

# dinbilimleri

# akademik araştırma dergisi

e-ISSN: 1303-9199

CİLT / VOLUME: 23 SAYI / ISSUE: 2  
EYLÜL / SEPTEMBER 2023

# dinbilimleri

Akademik Araştırma Dergisi



e-ISSN: 1303-9199

CİLT / VOLUME: 23 SAYI / ISSUE: 2  
SAMSUN  
EYLÜL / SEPTEMBER 2023

**Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**  
**Journal of Academic Researches in Religious Sciences**

e-ISSN: 1303-9199

Cilt / Volume: 23 Sayı / Issue: 2 (EYLÜL, 2023)

**Sahibi ve Baş Editörü/ Owner and Editor in Chief**  
Yavuz Ünal

**Editörler / Editors**  
Büşra Nur Duran / Hasan Atsız

**Alan Editörleri / Field Editors**  
Orhan İyibilgin / Şevket Pekdemir / Abdurrahim Bilik / Yusuf Bahri Gündoğdu  
Ömer Yıldız / Kamil Coştu / Beyza Nur Çavuş / Mehmet Köklüdağ  
Abdullah Altuncu / Zübeyir Üçtaş / Muhammet Ali Asar / Nurdan Genç  
Süleyman Turan / Hakan Temir / Ayşe Uzun

**Dizgi-Mizanpaj**  
Halil İbrahim Zengin  
Güllü Turan  
Zübeyir Üçtaş

**Dil Editörleri / Language Editors**  
Merve AR (İngilizce)  
Nurdan Genç (Türkçe)

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Ahmet Müflih	Minsüte İslamic University
Ali Ayten	Marmara Üniversitesi
Ayşe Zişan Furat	İstanbul Üniversitesi
Bekir Özüdoğru	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Cengiz Batuk	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Hasan Atsız	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Muhammed el-Gazali	International Islamic University
Muhammed Avad	El-Cazira University
Salim ez-Zehrani	Umm Al-Qura University
Vejdi Bilgin	Uludağ Üniversitesi
Yavuz Ünal	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Yüksel Salman	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

## Danışma Kurulu / Advisory Board

Abdullah Karahan (Prof. Dr.), Abdullah Karaman (Prof. Dr.), Adem Apak (Prof. Dr.), Adnan De-mircan (Prof. Dr.), Ahmed İbrahim (Doç. Dr.), Ahmet Çakır (Prof. Dr.), Ahmet Koç (Prof. Dr.), Ali Bolat (Prof. Dr.), Alim Yıldız (Prof. Dr.), Asım Yapıcı (Prof. Dr.), Bahattin Dartma (Prof. Dr.), Bekir Zakir Çoban (Prof. Dr.), Burhanettin Tatar (Prof. Dr.), Celal Türer (Prof. Dr.), Celalettin Çelik (Prof. Dr.), Celalettin Vatandaş (Prof. Dr.), Cemil Hakyemez (Prof. Dr.), Ejder Okumuş (Prof. Dr.), Erkan Perşembe (Prof. Dr.), Ferit Uslu (Prof. Dr.), Gürbüz Deniz (Prof. Dr.), Halil Apaydın (Prof. Dr.), Halil İbrahim Haksever (Dr. Öğr. Üyesi), Halil İbrahim Şimşek (Prof. Dr.), Hamdi Mustafa (Dr. Öğr. Üyesi), Hasan Ayık (Prof. Dr.), Hasan Keskin (Prof. Dr.), Hatice Aynur Şahin (Doç. Dr.), Hişam el-Mekkî (Dr. Öğr. Üyesi), Irving Hexham (Prof. Dr.), İbrahim Hakkı İnal (Dr. Öğr. Üyesi), John L. Esposito (Prof. Dr.), Kadir Gürlü (Prof. Dr.), Kaşif Hamdi Okur (Prof. Dr.), Kemal Ataman (Prof. Dr.), Kemal Özkurt (Doç. Dr.), Kemal Yıldız (Prof. Dr.), M. Doğan Karaçoşkun (Prof. Dr.), M. Mahfuz Söylemez (Prof. Dr.), Mahmut Aydın (Prof. Dr.), Mehmet Ali Kirman (Prof. Dr.), Mehmet Emin Ay (Prof. Dr.), Mehmet Evkuran (Prof. Dr.), Mehmet Mahfuz Söylemez (Prof. Dr.), Mesut Okumuş (Prof. Dr.), Metin Yılmaz (Prof. Dr.), Misbah Abdullah el-Bâkî (Doç. Dr.), Muhittin Düzenli (Doç. Dr.), Mustafa Alıcı (Prof. Dr.), Mustafa Arslan (Prof. Dr.), Mustafa Arslan (Prof. Dr.), Mustafa Öztoprak (Doç. Dr.), Mustafa Sarıbyık (Prof. Dr.), Nevzat Aydın (Doç. Dr.), Nevzat Tartı (Prof. Dr.), Nevzat Yaşar Aşıkoglu (Prof. Dr.), Nihat Dalgın (Prof. Dr.), Nimetullah Akın (Prof. Dr.), Perry Schmidt Leukel (Prof. Dr.), Recep Demir (Doç. Dr.), Recep Gün (Doç. Dr.), Remzi Kaya (Prof. Dr.), Saffet Köse (Prof. Dr.), Sair el-Hallak (Dr. Öğr. Üyesi), Salih Karacabey (Prof. Dr.), Salih Kesgin (Doç. Dr.), Semir Hatamle (Doç. Dr.), Seyfettin Erşahin (Prof. Dr.), Soner Gündüzöz (Prof. Dr.), Süleyman Turan (Doç. Dr.), Şevket Topal (Prof. Dr.), Şinasi Gündüz (Prof. Dr.), Şuayip Özde-mir (Prof. Dr.), Talat Sakallı (Prof. Dr.), Werner Jeanrond (Prof. Dr.), Yakup Çoştı (Prof. Dr.), Yılmaz Can (Prof. Dr.), Yusuf Doğan (Prof. Dr.), Yusuf Ziya Keskin (Prof. Dr.), Zekeriya Güler (Prof. Dr.)



Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi (daad); yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, altı ayda bir <http://dergipark.gov.tr/daad> adresinde yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe olup makalelerin tamamının 1/3'ünü aşmayacak şekilde İngilizce ve Arapça dille-rinde yayın yapılabilir.

**Yayın Yeri ve Tarihi:**  
Samsun, 30 Eylül 2023

**Tasarım & Mizanpaj/Journal Desing**  
db

**İletişim Adresi/Mail address**  
e-mail: [db@dinbilimleri.com](mailto:db@dinbilimleri.com) web: <http://dergipark.gov.tr/daad>

**e-ISSN: 1303-9199**

# İÇİNDEKİLER

MAKALELER / ARTICLES	
MODERN DÖNEM İSPAT VASITASI OLARAK KAMERA KAYITLARI VE ŞER'İ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ Camera Recordings as a Means of Proof in the Modern Era and its Evaluation from the Shari'ah Perspective Ünal ŞAHİN	449-480
İSLAM'IN KLASİK ÇAĞINDA OKU EMRİNİN EĞİTİMSEL YORUMLARI Educational Interpretations of The Command to Read in The Classical Age of Islam Yusuf Bahri GÜNDOĞDU	481-498
KÜLTÜREL İRKÇİLİK BAĞLAMINDA İSLAMOFOBİ VE ANTİSEMİTİZM İLİŞKİSİ The Relationship Between Islamophobia And Antisemitism In The Context Of Cultural Racism Merve AR	499-522
HUTBENİN YAYGIN DİN EĞİTİMİ AMAÇLARINA ERİŞİM DÜZEYİ ÖLÇEĞİ: GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI The Level of Access to Common Religious Education Objectives of The Khutbah Scale: Validity and Reliability Study Abdullah DUMAN	523-552
İBNÜ'L-MELÂHİMÎ'YE GÖRE DİNÎ-İTİKADÎ BİLGİYİ ELDE ETMEDE NAZARIN ÖNCELİĞİ The Priority of Thought (Nazar) in Acquiring Religious-Itikâdî Knowledge According to Ibn al-Malahimi Rıza KORKMAZGÖZ Faruk SANCAR	553-576

OSMANLI IRAK'INA DÂİR II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİ LÂYİHALARINDA ŞİİLİK Shi'ism in the Lāyihās of Ottoman Iraq in the Reign of Abd al-Hamīd II Habib KARTALOĞLU	577-600
PASKALYA'NIN TARİHLENDİRİLMESİ PROBLEMİ: HESAPLAMA YÖNTEMLERİ, FARKLILIKLAR VE TARTIŞMALAR The Problem of Dating Easter: Calculation Methods, Differences And Controversies Yasin GÜZELDAL	601-622
KÜLTÜREL SİVİL DİNDEN POLİTİK SİVİL DİNE AMERİKAN SİVİL DİNİNİN DÖNÜŞÜMÜ From Cultural Civil Religion to Political Civil Religion: the Transformation of American Civil Religion Ömer ÇİÇEK Ensar KIVRAK	623-650
TÜRKİYE'DE LİBERAL İLAHİYAT VE KUR'AN'IN AKADEMİK BİR METİN OLARAK YÜKSELİŞİ Liberal Theology and the Rise of the Qur'an as An Academic Text in Modern Türkiye Asim DURAN	651-684
AHLÂK EĞİTİMİNDE KULLANILAN "HÜLÂSA-İ MEKÂRİM-İ AHLÂK" TAKİ SORU CEVAP TEKNİĞİNİN ANALİZİ Analysis Of The Question Answer Technique In Hülâsa-i Mekarim-i Ahlak Used In Moral Education Hasan Sabri ÇELİKTAŞ	685-710
MENON PARADOKSU EKSENİNDE RÂZÎ'NİN TEŞKİKÎ YÖNTEMİ Râzî's Method of Tashkîk Within the Framework of the Meno's Paradox Erkan BAYSAL	711-738
ARAP DİLCİSİ VE HANEFİ FAKİHİ HÜSÂMEDDİN ES-SİĞNÂKÎ 'NİN ARAP DİLİNE DAİR GÖRÜŞLERİ The Opinions of Arabic Linguist and Hanafi Jurist Hüsâmeddin Es-Siğnâki on the Arabic Language Hasan Selim KIROĞLU	739-762
İLİMLER TASNİFİNDE HADİS İLMİNİN YERİ The Place of Hadîth in the Classification of Sciences Halil İbrahim DOĞAN	763-804

THE PERPLEXING ISSUE OF MONOPOLY (İHTİKÂR) IN ISLAMIC LAW AND ITS NEGATIVE IMPACT ON SOCIETY: EVIDENCE FROM TURKEY'S PERSPECTIVE İslam Hukukunda Tekel (İhtikâr) Meselesi ve Toplum Üzerindeki Olumsuz Etkisi: Türkiye A.H.M. Ershad UDDIN	805-830
BİR MUAMMA VE LUGAZ ÇÖZÜMLEME DENEMESİ: NEZİM BERATİ'NİN TÜRKÇE DİVANI'NDAKİ MUAMMALAR VE LUGAZLAR ÖZELİNDE A Mu'ammā and Luğaz Analysis Essay: Particularly Mu'ammā and Luğaz Poems in Nezim Berati's Turkish Dīvān Betül ELMACI ÇETİN	831-854
ŞADRÜŞŞERÎ'A EL-AŞĞAR'IN ARÛZA DAİR MANZÛMESİNİN İNCELENMESİ Examination of Şadr al-Sharî'a al-Aşğhar's Poem on Prosody Mesut KÖKSOY	855-882
ORYANTALİST LİTERATÜRDE İSLÂMÎ RİVAYETLERİN 'KURGUSALLIĞI' MESELESİ 'Fictionality' Of Islamic Narrations In The Orientalist Literature Fatma YÜKSEL ÇAMUR	883-912
GELENEĞİN İZİNDE MUTASAVVİF ŞÂİR ÖMER NECMÎ EFENDİ VE ŞEM'A-NÂMESİ In The Following of Tradition, Sufi Poet Najmi 'Omar Āfandî And The Şem'anâme Mehmet ÖZTÜRK Mehmet GÖKTAŞ	913-934
MÛTÂBAAT KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE KELÂM İLMİNDE MEVZÛ HADİS KULLANIMINA BİR İZAH DENEMESİ An Attempt at Explanation of the Usage of Fabricated Hadiths in the Science of Theology (Kalam) in the Context of the Concept of Mutāba'ah Ahmet KARAGÖZ Abdullah DERİ	935-958



## EDİTÖRDEN

2023 yılının ikinci sayısını siz değerli okuyucularımızın beğenisine sunuyor, göstermiş olduğunuz ilgi ve desteğe teşekkür ediyoruz.

# MODERN DÖNEM İSPAT VASITASI OLARAK KAMERA KAYITLARI VE ŞER'İ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Ünal ŞAHİN\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 31 Mayıs 2023, **Kabul Tarihi:** 24 Eylül 2023, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2023, **Atıf:** Şahin, Ünal. "Modern Dönem İspat Vasıtası Olarak Kamera Kayıtları ve Şer'î Açından Değerlendirilmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/2 (Eylül 2023): 449-480.

**DOI:** 10.33415/daad.1307855

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 31 May 2023, **Accepted:** 24 September 2023, **Published:** 30 September 2023, **Cite as:** Şahin, Ünal. "Camera Recordings as a Means of Proof in the Modern Era and its Evaluation from the Shari'ah Perspective". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/2 (September 2023): 449-480.

**DOI:** 10.33415/daad.1307855



## Öz

Modern dönemde teknolojik gelişmeler onlarca alanı etkilediği gibi hukukî zeminde de birçok yenilik meydana getirmiştir. Kamera kayıtları da modern dönemde hayatımızda yer alan ve hukuk açısından ispat değeri taşıyan bir veri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada birçok kurum ve kuruluş tarafından kullanılan kamera kayıtlarının şer'î ahkâm açısından bağlayıcılığı ve delil özelliği ele alınarak tartışılmıştır. Ayrıca konunun klasik kaynaklarla irtibatı sağlanmış, kamera kayıtlarının İslâm hukuku açısından delil değerine ve hukukî zeminine işaret edilmiştir. Öte yandan klasik dönem şahitlik anlayışı ile kamera kayıtlarının karşılaştırılmasına gidilmiştir. Çalışmada kamera kayıtları "dilsiz şahitler" olarak kabul edilmiş, bu durum doktrindeki "dilsizin işareti"ine benzetilmiş ve iki olgu arasındaki aynı ve farklı yönler ele alınmıştır. Kamera kayıtlarının dilsizin işaretine kıyas edilmesi ve bunun usul açısından imkânı kritize edilmiş, aralarında klasik kıyas formülasyonunun oluşturulmasına gayret

\* Dr. Öğretim Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, unalsahinn29@gmail.com, Orcid: 0000-0001-6741-4943

gösterilmiştir. Bunlarla birlikte kamera kayıtlarının İslâm ceza hukukundaki had, kısas ve ta'zîr cezalarındaki fonksiyonu tartışılmıştır. Çalışmada Hanefî kaynakları esas alınmış, yer yer diğer mezhep âlimlerinin de görüşlerine atıfta bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, İspat Yolları, Kamera Kayıtları, Dilsiz, Şahitlik

## Camera Recordings as a Means of Proof in the Modern Era and its Evaluation from the Shari'ah Perspective

Ünal ŞAHİN \*

### Extended Summary

Several means detect the crimes committed by individuals. These means were similar in periods of static social structure. However, today, with the development of technological possibilities, the expansion of the means of proof has come to the agenda. In cases between individuals, proof can only be realized through evidence. Based on this evidence, what the law determines as punishment becomes fixed for the other party. The means of evidence in the classical period are referred to as "turuku al-qadā", "esbāb al-hukm" or "tarīq." Hanafi jurists handled the means of proof of crime differently in the classical period. Ibn Nujaym (d. 970/1563) points to the historical process of expanding the means of evidence. Pointing to al-Nasafī (d. 710/1310), Ibn Nujaym states that the author identified "turuku al-qadā" [ways of judgment] as three and lists them as "declaration", "assertion", and "nukūl" (renouncing an oath). Ibn Abidīn (d. 1252/1836) also cites the parts above as the means of proof in the Shari'ah and cites Ibn Nujaym as his source.

In a society that is transforming with technological possibilities, many other findings such as camera recordings, are a means of proof and provide great convenience, especially in detecting criminal offenses. In this context, findings and data such as swap tests, DNA tests, criminal results, tissue findings, blood tests, fingerprints, ballistic reports, IP numbers, digital data, autopsy results, security cameras, and Mobese records are modern-day means of proof that are taken into account by today's law and used to prove a crime or any right.

In the classical period, testimony is dealt with in two parts and analyzed under the main headings of "tahammül al-shahadat" and "eda al-shahadat". Today, it is similar to the classical witness testimony in terms of its use as a means of proof, its acceptance

\* Ass. Prof. Artvin Çoruh University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, unalsahinn29@gmail.com, Orcid: 0000-0001-6741-4943

as evidence, and the ruling based on it. In this study, the similarities and dissimilarities will be discussed and the legal grounds of camera recordings as a means of proof will be discussed. When camera recordings are evaluated in terms of the first of the steps of witnessing in the classical period (tahammül al-shahadat), it is possible to say that two of the three conditions are fulfilled in terms of the absence of a mind in the camera, the realization of “seeing” and the recording of this work by the camera itself at the scene of the incident. There are many technical details under the second step regarding witnessing in the classical period. When these conditions are examined in general and compared with the camera recordings, it will be seen that many points are missing.

It should be stated that the camera recording and the sign of the mute have many similar aspects. It is possible to say that the camera recording and the mute’s testimony are identical in terms of “witnessing an event”. However, the most significant difference is that one is a sentient being and the other is a machine. The two aspects, which are similar in terms of witnessing an event, differ from each other in some points. According to the Hanafi scholars of the classical period, there is a consensus that a mute can testify. It is understood that the general acceptance of the testimony of the mute among the Hanafis is based on the verses in the Qur’an. While camera recordings are similar in terms of witnessing an event, they differ from each other in some aspects. Therefore, although there are similar and different aspects, the possibility of comparing these two phenomena comes to the fore. The jurists have used the method of syllogism in the face of limited evidence and unlimited issues, and the problems that arise have been resolved on legal grounds. In this study, the cases of accepting the testimony of the mute and the camera recordings as the same and different were examined and the ruling was determined accordingly. It is not possible to detect all crimes on camera. It should be noted that these crimes, which camera recordings can see, cannot be sentenced to hadd penalties due to “a small amount of suspicion”. Because these images may have been edited or professionally manipulated and this is almost undetectable even by experts, it is necessary to state that hadd penalties cannot be applied to these crimes. Camera recordings may be strong evidence for ta’zîr crime other than had and qisas. If these are not taken into consideration, it means that it brings many problems for today’s society. In summary, the possibility of manipulation in the camera recordings requires that the punishments of hadd and qisas should not be fixed by these recordings due to the clear meaning of the existing nas (verse or hadith). Since penalties are set by suspicion, it is necessary to state that as long as the originality of the audio and camera recordings is not distorted and manipulated, as long as the experts say that they are not used, they have the status of evidence and will be accepted absolutely.

**Keywords:** Means of Proof, Camera Recordings, Doubt, Mute, Testimony

## Giriş

Sosyal bir varlık olan insan, doğası gereği birtakım suçlar işleyebilmektedir. Toplumsal açıdan bunların yaygınlaşmaması, suçluların ıslahı ve asayişin temin edilmesi için belli başlı cezaî müeyyideler konulmuştur. Cezai müeyyidelerin verilebilmesi için suçun bir muhakeme süreci sonunda birtakım vasıtalar ile ispat edilmesi gerekir. Söz konusu vasıtalar toplumsal yapının statik olduğu dönemlerde çok fazla farklılık arz etmemiştir. Ancak günümüzde teknolojik imkânların gelişmesi ile birlikte ispat vasıtalarının da genişlemesi gündeme gelmiştir.<sup>1</sup> Nitekim modern dönemde mahkeme tarafından farklı bulguların delil olarak kabul edildiği bilenen bir vakıadır. Mahkemelerde dikkate alınan kanıtlar “Teknik deliller”, “Biyolojik deliller” ve “İz deliller” olmak üzere üç ana başlıkta toplanmıştır.<sup>2</sup> Ayrıca Ceza muhakemesi özelinde pozitif hukuktaki delillerin “Beyan delilleri”, “Belge delilleri” ve “Belirti delilleri” şeklinde üç ana başlık altında incelendiği görülmektedir.<sup>3</sup> Kamera kayıtları, otopsi raporları, balistik sonuçlar, kriminal veriler ve parmak izi de bu bağlamda dikkate alınan ve suçların tespit edilmesinde kullanılan önemli delillerdendir.<sup>4</sup>

Kızılötesi (Infrared), Termal (Thermal), Mikrodalga (Microwave) kameralar, hayatın her alanında çokça karşımıza çıkmakta gerek kamuda gerekse daha farklı kesimler tarafından kullanılmaktadır. İnsanın toplumsal yaşamına müdahalede bulunan zaman zaman özel hayatın gizliliğini dahi ihlal eden bu kamera kayıtlarına hukukun bigâne kalması düşünülemez. Kamera kayıtları her ne kadar belli şartlar altında pozitif hukukta geçerli olsa da bunun İslâm hukuku perspektifinden ele alınarak temellendirilmesi elzemdir. Bu çalışmada da kamera kayıtlarının İslâm hukuku açısından delil olma vasfı klasik kaynaklardaki şahadet kavramıyla ilişkilendirilmiş ve şahadet bahislerinde şart koşulan olguları taşıyıp taşımadığı ele alınmıştır. Konunun bilhassa ceza hukukuyla ilişkili olması nedeniyle

<sup>1</sup> Yapılan akademik çalışmalardan bazıları doğrudan ispat vasıtalarındaki genişlemeyle ilgili olmakla birlikte bazıları ise modern dönemde ortaya çıkan yeni ispat vasıtalarını ele almaktadır. Söz konusu çalışmalarda kamera kayıtlarına temasta bulunulmuş ancak konu müstakil olarak ele alınmamıştır. Konu hakkındaki çalışmalar için bk. Taha Yılmaz, *Çağdaş Türk Hukukundaki İspat Vasıtalarının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Ali Gün, *İslam Muhakeme Hukukunda Bir İspat Vasıtası Olarak DNA İncelemesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Buşra Dinçer, *İslam Muhakeme Hukukunda Yeni İspat Vasıtaları* (Düzce: Düzce Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Muhammed Emin Ak, *İslâm Ceza Muhakemesi Usûlünde İspat Vâsıtaları ve Değişim* (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

<sup>2</sup> Şevket Pekdemir, *İslam Ceza Hukukuna Göre Adli Tıp ve Maddi Delil* (Ankara: Nobel Bilimsel Yayınları, 2018), 178.

<sup>3</sup> Nur Başar Centel - Hamide Zafer, *Ceza Muhakemesi Hukuku* (İstanbul: Beta, 2022), 262 vd.

<sup>4</sup> Şevket Pekdemir, “Hırsızlık ve Cinayet Suçlarında Parmak İzinin İspat Değeri”, *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/30 (2016), 454 vd.

kamera kayıtlarının üç ana başlık altında ele alınması mümkündür. İslâm hukukunda cezaların had, kısas ve ta'zîr olmak üzere üç ana başlık altında ele alındığı bilinmektedir. Çalışmada kamera kayıtlarının mezkûr kısımlar için delil olma keyfiyeti tartışılmıştır.

## 1. İspat Vasıtaları

### 1.1. Klasik Dönem Doktrininde İspat Vasıtaları

İnsanlar arasında meydana gelen davalarda ispat ancak delil ile gerçekleşir. Bu delile istinaden hukuk tarafından ceza olarak belirlenen şey de karşı taraf için sabit olur. Dolayısıyla delillerin ispat gücü insanlar arasındaki anlaşmazlıkların çözümünde oldukça önem arz etmektedir. Klasik dönemdeki ispat vasıtaları “turuku'l-kadâ”,<sup>5</sup> “esbâbü'l-hükm” veya “tarîk” olarak ifade edilmektedir.<sup>6</sup> Hanefî fakihleri suçun ispat vasıtalarını klasik dönemde farklı şekillerde ele almıştır. Söz gelimi Cessâs (öl. 370/980), *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* adlı eserinin edebü'l-kâdî bölümünde ikrar, yemin ve yeminden nükûl (yeminden kaçınma) olmak üzere üç çeşit ispat vasıtasından bahseder.<sup>7</sup> Hanbelî fakihleri de ispat vasıtalarını mezkûr kısımlar üzerinden ele alırlar. İslâm ilim geleneğinde yargılama hukuku açısından önemli çalışmalardan biri kabul edilen *et-Turuku'l-hükmiyye*'de zikri geçen kısımlar incelenir ve ispat açısından “en zahir olanının ikrar” olduğu belirtilir.<sup>8</sup> Mâlikî ve Şâfiî fakihleri, davalı olan kimsenin yeminden nükûlünü hüküm için yeterli görmemiş ayrıca hâkimin davacıya da yemin teklif etmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.<sup>9</sup>

Hanefî fakihlerinden İbn Nüceym (öl. 970/1563), mezhepte ispat vasıtalarının genişlemesindeki tarihsel sürece işaret eder. O, Nesefî'ye (öl. 710/1310) işarette hâkimin hüküm verme yollarının (turuku'l-kadâ) üç tane olduğunu ifade eder, bunları ise, “beyyine”, “ikrar” ve “nükûl” olarak sıralar. Bunlara ek olarak ayrıca hadler dışında “hâkimin bilgisi”nin de klasik dönem ispat vasıtaları arasında yer aldığı kaydedilmektedir.<sup>10</sup> Devamında İbn Nüceym, kasâmeyi diyetlerde bir ispat türü olarak görür.

<sup>5</sup> Zeynüddin Zeyn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Dâru'l-kitâbi'l-islâmî, ts.), 7/205.

<sup>6</sup> Talip Türcan (ed.), *İslam Hukuku El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 409; Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2013), 150.

<sup>7</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* (Beyrut-Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye -Dâru's-Sirac, 2010), 8/95.

<sup>8</sup> Ebû'l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman b. Ahmed el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1957), 11/256.

<sup>9</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 7/160-161; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, *Şerhu Muhtasari Halil li'l-Haraşî* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 7/241; Ali Bardakoğlu, “İsbat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/493-494.

<sup>10</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/205.

İbnü'l-Gars'ın (öl. 932/1526)<sup>11</sup> eklemelerini de dikkate alan müellif, onun ispat vasıtası olarak belirlediği “karîne-i kâtıa”yı (kesin delil) ondan başka söyleyenin olmadığını da sözlerine ekler. İbn Nuceym, İbnü'l-Gars'ın artırmasıyla birlikte oluşan ispat vasıtalarını ise “beyyine”, “ikrar”, “yemin”, “yeminden nükûl”, “kasâme”, “hâkimin özel bilgisi” ve “karîne-i kâtıa” olarak sıralar. Dolayısıyla klasik dönem literatüründe ispat vasıtalarının yedi kısım olarak belirlendiği görülür. İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) de şeriatı ispat vasıtaları olarak mezkûr kısımları nakleder ve kaynak olarak *el-Eşbâh*'ı gösterir.<sup>12</sup> İbn Nuceym *el-Eşbâh*'ta, açık bir şekilde bir hakkın sabit olması hususunda “Hüccet [olarak kabul edilecek şeyler]; beyyine-i âdile, ikrar, yeminden nükûl, yemin, kasâme, [hâkimlik yetkisini üstlendikten sonra] hâkimin özel bilgisi veya karîne-i kâtıadır” diyerek ispat vasıtalarını sıralamaktadır.<sup>13</sup> İbn Âbidinzâde (öl. 1306/1889), bahsi geçen yedi kısmın aslında üçe râcî olduğunu ifade eder. O, ikrar ile hüküm vermenin mecazi olduğuna, kasâmenin yeminden sayıldığına, ilmü'l-kâdînin râcîh görüşü olmadığına, karînenin ise sadece İbnü'l-Gars tarafından dile getirildiğine dolayısıyla mezhepte kabul görmediğine işaret eder ve sayılan yedi delilin üç kısma indiğini söyler. Ayrıca “teemmel” diyerek bunun üzerinde düşünülmesini ister.<sup>14</sup> Günümüzde konuyu ele alan çalışmalarda da “kasâme”, “liân” ve “karîne”nin ispat değeri ele alınarak tartışılmaya devam edildiği görülür.<sup>15</sup>

454 | db

İbnü'l-Gars tarafından dile getirilen son kısım İbn Nuceym nazarında da kabul görmüştür. Zira onun, bu görüşü son eseri olarak kabul edilen *el-Eşbâh*'ın'da nakletmesinden İbn Nuceym'in de bu kanaatte olduğu anlaşılmaktadır.<sup>16</sup> Remlî (öl. 1081/1671), İbnü'l-Gars'ın naklettiği şeyin garip ve mezhepteki ana akımın dışında bir görüş olduğunu aktardıktan sonra mezhepte kabul görmüş kitaplardan bu görüşü güçlendirecek bir görüş

<sup>11</sup> Hayatı için bk. Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî, *Kesfû'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyai't-turâsi'l-Arabî, 1941), 2/1293; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: kâmusu teracimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabî'l-mübta'ribîn ve'l-müştârikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1984), 7/52; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fühûl* (İstanbul: (IRCICA), 2010), 3/248; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 213-214; Kemal Yıldız, “İbnü'l-Gars”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/49.

<sup>12</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut-İstanbul: Daru'l-Fikr-Kahraman Yayınları, 1992), 1/502.

<sup>13</sup> Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısri el-Hanefî İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 210.

<sup>14</sup> Alâuddîn Muhammed b. Muhammed Emin b. Ömer ed-Dımaşkî İbn Âbidinzâde, *Kurretu uyûni'l-ahyâr li-tekmileti Reddü'l-muhtâr ala li-Dürri'l-muhtâr (Reddü'l-muhtâr'ın Sonunda)* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 8/45.

<sup>15</sup> Sahip Beroje, *İslam Muhakemesi Hukuku Açısından İslam İspat Hukuku* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2007), 250, 255, 275; Celal Erbay, *İslam Ceza Muhakemesi Hukukunda İspat Vasıtaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 1999), 253-258.

<sup>16</sup> Mustafa Baktır, “el-Eşbâh ve'n-Nezâir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/459.

olmamasını da delil göstererek “bu görüşe itimat edilmemesi ve bununla aldanılmaması gerektiğini” ifade eder.<sup>17</sup> Bunları nakleden İbn Âbidinzâde ise iki görüşün arasını cem etmeye çalışır. O, bu görüşün İbnü'l-Gars'a ait olmadığı ve ondan yapılan nakil olduğunu belirtir. Ayrıca İbn Âbidinzâde, İbn Nüceym'in bu hususu bilmemesi ve o şekilde aktarmasının söz konusu durumu değiştirmeyeceğini söyler.<sup>18</sup> İbnü'l-Gars'ın karîne-i kâtianın ispat vasıtası olacağını ileri sürmesi, ispat vasıtalarındaki değişim ve genişlemeyi göstermesi açısından oldukça önemli açılım sağlayan bir örnektir. Zira İbn Âbidinzâde, mezhebin klasik dönem eserlerinde yaşanan tartışmaları vermekle birlikte *Mecelle*'nin 1471'inci maddesinin yakîn derecesine ulaşan karîne-i kâtianın delil kabul edileceğine ve bu kanıt gereğince amel edilmesi yönündeki emr-i sultaniye işaret eder.<sup>19</sup> Son dönem fakihlerinden Zühaylî (1932-2015) ise karîne-i kâtıya ayrıca karîne-i örfiyeyi de ekler.<sup>20</sup>

Klasik dönem taksimi içerisinde zikredilen ispat vasıtalarından bazılarının bir kısım fukaha tarafından kabul görmediği müşahede edilmektedir. Özellikle “hâkimin bilgisi” ile hüküm verme konusu eleştirilmiş ve bazı hukukçular, ihtilafı olmasından dolayı bu kısmı eserlerinde ele almamışlardır. Söz gelimi İbn Nüceym, Nesefî'nin (öl. 710/1310) “hâkimin şahsi bilgisi” ile hüküm verme hususunu eserinde zikretmemesini hâkimler arasında yaygınlaşan fesada bağlamaktadır. Hamevî (öl. 1098/1687) de İmam Muhammed'in hâkimin özel bilgisiyle hüküm veremeyeceğine dair kavlinin mezhepte müftâ bih olduğunu belirterek hâkimin özel bilgisi ile hüküm vermesinin ulema tarafından kabul görmediğini söylemektedir.<sup>21</sup>

İspat vasıtaları içerisinde şahitliği ayrıca zikretmek gerekir. Zira şahitlik, ispat vasıtalarının en önemlisi ve fûru fıkihta üzerinde en çok durulandır. Ayrıca kuvvet açısından da şahitlik ve ikrarın ilk sırada yer aldığı ve bu hususta fukahanın görüş birlikteliği içerisinde olduğu belirtilmektedir.<sup>22</sup> Bundan dolayı bilhassa şahitlik konusu özelinde birçok şart ileri sürülmüştür. Nitekim mevzu hakkında teknik detaylar da fukaha tarafından ele alınmış, tartışılmış ve mezhepler arasında farklılıklar oluşmuştur. Örneğin şahitlikte yeterli miktardaki sayının ne olduğu, kadınların şahitliğinin geçerli olup olmadığı, geçerliyse hangi tür davalarda kabul edildiği, şahitte aranan vasıfların

<sup>17</sup> İbn Âbidinzâde, *Kurretu uyûni'l-ahyâr*, 8/45.

<sup>18</sup> İbn Âbidinzâde, *Kurretu uyûni'l-ahyâr*, 8/45.

<sup>19</sup> İbn Âbidinzâde, *Kurretu uyûni'l-ahyâr*, 8/46.

<sup>20</sup> Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1985), 8/6241.

<sup>21</sup> Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Gamzu uyûni'l-besâir: şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 2/441. Konu hakkında farklı telakkilerin olduğu da görülmektedir. Detaylı bilgi için bk. Yusuf Şen, *İslâm Muhakeme Hukukunda Bir İspat Vasıtası Olarak Karine* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 22-24.

<sup>22</sup> Bardakoğlu, “İsbat”, 22/492.



tanımlanması, tanıklık yapılırken kullanılan lafızların neler olacağı ve şahitlik üzerine yeniden bir şahitlik yapılıp yapılamayacağı gibi hususlar, şahitlik bahislerinde ele alınan belli başlı konulardandır.<sup>23</sup>

İbnü'l-Gars'ın yukarıda zikri geçen karine açılımının önemli olduğu belirtilmelidir. Çünkü günümüzde bilhassa teknolojik imkânlar ile kesine yakın bir sonuca ulaşılmaktadır. Bu ise kesin delil hükmünü haiz olmakta ve bunlar mahkemede ispat vasıtası olarak kullanılmaktadır. DNA testleri, parmak izleri, otopsi raporları ve swap izi bunlar arasındaki başat örneklerdendir. Günümüzde ortaya çıkan ve ispat vasıtası olarak telakki edilen yenilikler de klasik dönem ispat vasıtası olan karine ile ilişkilendirilmiş,<sup>24</sup> bilhassa karine-i kâtianın başka bir delile ihtiyaç duymayacak kadar kesin bilgi veren şeyler olduğu ifade edilmiştir.<sup>25</sup>

## 1.2. Modern Dönem ve İspat Vasıtalarındaki Genişleme

Modern dönemde teknolojik gelişmelere paralel olarak ispat vasıtalarında da büyük bir değişme ve gelişme olmuştur. Söz konusu ilerleme ve genişlemeler modern dönem hukuk anlayışını da etkilemiştir. Teknolojik ilerleme, hukukî bazı problemleri ve sonuçları doğurmuştur. Teknolojik imkânların sebep olduğu kırılmalar ve getirdiği yeniliklerin Avrupa'da yirminci asrın ortalarında tartışılmaya başladığı görülmektedir. Örneğin ses kayıt cihazlarının hukukî delil değeri, mahkeme tarafından dikkate alınıp alınmaması durumu ve manyetofonlardaki kayıtlara yapılan montajların ortaya çıkardığı hukuki süreç vb. hususlar ele alınarak tartışılmıştır.<sup>26</sup>

Teknolojik imkânlarla birlikte, toplumda kamera kayıtları gibi daha birçok bulgu ispat vasıtası niteliği taşımakta, bilhassa kriminal vakaların tespitinde büyük kolaylıklar sağlamaktadır. Bu bağlamda swap izi, DNA testi, doku bulguları, kan testi, parmak izi, balistik raporlar, IP numaraları, dijital veriler, otopsi sonuçları, güvenlik kameraları ve mobese gibi bulgu ve veriler bugünkü hukuk tarafından dikkate alınan, suç veya herhangi bir hakkın

<sup>23</sup> Abdülganî b. Talib b. Hammade ed-Dımaşkî el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ty.), 4/50-54; Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmüd en-Neseî, *Kenzü'd-dekâik* (Beyrut#Medine : Darü'l-Beşair #Darü's-Sirac, 2011), 471-473; Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmüd b. Mevdud el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), 2/140 vd.

<sup>24</sup> Yılmaz, *Çağdaş Türk Hukukundaki İspat Vasıtalarının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, 224; Ak, *İslâm Ceza Muhâkemesi Usûlünde İspat Vâsıtaları ve Değişim*, 166 vd.

<sup>25</sup> Zühaylî tarafından karine üç kısımda ele alınmış, bunlar; başka bir delile ihtiyaç duymayan karine, tercih sebebi olan karine ve delili güçlendirmeyen karine olarak sıralanmıştır. Muhammed Mustafa ez-Zühaylî, *Vesâilü'l-İsbât fi ş-şer'iati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Mektebetü Dârü'l-beyân, 1982), 493. Karine başka bir açıdan ise "katî, zannî ve zayıf" olarak da tasnif edilmiştir. Davut Yaylalı, "Karîne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/493.

<sup>26</sup> Klemens Pleyer - Baki Kuru, "Alman Hukuk Usulünde Ses Alma Cihazları ile Tespit Edilen Seslerin İspat Vasıtası Olarak Kullanılması", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 16/1-4 (1959), 321 vd.

ispatında kullanılan modern dönem ispat vasıtalarıdır. Bahsi geçen ve delil değeri taşıyan şeyleri günümüzde genişleyen ispat vasıtaları arasında görmek mümkündür. Ayrıca mezkûr ispat vasıtalarının adaletin tesisinde büyük rol oynadığı da bilinmektedir. Nitekim yapılan bazı akademik çalışmalarda da bunlardan bazılarında temasta bulunulmuş ve bu açıdan değerlendirmeye tâbi tutulmuştur.<sup>27</sup> Ayrıca gelişen teknolojik imkânlar ile birlikte güçlü ispat vasıtası niteliği taşıyan delillerden yararlanılmaması ve klasik ispat vasıtaları ile yetinilmesinin mahkeme süreçlerini de olumsuz yönde etkileyeceği dile getirilmiştir.<sup>28</sup> Hatta söz konusu ispat vasıtalarından kabul edilen ve emniyet birimlerince yerleştirilen mobeselerin günümüz için “çok değerli elektronik delil” özelliğini taşıyabileceği ileri sürülmüştür.<sup>29</sup>

Modern dönemde konuyu İslâm hukuku açısından ele alan eserlerde ispat vasıtalarından bazılarının, pozitif hukuktakinden daha farklı olduğu göze çarpmaktadır. Bunlar arasında “tevatür”,<sup>30</sup> “keşif”,<sup>31</sup> “bilirkişi” ve “gıyabî yargılama”nın da ispat vasıtası olarak zikredildiği görülmektedir.<sup>32</sup> Ayrıca günümüzde hükme ulaştıracak yardımcı deliller de ispat vasıtaları içerisinde sayılmaktadır. Bu yönüyle klasik dönem ispat vasıtalarında genişlemeye gidildiği öte yandan günümüz teknolojisinin sağladığı imkânların hukuka yardımcı olacak mahiyette istihdam edildiği anlaşılmaktadır.<sup>33</sup> *Mecelle*’deki hükme binaen yazılı belgelerin de modern dönem ispat vasıtalarından olduğu birçok kaynakta zikredilse bile<sup>34</sup> bunun çok fazla geçerliliğinin kalmadığı ifade edilebilir. Nitekim *Mecelle*’nin de vurguladığı üzere belgenin sahte olmamasına işaret edilerek yazılı belgelerdeki şarta dikkat çekilmiş,<sup>35</sup> yazı ve mühürler

<sup>27</sup> Yılmaz, *Çağdaş Türk Hukukundaki İspat Vasıtalarının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, 245 vd.; Pekdemir, *İslam Ceza Hukukuna Göre Adli Tıp ve Maddî Delil*, 173 vd.

<sup>28</sup> Çetin Arslan, “Dijital Delil ve İletişimin Denetlenmesi (Digital Evidence and Supervision of Communication)”, *Journal of Penal Law and Criminology* 3/2 (2015), 265.

<sup>29</sup> Mustafa Göksu, *Hukuk Yargılamasında Elektronik Delil* (Ankara Üniversitesi: Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 56.

<sup>30</sup> Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku: Giriş ve Amme Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 321. Bu delil *Mecelle*’nin 1677 numaralı maddesine istinaden belirtilmiştir. *Mecelle*’nin mezkûr maddesinde “Tevâtür, kizb üzerine ittifakları aklen caiz olmayan cemaatin [hisse müstenit olan] haberidir” şeklinde tanımlanmıştır. Emin Efendizâde Küçük Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-hükkâm fi şerhi Mecelleti’l-ahkâm* (Kostantiniyye: Matbaa-i Ebüzziya, 1330), 4/370.

<sup>31</sup> Erbay, *İslam Ceza Muhakemesi Hukukunda İspat Vasıtaları*, 242 vd.

<sup>32</sup> Sabri Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri* (Hikmetevi Yayınları, 2017), 258.

<sup>33</sup> Beroje, *İslam Muhakemesi Hukuku Açısından İslam İspat Hukuku*, 297 vd.

<sup>34</sup> Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku: Giriş ve Amme Hukuku*, 322; Bardakoğlu, “İsbat”, 22/492; Türçan, *İslam Hukuku El Kitabı*, 413; Yaman - Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, 152; Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri*, 256; Muhammed Cemil İbn Mübârek, *et-Tevsik ve’l-İsbât bi’l-kitâbe fi’l-fikhi’l-İslâmî ve’l-kânûni’l-vaz’î* (Mağrib: Dârülbeyzâ: Matbaatü’n-Necahî’l-Cedide, 2000), 171 vd.

<sup>35</sup> *Mecelle*’nin 1736’ıncı maddesinde “Yalnız hat ve hâtem (mühür) ile amel olunmaz. Fakat şüphe-i tezvîr ve tasnî’den sâlim ise ma’mülün bih yani medâr-ı hüküm olur. Başka vech ile sübuta hâcet kalmaz.” denilerek yazılı belgelerdeki yapılabilecek tahrifata ve bunun etkisine dikkat çekilmiştir. Şârih Ali Haydar Efendi de bu maddeyi “Çünkü hat hatta, hâtem hâteme müşâbih olmakla şâibe-i

birbirine benzeyebileceğinden, kandırma ve aldatma ihtimali gündeme getirilmiştir.<sup>36</sup> Bu hususta fakihler, “Güneş kadar emin olduğun şeylere şahitlik et, aksi halde bırak”<sup>37</sup> hadisini sıklıkla eserlerinde vurgulamışlardır.<sup>38</sup> Benzer şekilde kurumsal e-mailler, kişisel Twitter hesapları üzerinden yapılacak yazışmalar, başkası adına düzenlenebilecek dekontlar vb. şeyler her ne kadar yazılı belge hüviyetini taşısa da (alanını genişletmenin de mümkün olacağı yazılı belgelerin) günümüzde ispat vasıtası olması birçok şüpheyi de beraberinde getirmektedir. Zamanımızda fesadın artması, bu yönde yapılacak aldatma ve tahrifatın daha fazla olması nedeniyle yazılı belgelerin birçok açıdan test edilmesi ve farklı bağımsız kurumlarca tasdik edilmesi gerekmektedir. Böyle bir onayın dahi belge üzerindeki şüpheyi izale etme noktasında yetersiz kaldığı da ayrı bir gerçek olarak karşımızdadır. Bahsi geçen meselenin mezhepler arasında ihtilafı olması da bu açıdan dikkat çekmektedir.<sup>39</sup>

Bazıları tarafından olumsuz yönleri ön plana çıkarılsa da kamera kayıtları bugün mahkemelerde ispat vasıtası olarak dikkate alınan bir delil türüdür. Toplum gözetim altında tutması, yasal olmayan yollardan ele geçirilmesi, hukukî süreçlerin tam anlamıyla işletilmeden kamera kayıtlarının elde edilmesi gibi birçok mağduriyetlere yol açsa da mezkûr durumlar, kamera kayıtlarını modern dönem ispat vasıtası olmaktan çıkarmamaktadır.

## 2. Klasik Dönem Şahitlik Anlayışı ve Kamera Kayıtları ile Karşılaştırılması

Fürû-ı fıkhîta şahitlik “tahammülü’ş-şehadeh” ve “edâü’ş-şehadeh” olmak üzere iki ana başlık altında incelenmektedir. Bu iki kısma ayrıca alt şartlar da getirilmiş böylece şahitlik kurumunun sıkı tutulması hedeflenmiştir. Aşağıdaki başlıklarda bu iki kısmın klasik literatürde nasıl telakki edildiğine ve kamera kayıtları ile uyum ve ayırım noktalarının gösterilmesine gayret edilecektir.

Burada öncelikle bir hususun belirtilmesi gerekmektedir: Bir olaya insanın şahitliği ile kamera kayıtlarını şahit makamında kullanmak ve bunları karşılaştırmak ilk etapta kıyas ma‘a’l-fârik gibi gözükebilir. Zira insan ve kamera kayıtlarının birbiriyle karşılaştırılmayacak kadar birbirinden farklı olduğu izahtan varestedir. Ancak günümüzde ispat vasıtası olarak

tevzîr ve tasnî‘ bulunur” şeklinde izah etmiştir. Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-hükkâm*, 4/551-552.  
<sup>36</sup> Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes‘ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’ fi tertîbi’ş-şerâ’i’* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986), 2/273.

<sup>37</sup> Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Endülüsî İbn Hazm, *el-Muhallâ bi’l-âsâr* (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 8/534.

<sup>38</sup> Burhânüddîn (Burhânü’ş-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz Buhârî, *el-Muhîtü’l-burhânî fi’l-fikhi’n-Nu’mânî* (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 8/300; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/139; Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylaî, *Tebyinü’l-hakâik fi şerhi Kenzi’d-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü’l-Kübra’l-Emiriyye, 1314), 4/213; Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye* (Daru’l-Fikr, ts.), 7/367; Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Dürrü’l-hükkâm fi şerhi Gureri’l-ahkâm* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.), 2/376.

<sup>39</sup> Zühaylî, *Vesâilü’l-İsbât*, 422.

kullanılması, delil kabul edilmesi ve bunun üzerinden hüküm verilmesi açısından klasik dönem şahitliğine benzerlik arz etmektedir. Benzeyen ve benzemeyen yönlerin ele alındığı bu çalışmada kamera kayıtlarının ispat vasıtası olmasının hukukî zemini tartışılacaktır.

### 2.1. Şahitliğin Üstlenilmesi (Tahammülü'ş-şehâdet)

Klasik dönemde şahitlik müessesesinin iki aşamalı süreçten oluştuğu ifade edilebilir. Bunların ilki (tahammülü'ş-şehâdeh) tanıklığın üstlenilmesi, ikincisi ise (edâü'ş-şehâdeh) şahitliğin yerine getirilmesi aşamalarıdır. Bir kimsenin bir olaya tanıklık edilebilmesi için o olayı görmesi, idrak etmesi ve kavraması anlamına gelen “tahammül” yani şahitliği üstlenme sürecinin gerçekleşmesi gerekmektedir. Fukaha, tahammül-i şehadet için şahidin “akıllı olmasını”, “gözlerinin görüyor olmasını” ve başkasının nakletmesiyle değil “bizzat kendisinin görmesini” şart koşmuştur.<sup>40</sup> Belirlenen hususlar şehadet eyleminin rüknü (olmazsa olmaz bir parçası) kabul edilmiştir. Dolayısıyla deli ve çocuğun şehadeti bu kısımda kabul edilmez. Kör olan kimsenin tahammül kısmında Hanefilere göre şahitliği kabul edilmese de tanıklığın ikinci adımında (edâü'ş-şehadeh) şahitliğinin kabul edileceği belirtilmiştir.<sup>41</sup> Ancak İmam Şâfi (öl. 204/820), gözlerin görüyor olması şartını şahitliğin ne tahammül ne de edâ kısmında gerekli görmektedir. Zira ona göre görmek, olaya tanıklık için gerekli olan bir durumdur ki, bu işitme ile de gerçekleşebilmektedir.<sup>42</sup>

db | 459

Kamera kayıtlarını klasik dönem şahitlik adımlarından ilki üzerinden değerlendirildiğinde; kamerada “görme” eyleminin gerçekleşmesi dahası gördüğünü kaydedip daha sonra başkalarına gösterebilmesi bakımından yukarıda zikri geçen üç şarttan ikisinin yerine geldiğini söylemek mümkündür. Söz konusu şartların üçü birlikte rükn-i aslî olarak telakki edilmekte, bu rükünlerin bulunmaması hükmün de yokluğunu iktiza etmektedir.<sup>43</sup> Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında kamera sistemlerinde aklın bulunmaması fûru fıkıh açısından sorun teşkil etmektedir. Ancak Kâsânî'nin (öl. 587/1191) akıl şartında illet olarak dikkat çektiği husus, bize bu konuda ipucu vermektedir. Ona göre şahitlikte aklın şart olması

<sup>40</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i'*, 6/266.

<sup>41</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i'*, 6/266.

<sup>42</sup> Ebü Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b Nuri en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 20/263; Ahmed Fethî Behnesî, *Nazarîyyetü'l-İsbât fi'l-fikhi'l-cinâiy-yi'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü'ş-Şürük, 1983), 32.

<sup>43</sup> Sadruşşerîa, rükn-i aslîye örnek olarak şunu verir, baş insan için varlığının temelidir, baş varsa insan da vardır. Başın nefyedilmesiyle yani ortadan kaldırılmasıyla, insan da (nefyedilir) mahiyeti kalmaz [Çünkü baş, insan için olmazsa olmaz bir unsurdur. Dolayısıyla yokluğu insanın da yokluğunu gerektirir]. Ancak buna nazaran el öyle değildir. Zira el, rükn-i zâididir. Çünkü elin kaybedilmesiyle insanın varlığı ortadan kalmaz. Bk. Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buhari el-Mahbûbî, *et-Tavzîh fi halli gavâmizi't-tenkih* (Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 2/273.

“olayı anlamak ve tam anlamıyla zapt etmek” içindir.<sup>44</sup> Bu itibarla kameraların da gördüğü olayı kayıt yapması Kâsânî'nin ifade ettiği hususun kameralar açısından da geçerli olduğunu göstermektedir. Olayın zaptı ve gerekli merciler tarafından anlaşılması “bir açıdan” şahitliğin ilk adımı olan “tahammülü’ş-şehadet” kısmının çok büyük oranda tamamlandığını söylemeye imkân tanımaktadır.

## 2.2. Şahitliğin Yerine Getirilmesi (Edâü’ş-şehâdeh)

Şahitliğin ikinci adımı olan tanıklığın yerine getirilmesi (edâü’ş-şehâdeh) hususunda da fakihler, bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Kâsânî, bu şartları şahitlerle, bizzat şehadetin kendisiyle, şehadetin yapıldığı mekân ile ve tanık olunan şeyle alakalı olmak üzere dört alt başlık altında ele almıştır.<sup>45</sup> Bu dört şartın birlikte bulunması, şahitliğin yerine getirilmesi hususunda yine rükün olarak kabul edilmiştir. Müddeinin talep etmesi durumunda şahitliğin yerine getirilmesi gereken bir farz olduğu fakihler tarafından dile getirilmiştir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de “Çağrıldıklarında şahitler gelmezlik etmesinler.” buyrulmaktadır.<sup>46</sup> Zira aksi durum, vakianın gizlenmesi ve hakların zayı olması anlamına gelecektir.<sup>47</sup>

Ceza hukuku alanındaki çalışmalarıyla bilinen son dönem İslam hukukçularından Behnesî ise şehadetin yerine getirilmesi hususunda genel ve özel olan şartlara işaret eder. Genel olan şartları, akıl, buluş, hürriyet ve adalet olarak sıralar.<sup>48</sup> Fakihlerin özellikle adalet vasfı üzerinde ısrarla durdukları ve kişinin zahiri halini, dinî yaşantısını (örneğin, günah-ı kebâirden uzak olması) insani davranışları ve erdemli vasıflarını dikkate aldıkları anlaşılmaktadır.<sup>49</sup> Zira şahitlik, adalete itimat etmektedir. Şahitler şüphe ederse veya susarsa bu durumda şahitliğin kabul edilmeyeceği ifade edilmektedir.<sup>50</sup> Bu durum, kamera kayıtları ile ilişki kurulacak oldukça önemli bir noktadır.

Söz konusu şartlar içerisinde akıllı olsa da çocuğun, kölenin, adalet vasfını kaybetmiş olanların ve sahabeye dil uzatan kimselerin şahitliklerinin kabul edilmeyeceği belirtilmektedir.<sup>51</sup> Çocuk ve köle (müşahede, sema/işitme yoluyla) her ne kadar bir olayda tahammüle ehil olarak kabul edilseler de onların, şahitliği yerine getirebilmeleri için zabtın tam olmasına dikkat çekilir.<sup>52</sup> Dolayısıyla fakihlerin bir olaya tanıklıkta

<sup>44</sup> Kâsânî, *Bedâ’i’u ş-sanâ’i*, 6/266.

<sup>45</sup> Kâsânî, *Bedâ’i’u ş-sanâ’i*, 2/267.

<sup>46</sup> Bakara 2/282.

<sup>47</sup> Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 4/207.

<sup>48</sup> Behnesî, *Nazariyyetü’l-ısbât*, 32-34.

<sup>49</sup> Kâsânî, *Bedâ’i’u ş-sanâ’i*, 6/268-270; Buhârî, *el-Muhîtü’l-burhânî*, 8/311.

<sup>50</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/152.

<sup>51</sup> Kâsânî, *Bedâ’i’u ş-sanâ’i*, 2/268-272.

<sup>52</sup> Damad Abdurrahman Gelibolulu Şeyhîzâde, *Mecma’u’l-enhur fî şerhi Mülteka’l-ebhur* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), 2/196.

tam anlama ve kavramanın yani zabtın bihakkın tamamlanmış olmasını aradıkları ve talep ettikleri anlaşılmaktadır. Bu durum bize tanıklığın yerine getirilmesi hususundaki illetin ne olduğunu göstermede büyük bir kolaylık sağlamaktadır. Hatta bunu şahitliğin yerine getirilmesindeki “illet” olarak da yorumlamak mümkündür.

Klasik dönem şahitlikle ilgili ikinci adım altında teknik detaylar bulunmaktadır. İleri sürülen bu şartlara genel olarak bakılıp kamera kayıtları ile karşılaştırıldığında ise birçok noktanın farklılık arz ettiği görülecektir. Söz gelimi şahısların tanık olduğu olay ile kamera kayıtları karşılaştırıldığında, tanık olunan olayın tam bir zabt ile kayıt altına alınması kimi zaman kamera kayıtlarında daha fazla olabilmektedir. Bu ise illetin tam olarak belirlenmesini gerektirmektedir. Şahitlik müessesinde bilhassa olayın tam anlamıyla zabt edilmesine dikkat çeken Serahsî (öl. 483/1090), olayı bütün yönleriyle hatırlamayan kimsenin, şahitliği yerine getirmesini (edâü'ş-şehâdeh) caiz görmez. Serahsî, bunun sebebi olarak ilgili kişinin olayı tam olarak kavrayamamasını gerekçe gösterir.<sup>53</sup> Dolayısıyla şahitlikte öne çıkan hususun daha çok olayı tam olarak hatırlaması, bilinç düzeyi yüksek şekilde anlaması ve adeta bütün açılarıyla zabt etmesi olduğunu söylemek mümkündür.

Şahitliğin her iki aşamasında ortak nokta sayılabilecek bu hususun kamera kayıtlarında da mevcut olduğu açıktır. Manipüle edilmedikleri sürece kamera kayıtlarının çok büyük oranda suçun sabit olmasında delil niteliğini haiz olduğu belirtilmelidir. Dolayısıyla kamera kayıtlarının klasik dönem şahitlik anlayışıyla örtüşen yanlarının baskın olduğu ve bu anlamda kamera kayıtlarının şahitliğinin kabul edilebileceği izlenimi ortaya çıkmaktadır. Biz, bu durumu dilsizin tanıklığıyla ilişkilendirebilir ve kamera kayıtları ile dilsizin şahitliğinin çok büyük oranda örtüştüğünü söyleyebiliriz. Bundan dolayı aşağıdaki başlıklarda kamera kayıtları ve dilsizin şهادeti ele alınarak karşılaştırmaya gidilecektir.

### 3. Dilsizin İşareti ve Kamera Kayıtları

Kamera kayıtları ile dilsizin işareti arasında benzer birçok yön bulunduğu ifade edilmelidir. Zira “Bir olaya şahitlik etmek” açısından kamera kaydı ile dilsizin şahitliğinin aynı olduğunu söylemek mümkündür.<sup>54</sup> Ancak birinin mükellef bir varlık diğerinin ise makine olması temeldeki en büyük farktır. Bir olaya tanık olmak açısından benzer olan iki husus, bazı noktalarda da birbirinden ayrılmaktadır. Bu bağlamda aynı ve farklı

<sup>53</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Daru'l-Marife, ts.), 1/348.

<sup>54</sup> Buradaki kamera kaydından maksat sadece görüntü kaydeden kameralardır. Bu açıdan kameralar, dilsize benzemektedir. Zira “Her dilsiz aynı zamanda sağırdır” kabulü bilinen bir husustur. İstisnaları tibben mevcut olabilir ancak burada yaygın kanaat esas alınmıştır.

yöner olsa da bu iki olgunun birbirine kıyas edilme ihtimali gündeme gelmektedir. Sınırsız meseleler, sınırlı olan naslar karşısında kıyas yöntemi fakihlerce işletilmiş ve ortaya çıkan konular hukukî zeminde halledilmiştir. Fukahanın kıyas için gündeme getirdiği “hüküm müsbet olmayıp da müzhir (ortaya çıkarıcı) oluşu” da bunu ifade etmektedir.<sup>55</sup>

Klasik dönem Hanefî ulemasına göre dilsizin şahitlik yapabileceği hususunda ittifak bulunmaktadır. İmam Şâfiî ise bazı noktalarda Hanefî fakihlerinden farklı görüş beyan etmiştir. Söz gelimi dilsiz kimse zina ikrarında bulunsa, işaretle kazf haddini mucip olan bir şey belirtse keza karısına liânda bulunsa Hanefî fakihleri nezdinde ikrarı geçersiz olup, kendisine kazf haddi uygulanmaz ve liândan doğacak had cezasına çarptırılmaz. Ancak söz konusu durumlarda Şâfilerce had gerekeceği belirtilmiştir.<sup>56</sup>

Dilsizin şahitliğinin Hanefîlerde genel kabul görmesinin Kur’ân’daki ayetlere dayandırılarak temellendirildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Kur’ân’da gerek Hz. Meryem<sup>57</sup> gerekse Hz. Zekeriya’nın (as) için işaretle konuşması vurgulanmış,<sup>58</sup> bu durum fakihler tarafından asıl kabul edilmiş ve dilsizin işareti için delil hüviyeti oluşturmuştur. Mezhepteki bu tavır *Mecelle*’de de kendisine yer bulmuş ve dilsizin şehadeti ile alakalı durum yetmişinci maddede de beyan edilmiştir.<sup>59</sup>

### 3.1. Kamera Kayıtları ile Dilsizin İşaretinin Aynı Kabul Edilmesi

Klasik dönemde dilsizin şahitliğinin kabul edilmesi hususunda farklı görüşler dile getirilmiştir. Buna nazaran Hanefî mezhebinde dilsizin tanıklığı mümkün görülmele birlikte birtakım şartlar öne sürülmüştür. Yukarıda da ifade edildiği üzere şahitlik temelde iki adımda işletilmiştir. İkinci adımda yani şahitliğin yerine getirilmesi (edâü’ş-şehâdeh) ve adaletin tam anlamıyla tesis edilmesi için had ve kısas cezalarında ağır şartların öne sürüldüğü anlaşılmaktadır. Kamera kayıtlarının cezaların tespitinde kullanılması ve ispat vasıtası kabul edilmesi, bu durumun şer’î açıdan temellendirilmesini gerekli kılmaktadır.

<sup>55</sup> Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr* (Dersâdet: Şirket-i Sahafiyeye-i Osmaniye, 1308), 3/268. (Bu kelamdan maksat, kıyasın zannî bilgi ve sıfırdan bir hüküm vermediğini ifade eder. Yani kıyas insanın ürettiği ve şâri’den bağımsız ortaya çıkardığı bir hüküm değil, nassa dayanan nassın kapsamından elde edilen ve nasta zimnen yer alan hükmün ortaya çıkarılmasıdır.)

<sup>56</sup> Nevevî, *el-Mecmû’ Şerhu’l-Mühezzeb*, 4/102; Ayrıca Hanefî kaynaklar için bk. Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrid* (Kahire: Dârü’s-Selam, 2004), 11/5951; Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü’l-Marife, 1414), 7/42.

<sup>57</sup> “(Meryem, çocukla konuşun diye) ona işaret etti.” Meryem, 19/29.

<sup>58</sup> “Bunun üzerine Zekeriyyâ, mâbedden kavminin karşısına çıkarak onlara, özel bir işaret diliyle, “Sabah akşam Allah’ı tesbih edin” dedi.” Meryem, 19/11.

<sup>59</sup> “Dilsizin işaret-i ma’hûdesi lisan ile beyan gibidir.”



Fakihler ortaya çıkan yeni meseleleri daha çok fer'î delil olan kıyas mekanizmasıyla halletmişlerdir. Kamera kayıtlarını da şer'î açıdan kıyas yoluyla bir asla irca etmek durumundayız. Dilsizin işareti ile kamera kayıtlarının benzerlik yönlerine bakıldığında; her ikisinde de ihtiyaç anında faydalanılması, nisbeten bilgi alınması, konuşamaması, olay mahallinde bulunması, bizzat olaya tanıklık etmesi ve yukarıda geçen tahammülü'ş-şehâdet aşamasının büyük oranda gerçekleşmesi gibi pek çok noktada benzer olduğu görülmektedir. Bu açıdan kamera kayıtları ile dilsizin işaretinin büyük oranda benzerlik göstermesi bizim için bu fer'î meseleyi kıyas edebileceğimiz bir asıl oluşturmaktadır. Çünkü klasik kaynaklarda “Dilsizin işareti beyan olarak kabul edilmekte” bu durum yazı ve konuşma (nutuk) gibi görülmektedir.<sup>60</sup> Nitekim bu durum *Mecelle*'de “Dilsizin işaret-i ma'hüdesi lisan ile beyan gibidir”<sup>61</sup> ifadeleriyle maddeleşmiştir. Hatta dilsiz olan kimsenin yazmayı bilmesi halinde dahi işaretle yapacağı bilgilendirmenin kabul edileceği aktarılmaktadır.<sup>62</sup> Ayrıca dilsizin işaretle veya kitabetle yapacağı alışverişi, icâresi, nikahı, talakı, köle azadı, rehni, hibesi, ibrası, ikrarı ve vasiyeti gibi durumların hukuken geçerli olduğu kaydedilmektedir.<sup>63</sup> Hatta kimi hukukçular kısası da bu kısımda değerlendirir.<sup>64</sup> Ancak dilsizin şahitliğine dayanılarak had cezasının verilemeyeceği hususunda Hanefî mezhebinde ittifak vardır.<sup>65</sup> Bazıları kısas cezasını da bu kapsamda görmüş ve kısasın da sabit olmayacağını belirtmişlerdir.<sup>66</sup>

Dilsizin hadlerde şahitliğinin dikkate alınmaması konumuz açısından oldukça önemlidir. Zira cezalar belirtildiği üzere fıkhıta had, kısas ve ta'zîr üçgeninde cereyan etmektedir. Özellikle had cezalarında fukahânın sıklıkla vurguladığı “Hadleri şüphe ile düşürünüz”<sup>67</sup> veya “Gücünüz yettiğince hadleri düşürünüz”<sup>68</sup> şeklindeki Nebevî düstur, fukahâ tarafından göz ardı edilmemiş ve olabildiğince işletilmiştir. Hatta Leknevî (ö. 1886), bundan dolayı (edna) en alt derecedeki bir şüphe ile dahi hadlerin düşürüleceğini

<sup>60</sup> Molla Hüsrev, *Dürerü'l- hükkâm*, 2/430; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 8/544; Şeyhizâde, *Mecma'u'l-enhur*, 2/732; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/753.

<sup>61</sup> *Mecelle* Madde 70.

<sup>62</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/153.

<sup>63</sup> Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 6/218; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/152.

<sup>64</sup> Ebû Muhammed Gıyaseddin Ganim b Muhammed Ganim el-Bağdâdî, *Mecmaü'd-damânât fi mezhebi'l-İmami'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 455.

<sup>65</sup> Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012), 11/511; Serahsî, *el-Mebsût*, 16/130; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 6/268; Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî*, 8/322; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 2/147; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/77; Şâfiî mezhebinde ise bu hususta fakihler arasında ihtilaf olduğu belirtilmektedir. Bk. Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, 20/226.

<sup>66</sup> İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 296.

<sup>67</sup> İbrahim b. Ya'kub Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc* (Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, ts.), 165; Şeybânî, *el-Asl*, 7/189, 273. (Mezkûr hadis Hanefî mezhep metinlerinin hemen hepsinde yer almakla beraber kurucu imamların eserlerindeki yerler ile iktifa edilmiştir.)

<sup>68</sup> Tirmizî, “Hudûd”, 2. (ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم)



ifade etmektedir.<sup>69</sup> Hadler hususunda Hanefilerin genel tutumunun en küçük şüphe ile hadleri düşürmek yönünde olduğu söylenebilir. Çünkü hadlerin şüphe ile düşürülmesi hususunda mezkûr hadisleri en fazla işletenin Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve ashabı olduğu, daha sonra bu hususta Mâlikî fakihlerinin geldiği aktarılmaktadır.<sup>70</sup>

Bu hassasiyete binaen fakihlerce dilsizin gerek aleyhine şahitlikte bulunulsun gerekse kendisi işaret ile bunu belirtsin her halükârda şüphenin mevcut olması nedeniyle had olunamayacağı ifade edilmiştir.<sup>71</sup> Ayrıca dilsizin hem işareti hem de kitabeti şüpheden salim olamayacağı için hırsızlık, zina, kazf ve şûrb-i hamr (içki) gibi had cezası gerektiren suçlarını ikrar etse dahi had cezasının kendisine uygulanmayacağı açıkça belirtilmiştir.<sup>72</sup> Hatta dört defa dahi bu ikrar gerçekleşmiş olsa veya tanıklar da zina ettiğine şahitlik etseler yine de kabul olunmayacağı nakledilir.<sup>73</sup> Sarıh bir beyanın (nutkun) olmaması dolayısıyla şüphenin meydana gelmesi, fakihler tarafından kendisine had cezasının uygulanmamasının temel sebebi olarak görülmüştür.<sup>74</sup>

Birçok yönden birbirine benzeyen kamera kayıtları ile dilsizin şahadeti arasında illet fer' ilişkisinin kurulması ve müessir illetin tespit edilmesi gerekmektedir. Özellikle illetin tespiti bu noktada büyük önem arz etmektedir. Çünkü asıl ile fer' arasındaki bağlantı illet üzerinden sağlanmaktadır. Bu illetin önemini göstermekle beraber, müessir illetin asıl ve fer'de aynı olması gerekmektedir. Aksi durum teknik anlamda kıyas ma'a'l-fânk'ı meydana getirmektedir.<sup>75</sup> Dolayısıyla kıyastaki illetin zahir ve objektif (munzabıt) vasıf taşıması oldukça önem arz etmektedir. Söz konusu şartları da dikkate alarak kamera kayıtları ile dilsizin işareti arasındaki kıyas formülasyonunu şu şekilde vaz etmek mümkündür:

Makîsün aleyh (Asıl): Dilsizin Şehadeti  
Makîs (Fer'): Kamera Kayıtları  
İllet: Bir Olaya Tanık Olmak  
Hüküm: Şehadetin Sahih Olması

Kamera kayıtları ile dilsizin işareti bir olayın sabit olması noktasında benzer illeti taşıdığı, hadlerin sabit olmaması hususunda

<sup>69</sup> Ebû'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *'Umdetü'r-ri'âye fi halli Şerhi'l-Vikâye* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 4/288.

<sup>70</sup> Mansûr Muhammed Mansûr el-Hafnâvî, *eş-Şübühât ve eseruha fi'l-ukûbeti'l-cinâiyye* (yy.: Dâru'l-emâne, 1986), 275.

<sup>71</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/84; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/37.

<sup>72</sup> Leknevî, *'Umdetü'r-ri'âye fi halli Şerhi'l-Vikâye*, 7/659.

<sup>73</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/5. (ولو أقر الأخرس بالزنا أربع مرات في كتاب كتبه أو إشارة لا يحد، ولو شهد عليه الشهود بالزنا لا تقبل)

<sup>74</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 7/42; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i'*, 3/242, 7/48; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/7.

<sup>75</sup> Hüseyin Okur, "Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyâs Ma'a'l-Fânk", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (2020), 28.

da aynı olduğu görülür. Zira her ikisinde de had cezalarının sabit olamayacağı anlaşılmaktadır. Dilsizin şahitliği “nutuk” illeti sebebiyle şüphe barındırmakta, kamera kayıtlarının ise manipüle edilme ihtimali bulunmaktadır.<sup>76</sup> En düşük şüphe ile hadlerin sakıt olacağına binaen kamera kayıtları ile velev ki uzmanlar tarafından değiştirilmediğine dair onay alınmış dahi olsa had cezaları sabit olmaz. Zira orada bile bir şüphe bulunmaktadır. Bununla birlikte fotoğrafların kameralara göre çok daha zayıf bir delil olduğu ve mevcut fotoğraf kayıtları ile de had cezasının sabit olmayacağı belirtilmiştir.<sup>77</sup>

### 3.2. Kamera Kayıtları ile Dilsiz İşaretinin Farklı Kabul Edilmesi

Kamera kayıtlarının dilsizin işareti ile benzeştiği yönler olmakla birlikte farklı olduğu veya ondan ayrıldığı noktalar da bulunmaktadır. Bu açıdan bakılacak olursa, -yukarıda da işaret edildiği üzere- dilsizin mükellef bir insan, kameranın ise makine olması, insanın tanıklığından rücu etmesi söz konusu iken kamera kayıtlarında bu durumun olmaması, yalancı şahitlik insan için mümkün iken kamera kayıtlarında bunun bulunmaması ayrıca yemin ve yeminden nükûl insana mahsus iken kamera kayıtlarında bu durumun olmaması dilsizin şahitliği ile kamera kayıtları arasındaki öne çıkan farklılıklardandır. Ancak bunların illete herhangi bir hanel getirmemesinden dolayı, yukarıdaki kamera kayıtları ile dilsiz arasındaki kıyas formunun oluşmasında herhangi bir engel olmadığı söylenebilir.

Modern dönemde her ne kadar kamera veya ses kayıtlarını içeren dijital veriler, dilsizin işareti ile mukayese edilmese de İslâm hukuku açısından bunun bir asla irca edilmesi gerekmektedir. Bundan dolayı biz, kamera ve ses kayıtları gibi dijital verileri dilsiz konusuna haklarında soru edilen ve buna karşılık dilsizin işaret ettiği meseleye kıyas ettik. Ses ve kamera kayıtları her ne kadar klasik teori ile karşılaştırılmasa da modern dönemde mezkûr dijital verilerin keyfiyeti ve mahkemelerde ne türden delil teşkil ettiği tartışılmıştır. Bazıları ses ve kamera kayıtlarını mutlak delil niteliğini haiz olduğunu ifade ederken bazıları ise dijital verilerin keşif mahiyetinde olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>78</sup> Kimileri ise ses ve kamera kayıtlarının yazılı olmaması ve okunma imkânı bulunmadığı için “doğrudan doğruya belge niteliğinde” olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>79</sup> Modern dönem telakkilerinde delil kavramı için yapılan tanımlamalar dikkate alındığında ses ve kamera gibi dijital verilerin o olaya ilişkin maddi delil türünü teşkil ettiği anlaşılmaktadır.<sup>80</sup>

<sup>76</sup> Metin Atılğan - Refik Samet, “Güvenlik Kamera Görüntülerindeki Tarih ve Zaman Sayacı Üzerinde Yapılan Manipülasyonların Tespit Edilebilirliği”, *Bilişim Teknolojileri Dergisi* 11/4 (2018), 334.

<sup>77</sup> Abdullah b. Süleyman b. Muhammed el-Aclân, *el-Kazâu bi'l-karâini'l-muâsira* (Riyad: Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 2006), 760 vd.

<sup>78</sup> Dinçer, *İslâm Muhakeme Hukukunda Yeni İspat Vasıtaları*, 56.

<sup>79</sup> Yılmaz, *Çağdaş Türk Hukukundaki İspat Vasıtalarının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, 103.

<sup>80</sup> Bahri Öztürk, “Ses ve/veya Görüntü Kaydeden Araçlarla Yapılan Tespitlerin Ceza Muhakemesi

#### 4. Kamera Kayıtlarının İslâm Ceza Hukuku Uygulamalarındaki Fonksiyonu

##### 4.1. Kamera Kayıtlarının Had Cezalarındaki Rolü

Hadler genel olarak fıkhîta “Allah hakkı için gerekli olan ve miktarı şâri ‘ tarafından belirlenmiş ceza” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>81</sup> Hanefî fakihler nezdindeki bu tarif, hem kısas hem de ta‘zîr cezasını dışarda bırakmaktadır. Zira ta‘zîr cezalarında şeriatla belirlenen bir miktar yoktur, kısas ise kul hakkı olup Allah hakkı değildir.<sup>82</sup> Had cezaları şeriatla muayyen ve sınırlı sayıda olduğu kaydedilmektedir. Hadler genellikle zina, kazf, şîrb (içki), sirkat (hırsızlık), hırâbe (eşkıyalık), irtidat ve isyan (bağy) sıralansa da zikri geçen ceza türlerinden bazıları, ulema tarafından had kapsamında görülmemiş, söz konusu cezalar daha farklı telakki edilmiştir.<sup>83</sup>

Had cezaları birçok yönden diğer iki ceza türünden ayrılmaktadır. İbn Nüceym, bunları yedi madde halinde şu şekilde sıralamaktadır: “Had cezalarında olmamakla birlikte, kısas cezalarının hâkimin özel bilgisi ile uygulanabilmesi, hadlerde tevarüsün cereyan etmemesi, hadlerde [kazf haddi dahil] kimsenin af yetkisinin olmaması, kazf dışındaki had cezalarında zamanaşımının bulunması, hadlerin dilsizin işareti ile sabit olmaması, kim olursa olsun (şefaathçi) olmaması ve kazf dışındaki had cezalarında kovuşturmanın re’sen yapılabilmesi yani davaya ihtiyaç duyulmaması”dır.<sup>84</sup> Mezkûr özelliklerin tamamının kısas cezalarından farklı olduğu dile getirilmektedir. Had ve kısas cezalarında her ne kadar söz konusu farklılıklar bulunsun da benzer yönler de fukahâ tarafından dile getirilmiştir.<sup>85</sup> Öte yandan ukûbât sistematîği içerisinde yer alan ta‘zîr cezası ile had cezaları arasında da birçok yönden değişiklik bulunmaktadır.<sup>86</sup>

Zikri geçen had suçlarının tamamının kamera ile ispatı mümkün değildir. Günümüzde kamera kayıtları bilhassa zina, içki, hırsızlık gibi had cezası gerektiren suçların ispatında önemli veri sağlayabilir. Nitekim hukukun pek çok alanında kamera kayıtları adli süreçlere ilk etapta dahil edilmektedir. Ancak bahsi geçen suçların haddi iktiza eden eylemler olması ve kamera kayıtları ile şeriatın öngördüğü cezanın sabit olup olmaması noktasında kesişmektedir. Kamera kayıtları ile tespit edilebilecek bu suçların “en az (edna) derecede şüphe” barındırması nedeniyle zanlıların had

Hukukundaki Değeri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* (Prof. Dr. Seyfullah Ediz’e Armağan) (2000), 219-220; Pekdemir, *İslam Ceza Hukukuna Göre Adli Tıp ve Maddî Delil*, 184.

<sup>81</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 9/36; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 3/163. (اسم لعقوبة مقدره تجب حقا لله تعالى)

<sup>82</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 9/36.

<sup>83</sup> Ömer Nasühî Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhîyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 3/188; M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta Basım Yayın, 2010), 184.

<sup>84</sup> İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 110; Hamevî, *Gamzu uyûni’l-besâir*, 3/254.

<sup>85</sup> Ebü’l-Hasan Ali b Hüseyin b Muhammed el-Hanefî Süğdî, *en-Nütef fi’l-fetâvâ* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1984), 2/636-637.

<sup>86</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Abdulmuid Aykul, *İslam Ceza Hukukunda Tazir “Suç ve Ceza Belirleme Siyaseti”* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022), 77 vd.

cezalarına çarptırılmayacağı belirtilmelidir. Zira bu görüntülerin montaj veya profesyonel manipülasyona uğramış olma ihtimalini barındırması ve bunun uzman kimselerce dahi neredeyse tespit edilememesi<sup>87</sup> gerçeğini de göz önüne alarak had cezalarının söz konusu suçlara tatbik edilemeyeceğini ifade etmek gerekmektedir.<sup>88</sup>

Kameraları toplumdaki “dilsiz şahitler” olarak görmek mümkündür. Ancak manipülasyona açık olmaları kamera kayıtlarının delil olma vasfını bir hayli sorgular hale getirmektedir. Bilhassa güvenlik ve kamera kayıtlarında tarih ve zaman aralığı bulunan DVR (Digital Video Recorder) kayıtlarının farklı programlar ile değiştirileceği konunun uzmanları tarafından aktarılmaktadır. Bilişim uzmanları, kamera kayıtlarındaki yapılacak değişiklikler sebebiyle orijinal görüntünün bozulduğu ve “*bu tür değişikliğin tespit edilebilme olasılığı[nın] ise çok düşük*”<sup>89</sup> olduğunu ifade etmektedir. Hatta elektronik verilerin mahkemeye delil olarak sunulduktan sonra dahi değiştirilme ihtimali gündeme getirilmiştir.<sup>90</sup> Ayrıca uzmanlar tarafından “*Tarih ve zaman sayacında yapılacak olan profesyonel manipülasyon işlemlerinin neredeyse tamamı sayısal analizler ile tespit edilememektedir*” denilerek konunun endişe verici boyutuna işaret edilmiştir.<sup>91</sup> Kamera kayıtlarının manipülasyona açık olması nedeniyle günümüz hukukçularının kamera kayıtlarının delil olup olmaması hususunda farklı görüş beyan ettikleri görülür.<sup>92</sup> Bu sebebe istinaden günümüz hukukçuları, kamera kayıtlarının incelenmesi ve mahkeme heyetinin sağlıklı şekilde karar verebilmesini sağlayacak “*adli bilişim kurumu*”nun da lüzumuna işaret etmektedir.<sup>93</sup> Ayrıca kamera

<sup>87</sup> Atılğan - Samet, “Güvenlik Kamera Görüntülerindeki Tarih ve Zaman Sayacı Üzerinde Yapılan Manipülasyonların Tespit Edilebilirliği”, 347.

<sup>88</sup> İmam Muhammed’in, konu özelinde Ebû Hanîfe’den aktardığı ifadeleri önem arz etmektedir. O, iki şahidin bir kimsenin hırsızlık yaptığına tanıklık etmeleri durumunda hâkimin şahitlere hırsızlığın nasıl gerçekleştiğine dair sorular sorması, on dirhemden aşağı olması durumunda had uygulanmayacağını ifade etmesi, hâkimin tanıkların yalan söyleyip söylemediklerini araştırması, bunların ortaya çıkana kadar hırsızın hapsedilmesi, şahitlerin adil oldukları ortaya çıkmasıyla birlikte malı çalınan kişinin kaybolması veya herhangi bir sebeple kendisine ulaşılabilmesi durumlarında yine haddin uygulanamayacağını ifade etmesi ve bu hususların mezhebin kurucu imamlarının tarafından dile getirilmesi konumuz açısından oldukça önemlidir. Tüm bunlar kamera kayıtları ile karşılaştırıldığında birçok eksik noktanın olduğu ortaya çıktığı, kamera kayıtları her ne kadar mahkeme için çok önemli ve değerli veriler sağlasa da ikrar gerçekleşmeden kamera kayıtları üzerinden cezanın verilmemesi gerektiği ifade edilmelidir. Zikri geçen hususlar için bk. Şeybânî, *el-Asl*, 7/233-234.

<sup>89</sup> Atılğan - Samet, “Güvenlik Kamera Görüntülerindeki Tarih ve Zaman Sayacı Üzerinde Yapılan Manipülasyonların Tespit Edilebilirliği”, 334.

<sup>90</sup> Göksu, *Hukuk Yargılamasında Elektronik Delil*, 43.

<sup>91</sup> Atılğan - Samet, “Güvenlik Kamera Görüntülerindeki Tarih ve Zaman Sayacı Üzerinde Yapılan Manipülasyonların Tespit Edilebilirliği”, 347.

<sup>92</sup> Göksu, *Hukuk Yargılamasında Elektronik Delil*, 165.

<sup>93</sup> Arslan, “Dijital Delil ve İletişimin Denetlenmesi (Digital Evidence and Supervision of Communication)”, 265.

kayıtlarının delil niteliğini kazanabilmesi için “duyu organlarıyla algılanır hale getirilme” şartı ileri sürülmektedir.<sup>94</sup>

Bu noktada özellikle kamera kayıtları ile sabit olan hırsızlık ve tecavüz suçlarının durumu gündeme gelmektedir. Modern dönem ispat vasıtalarının sağladığı delil kuvveti de dikkate alınarak mevcut nasların ifade ettiği hükümler daha farklı yorumlanmış ve konu hakkında muhtelif görüşler ileri sürülmüştür. Söz gelimi Pekdemir, kamera kayıtlarındaki şüpheden dolayı hadlerin düşürülmesi ve “*faile had cezası verilmemesi[nin] adaleti ne kadar sağlayacağı*”<sup>95</sup> hususunu gündeme getirmiş ve parmak iziyle sabit olan suçlarda had ve kısas cezalarının uygulanması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>96</sup> Pekdemir, kamera kayıtları ile sabit olan tecavüz ve zina suçlarını ise birbirinden ayırmaktadır. O, kamera kayıtlarının tecavüz suçunda mutlak olarak delil alınması gerektiğini ifade ederken, zina suçunda ise kamera kayıtlarının aynı kuvvette olmadığını söylemektedir. Müellif, bedensel bulgular ile (sperm örnekleri gibi) zina suçunun sabit olması durumunda, suçun maddi ve manevi unsurlarının gerçekleşmesi nedeniyle zanlıya zina haddi uygulanabileceğini ifade etmektedir.<sup>97</sup> Ancak bize göre (bedensel bulgular dışında) nassa binaen hadlere gidilmemesi ve suçun fail tarafından ikrarı sağlanarak ikrar yoluyla ceza verilmesi nasların ruhuna ve mezhebin metodolojik yaklaşımına daha muvafık görünmektedir. Nitekim şahitler veya mal miktarı hususunda oluşacak şüphe ile hadlerin düşürülmesi gerektiği mezhep uleması tarafından ifade edilmiştir.<sup>98</sup> Yine konu özelindeki çalışmasında Dinçer tarafından da kamera kayıtları ile sabit olacak suçta temas edilmiş ve şunlar dile getirilmiştir:

*“Zina suçunun ispatında özellikle tecavüz suçları gibi başkasının haklarının ihlal edilmesi durumunda video ve fotoğraf kayıtları delil olarak kullanılmalı ve bu kayıtlarda zina suçu tam olarak bütün şart ve unsurlarıyla tespit ediliyorsa had cezası uygulanmalıdır.”*<sup>99</sup>

Bu ifadelerde her ne kadar varılan nokta kamu vicdanında kabul görececek bir sonuç olsa da teknik anlamda birkaç yanlış göze çarpmaktadır. Öncelikle bir şeyin zina suçu sayılabilmesi için; failin mükellef olması, kadımla ilişkinin önden yapılması, evlilik veya milk şüphesi bulunmaması, cinsel birlikteliğin rıza ile gerçekleşmiş olması, yapılan fiilin haram olduğunun bilinmesi ve fiilin İslam beldesinde işlenmesi gerektiği

<sup>94</sup> Resul Göksoy, *Ceza Muhakemesinde Dijital Delillerin Elde Edilmesi ve Güvenilirliğinin Sağlanması* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2017), 153.

<sup>95</sup> Pekdemir, “Hırsızlık ve Cinayet Suçlarında Parmak İzinin İspat Değeri”, 470.

<sup>96</sup> Pekdemir, “Hırsızlık ve Cinayet Suçlarında Parmak İzinin İspat Değeri”, 449 (Öz), 470.

<sup>97</sup> Pekdemir, *İslam Ceza Hukukuna Göre Adli Tıp ve Maddi Delil*, 268-269.

<sup>98</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 7/260; Serahsî, *el-Mebsût*, 9/169.

<sup>99</sup> Dinçer, *İslam Muhakeme Hukukunda Yeni İspat Vasıtaları*, 81.

belirtilmektedir.<sup>100</sup> İkinci husus ise zina fiili had cezası gerektiren bir suçtur. Had cezaları ise şüphe ile düşürülmesi gereken bir cezadır. Teknik anlamda “*icbar ve tehdit altında [veya] tecavüzle*” gerçekleşen zinanın da haddi gerektirmediği belirtilmektedir.<sup>101</sup> Bize göre kamera kayıtları ve diğer unsurlarla tespit edilen tecavüz suçlarına had cezası değil, ta‘zîr cezası verilmeli ve toplumsal bir zecr (engelleme) olması adına fail idam edilmelidir. İslâm hukuku açısından ta‘zîr cezası olarak ölüm cezasının (hadden katl) verilebileceği,<sup>102</sup> devletin yetkili mercilerinin idama karar vermesi durumunda tazmin yükümlülüğünün bulunmadığı da belirtilmiştir.<sup>103</sup>

Bu bağlamda konunun usulî dayanaklarının da oluşturulması gerekmektedir. Mevzuya usul açısından bakıldığında; kamera kayıtlarının zina veya tecavüz suçunun ispatında kullanılması hususunda şunları ifade etmek mümkündür: Zina şahitliğinde “Sizden dört erkek şahit”<sup>104</sup> denilmek suretiyle sayı ve zinaya kimlerin tanıklık yapacağı şari‘ tarafından belirlenmiş ve bu hususta icma oluşmuştur. Ayet-i kerimedeki gerek “أربعة” gerekse “منكم” ifadeleri hâs lafızlardır. Hâs lafız nazmın vaz‘ kısımlarından olup medlulüne kesin olarak delalet etmektedir. Hatta İbnü’s-Sââtî (ö. 694/1295), hâs lafızların çok açık olduğu için ayrıca bir beyana ihtiyacı olmadığını ifade etmektedir.<sup>105</sup> Zira sayılar ve zamirler hâs lafzın kısımlarından kabul edilmektedir. Ayrıca fakihlerin dört şahitten az olan bir zina suçunun kesinlikle kabul edilmeyeceği ifade edilmiştir. Hatta bu hususta icmanın varlığına işarette, fakihler arasında bu mevzuda herhangi farklı bir görüşün olmadığı da tasrih edilmiştir.<sup>106</sup> Bununla birlikte üç erkek şahit bir kişinin zina ettiğine tanıklık etseler, bu sayı zina için belirlenen nisap miktarını tamamlamadığı için bu üç kişiye, Ebû Hanîfe, İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Zeydîlere göre kazf haddi uygulanır.<sup>104</sup> Dolayısıyla fiilî olarak dört erkek şahitlikte bulunmadığı sürece kamera kayıtları ile zina haddinin sabit olmayacağı kesindir.

Benzer durum kamera kaydıyla sabit olacak hırsızlık suçu için de geçerlidir. Zira hırsızlık suçunun sübutu için belli şartlar koşulmuştur. Bunlar içerisinde ikrar veya beyyine ile sabit olması, ikrarın cebren vuku bulmaması, belli vasıfları haiz en az iki erkek şahidin şahitlikte bulunması,

<sup>100</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 5/4; Abdülkadir Udeh, *et-Teşrî’u’l-cinâ’iyyü’l-İslâmî* (Beirut: Dârü’l-kütübü’l-Arabî, ts.), 2/349 vd.; Hüseyin Esen, “Zina”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/440.

<sup>101</sup> Esen, “Zina”, 44/440; Sabri Erturhan, “Fıkhi Açından Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XVI/2* (2012), 26 vd.

<sup>102</sup> Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 3/309.

<sup>103</sup> Kudûrî, *et-Tecrid*, 11/5957.

<sup>104</sup> Udeh, *et-Teşrî’u’l-cinâ’iyyü’l-İslâmî*, 2/418; Ayrıca Mâlikî mezhebinde şahitler yaptıkları tanıklıktan rücu ederlerse bu durumda hepsine hadd-i kazf uygulanacağı ifade edilmektedir. Bk. Haraşî, *Şerhu Muhtasari Halîl li’l-Haraşî*, 7/221.



husumetlinin şahadet esnasında hazır bulunması ve zamanaşımının bulunmaması gerekli görülmüştür.<sup>105</sup> Zira hadler geri dönüşü ve telafisi olmayan cezalardır. Kamera kayıtları her ne kadar tanıklık makamına kaim olsa da kendisindeki şüpheden dolayı had cezasının infaz edilmesi önündeki en büyük engeldir. Diğer şartlar bir tarafa kamera kayıtlarının zamanaşımı şartı dikkate alındığında manipüle edilmesi ihtimali bulunmaktadır. Bu şüphe, kamera kaydı ile sabit olacak cezanın infazına manidir. Zira mezhep metinlerinde zamanaşımı hususunda fukahanın üç gün, bir ay veya altı ay gibi müddet tayin ettikleri görülür.<sup>106</sup> Ancak bu süreler içerisinde zamanaşımı için esah olan görüşün “bir ay” olduğu kaydedilmektedir.<sup>107</sup> Bu süre zarfında yapılacak montaj veya manipülasyon ihtimali dahi had cezasını düşürmeye kafidir. Burada da yine failin farklı meclis veya celselerde suçunu ikrarı ile suçun sübutu yoluna gidilmeli ve ceza bu aşamadan sonra infaz edilmelidir. Klasik dönemde hırsızlık suçunun gerçekleşmesi için hırsızda, çalınan malda, çalınan kimsede, çalınan yer ve zamanda ayrıca şahitlerde bazı şartların öne sürülmesi öte yandan birçok sualin hırsıza yönlendirilmesi hep ihtiyat eksenli ve “Hadleri şüphe ile düşürün”<sup>108</sup> nassını dikkate alarak yapılan eylemlerdir. İkrar hususunda Ebû Yusûf’un (öl. 182/798) iki defa ikrarı şart koşması da bu anlamda dikkate değerdir.<sup>109</sup> Burada her ne kadar hadler düşürülse bile hırsızın mali tazmin sorumluluğunun bulunduğunu açıklamaya gerek yoktur. Dolayısıyla parmak izi veya kamera kayıtları ile tespit edilecek hırsızlık suçlarına ileri sürüldüğü üzere<sup>110</sup> had cezası değil, bize göre faillere ta‘zîr cezasının verilmesi isabetlidir.

#### 4.2. Kamera Kayıtlarının Kısas Cezalarındaki Rolü

Kısas cezası, içerisinde Allah hakkı bulunmakla birlikte kul hakkının baskın olduğu bir cezadır. Kısasta maktulün yakınları isterlerse kısas talep ederler, dilerlerse diyete giderler.<sup>111</sup> Kısas cezası ve kamera kayıtları özellikle katilin maktülü öldürmediği iddiası halinde önem kazanmaktadır. Katil eğer suçunu ikrar ediyorsa orada fikhî açıdan ikrarla ilgili hususlar devreye girecektir. Ancak katil, maktülü öldürdüğünü inkâr etse fakat kamera görüntüleri bunun aksini gösterse böyle bir durumda kamera kaydı ile sabit olan bir suçtan dolayı kısas cezasının sabit olup olmayacağı gündeme gelmektedir. Klasik dönem Hanefî fakihleri hadlerde olduğu gibi, kısasta da şüphe ile cezanın düşeceğini ve masum kimselerin kanını

<sup>105</sup> Bâbertî, *el-İnâye*, 5/362; Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 3/262 vd.

<sup>106</sup> Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 3/280.

<sup>107</sup> Molla Hüsrev, *Dürrü'l- hükkâm*, 2/67.

<sup>108</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 8/57.

<sup>109</sup> Molla Hüsrev, *Dürrü'l- hükkâm*, 2/78.

<sup>110</sup> Pekdemir, “Hırsızlık ve Cinayet Suçlarında Parmak İzinin İspat Değeri”, 470.

<sup>111</sup> Udeh, *et-Teşrî'u'l-cinâ'iyü'l-İslâmî*, 1/79.

korumak için diyetin vacip olacağını ayrıca kısasın ancak kesinlik ifade eden deliller ile uygulanabileceğini ifade etmektedir.<sup>112</sup> Kamera kayıtların şüphenin her hâlükârda var olması kısas cezasını düşürmeye yetecek bir etkidir. Fakat belirtildiği üzere katilin cezayı kasten ve planlayarak işlediğini ikrar etmesi durumunda ikrar ile ilgili hükümler dikkate alınacak ve olay ikrar ile sabit olan suçlar boyutuna taşınacaktır.

### 4.3. Kamera Kayıtlarının Ta'zîr Cezalarındaki Rolü

Ta'zîr cezaları ise şâri'in bilinçli olarak boş bıraktığı alanlar olup, yöneticilerin takdir yetkisine bırakılan bir ceza türüdür. Ta'zîr cezaları aslı itibarıyla te'dîb etmek ve engellemek (zecz) anlamı taşıyan, miktar ve sıfatlarında farklılık gösterebilen cezadır.<sup>113</sup> Klasik dönem ulemasının ta'zîr cezalarını on yedi başlıkta ele aldığı aktarılır.<sup>114</sup> Günümüzde ta'zîr cezaları tasnif açısından farklı yorumlamalara tâbi tutulsa da<sup>115</sup> Aykul'un yaptığı tasnifin daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.<sup>116</sup> Söz konusu kayıt ve miktarlar ta'zîrin diğer iki ceza türünden farklı olduğunu ve hâkimin takdir yetkisini göstermesi açısından önemlidir. Ta'zîr cezalarında devlet başkanının veya onun temsilcisi olan hâkimin takdir yetkisini kullanması diğer cezalardan farklı olarak sınırlandırmalar getirilmesi konumuz açısından önem arz etmektedir. Kanunilik (hukuka uygunluk) ilkesi dahilinde elde edilen kamera kayıtları ile hâkimin takdir yetkisini kullanarak öngörülen cezayı aşması veya daha farklı ceza öngörmesi muhtemeldir. Mezhep doktrininde ta'zîr cezalarının 39 sopadan fazla 3 sopadan az olmama kaydı bulunur.<sup>117</sup> Ancak günümüzde ahkâmın değişmesi ile o dönemde öngörülen cezanın tebdili de dikkate alınmalıdır. Zira o günkü toplumda fesadın bu denli yaygın olmaması, toplumda fuhşiyatın önüne geçilmesi, suçluyu ıslah etmesi ve o suça yeltenen kimseleri engellemesi (zecz) zikri geçen cezanın teorik zeminini oluşturmuş ve belirlenen miktar yeterli görülmüştür. Fakat belirlenen cezalar yeterli değilse veya benzer suç oranlarında artış varsa bu durumda, hakkında nas bulunmaması nedeniyle ta'zîr cezalarını yeniden değerlendirilmesi mümkündür. Diğer taraftan engel olunamayan ve tekerrür eden suçlar için ta'zîr olarak

<sup>112</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari'l-Tahâvî*, 5/447, 455; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/218; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 2/91; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/267.

<sup>113</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 7/34, 58; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/44.

<sup>114</sup> Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 3/306.

<sup>115</sup> Erturhan, ta'zîr cezalarını üç temel başlıkta ele alınabileceğini ifade etmektedir. Bk. Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri*, 225; Bazıları da ta'zîr suçlarının iki ana başlıkta toplanabileceğini ileri sürmüştür. Bk. Türcan, *İslam Hukuku El Kitabı*, 329.

<sup>116</sup> Aykul, ta'zîr cezalarını sekiz ana başlıkta ele almaktadır. Bk. Aykul, *İslam Ceza Hukukunda Tazir "Suç ve Ceza Belirleme Siyaseti"*, 308 vd.

<sup>117</sup> Bâbertî, *el-İnâye*, 5/348; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 6/392; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/198.



ölüm cezası gündeme gelebilmektedir.<sup>118</sup> Çünkü ta'zîr cezalarının konuluş gayeleri arasında suçlu olan kimseleri zulümden, ahlaksız davranışlardan men etmek ve onların güzel ahlak sahibi birey olmalarını sağlamak gibi nedenler sıralanmaktadır.<sup>119</sup> Dolayısıyla klasik dönemde belirlenen ta'zîr suçlarının bugün tekrar yorumlanabileceği ve toplumdaki durumlarına göre değerlendirilebileceği hatta coğrafi faktörleri dahi dikkate alarak ceza türlerinin de bu koşullara göre farklılık arz edeceği ileri sürülmüştür.<sup>120</sup>

Kamera kayıtları, had ve kısas cezalarının sabit olmasına imkân sağlayacak deliller hiyerarşisi içerisinde belki en sonlarda yer bulabilecek bir ispat vasıtasıdır. Buna nazaran kamera kayıtlarının ta'zîr cezalarında ise güçlü bir delil olduğunu söylemek mümkündür. Bunların dikkate alınmaması günümüz toplumunda birçok problemi beraberinde getirecektir. Mahkeme heyeti, uzmanlarca hazırlanan raporları almalı, zanlının kamera kayıtlarındaki suçu işlediğini ikrar etmesini sağlamalı ve bu yolla daha güçlü bir delil elde etme yoluna gitmelidir. Devam eden süreçte ise failin ikrarı üzerinden hareket edilmesi gerekmektedir. Failin kamera kayıtlarıyla beraber suçu ikrar etmesi artık suçun tamamen sabit olması anlamına gelmektedir. Zira kişi ikrarıyla muâheze olunur. Başkası için delil niteliği taşımasa da ikrar, kanıt olması açısından diğer ispat vasıtalarına göre en güçlü beyyine kabul edilmiştir.<sup>121</sup> Çünkü ikrar, hüccet-i kâsıra (sınırlı delil) özelliği taşımakta, karşı taraf için herhangi bir şey ifade etmemektedir.<sup>122</sup> Kamera kayıtlarının yasal yollardan elde edilmiş olması kaydıyla, suçlu olan kimseye gösterilmesi ve ondan ikrar ile bu suçun tespit edilmesi, kamera kayıtlarının ikrara götürmesi noktasında büyük işlevsellik göstereceği açıktır. Suçların tespitinde özellikle vurgulanan kanunilik ilkesi had ve kısas cezalarında suçun tespiti için şart iken, ta'zîr cezalarında bu duruma biraz daha esneklik gösterildiği ifade edilmektedir.<sup>123</sup>

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nda da delillerin kanuna uygun şekilde elde edilmesi yani kanunilik ilkesi vurgulanmış aksi şekilde elde edilen delillerin geçerli olmadığını ifade eden Yargıtay kararlarına işaret edilmiştir.<sup>124</sup> Dolayısıyla hâkim talebi olmadıkça kişilerin özel hayat hakkının ihlal edilmesi, özel yaşam hakkına müdahale sayılması, birçok mağduriyetlere yol açması, özellikle günümüz toplumunda şahısların itibar,

<sup>118</sup> Tuncay Başoğlu, "Ta'zîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/201.

<sup>119</sup> Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 3/305.

<sup>120</sup> Aykul, *İslam Ceza Hukukunda Tazir "Suç ve Ceza Belirleme Siyaseti"*, 307.

<sup>121</sup> Zühaylî, *Vesâilü'l-İsbât*, 752; Ahmed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'idü'l-fıkhiyye* (Beyrut: Dârü'l-kalem, 1989), 113.

<sup>122</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 11/24; Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâ'î*, 4/28; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/137.

<sup>123</sup> Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 202; Bayram Demir, *İslam Ceza Hukukunda Kanunilik İlkesi* (İstanbul: Hiperayın, 2018), 147 vd.

<sup>124</sup> Arslan, "Dijital Delil ve İletişimin Denetlenmesi (Digital Evidence and Supervision of Communication)", 263.

maneviyat ve prestijini toplum nezdinde yok edecek olması nedeniyle kamera kayıtlarının hukuka uygun şekilde elde edilmesi büyük önem arz etmektedir. Yargıya intikal ettikten sonra en azından birkaç farklı kurumdan oluşan bilişim uzmanlarının hazırlayacağı rapor doğrultusunda söz konusu kayıtları, mahkeme heyetinin dikkate alması mümkündür. Aksi takdirde hiçbir surette kabul edilmemesi gerekmektedir. Zaten CMK'de de delilin kanuna aykırı şekilde elde edilmesi durumunda mahkeme tarafından kabul edilmeyeceği tasrih edilmiştir.<sup>125</sup>

### Sonuç

Modern dönemde kamera kayıtları hayatın neredeyse her alanında karşımıza çıkmaktadır. Kamera kayıtları günümüz ispat vasıtaları arasında kabul edilmekte ve bunlar suçun tespitinde büyük rol oynamaktadır. Hukuka uygun olarak elde edilmesi kaydıyla kamera kayıtları suçun ispatı, insanlar arasındaki çekişmelerin sonlandırılması, suçluların cezalandırılması ve adaletin tesis edilmesinde büyük işlev görmektedir. Ancak kamera kayıtları, modern dönemdeki ispat bulgularını sağlayan kimi delillerden farklılık arz eder. Özellikle DNA testleri, swap testi, otopsi raporları ve parmak izi gibi bedensel suç bulguları, kesin bilgiye yakın sonuçlar vermektedir. Buna nazaran kamera kayıtlarının manipüle edilme ihtimali İslâm ceza hukuku açısından suçun, bilhassa hadlerin tespitinde kırılma noktası yaşatmaktadır.

Kamera kayıtlarındaki manipülasyon ihtimali, nasların ifade ettiği açık anlam nedeniyle had ve kısas cezalarının bu kayıtlarla sabit olmamasını gerektirmektedir. Bilişim uzmanlarının sağlayacağı raporlar da dahi şüphenin varlığı nedeniyle, kamera kayıtları üzerinden yetkili mercilerin re'sen yapacağı kovuşturmalarda had veya kısas cezasının uygulanamayacağı ifade edilmelidir. Kamera kayıtlarındaki yapılacak tahrifatın alanın uzmanları tarafından dahi tespit edilme ihtimalinin çok düşük olduğu kaydedilmektedir. Bu hususun yine bilişim uzmanları tarafından dile getirilmesi söz konusu kayıtlardaki şüphenin varlığının boyutlarına işaret etmektedir. Öte yandan manipüle edilme ihtimaliyle birlikte mobeseler gibi trafik kazalarındaki ölüm ve yaralanmalarda büyük bir veri sağlayan ve emniyet kontrolünde olan kamera kayıtları şüphesiz dikkate alınmalıdır.

Kişiyeye yönelik suçların tespitinde, kamera veya cep telefonu kayıtları ile sabit olan görüntü ve ses gibi verilerden yararlanılmalı ve ayrıca fail tarafından ikrarı sağlanmalıdır. Böyle olması halinde suç için öngörülen cezanın verilmesinde şer'î açıdan herhangi bir problemin olmadığı belirtilmelidir. Çünkü kamera kayıtları ile sabit olan suçların dilsizin

<sup>125</sup> Zikri geçen kanun, CMK 206'ncı maddesinin 2 fıkrasının a bendinde yer almakta ve ilgili pasajda şöyle denilmektedir: "(2) Ortaya konulması istenilen bir delil aşağıda yazılı hâllerde reddolunur: a) Delil, kanuna aykırı olarak elde edilmişse."

işaretine kıyası, dilsizin işaretinin ise had ve kısas cezası gerektiren cürümler dışındaki suçlar için geçerli sayılması bizlere şer'î bir dayanak oluşturmaktadır. Oluşturulan hukukî düzlem ile kamera kayıtları birer dilsiz şahit olarak görülmekte ve manipülasyon olmadığı sürece bu kayıtlarla suç sabit olmaktadır.

İslâm ceza hukukundaki ceza türleri dikkate alındığında had ve kısas cezalarının sübutu sıkı tutulmuş ve en ufak bir şüphe ile düşürülmesi gerektiği bildirilmiştir. Ancak ta'zîr cezası, fakihlerce mezkûr iki cezadan farklı telakki edilmiş ve şüphe ile sabit olacağı ifade edilmiştir. Ta'zîr cezası niteliğinde olan suçlar için ses ve kamera kayıtlarının manipüle edilmediği uzmanlarca ifade edilirse, bahsi geçen kayıtların delil hüviyetini arz ettiği ve mutlak surette kabul edileceği belirtilmelidir. Ta'zîr cezalarını belirleme yetkisi devlet veya devletin yetkili kurumlarının elinde olması nedeniyle azarlamak ile başlayan ve ölümlü sonuçlanabilen geniş bir yelpazede karşımıza çıkmaktadır. Doktrinde ta'zîr cezalarına ait çeşitlilik, bu ceza türünün zamana ve coğrafyaya göre değişkenlik gösterdiğinin bir işareti kabul edilebilir. Dolayısıyla klasik dönemde ta'zîr olarak verilecek cezaların nas temelli olmaması, ayrıca değişim ve yeniden yapılandırılmaya açık olması nedeniyle kamera kayıtları ile sabit olan ve ta'zîr suçu kapsamındaki fiillere uygulanacak cezanın yeni ve caydırıcı nitelikte olması mümkündür. Bu vesileyle günümüzde genişleyen ispat vasıtaları da dikkate alınarak, ortaya çıkan yeni suçlar için ta'zîr cezasının kapsamı ve türlerinin değişkenlik göstermesi gerektiği ifade edilmelidir. Ta'zîr cezalarında zamanın teknolojik gelişmelerini de göz önünde tutarak ispat vasıtalarını artırmak, ta'zîr mantığı açısından herhangi bir sorun teşkil etmeyecektir. Bu sebeple teknolojik imkânların sağladığı veriler dikkate alınmalı, zanlının ikrarına gidilmeli, suçlar için ağırlaştırılmış ta'zîr cezası verilmeli böylelikle asayişin sağlanması temin edilmelidir.

### Kaynakça

- Aclân, Abdullah b. Süleyman b. Muhammed. *el-Kazâu bi'l-karâini'l-muâsıra*. Riyad: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 2006.
- Ak, Muhammed Emin. *İslâm Ceza Muhâkemesi Usûlünde İspat Vâsıtaları ve Değişim*. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ali Haydar Efendi, Emin Efendizâde Küçük. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Mecelleti'l-ahkâm*. Kostantiniyye: Matbaa-i Ebüzzıya, 1330.
- Arslan, Çetin. “Dijital Delil ve İletişimin Denetlenmesi (Digital Evidence and Supervision of Communication)”. *Journal of Penal Law and Criminology* 3/2 (2015), 253-266.
- Atilgan, Metin - Samet, Refik. “Güvenlik Kamera Görüntülerindeki Tarih ve Zaman Sayacı Üzerinde Yapılan Manipülasyonların Tespit Edilebilirliği”. *Bilişim Teknolojileri Dergisi* 11/4 (2018), 333-347.
- Aydın, M. Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Basım Yayım, 2010.
- Aykul, Abdulmuid. *İslam Ceza Hukukunda Tazir “Suç ve Ceza Belirleme Siyaseti”*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Bâbertî, Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-İnâye*. Daru'l-Fikr, ts.
- Bağdâdî, Ebû Muhammed Gıyaseddin Ganim b Muhammed Ganim. *Mecmaü'd-damânât fi mezhebi'l-İmami'l-A'zam Ebî Hanife en-Nu'mân*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Baktır, Mustafa. “el-Eşbâh ve'n-Nezâir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/458. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Bardakoğlu, Ali. “İsbat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/492-495. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Başoğlu, Tuncay. “Ta'zîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/198-202. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Behnesî, Ahmed Fethî. *Nazariyyetü'l-İsbât fi'l-fıkhi'l-cinâiyyi'l-İslâmî*. Beyrut: Dârü's-Şürük, 1983.
- Beroje, Sahip. *İslam Muhakemesi Hukuku Açısından İslam İspat Hukuku*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2007.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.

- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Hukukî İslamiyye ve İstülahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr*. Dersaâdet: Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniye, 1308.
- Buhârî, Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz. *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Centel, Nur Başar - Zafer, Hamide. *Ceza Muhakemesi Hukuku*. İstanbul: Beta, 21. Basım, 2022.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. Beyrut-Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye -Dârü's-Sirac, 2010.
- Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyai't-turâsi'l-Arabî, 1941.
- Çelebî, Hacı Halife Mustafa b Abdullah Kâtib. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. İstanbul: IRCICA, 2010.
- Demir, Bayram. *İslam Ceza Hukukunda Kanunilik İlkesi*. İstanbul: Hiperyayın, 2018.
- Diñçer, Buşra. *İslam Muhakeme Hukukunda Yeni İspat Vasıtaları*. Düzce: Düzce Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- 476 | db Ebû Yûsuf, İbrahim b. Ya'kub. *Kitâbü'l-Harâc*. Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, ts.
- Erbay, Celal. *İslam Ceza Muhakemesi Hukukunda İspat Vasıtaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 1999.
- Erturhan, Sabri. "Fıkhi Açıdan Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/2 (2012), 21-71.
- Erturhan, Sabri. *Temel Fıkıh Bilgileri*. Hikmetevi Yayınları, 2017.
- Esen, Hüseyin. "Zina". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/440-444. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Göksoy, Resul. *Ceza Muhakemesinde Dijital Delillerin Elde Edilmesi ve Güvenilirliğinin Sağlanması*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Göksu, Mustafa. *Hukuk Yargılamasında Elektronik Delil*. Ankara Üniversitesi: Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Gün, Ali. *İslam Muhakeme Hukukunda Bir İspat Vasıtası Olarak DNA İncelemesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Hafnâvî, Mansûr Muhammed Mansûr. *eş-Şübühât ve eseruha fi'l-ukûbeti'l-cinâiyye*. yy.: Dâru'l-emâne, 1986.

- Hamevî, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed. *Gamzu uyûni 'l-besâir: şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Haraşî, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu Muhtasari Halîl li'l-Haraşî*. Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut-İstanbul: Daru'l-Fikr-Kahraman Yayınları, 1992.
- İbn Âbidînzâde, Alâuddîn Muhammed b. Muhammed Emin b. Ömer ed-Dımaşkî. *Kurretu uyûni'l-ahyâr li- tekmeleti Reddi'l-muhtâr ala li-Dürri'l-muhtâr (Reddü'l-muhtâr 'in Sonunda)*. Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Endülüsî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Mübârek, Muhammed Cemil. *et-Tevsik ve'l-isbât bi'l-kitâbe fi'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kânûni'l-vaz'î*. Mağrib: Dârülbeyzâ: Matbaatü'n-Necahi'l-Cedide, 2000.
- İbn Nuceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Dârü'l-kitabi'l-islâmî, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısri el-Hanefî. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin Ahmed b. Ali el-Bağdadî. *Bedî'u'n-nizâm (Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl)*. Câmiatü Ümmü'l-Kura, 1985.
- Karaman, Hayreddin. *Anahatlarıyla İslam Hukuku: Giriş ve Amme Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrid*. Kahire: Dârü's-Selam, 2004.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *'Umdetü'r-ri'âye fi halli Şerhi'l-Vikâye*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Mahbûbî, Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buhari. *et-Tavzîh fi halli gavâmizi't-tenkîh*. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Merdâvî, Ebû'l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman b. Ahmed. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*. Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1957.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- Meydânî, Abdülganî b. Talib b. Hammad ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ty.

- Molla Hüsrev, Mehmed Efendi. *Dürerü'l- hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. Karacı: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.
- Neseî, Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-. *Kenzü'd-dekâik*. Beyrut#Medine: Darü'l-Beşair #Darü's-Sirac, 2011.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b Nuri. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Okur, Hüseyin. "Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyâs Ma'a'l-Fârik". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (2020), 17-48.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Öztürk, Bahri. "Ses ve/veya Görüntü Kaydeden Araçlarla Yapılan Tespitlerin Ceza Muhakemesi Hukukundaki Değeri". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* (Prof. Dr. Seyfullah Ediz'e Armağan) (2000), 219-233. Erişim linki (22.09.2023): (<https://hukuk.deu.edu.tr/prof-dr-seyfullah-edise-armagan/>)
- Pekdemir, Şevket. "Hırsızlık ve Cinayet Suçlarında Parmak İzinin İspat Değeri". *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/30 (2016), 449-473.
- Pekdemir, Şevket. *İslam Ceza Hukukuna Göre Adli Tıp ve Maddi Delil*. Ankara: Nobel Bilimsel Yayınları, 2018.
- Pleyer, Klemens - Kuru, Baki. "Alman Hukuk Usulünde Ses Alma Cihazları ile Tespit Edilen Seslerin İspat Vasıtası Olarak Kullanılması". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 16/1-4 (1959), 321-338.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1414.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Daru'l-Marife, ts.
- Suğdî, Ebü'l-Hasan Ali b Hüseyin b Muhammed el-Hanefi. *en-Nütefî'l-fetâvâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Şâfî, Ebü Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *el-Üm*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Şen, Yusuf. *İslâm Muhakeme Hukukunda Bir İspat Vasıtası Olarak Karine*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen eş-. *el-Asl*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012.
- Şeyhizâde, Damad Abdurrahman Gelibolulu. *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Türcan, Talip (ed.). *İslam Hukuku El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

- Udeh, Abdülkadir. *et-Teşrî'ü'l-cinâ'iyü'l-İslâmî*. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-Arabî, ts.
- Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 5. Basım, 2013.
- Yaylalı, Davut. "Karîne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/492-493. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yıldız, Kemal. "İbnü'l-Gars". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/49. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yılmaz, Taha. *Çağdaş Türk Hukukundaki İspat Vasıtalarının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Zerkâ, Ahmed ez-. *Şerhu'l-kavâ'idi'l-fikhiyye*. Beyrut: Dârü'l-kalem, 1989.
- Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1314.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: kâmûsu teracimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabî'l-mübta'ribîn ve'l-müşteşrikîn*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1984.
- Zühaylî, Muhammed Mustafa. *Vesâilü'l-isbât fi ş-şer'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Mektebetü Dârü'l-beyân, 1982.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1985.





# İSLAM'IN KLASİK ÇAĞINDA OKU EMRİNİN EĞİTİMSEL YORUMLARI

Yusuf Bahri GÜNDOĞDU\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 3 Mayıs 2023, **Kabul Tarihi:** 13 Eylül 2023, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2023, **Atf:** Gündoğdu, Yusuf Bahri. "İslam'ın Klasik Çağında Oku Emrinin Eğitimsel Yorumları". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 23/2 (Eylül 2023): 481-498.

DOI: 10.33415/Daad.1291658

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 3 May 2023, **Accepted:** 13 September 2023, **Published:** 30 September 2023, **Cite as:** Gündoğdu, Yusuf Bahri. "Educational Interpretations Of The Command To Read In The Classical Age Of Islam". Journal of Academic Research in Religious Sciences 23/2 (September 2023): 481-498.

DOI: 10.33415/Daad.1291658



## Öz

Bu çalışmanın amacı, Alak suresinin bir ve üçüncü ayetlerinde tekrar eden "oku" emrinin İslâm'ın klasik çağında İslâm eğitim düşüncesi açısından nasıl yorumlandığını ortaya koymaktır. Doküman analizine dayalı nitel bir araştırma olarak yürütülen bu çalışmada, 8./14. asrın sonuna kadar tür ya da ekol ayırt edilmeksizin ulaşılabilen tüm tefsir eserleri örnekleme dâhil edilmiştir. Bu ayetlerde oku emrinin herhangi bir nesne almaması; kimin, neyi okuması gerektiği hususunda bağlayıcı bir hüküm koymaması dikkat çekicidir. Bu durum müfessirlere "Oku emrinin muhatabı kimdir, konusunu ne teşkil eder?" sorularını sormalarına kapı aralamıştır. Mâtürîdî ve İbn Teymiyye mutlak bırakılan oku emrinden hareketle bu hitabın "herkes"i, Kırmânî ve Beyzâvî ise "her şey"i kapsadığını belirtir. "İlim kim içindir?" ve "Konusu nedir?" sorularına kayıt getirmeyen ilk emir, "İlim nasıl ve niçin yapılır?" sorusuna "bismi rabbik" kaydını getirmiştir. Bu ifadeden hareketle yaptıkları yorumlarda müfessirler, okumaya Allah'ın adını anarak başlama, ondan yardım isteyerek okuma ve okumayı Allah için yapma sonuçlarını elde etmişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Eğitim, İslam, İslam Eğitim Felsefesi, İslam Eğitim Tarihi

\* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi, yusufbahri.gundogdu@omu.edu.tr, Orcid: 0000-0001-8305-8993.

## Educational Interpretations of The Command to Read in The Classical Age of Islam

Yusuf Bahri GÜNDOĞDU\*

### Extended Abstract

The command to “read” in the first and third verses of the first five verses of Surah Alaq has always been considered important in education. Based on this statement, commentators are almost united in the conclusion that Islam attaches great importance to reading and learning. However, the specialty of the first commandment is not only in its message but also in the fact that it allows for a wide range of interpretations as an absolute expression. The command to read did not take any object and thus did not make a binding judgment on who should read and what they should read. This has opened the door for the commentators to ask the questions, “Who is the addressee of the command to read, and what constitutes its subject matter?” thus opening the door to the formation of different answers. This study, conducted as qualitative research based on document analysis, reveals how the commentators interpreted the read expressions in the first five verses of Surah Alak in the classical period tafsirs of the 14th century. “What is the addressee of the command to read?”, “What is the object of the command to read?” and “What is the purpose of the command to read?” are the questions this study seeks to answer. The commentators of the classical period generally thought that this address was made to the Prophet Muhammad as the first addressee of the revelation. However, from a relatively early period, al-Māturīdī [d. 333/944] states that the fact that the first address was made to the Prophet Muhammad does not change anything and that this address covers everyone. Ibn Taymiyya [d. 728/1328] was Māturīdī’s greatest supporter on this issue. He, too, accepts the first commandment as an address to all human beings in an absolute sense. These interpretations lead us to the conclusion that the addressee of the command to read is all human beings. Naturally, this understanding means giving equal opportunity to the education of all people regardless of gender, class, etc. Considering that education was presented as a privilege of certain groups of people from the earliest known examples until the end of the pre-modern period, the style of the first verse, which includes everyone in the education process without discrimination, seems remarkable. The command to read, which is left absolute, does not impose any restrictions on the recipients of this command, nor does it limit what should be read. Just as the object of creation was not mentioned in the first verse and the commentators concluded an unlimited object of creation from this, the same is true for the subject of the command to recite. In the words of al-Kirmānī [d. 500/1106] and al-Bayḍāwī [d. 685/1286], the command to read, which is left “ta’ mīm/mutlaq,” opens a wide field of reading and learning for Muslims. In addition to the Holy Qur’an, the most important content of Islamic educational programs, all useful knowledge (wisdom), regardless of religious/non-religious distinction, falls within the scope of Islam’s command to read.

\* Associate Professor, Ondokuz Mayıs University, yusufbahri.gundogdu@omu.edu.tr, Orcid: 0000-0001-8305-8993

The shelving of 400 thousand artifacts, considered world heritage, in Bayt al-Hikmah is a concrete and very early example of this understanding. It is meaningful that the first verse, which does not bring a record to the questions “Who is knowledge for?” and “What is its subject?” gives a clear answer to the question “How and why is knowledge done?” and brings a clear record. The fact that the command to read does not mention a specific object of reading or an addressee regarding who and what to read, while it introduces the record “bismi rabbik” regarding how and why it should be read, has been a subject much emphasized by the commentators. In their interpretations based on this expression, the commentators have concluded by starting reading by mentioning Allah’s name, reading by asking for His help, and reading for Allah. Accordingly, the first verse emphasizes, “Whoever wants to learn whatever he wants to learn, let him do it in the name of Allah, asking for Allah’s help, and the sake of Allah.” Islam, which has the understanding that “the addressee of learning is everyone and the subject of learning is everything (that is useful),” has the sole record of knowledge and education as “the pleasure of Allah.” According to the Islamic understanding, knowledge and education are done “in the name of Allah,” “by asking for Allah’s help,” and “for Allah”. When the literature of the classical period is examined, it will be seen that almost all authors, regardless of the field of science, first express the importance of knowledge in Islam and then emphasize that it should be done for the sake of Allah. “Why is education done?” is undoubtedly one of the most important questions of those engaged in education. Islam’s answer to this question is “for the sake of Allah.” From the Islamic point of view, it can be assumed that knowledge and education done for the sake of Allah will have positive results reflected worldwide. As a religion with a claim to universality, Islam invites “everyone” to learn “everything” useful without any limit by this claim, on the other hand, it has been stated since the first revelation that education, which today increasingly serves pragmatic purposes, should be done for lofty purposes.

**Keywords:** Education, Islam, Islamic Philosophy of Education, History of Islamic Education

## Giriş

Alak suresi Mekke’de nâzil olan ve on dokuz ayetten oluşan bir suredir. Mushaf tertibine göre, 114 sure içinde 96. sırada yer alan surenin ilk beş ayeti eğitim açısından büyük önem taşımaktadır. Esasen iki satıra sığan “çok kısa beş ayet”in<sup>1</sup> içerisinde eğitim-yoğun unsurların varlığı dikkat çekmektedir. İlk bakışta “oku” emri ve kaleme işaret edilmesi, bu suredeki eğitim unsurları olarak dikkat çekse de dikkatle incelendiğinde surenin eğitim açısından bunun ötesinde manalar taşıdığı görülecektir.<sup>2</sup>

İlk vahyin ilk ifadesi olarak “oku” eğitim açısından hep önemli görülmüştür. Bu ifadeden hareketle yorumcular İslam’ın okumaya ve öğrenmeye büyük bir önem verdiği sonucunda birleşmişlerdir. Dağ ve Öymen’in “*Oku Kur’an’da ilk ilahi emirdir.*”<sup>3</sup> ve Baltacı’nın “*Bilindiği gibi İslam’ın ilk emri “oku”dur.*”<sup>4</sup> ifadeleriyle esasen bu öneme işaret edilmektedir. Çağdaş İslam eğitim literatürü incelendiğinde, bu türden söylem ve ifadelerin alışıldık bir durum olduğu söylenebilir. “*İslam’da eğitim meselesine “oku” ile başlamak günümüzde âdet oldu.*”<sup>5</sup> sözüyle Atay da esasen bu olguyu gözler önüne sermektedir.

Dağ ve Öymen, İslam’ın ilk dönemlerindeki hızlı gelişmenin temel sebebi olarak eğitime ve öğretime büyük önem verilmesini gösterirler. Onlara göre bunun açık ve kesin delili, “*Kur’an’ın ilk vahiy cümlesinin “oku” emriyle başlamasıdır.*”<sup>6</sup> Bayrakdar, *İslam’da Bilim ve Teknoloji Tarihi* isimli eserinin açılışını ilk ayetlere atıf yaparak başlatır: “*...Peygamberimize inen ilk ayet, okumayı, dolayısıyla öğrenmeyi emretmektedir.*”<sup>7</sup> Abuarqub, İslam’da eğitimin sıklıkla vurgulanan bir konu olduğunu belirtmiş ve o da Hz. Muhammed’e nâzil olan ilk ayeti, İslam’da eğitimin önemine işaret olarak kabul etmiştir.<sup>8</sup> al-Khalediy, Zernûcî üzerine yaptığı çalışmasında İslam’ın her zaman eğitimin yüksek değerini fark ettiğini belirtmiş, buna delil olarak “oku” hitabını göstermiştir.<sup>9</sup> Sultana “*Eğitim Felsefesi: İslamî Perspektif*” isimli makalesine doğrudan “*Yaratan rabbinin adıyla oku.*”

<sup>1</sup> Muhammed Hamidullah, *Kur’an-ı Kerim Tarihi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 48.

<sup>2</sup> Geniş bilgi için bkz. Yusuf Bahri Gündoğdu, *Alak Suresinin İlk Beş Ayetinin Eğitimsel Değeri*, 3. bs (Ankara: Nobel Yayınları, 2021).

<sup>3</sup> Mehmet Dağ ve Hıfzırrahman Raşit Öymen, *İslam Eğitim Tarihi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1974), 2; Cavit Binbaşoğlu, *Eğitim Düşüncesi Tarihi* (Ankara: Binbaşoğlu Yayınevi, 1982), 43.

<sup>4</sup> Cahid Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, 2. bs (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), 1/25.

<sup>5</sup> Hüseyin Atay, “İslam’da Öğretim”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23, sy 1 (1979): 7.

<sup>6</sup> Dağ ve Öymen, *İslam Eğitim Tarihi*, XIII.

<sup>7</sup> Mehmet Bayrakdar, *İslam’da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 8. bs (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 29, 59.

<sup>8</sup> Mamoun Abuarqub, “Islamic Perspectives on Education”, *Islamic Relief Worldwide*, 2009, 6.

<sup>9</sup> Khaled al-Khalediy, “Education and Methods of Teaching in Islam in the Era of Az-Zarnooji”, *el-Mecma*, sy 3-4 (2011 2010): 24.

ayetiyle başlar.<sup>10</sup> Sultana'ya göre bu ayet insanı araştırmaya, bilgi elde etmeye davet eder. Buna göre pek çok çağdaş araştırmacının, Alak suresinin ilk ifadesini İslam eğitimi tarihinde özel ve önemli bir yere konumlandıkları söylenebilir.

Ancak ilk emrin hususiyeti yalnızca verdiği mesajda değil mutlak bırakılan bir ifade olarak geniş bir yorum zenginliğine de imkân vermesindedir. Zira oku emri herhangi bir nesne almamış, böylelikle kimin, neyi okuması gerektiği hususunda bağlayıcı bir hüküm koymamıştır. Başka bir ifadeyle buradaki okuma “mutlak” bırakılmıştır. Mutlak kavramı, Kur'an ve hadis metinlerinin yorumlanması hususunda fıkıh usulünde geliştirilen terminoloji içinde önemli bir yere sahiptir. Kendi terminolojisi içinde mutlak “herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olmayan lafız”<sup>11</sup> olarak ifade edilmektedir. “Mutlak”ın zıddı olan “mukayyed” ise aksine bir kayıtlanma ve sınırlanmayı ifade eder. Buradan anlaşılacağı üzere, bir kavram herhangi bir sınırlamaya tabi tutulmadığı sürece mutlak kabul edilir.

Bu durumun ilk örneğine Kur'an'ın ilk vahyi kabul edilen “oku” emrinde rastlamak mümkündür. Tahmin edileceği gibi bir nesnenin zikredilmediği mutlak bir okuma emri, müfessirlerin dikkatini çekmiş ve yaptıkları yorumlarda “kim”in “ne”yi okuması gerektiği sorularına cevap aramışlardır. Bu çalışmanın amacı da mutlak bırakılan bir ifade olarak “oku”nun klasik dönemde nasıl yorumlandığını ortaya koymaktır. Buna göre bu çalışmada, ilk tefsir ürünlerinden başlamak üzere 8./14. asrın sonuna kadar Alak suresinin birinci ve üçüncü ayetlerinde geçen “oku” ifadesinin İslam eğitimi düşüncesi açısından nasıl yorumlandığı sorusuna cevap aranacaktır. Bu ana soru/n, aşağıdaki sorular çerçevesinde incelenecektir:

- A) Oku emrinin muhatabı kimdir?
- B) Oku emrinin nesnesi nedir?
- C) Oku emrinin amacı nedir?

Oku emrinin günümüzdeki yaygın şöhreti, akademik araştırmalara konu olma hususunda aynı ilgiyle karşılaşmamıştır. Yapılan literatür taraması, Alak suresinin ilk beş ayetinin İslam ilim ve eğitim geleneği açısından klasik dönemde nasıl yorumlandığının göz ardı edilen bir konu olduğunu göstermektedir.<sup>12</sup> Dolayısıyla yapılan bu çalışmanın oku emrinin eğitim açısından yorumlanma biçimine dair başlangıç mesabesinde bir katkı olarak değerlendirilebilir.

<sup>10</sup> Qazi Nusrat Sultana, “Philosophy of Education: An Islamic Perspective”, *Philosophy and Progress* 51, sy 1-2 (2014): 9.

<sup>11</sup> Ferhat Koca, “Mutlak”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutlak>.

<sup>12</sup> <http://ktp.isam.org.tr/> (Erişim tarihi: 8/9/2023)

İnceleme konusu Kur'an ayetleri olunca, başvurulacak kaynakların öncelikli olarak tefsirler olması kaçınılmaz olmaktadır. Ayetlerin yorumlanma sürecini kronolojik bir şekilde takip edebilmek adına ilk tefsir eserlerinden başlamak üzere 8/14. asrın sonuna kadar ulaşılabilen tüm tefsirler çalışmaya dâhil edilmiştir. Günümüze kadar ortaya konulmuş tüm tefsirlerin tek bir çalışmada incelenemesinin zorluğu dikkate alınarak, çalışma yukarıda belirtilen dönemle sınırlandırılmıştır. Ancak belirtilen döneme kadar ortaya konulmuş tefsirler arasında herhangi bir tercih ya da eleme söz konusu olmamıştır. Tür ya da ekol sınırlandırılması olmaksızın ulaşılabilen tüm tefsirler araştırmaya dâhil edilmiştir.

Bu çalışma nitel bir araştırma olarak tasarlanmıştır. Zira çalışmaya esas olacak veri kaynaklarının yapısı, nitel bir araştırmayı gerekli kılmaktadır. Nitel araştırma desenlerinden durum incelemesi bu çalışmanın desendir. Durum incelemeleri süreçlerin, etkinliklerin ve olayların sistematik ve derinlemesine incelenmesine imkân veren bir desendir.<sup>13</sup> Nitel araştırmalarda gözlem, görüşme ve dokümanlar temel veri toplama kaynakları olarak kabul edilir.<sup>14</sup> Dokümanlar nitel araştırmaların en değerli kaynakları arasında yer alır.<sup>15</sup> Esasen dokümanların veri olarak kullanılması gözlem ya da görüşme yapmaktan farklı değildir.<sup>16</sup> Glasser ve Straus'a göre "Bir kişi kütüphanede kitaplar arasında bulunduğu zaman metaforik olarak kitaplardan gelen beni duyun seslerine maruz kalır."<sup>17</sup> Tabi bu sesi duymak araştırmacının bizzat kendisine kalmaktadır. Doküman analizi, araştırılması istenen olgu ya da olgular hakkında bilgi içeren materyallerin analizini kapsar.<sup>18</sup> Doküman analizi şeklinde yürütülen bu çalışmada da müfessirlerin "oku" emrinin muhatabı, nesnesi ve amacına dair dile getirdikleri görüşler ayrı temalar halinde incelenmiştir.

## 1. Bulgular ve Değerlendirme

### 1.1. "Oku" Emrinin Muhatabı: Kim Okumalı?

Bir nesne almadan mutlak bırakılan oku emrine muhatap bulmaya çalışan ilk müfessir Mukâtil [ö. 150/767] olmuştur. Üçüncü ayette geçen ikinci oku emri için Mukâtil "*Oku ey Muhammed.*" açıklamasını yapar.<sup>19</sup> Taberî [ö. 310/923] ise her iki oku emrinin muhatabı olarak Hz. Muhammed'i

<sup>13</sup> John W. Creswell, *Araştırma Deseni (Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları)* (Ankara: Eğiten Kitap, 2014), 187; Bruce L. Berg ve Howard Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Asım Arı (Konya: Eğitim Kitabevi, 2019), 323; Hasan Şimşek ve Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 12. bs (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021), 70.

<sup>14</sup> Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Kolektif (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013), 37, 50.

<sup>15</sup> John W. Creswell, *Eğitim Araştırmaları (Nicel ve Nitel Araştırmanın Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi)*, çev. Kolektif, 2. bs (İstanbul: EDAM Yayınları, 2019), 288.

<sup>16</sup> Merriam, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 142.

<sup>17</sup> Akt. Merriam, 142.

<sup>18</sup> Şimşek ve Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 189.

<sup>19</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2002. bs (Beyrut: Müessesetu't-târihi'l-arabiyyi, t.y.), IV/762.

görür.<sup>20</sup> Bu iki görüşe göre oku emrinin tefsirlerde yer bulan ilk muhatabı Hz. Muhammed'dir.

Mâtürîdî'nin [ö. 333/944] oku emrine bakışı, ilk iki yorumdan oldukça farklıdır. Ona göre Allah'ın hitabı herkesedir, herkesten de bir başkasına... Örneğin Cibrîl'in hitabı Hz. Muhammed'dir. Cibrîl ondan okumasını istemiştir. Sonra Hz. Muhammed bunu başkasından ister. Başkası da bu şekilde bir başkasına söyler. Böylelikle hitap, birinden diğerine geçmiş olur.<sup>21</sup> Mâtürîdî'nin yaptığı bu değerlendirmeye göre oku emrinin muhatabı "herkes" olmaktadır.

Tûsî [ö. 460/1067] ilk vahyi "Bu Allah'tan nebisine okuması için bir emirdir."<sup>22</sup> şeklinde ifade eder. Onun en önemli takipçilerinden Tabersî de [ö. 548/1154] aynı ifadeyi kullanır.<sup>23</sup>

İbn Teymiyye [ö. 728/1328] "Oku emrine muhatap kim?" sorusuna verdiği cevapta Mâtürîdî'ye [ö. 333/944] yaklaşmış görünmektedir. Ona göre Allah'ın oku emri, ilk olarak Hz. Muhammed'e yönelik bir hitap olsa da bu herkese yapılmış bir hitaptır.<sup>24</sup> Zira oku emri mutlak olarak insana yapılmış bir hitaptır. Bu hitabı ilk kez işitenin Hz. Muhammed olması durumu değiştirmez. Bir hitabın özel olarak Hz. Muhammed'e yapıldığına dair yeterli bir delil yoksa İbn Teymiyye bunu ümmete yapılmış bir hitap olarak kabul eder.

Gerek Mâtürîdî gerekse İbn Teymiyye'nin açıklamaları doğrultusunda ilk vahyin muhatabının bütün insanlık olduğu sonucu çıkartılabilir. Her ne kadar Allah'ın elçisi vahye ilk kez bizzat kendisi muhatap olsa da ilk emrin muhatabı bütün insanlardır. Eğitim penceresinden bakarak Yavuz bu durumu şöyle ifade eder: "İslam'da eğitim ve öğretim öğrenmeye dayalı bir süreçtir. Hz. Muhammed de vahiy ile öğrendiklerini bekletmeden öğretmiştir. Öğrenenlerden ise bildiklerini başkalarına öğretmeleri istenmiştir. Böylece insanlardan insanlara doğru akıp giden öğrenme ve öğretme sürecinin süreklilik kazanması, aynı zamanda İslamî anlamda var oluşun eğitim ve öğretimdeki dinamizmin ilk çekirdeğini oluşturur."<sup>25</sup> Buna göre İslam'ın ilk emri bütün insanları kuşatır.

İslam inancına göre Kur'an-ı Kerim, insanlığın hidâyet ve saâdeti için Allah Teâlâ tarafından gönderilen son ilahî kitaptır. Allah'ın elçisi olması

<sup>20</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an* (Hicr, 2001), XXIV/527.

<sup>21</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), V/489.

<sup>22</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, t.y.), X/378.

<sup>23</sup> Eminü'd-dîn Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecmeu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Mürteza, 2006), X/306.

<sup>24</sup> İbn Teymiyye, *Tefsîru İbn Teymiyye* (Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 2011), VII/110.

<sup>25</sup> Kerim Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi* (Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998), 24.



münasebetiyle vahye muhatap olan kişinin Hz. Muhammed olması tabiidir. Ancak vahye muhatap olmak ile emre muhatap olmak arasında fark vardır. Hüvvârî'nin de dediği gibi "Hz. Muhammed Cebrail'in konuştuğu kişi"<sup>26</sup> olsa da Cebrail'in aracılık ettiği mesajların muhatabı Hz. Muhammed ile birlikte tüm insanlardır. Bu evrensel bir dinin sahip olması gereken bir niteliktir.

Cebrâil vasıtasıyla peyderpey Hz. Muhammed'e indirilen Kur'ân-ı Kerim, bütün insanları muhatap almaktadır. Bu muhatap alış, Mâtürîdî ve İbn Teymiyye'nin belirttiği gibi oku emrinden başlamaktadır. Buna göre okuması ve öğrenmesi gereken Hz. Muhammed ile birlikte bütün bir ümmet ve tüm insanlıktır.

## 1.2. "Oku" Emrinin Konusu: Ne Okumalı?

İlk emrin muhatabı, meselenin bir boyutudur. Diğer bir boyut ise oku emrinin konusunun ne olduğudur. "Oku emrinin muhtevası nedir?", "Okunması ve öğrenilmesi istenen nedir?" soruları bu başlık altında cevabını aranan sorular olacaktır.

Örnekleme içerisinde bu soruya cevap veren ilk müfessir Ebû Ubeyde [ö. 209/824] olmuştur. Ebû Ubeyde'ye göre "bismi"deki "ba" harfi fazlalıktır. Dolayısıyla ifade aslında "ikra isme rabbik"tir.<sup>27</sup> Bu anlama şekli de bizi "Ne okumalı?" sorusuna verilen ilk cevaba götürmektedir. Ebû Ubeyde'ye göre oku emrinin konusu "rabbin ismi"dir.

Ebû Ubeyde'nin ortaya koyduğu bu görüşün birbirini yakın tarihlerle takip eden kimi müfessirler tarafından tekrar edildiği görülür. Vâhidî [ö. 468/1076],<sup>28</sup> Sem'anî [ö. 489/1096],<sup>29</sup> Kirmânî [ö. 500/1106],<sup>30</sup> Begavî [ö. 516/1122],<sup>31</sup> İbn Berrecân [ö. 536/1142],<sup>32</sup> Ebü'l-Ferec el-Cevzî [ö. 597/1201]<sup>33</sup> ve Kurtubî [ö. 671/1273]<sup>34</sup> gibi müfessirler eserlerinde bu görüşü tekrar etmişlerdir.

İlk defa Semerkandî [ö. 373/983] oku emrinin konusu olarak "Kur'an"ı doğrudan ve açık bir şekilde zikreder. Surenin tefsirinin hemen

<sup>26</sup> Hüd b. Muhakkem el-Hüvvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-azîz*, 1. bs (Beirut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1990), 4/519.

<sup>27</sup> Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'ân* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), II/304.

<sup>28</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît* (Riyad: Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Süüd, 1430), 25/167.

<sup>29</sup> Ebü'l-Muzaffer es-Sem'anî, *Tefsîru'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru'l-vatan, 1997), 6/256.

<sup>30</sup> Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, *Garâ'ibü'l-tefsîr ve 'acâ'ibü'l-te'vîl* (Cidde-Beyrut: Dâru'l-kıble lis'sekâfeti'l-İslâmiyye-Müessesetü ulumu'l-Kur'an, 1983), 2/1361.

<sup>31</sup> Ebü Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Meâlimü'l-tenzîl* (Riyad: Dâru't-tayba, 1989), 8/478.

<sup>32</sup> Ebü'l-Hakem Abdüsselam b. Abdurrahman İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân* (Beirut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2013), 5/520.

<sup>33</sup> Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi'l-tefsîr* (Beirut: Dâru İbni Hazm, 2002), 1568.

<sup>34</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Dâru'l-risâleti'l-âlemiyye, 2012), 22/376.

başında Semerkandî “*Allah’ın emriyle Kur’an’ı oku.*”<sup>35</sup> ifadesine yer verir. Böylelikle okuma konusu olarak Kur’an ilk defa zikredilmiş olmaktadır. Daha sonra Tûsî [ö. 460/1067],<sup>36</sup> Gaznevî [ö. 500/1107],<sup>37</sup> İbn Atıyye [ö. 541/1147],<sup>38</sup> Râzî [ö. 606/1210],<sup>39</sup> Beyzâvî [ö. 685/1286],<sup>40</sup> İbn Cüzey [ö. 741/1340]<sup>41</sup> ve Hâzin [ö. 741/1341]<sup>42</sup> de bu görüşü tekrar eder. Biraz farklı olarak Kurtubî “*Kur’an’dan sana indirileni*”,<sup>43</sup> Ebû Hayyân ise “*Sana vahyedileni*”<sup>44</sup> oku ifadelerini kullanır. Fahreddin Râzî de oku emrinden maksadın “*Kur’ân oku*”<sup>45</sup> olduğunu belirtir. Ona göre kıraat ifadesi ancak Kur’ân hakkında kullanılır.

Oku emrinin konusu yani makrû’ meselesinde en farklı görüşler Maverdî [ö.450/1058], Kirmânî [ö. 500/1106] ve İbn Cüzey’den [ö. 741/1340] gelmiştir. Mâverdî üçüncü ayette geçen oku emrinden sonra gelen kısmın (ve rabbuke’l-ekrem) okunması gereken yani makrû’ olabileceğini belirtir. Zira ona göre öncesinde Allah’ın nimetlerine işaret vardır. Dolayısıyla Mâverdî burada okunması gerekenin “*Rabbın en büyük kerem sahibidir.*” ifadesinin olabileceğini belirtir.<sup>46</sup> Mâverdî’nin bu görüşünü Kirmânî’nin de imkân dâhilinde gördüğü anlaşılmaktadır.<sup>47</sup>

Mâverdî ve Kirmânî’nin ikinci oku emri için söz konusu ettiği durumu, İbn Cüzey ilk oku emri için de mümkün görür. Ona göre “*bismi rabbik*” ifadesinin bizzat kendisi oku emrinin mef’ûlü olabilir.<sup>48</sup> Bu yorum doğru kabul edildiğinde okunması gereken “*rabbinin ismi*” ifadesinin bizzat kendisi olacaktır.

<sup>35</sup> Ebû’l-leys es-Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî* (Beyrut: Darü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1993), III/493.

<sup>36</sup> et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, 10/379.

<sup>37</sup> Abdüssamed b. Mahmûd el-Gaznevî, “Tefsîru’l-fukahâ ve tekzîbü’s-süfehâ” (Mekke, Câmîatü Ümmü’l-Kurâ, 2012), 678.

<sup>38</sup> İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, 2. bs (Beyrut: Dâru’l-hayr, 2007), 8/652.

<sup>39</sup> Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr* (Dâru’l-hadis, 2012), 32/13.

<sup>40</sup> Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü’l-tenzîl ve esrârü’l-te’vîl* (Dimeşk-Beyrut: Dâru’r-reşîd, 2000), 5/325.

<sup>41</sup> Ebû’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî İbn Cüzey, *et-Teshîl li-‘ulûmi’l-tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1995), 2/590.

<sup>42</sup> Alaüddin Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü’l-te’vîl fî me’âni’l-tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2004), 4/447.

<sup>43</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-aḥkâmi’l-Kur’ân*, 22/374.

<sup>44</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3. bs (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2010), c. 8, s. 488.

<sup>45</sup> er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 32/13.

<sup>46</sup> Ebû’l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, Müessesetü’l-kütübî’s-sekâfiyye, t.y.), 6/305.

<sup>47</sup> el-Kirmânî, *Garâ’ibü’l-tefsîr ve ‘acâ’ibü’l-te’vîl*, 2/1361.

<sup>48</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl li-‘ulûmi’l-tenzîl*, 2/589.

Yukarıda oku emrinin muhtevasını neyin oluşturduğu, yani okunması gerekenin ne olduğuna dair müfessirlerin görüşleri sıralanmıştır. Aslında müfessirleri “*Oku emrinin konusu nedir?*” tartışmasına götüren Allah’ın burada okuma nesnesini zikretmemiş olmasıdır. Önce Kirmânî sonra da Kurtubî işte bu hususa dikkat çekmektedir.

Aslında bu durum sadece oku emrinin konusuyla sınırlı değildir. Hatırlanacağı üzere ilk ayette zikredilen yaratma fiili için de bu durum söz konusu edilmişti. Res’anî’nin [ö. 661/1263], ilk ayetteki yaratma fiili için “*Allah neden burada bir mef’ûl zikretmedi?*” sorusunu sorması bu açıdan önemliydi. Mutlak bırakılan yaratma nesnesi müfessirlerin farklı görüşler ortaya koymasına neden olmuştu. Buna karşılık müfessirler “Yaratmanın Allah’a has olduğu”, “Allah’ın yarattığı mahlûkâtın sınırsız olduğu”, “bütün mahlûkâtı saymanın imkânsızlığı” gibi nedenler sıralamıştı. Aynı soru aslında oku emri için de geçerlidir: “*Allah neden burada bir mef’ûl zikretmedi?*”, “*Oku emri için neden bir okuma nesnesi belirtilmedi.*”

İlk ayette oku emrinin konusunun açıkça belirtilmemesi bir yerde okuma ve öğrenme yelpazesinin sınırlandırılmaması, okumaya ve öğrenmeye değer her bilginin ilmin ve okumanın kapsamına alınabileceği gibi yorumlara imkân tanımaktadır. Nitekim Kirmânî ve Beyzâvî de buna dikkat çekerler.

490 | db

Kirmânî’ye [ö. 500/1106] göre ilk oku emrinde bir mef’ûl (nesne) zikredilmemiştir. Ancak ona göre ikinci oku emrinden sonra gelen kısım (ve rabbuke’l-ekrem) ikinci emrin mef’ûlüdür. Bu durum yani birinci oku emrinde mef’ûlün hafzedilip ikincisinde açıkça zikredilmesi “ta’ mîm”den sonra “tahsîs” ifade eder. Zira birinci oku emri ne okunacağı konusunda bir sınır getirmezken ikincisinde “ve rabbuke’l-ekrem” şeklinde açık bir mef’ûl/kayıt getirilmiştir. Diğer bir deyişle ikinci emir sınırlandırılmış bir okuma emriyken (tahsîs), ilk okuma emri sınır ve kayıt getirmeyen (ta’ mîm) bir okumayı ifade eder.

Benzer bir durum Beyzâvî [ö. 685/1286] için de geçerlidir. Ona göre ilk ayetteki okuma “mutlak” bir okumadır.<sup>49</sup> Dolayısıyla her türlü okumayı ve öğrenmeyi kapsamaktadır. İkinci okuma emri ise “namazda okumak” ya da “tebliğ” içindir.

Görüldüğü üzere nesne almayan ilk emir Kirmânî ve Beyzâvî tarafından okumaya ve öğrenmeye bir sınır çizilmemesi olarak anlaşılmıştır. Umûm kastiyle mutlak bırakılan oku, Müslümanların önünde okuma ve öğrenme yolunda çok geniş bir ufuk olmuştur. Genel ve geniş bir okuma anlayışıyla mü’minler başta Kur’an-ı Kerim olmak üzere ilmî değer taşıyan her türlü bilgiyi almaya ve öğrenmeye büyük bir iştiahtır. İnsanları iyiye

<sup>49</sup> el-Beyzâvî, *Envârü’l-tenzîl ve esrârü’l-te’vîl*, 5/325.

ve güzele sevk eden her okuma nesnesi, Müslümanlar tarafından mutlak bir okumanın ve öğrenmenin kapsamı içerisinde değerlendirilmiştir.

### 1.3. “Oku” Emrinin Amacı: Nasıl ve Niçin Eğitim?

Eğitimle ilgili önemli tartışma konularından birisi, eğitimin ne amaçla yapılması gerektiğidir. Ancak hemen söylemek gerekir ki eğitimin amaçları hususunda bir uzlaşmadan söz edilemez. Zira her inanç, ideoloji ve felsefe kendi bakış açısı doğrultusunda amaç belirleme yoluna gitmektedir. Herkes kendi beklentilerine uygun “*Makbul Vatandaşın Peşinde*”<sup>50</sup> koştığı için de bütün görüşleri tek bir amaç etrafında toplamak mümkün olmamaktadır.

Her inanç ve düşüncenin eğitime yüklediği farklı misyon ve amaçlar vardır. Diğer inanç ve düşünce sistemlerinde olduğu gibi İslam’ın da kendine has eğitim yaklaşımlarının olması doğaldır.<sup>51</sup> İslam eğitimi diğer eğitim sistemlerinden ayıran en önemli ayırım noktalarından birinin, eğitime yüklediği misyon ve amaçlarda gizli olduğu söylenebilir. Bunun izi de yukarıda yapıldığı gibi ilk vahyin yorumları arasında aranacaktır.

Müfessirlerin görüşlerinden hareketle İslam’da eğitimin “konusu nedir?”, “muhatabı kimdir?” sorularına cevap bulunduğu bir yerde, “*İslam’da eğitimin amacı nedir?*” sorusunu sorup cevabını yine bu yorumlar arasından arayıp bulmak mümkündür. Bu sorunun cevabı ilk ayetteki “*Bismi rabbik*” ifadesi üzerinden aranacaktır.

Alak suresinin ilk beş ayetinde en çok ihtilafın yaşandığı ifadelerden birisi “*bismi rabbik*”tir. Gerek ifadede geçen “ba” harfi gerekse “rabbinin ismi” lafzı, müfessirlerin çokça görüş ayrılığı yaşadığı konular arasındadır.

“*Bismi rabbik*” ifadesiyle ilgili ilk tefsir çabasını Taberî’de [ö. 310/923] görmekteyiz. Taberî’nin bu ifadeye yorumu “*bizikri rabbik*”<sup>52</sup> şeklinde olmuştur. Bu anlama şekline göre Hz. Muhammed’den “*rabbini anarak*” okuması istenmektedir. Bu da “Nasıl okumalı?” sorusunun tüm tefsirler içindeki ilk cevabı olmaktadır.

Mâtürîdî [ö. 333/944] “*bismi rabbik*” ifadesi için “*Allah kırâate kendi ismiyle başlanmasını istemiş olabilir.*”<sup>53</sup> yorumunu yapar. Onu bu düşünceye sevk eden ise “bereket” elde etmek maksadıyla her işin başında Allah’ın isminin anılmasıdır.

<sup>50</sup> Füsün Üstel, *Makbul Vatandaşın Peşinde (II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi)*, 3. bs (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008).

<sup>51</sup> Mustafa Köylü, “İslam Eğitimi’nin Temel Özellikleri”, içinde *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, ed. Mustafa Köylü ve Şakir Gözütok (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017); Şakir Gözütok, *İslam Medeniyetinde Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 29-41.

<sup>52</sup> et-Taberî, *Câmiü’l-beyân fi tefsiri’l-Kur’ân*, 24/527.

<sup>53</sup> el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 5/489.

Ebü'l-Leys'in [ö. 373/983] "bismi rabbik" ifadesinden anladığı "bi emrillah" (Allah'ın emriyle) ve "Bi avnillah" (Allah'ın yardımıyla) okumadır.<sup>54</sup> Buna göre Hz. Muhammed, Allah'ın emriyle ve ondan yardım isteyerek okumalıdır.

Ebü Tâlib el-Mekkî [ö. 437/1045] "bismi rabbik" ifadesini Taberî gibi yorumlar. Ancak el-Mekkî'nin buradaki anlama katkısı "ba" harfine yüklediği manadadır. Ona göre "ba" harfi burada "lüzûm" (devamlılık) ifade eder.<sup>55</sup> Bu durumda ibareye "Rabbinin ismini anarak, ona sınıksız sarılarak okumaya devam et." anlamı verilebilir.

"Bismi rabbik" ifadesine "Okumaya rabbinin ismiyle başla (istefih kıraatek)"<sup>56</sup> anlamını veren Mâverdî [ö.450/1058], Mâtürîdî'nin yorumuna yaklaşmış görünmektedir. Sem'ânî [ö. 489/1096] de ifadeye benzer bir anlam yükler. Onun "İkra bismi rabbik" yorumu "İkra müftetihan bismi rabbik" şeklindedir. Yani "Rabbinin ismiyle başlayarak oku."<sup>57</sup>

Sem'ânî'nin eserinde yer verdiği tek görüş bu değildir. İkinci görüşe göre "bismi" ifadesindeki "ba" harfi, "ala" anlamında olabilir. Buna delil olarak Sem'ânî "sir bismillah" ifadesini gösterir. Bu ifadenin aslında "ala ismillah" olduğunu, buna göre de anlamın "Allah'ın ismi üzerine git." olduğunu belirtir. Bu görüş doğru kabul edildiğinde ilk ayetteki anlam "Allah'ın ismi üzerine oku." olacaktır.

492 | db

Buraya kadar ortaya konan veriler konunun ne kadar ihtilafli olduğunu göstermek için yeterlidir. Gaznevî [ö. 500/1107] de "Bu surenin başlangıcının manası konusunda ihtilaf ettiler." sözüyle işte bu ihtilafa dikkat çeker. Türk müfessir, kendisi görüş belirtmeden konu hakkındaki mevcut görüşleri maddeler hâlinde şöyle sıralar:

1. "Ba" harfi zâiddir. Buna göre anlam "Rabbinin ismini oku." olur.
2. İlk ayetin anlamı "Kur'an'a Allah'ın ismi ile başla." demektir. Bu da birinin başkasına "Bu işi bismillah ile yap." demesi gibidir.
3. İlk ayetin anlamı "Kur'an'ı Allah'ın yardım ve tevfiğiyle oku." demektir.<sup>58</sup>

İbn Berrecân'ın [ö. 536/1142] "ikra bismi rabbik" ifadesini ele alış biçimi diğerlerinden farklı olmuştur. O, bu ayeti her işin başında besmele çekmeye bir delil kabul eder. Ona göre "Bismillah" demek aslında "Allah'ın ismiyle başlıyorum ya da okuyorum." demektir.<sup>59</sup> Alak

<sup>54</sup> es-Semerkindî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 3/493.

<sup>55</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye* (Şârîka, 2008), 12/8349.

<sup>56</sup> {Citation}

<sup>57</sup> es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, 6/256.

<sup>58</sup> el-Gaznevî, "Tefsîru'l-fukahâ ve tezkîbü's-süfehâ", 676-77.

<sup>59</sup> İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 5/520.

suresinin ilk ayetindeki “*Rabbinin ismiyle oku*” ifadesinde de Allah, Hz. Muhammed’den kendi ismiyle okumasını emretmektedir.

Zemahşerî [ö. 538/1144] bir dil âlimi oluşunu bu ifadeyi açıklama şekline de yansıtmiş görünmektedir. Zemahşerî ilk ayette geçen “*bismi rabbik*” ifadesinin hâl olması nedeniyle nasb mahallinde olduğunu belirtir. Buna göre anlam “*Rabbinin adıyla başlayarak oku.*” olur. Zemahşerî anlamı daha belirgin hâle getirmek için şu ilaveyi yapar: “*Önce bismillah de, sonra oku.*”<sup>60</sup>

“*Bismi rabbik*” ifadesi hakkında en kapsamlı görüşün Râzî’den [ö. 606/1210] geldiğini söylememiz gerekir. Fahreddin Râzî konu hakkında dile getirilen görüşlerin hem genel bir değerlendirmesini yapmış hem de yeni yorumlarla anlama büyük genişlik kazandırmıştır. Râzî değerlendirmesine bu konuda ilk defa görüş beyan eden Ebû Ubeyde’nin görüşüyle başlar. Bilindiği üzere Ebû Ubeyde “*ba*” harfini zâid kabul etmiş ve okunması gerekenin “*rabbinin ismi*” olduğunu belirtmişti. Râzî bu görüşü çeşitli yönlerden zayıf bulduğunu belirtir. Ona göre şayet Ebû Ubeyde’nin bu görüşü doğru kabul edilecek olursa “*Rabbinin ismini oku*” demek, “*Rabbinin ismini an*” anlamına gelecektir. Buna cevap olarak Hz. Muhammed’in “*Ben okuma bilmem.*” demesi, “*Ben rabbimin ismini anmam.*” anlamına gelecektir ki bu asla yerinde bir cevap olmayacaktır.

“*Rabbinin ismini an*” emri de Hz. Muhammed için uygun bir emir değildir. Zira onun yegâne işi Allah’ı anmaktır. Bu durumda Allah’ın ona zaten yapageldiği ve yapmaya devam edeceği bir işi emretmesi uygun değildir. Son olarak ilk ayette geçen “*ba*” harfini fazlalık görmek Râzî’ye göre bu harfi zâyi etmek anlamına gelir.

Fahreddin Râzî, Ebû Ubeyde’nin görüşüne eleştirilerini dile getirdikten sonra, “*bismi rabbik*” ifadesine hangi anlamlar yüklenebileceğine dair görüşleri sıralar:

Bunlardan birincisi, son şeklini Zemahşerî’nin verdiği görüştür. Buna göre “*bismi rabbik*” ifadesi hâl olarak mahallen mansubdur. Takdiri de “*Rabbinin adıyla başlayarak Kur’ân oku*”dur. Yani “*Önce besmele çek, sonra oku*”. Râzî’ye göre bu da her surenin başında besmele çekileceğine ve bunun bir emir olduğuna delâlet eder. Bu ifade besmele çekmenin vacip olduğunu kabul etmeyen ve bunu yapmayanlara bir reddiye niteliği taşır.

Râzî’nin yer verdiği ikinci görüş ise “*Rabbinin adıyla medet (yardım) umarak Kur’ân oku*”dur. Ona göre burada Allah, sanki ismini kişinin dine ve dünyaya dair yapmak istediği şeyler hususunda bir alet kılmış gibidir. Sonuç olarak oku emrine karşılık Hz. Muhammed “*Ben okuma bilmem.*”

<sup>60</sup> Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi 't-tenzil ve 'uyûni 'l-eķâvil fî vücûhi 't-te'vil* (Riyad: Mektebetü'l-obeykân, 1998), 6/403.

deyince adeta Allah elçisine “*Rabbinin isminden yardım iste ve o ismi sana zor gelen bu işi başarmak için bir araç kıl.*” demiştir.<sup>61</sup>

Yukarıdaki iki görüş çeşitli müfessirler tarafından dile getirilmiş, bilinen ve tekrar edilen görüşlerdendir. Ancak Râzî daha önce hiç kimse tarafından dile getirilmeyen yeni bir görüş ortaya koyar. Râzî “bismi rabbik” ifadesinden “*Bu fiili sırf Allah için, Allah rızası için yap.*” anlamına ulaşmaktadır. Böylelikle Râzî İslam’ın temel şîârı olarak bir işi Allah için yapma düsturunu henüz ilk vahyin ilk ayetinde tespit etmiş olmaktadır. Râzî’nin “bismi rabbik” ifadesinden elde ettiği bu sonuç, yine onun “ekrem” ismine yaptığı yorumla desteklenmektedir: “*Bir şeyler umarak okuma. Ancak benim için oku ve işini bana havale et.*”<sup>62</sup>

Fahreddin Râzî’den sonra bu konuda yeni ve farklı bir görüş ortaya konulmadığından, sonraki müfessirlerin görüşlerine değinilmeyecektir. Sadece Râzî gibi İbn Teymiyye’nin de Ebû Ubeyde’nin görüşünü reddettiğini belirtmekle yetineceğiz. İbn Teymiyye’ye göre Allah ilk emrinde “rabbinin ismiyle” okumayı emretmiştir.<sup>63</sup> Yoksa burada emredilen rabbinin ismini okumak değildir.

Yukarıda gelişim süreçleri de gösterilerek kronolojik sırayla ortaya konulan görüşleri bir arada değerlendirecek olursak, Alak suresinin ilk ayetinde geçen “bismi rabbik” ifadesinden temelde önce bismillah deyip sonra işe koyulma, Allah’ın isminden yardım isteyerek işini yapma ve son olarak işi Allah için yapma anlamlarına ulaşılmaktadır. Bu da İslam’da okuma eyleminin nasıl ve niçin yapılması gerektiği sorularına cevap olmaktadır.

### Sonuç

Alak suresinin bir ve üçüncü ayetlerinde tekrar eden “oku” emri, günümüzde sıklıkla ilim ve eğitimle ilişkilendirilen ifadeler arasında yer almaktadır. İslam’da ilmin ve eğitimin önemi bağlamında bu emir ifadeleri önemli bir delil olarak sunulmaktadır. Bu ifadelerin içerdiği anlam ve mesaj kadar, mutlak bırakılan bir ifade olarak geniş bir yorum zenginliğine imkân vermesi de bu ayetlerin dikkat çekici bir başka yönüdür. Bu ayetlerde oku emri herhangi bir nesne almamış, kimin, neyi okuması gerektiği hususunda bağlayıcı bir hüküm koymamıştır. Bu da müfessirlere “Oku emrinin muhatabı kimdir, konusunu ne teşkil eder?” sorularını sormalarına imkan vermiştir. Bu soruların cevabı, ortaya konulan ilk tefsir ürünlerinden başlamak üzere, 8./14. asrın sonuna kadar tefsir eserleri üzerinden aranmıştır.

<sup>61</sup> er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 32/13.

<sup>62</sup> er-Râzî, 32/16.

<sup>63</sup> İbn Teymiyye, *Tefsîru İbn Teymiyye*, 7/87.



Müfessirler genel itibariyle vahye ilk muhatap olması bakımından bu hitabın Hz. Muhammed'e yapıldığını düşünmüşlerdir. Ancak görece erken bir dönemden itibaren Mâtürîdî [ö. 333/944] ilk hitabın Hz. Muhammed'e yapılmasının bir şeyi değiştirmeyeceğini, yapılan bu hitabın herkesi kapsadığını belirtir. Mâtürîdî'nin bu konudaki en büyük destekçisi İbn Teymiyye [ö. 728/1328] olmuştur. O da ilk emri mutlak manada bütün insanlara yapılmış bir hitap kabul eder. Yapılan bu yorumlar da bizi oku emrinin muhatabının tüm insanlar olduğu sonucuna götürür. Tabii olarak bu anlayış cinsiyet, sınıf vb. ayrımı gözetmeksizin bütün insanların eğitimine eşit seviyede imkân verilmesi anlamına gelecektir. Bilinen en eski örneklerinden modern öncesi dönemin sonuna kadar eğitimin kimi zümrelerin bir imtiyazı olarak sunulduğu düşünüldüğünde, ilk ayetin ayrım gözetmeksizin herkesi eğitim süreçlerinin içine dâhil eden üslûbu kayda değer görünmektedir.

Mutlak bırakılan oku emri, bu emre muhatap olanlar konusunda bir kayıt getirmedeği gibi ne okunması gerektiği hususunda da sınır koymaz. Birinci ayette nasıl ki yaratma nesnesi zikredilmemiş ve bundan hareketle müfessirler sınırsız bir yaratma nesnesi sonucuna ulaşmışlarsa, aynı durum oku emrinin konusu için de geçerlidir. Kirmânî'nin [ö. 500/1106] ve Beyzâvî'nin [ö. 685/1286] tabiriyle "ta'mîm/mutlak" bırakılan okuma emri Müslümanlara geniş bir okuma ve öğrenme sahası açar. İslam eğitim programlarının en önemli muhtevası Kur'an-ı Kerim yanında, dinî/lâdinî ayrımı gözetmeksizin bütün faydalı bilgiler (hikmet) İslam'ın oku emrinin kapsamına girer. Beytü'l-hikme'de dünya mirası olarak kabul edilebilecek 400 bin eserin raflarda yer alması bu anlayışın somut ve oldukça erken örneklerindedir.

"İlim kim içindir?" ve "Konusu nedir?" sorularına kayıt getirmeyen ilk ayetin "*İlim nasıl ve niçin yapılır?*" sorusuna net bir cevap vermesi, açık bir kayıt getirmesi mânîdardır. Oku emrinin kimin, neyi okuyacağına dair belli bir okuma nesnesi ya da muhatap zikretmezken nasıl ve niçin okunması gerektiğine dair "bismi rabbik" kaydını getirmesi müfessirlerin çokça üzerinde durduğu bir konu olmuştur. Bu ifadeden hareketle yaptıkları yorumlarda müfessirler, okumaya Allah'ın adını anarak başlama, ondan yardım isteyerek okuma ve okumayı Allah için yapma sonuçlarını elde etmişlerdir. Buna göre ilk ayette "Kim, ne öğrenirse öğrensin ancak bunu Allah'ın adıyla, Allah'tan yardım isteyerek ve Allah için yapsın." vurgusu yapılmaktadır.

"Öğrenmenin muhatabı herkes, konusu (faydalı olan) her şeydir." anlayışına sahip İslam'ın, ilim ve eğitim konusundaki yegâne kaydı Allah'ın rızasıdır. İslam anlayışına göre ilim ve eğitim "Allah'ın adıyla", "Allah'tan yardım isteyerek" ve "Allah için" yapılır. Klasik dönem literatürü incelendiğinde görülecektir ki hangi ilim sahasında kaleme



alınırsa alınsın hemen bütün müellifler önce İslam'da ilmin önemini dile getirmekte, sonrasında ise bunun sırf Allah rızası için yapılması gerektiğini vurgulamaktadır. “Eğitim niçin yapılır?” sorusu şüphesiz eğitimle meşgul olanların en önemli sorularından biridir. İslam'ın buna verdiği cevap, “Allah için”dir. İslamî bakış açısıyla salt Allah için yapılan ilim ve eğitimin, bütün dünyaya yansıyan olumlu sonuçları olacağı varsayılabilir.

Evrensellik iddiasına sahip bir din olarak İslam, bu iddiasına uygun bir şekilde hiçbir sınır getirmeksizin “herkes”i, faydalı “her şey”i öğrenmeye davet etmekte, buna mukabil günümüzde gittikçe pragmatik amaçlara hizmet eden eğitimin yüce gayeler için yapılması gerektiğini ilk vahiyden itibaren dile getirmektedir.

### KAYNAKÇA

- Abuarqub, Mamoun. “Islamic Perspectives on Education.” *Islamic Relief Worldwide*, 2009.
- ânî, Ebû'l-Muzaffer es-Sem'. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru'l-vatan, 1997.
- Atay, Hüseyin. “İslam'da Öğretim”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23, sy 1 (1979): 1-29.
- Baltacı, Cahid. *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*. 2. bs. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*. 8. bs. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-. *Meâlimü't-tenzîl*. Riyad: Dâru't-tayba, 1989.
- Berg, Bruce L., ve Howard Lune. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Çeviren Asım Arı. Konya: Eğitim Kitabevi, 2019.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer el-. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Dimeşk-Beyrut: Dâru'r-reşîd, 2000.
- Binbaşıoğlu, Cavit. *Eğitim Düşüncesi Tarihi*. Ankara: Binbaşıoğlu Yayınevi, 1982.
- Creswell, John W. *Araştırma Deseni (Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları)*. Ankara: Eğiten Kitap, 2014.
- . *Eğitim Araştırmaları (Nicel ve Nitel Araştırmanın Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi)*. Çeviren Kolektif. 2. bs. İstanbul: EDAM Yayınları, 2019.
- Dağ, Mehmet, ve Hıfzırahman Raşit Öymen. *İslam Eğitim Tarihi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1974.

- Endelüsî, Ebû Hayyân el-. *el-Baḥru'l-muḥîṭ*. 3. bs. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2010.
- Endelüsî, İbn Atıyye el-. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. 2. bs. Beyrut: Dâru'l-hayr, 2007.
- Gaznevî, Abdüssamed b. Mahmûd el-. “Tefsîru'l-fukahâ ve tekzîbü's-süfehâ”. Câmîattü Ümmü'l-Kurâ, 2012.
- Gözütok, Şakir. *İslam Medeniyetinde Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. *Alak Suresinin İlk Beş Ayetinin Eğitimsel Değeri*. 3. bs. Ankara: Nobel Yayınları, 2021.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerîm Tarihi*. Çeviren Salih Tuğ. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Hâzin, Alaüddin Ali b. Muhammed el-. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- Hüvvârî, Hûd b. Muhakkem el-. *Tefsîru kitâbillahi'l-azîz*. 1. bs. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1990.
- İbn Berrecân, Ebü'l-Hakem Abdüsselam b. Abdurrahman. *Tefsîru İbn Berrecân*. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2013.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1995.
- İbn Teymiyye. *Tefsîru İbn Teymiyye*. Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 2011.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2002.
- Kaysî, Mekki b. Ebî Tâlib el-. *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye*. Şârika, 2008.
- Khalediy, Khaled al-. “Education and Methods of Teaching in Islam in the Era of Az-Zarnooji.” *el-Mecma*, sy 3-4 (2011 2010).
- Kirmânî, Mahmûd b. Hamza el-. *Ġarâ'ibü't-tefsîr ve 'acâ'ibü't-te'vîl*. Cidde-Beyrut: Dâru'l-kible lis'sekâfeti'l-İslâmiyye-Müessesetü ulumu'l-Kur'an, 1983.
- Koca, Ferhat. “Mutlak”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31:402-5. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutlak>.
- Köylü, Mustafa. “İslam Eğitimi'nin Temel Özellikleri”. İçinde *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, editör Mustafa Köylü ve Şakir Gözütok. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'an*. Dimeşk: Dâru'l-risâleti'l-âlemiyye, 2012.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

- Mâverdifî, Ebû'l-Hasen el-. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, t.y.
- Merriam, Sharan B. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Çeviren Kolektif. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013.
- Râzî, Fahreddin er-. *et-Tefsîru'l-kebîr*. Dâru'l-hadîs, 2012.
- Semerkindî, Ebû'l-leys es-. *Tefsîru's-Semerkindî*. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.
- Sultana, Qazi Nusrat. "Philosophy of Education: An Islamic Perspective". *Philosophy and Progress* 51, sy 1-2 (2014): 9-36.
- Süleyman, Mukâtil b. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 2002. bs. Beyrut: Müessesetü't-târihi'l-arabiyyi, t.y.
- Şimşek, Hasan, ve Ali Yıldırım. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 12. bs. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. Hicr, 2001.
- Tabersî, Emînu'd-dîn Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen et-. *Mecmeu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Mürteza, 2006.
- Teymî, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ et-. *Mecâzu'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, t.y.
- Üstel, Füsun. *Makbul Vatandaşın Peşinde (II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi)*. 3. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-. *et-Tefsîru'l-basît*. Riyad: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd, 1430.
- Yavuz, Kerim. *Günümüzde Din Eğitimi*. Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-. *el-Keşşâf 'an haķā'iki ğavāmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķāvîl fî vücūhi't-te'vîl*. Riyad: Mektebetü'l-obeykân, 1998.

# KÜLTÜREL İRKÇILIK BAĞLAMINDA İSLAMOFOBİ VE ANTİSEMİTİZM İLİŞKİSİ\*

Merve AR\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 1 Haziran 2023, **Kabul Tarihi:** 25 Eylül 2023, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2023, **Atf:** Ar, Merve. "Kültürel İrkçilik Bağlamında İslamofobi ve Antisemitizm İlişkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/2 (Eylül 2023): 499-522.

**DOI:** 10.33415/daad.1308798

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 1 June 2023, **Accepted:** 25 September 2023, **Published:** 30 September 2023, **Cite as:** Ar, Merve. "The Relationship Between Islamophobia and Antisemitism In The Context Of Cultural Racism". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/2 (September 2023): 499-522.

**DOI:** 10.33415/daad.1308798



## Öz

İrkçilik, nefret, soykırım, yabancı düşmanlığı gibi tüm ayrımcılık biçimlerini içine alan tarihsel aşamalar "ötekileştirme" ile başlar. Tarih boyunca "öteki" üzerinden yükselme ve kimlik inşası oluşturma çabasında olan Batı medeniyeti Avrupa'nın özünü oluşturan değerler üzerinden, kendinden olmayan kültürlerle "öteki" muamelesi yapmaktadır. Bu açıdan Batı medeniyetinin çok kültürlülüğü ve kendinden olmayanları ötekileştiren monolitik yapısı genelde yabancı düşmanlığına, özelde ise İslamofobiye sebep olmaktadır. İslamofobi kavramı tarihî, teolojik ve siyasi temelleri asla göz ardı edilmemekle birlikte özellikle ırkçılık ve kültürel ırkçılık bağlamında da yeniden değerlendirilmesi gereken bir kavram olarak karşımızda durmaktadır.

Bu çalışmamızda Müslümanların hem ötekileştirilmesi hem de şiddet ve terörle bağdaştırılmasının gerekçelerinden biri olarak gördüğümüz ırk ve ırkçılık anlayışı ve bu anlayışın en somut ürünü olan zenofobik tutum ve İslamofobinin ırkçılığın yeni bir kolu olan kültürel ırkçılık bağlamında değerlendirilip değerlendirilmeyeceği meselesi

\* Bu çalışma, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Mahmut AYDIN danışmanlığında hazırlanan, İslamofobinin Dini ve Kültürel Kökenleri adlı tezden üretilmiştir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, mervear@omu.edu.tr, Orcid: 0000-0002-8542-4624.

tartışılmıştır. Bununla birlikte bu öteki anlayışında zaman zaman Müslümanlar ile Yahudiler arasında kurulmaya çalışan bir ilişki söz konusu olduğu için son zamanlarda “İslamofobi yeni antisemitizm” midir sorusu gündeme getirilmektedir. Biz de çalışmamızın ilerleyen kısımlarında İslamofobi ve antisemitizm kavramlarının aynı düzlemde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği meselesini müzakere ettik ve bu benzerliğin pratikte stratejik bir karşılığı olabilir mi sorusuna cevap aradık.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Irkçılık, Kültürel Irkçılık, Zenofobi, İslamofobi, Antisemitizm.

## The Relationship Between Islamophobia And Antisemitism In The Context Of Cultural Racism\*

Merve AR\*\*

### Extended Abstract

Especially when it comes to concepts in the humanities, it is often necessary to go beyond the obvious. Because images are much more than meanings. Ideas gain repeatedly meaning with each cultural and historical experience that includes definition. Therefore, attention should be paid to the period in which the constructed concepts were created and under what conditions they became widespread. Racism, a key idea in daily discourse and sociological theory over the last fifty years, also implies a heavily negative moral and political connotation.

The process that prioritizes all forms of discrimination, such as racism, hatred, genocide, and xenophobia, begins with “othering.” Western civilization, which has been trying to strengthen and build identity through the “other” throughout history, treats cultures that are not itself as the “other” through the values that make up the essence of Europe. In this sense, the multiculturalism of Western civilization and its monotypic structure that excludes those who are not from it causes xenophobia in general and Islamophobia in particular. Historically, the term Islamophobia, which became very popular after the Twin Tower attacks on September 11, 2001, is new in terms of conceptualization. Still, the cultural, historical, and theological prejudices behind the term have a long history. For a certain period, a connection could not be established between racism and Islamophobia, which is rapidly increasing in the Western world since it is generally considered on a biological and racial basis in the classical sense. Whereas xenophobia is closely linked to racism, the newer/cultural features of racism perpetuate this hostility. In many cases, it is difficult to distinguish between racism

\* This study was produced from the thesis titled “Religious and Cultural Roots of Islamophobia”, prepared under the supervision of Prof. Dr. Mahmut Aydın, Ondokuz Mayıs University Institute of Social Sciences.

\*\* Ass. Prof, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology mervear@omu.edu.tr, Orcid: 0000-0002-8542-4624

and xenophobia as motivations for behavior. In this study, we have tried to address the concept of Islamophobia as a concept that should be re-evaluated, especially in the context of racism and cultural racism, while never ignoring the concept's historical, theological, and political foundations.

In our study, we also discussed the understanding of race and racism, which we see as one of the essential reasons for the marginalization of Muslims and their association with violence and terrorism, and the most concrete product of this understanding, xenophobic attitude and whether to evaluate Islamophobia in the context of cultural racism, a new branch of racism. However, in this understanding of the other, there is a relationship that tries to be established between Muslims and Jews from time to time. These contents have also spawned a debate on the possibilities and limitations of comparative approaches and analogies regarding the relationship between antisemitism and Islamophobia in public and academic debates. In this discussion, scientists from various fields started research to compare antisemitism and Islamophobia and reveal the similarities and differences between the two and raise multiple questions. For example, with the increasing fear/anti-Islam, hatred, and racism tendency in the Western world, especially in the Middle Ages and XX. How can a connection be established between the antisemitism experienced in the 21st century? Or, in other words, can Muslims today be seen as the new Jews of Europe? Therefore, one of the issues we discussed in the text is whether a similarity can be established between the discrimination Muslims face today and the anti-Semitism experienced, especially in the Middle Ages and its immediate aftermath.

Especially recently, there have been studies that evaluate Islamophobia individually in the context of cultural racism, both in the public and in the academic community. However, studies that evaluate Islamophobia and antisemitism together and deal with it in the context of cultural racism are relatively few. When we look at the discussions on the similarities and differences between the concepts of Islamophobia and antisemitism, some historical, theological, and conceptual explanations have been developed. As we have emphasized before, the images of “other understanding” and “racism” are placed in the axis of the debate. In general, most determinations that focus on hostility towards Jews and Muslims take shape on the axis of cultural racism. In the discussions held in this framework, the cultural differences of Muslims and Jews are brought to the fore, and the issue of foreignness to shared values is discussed. In the last part of our study, we examined whether Islamophobia and antisemitism could be evaluated on the same level. We tried to answer whether this similarity could have a strategic counterpart in practice.

**Keywords:** History of Religions, Race, Racism, Cultural Racism, Xenophobia, Islamophobia, Antisemitism.

## Giriş

Batı dünyasında yabancı düşmanlığı ayrımcılık, milliyetçilik, aşırı sağ ve Neo-Nazi söylem ve ırkçılık gibi farklı kavramlar ve eğilimler halinde karşımıza çıkmaktadır. Avrupalı halkların kendinden olmayanları tanımlama ve onlara yaklaşma biçimleri üzerine yapılacak tarihsel ve teorik analizler, yalnızca ırkçılığı değil, aynı zamanda İslamofobik düşünme tarzının geçirdiği dönüşmeleri de özetleyecektir. Zira ırkçılık, yabancı düşmanlığı, soykırım, nefret gibi tüm ayrımcılık biçimlerini kapsayan aşamalar “ötekileştirme” ile başlar. Avrupa tarihindeki soyluluk anlayışı, sömürgecilik, ırkçılık ve zenofobi gibi ayrımcılığı önceleyen ifadeler günümüz dünyasında Müslümanlar üzerinden İslamofobik söylemlerle güncellenmektedir. İslamofobi adeta bu hastalıklı düşünce ve söylemlerin XX. yüzyıla yansımış halini sembolize eder. İrkçılık günümüzde daha çok ‘öteki’ne yaklaşım biçimi üzerinden şekillenirken, etnik-merkezli (*ethno-centric*) müşterek bir payda ile ‘biz’ ve ‘onlar’ arasındaki farklılığa bağlanır.<sup>1</sup>

Tarihsel anlamda, bilhassa 11 Eylül 2001’deki İkiz Kule saldırılarından sonra oldukça popüler olan İslamofobi terimi kavramsallaşma anlamında yeni, fakat terimin arkasındaki kültürel, tarihi ve teolojik ön yargılar oldukça eski bir geçmişe sahiptir. Bu anlamda son elli yılda, özellikle Soğuk Savaş döneminden ve “Medeniyetler Çatışması” tezinin ortaya atılmasından sonra gelişip toplumsal ve akademik dile yerleşse de Müslümanlara ve İslam’a yönelik korku ve düşmanlığın bugün dile getirilen içtimai ve kültürel farklılıkların ötesinde çok daha derinlere uzanan bir altyapısı ve sürekliliği söz konusudur. Tüm bu alt yapısı göz ardı edilmemek suretiyle İslamofobi ırkçılık bağlamında da yeniden değerlendirilmesi gereken bir meseledir. Bu noktada şu soruların yanıtının aranması gerekmektedir: Bugün hangi özel “genetik”, “kültürel” ve “kurumsal ırkçılık” formlarını tecrübe ediyoruz ve bunlara neden olan değişkenler nelerdir? İrkçılığın bu çeşitli formları kendilerini söylemde nasıl ortaya koyuyor ve bunların antisemitizm, milliyetçilik, etnisizm ve cinsiyetçilik, daha da önemlisi İslamofobi gibi ilintili veya örtüşen ayrımcılığı ima eden olgulardan ayırt edilmesi mümkün müdür? Meselenin çok yönlülüğü ve teorik karmaşıklığı göz önüne alındığında, çalışmamızda tüm bu sorulara, bilhassa yukarıda bahsettiğimiz “mekanizmalar” arasındaki ilişkinin tartışmasına yönelik kapsamlı cevaplar vermek olası görülmemektedir. Ayrıca ırkçılığın ulus, millet vb. kavramlarla tartışıldığı düzlem çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Ulaşmayı umduğumuz şey, genellikle klasik anlamda biyolojik ve irksal bir zeminde ele alındığı için arasındaki ilişki göz ardı edilen Batı dünyasında hızla artmakta olan İslam düşmanlığıyla ırkçılığın bu yeni formatı arasındaki bağlantıyı kurmaktır.

<sup>1</sup> J.M. Vorster, “Racism, Xenophobia and Human Rights”, *The Ecumenical Review*, 54/ 3, (2002), 297.

Özellikle son dönemlerde hem kamuoyunda hem de akademik camiada İslamofobi münferit olarak kültürel ırkçılık bağlamında değerlendirilen çalışmalar söz konusudur fakat İslamofobi ve antisemitizmi bir arada değerlendirerek bunu kültürel ırkçılık bağlamında ele alan çalışmalar nispeten daha azdır. Yabancı literatürde Nasar Meer, Ivan Kalmar, Farid Hafez gibi araştırmacılar tarafından çeşitli eserlerde konu ele alınmakla birlikte ülkemizde ise Özcan Hıdır ve Enes Bayraklı'nın konuya dair yapmış olduğu çalışmalar öne çıkmaktadır. Bu açıdan çalışmamız bu tartışmalara özellikle Türkçe literatür açısından ilave bir kaynak oluşturmayı ve bu alanda çalışma yapacak olanlara daha geniş bir perspektiften bakmak için yardımcı olmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda makalemizde İslamofobi ve antisemitizmi kültürel ırkçılık bağlamında karşılaştırmadan önce çalışmanın bütünlüğü açısından önem arz ettiğini düşündüğümüz ırkçılıkla ilgili bazı açıklamalara yer verilecektir. Sonrasında ise İslamofobi ve antisemitizm kavramları kültürel ırkçılık açısından değerlendirilecek ve bu yapılırken özellikle kavramların din kaynaklı bir nefret mi yoksa ırk kaynaklı bir nefretin ürünü mü olduğu sorusuna odaklanılacaktır. Böylece bütüncül bir bakış sağlanacak ve daha da önemlisi bu benzerliğin bizi nereye götürmesi gerektiği hususunda bir takım tespit ve analizlerde bulunulacaktır.

### 1. İrkçilik ve Kültürel İrkçilik/ Yeni İrkçilik

IX. yüzyıl ile XX. yüzyılın başlarına kadar insanlar hiyerarşik olarak alt türlere bölünmekte, bu türlerin her birinin tabii niteliklere sahip olduğu iddia edilmekte ve bu sav biyoloji biliminin verileriyle desteklenmekteydi. Batının entelektüel zihni, insan türünün daha üstün ve daha düşük ırklara bölündüğü konusunda kedisini ikna etmişti. Bu zihniyetin gelişiminde etkili olan düşünür hiç şüphesiz Darwin'dir. Darwin ırkçılığın bilimsel olma iddiasının yolunu açmıştır.<sup>2</sup> Klasik ırkçılığın biyolojik ve fiziki nitelikler üzerine inşa ettiği ayrımcı yaklaşımlar, zaman içinde varlıklarını muhafaza etmiş ve dönüşerek kültürel özelliklerin etkili olduğu yeni bir ırkçılık modelini doğurmuştur.

İrkçilik pek çok kullanıma sahip bir kavramdır. Bu çeşitlilik içerisinde 'genetik', 'biyolojik', 'kültürel', 'etnopluralist', 'kurumsal', 'gündelik', 'elit', 'eski' ve 'yeni' ya da 'neo-ırkçılık' ve 'pozitif ırkçılık' gibi ırkçılıklardan söz edilebilir. Birbirinden farklı bu kullanımları sebebiyle, kavramın genel kabul görmüş bir tanımı yoktur.<sup>3</sup> İrkçılığın tanımının öncelikle siyasi ve ahlaki tartışmalarla organik bir şekilde bağlantılı olduğu unutulmamalıdır. Son elli yılda hem günlük söylemde hem de sosyolojik teoride kilit bir fikir haline gelen ırkçılık kavramı, aynı zamanda ağır bir

<sup>2</sup> Albert Memmi, *Racism* (London: Minesota University Press, 2000), 186.

<sup>3</sup> Martin Reissigl - Ruth Wodak, *Discourse and Discrimination: Rhetoric of Racism and Antisemitism* (London: Routledge, 2001), 5.



şekilde olumsuz bir ahlaki ve politik çağrışım da içerir. Dolayısıyla ortaya konulacak tanım hem akademik çalışmalar adına hem de siyasi ve ahlaki tartışmalar adına son derece önemlidir.<sup>4</sup>

İrkçilik, insanlar arasındaki biyolojik veya fiziksel ayrılıklara sığınarak toplumda eşitsizlik yaratmakta ve bu eşitsizliği yeniden üreterek sürekliliğini sağlamaktadır. Albert Memmi'ye göre "ırkçılık", "suçlayan" için avantajlı ve kurbanı için zararlı olan gerçek veya kurgusal farklılıkların genelleştirilmiş ve mutlak bir değerlendirmesini ifade eder. Bu olumsuz kararlar suçlayıcı, ayrıcalıklarını ve saldırganlığını meşrulaştırmaya çalışır. Bu karakterizasyonda, ırkçılığın katı anlamı manasını yitirmiştir. Böylece, Memmi dar ve geniş bir "ırkçılık" tanımını sunmaktadır.<sup>5</sup>

İrk, ırkçılık ve benzeri terimler yirminci yüzyılın ikinci çeyreğine damgasını vuran Nazizm ile doğrudan ilişkilidir. İrkçilik kavramı, hiyerarşik bir sınıflandırma içinde aşağı görülen, şiddet ve aşağılama dolu eylem ve düşünceleri ifade eder. Antisemitizm en eski ve en belirgin ırkçılıklardan biridir. Saf bir Alman ulusunun oluşumu için Yahudilerden kurtulma fikri, etnik temizlik fikriyle ilişkilendirilmiştir.<sup>6</sup> İrk saflığının korunması gerektiği ve Avrupa'nın ırkların karışmasıyla büyük bir tehdit altında olduğu görüşleri Nazileri önemli ölçüde etkilemiş ve modern ırkçılığın gelişmesinde rol oynamıştır. Bu nedenle, Holokost belki de Avrupa'da ırkçılığın kültürel olarak yankılanmasına neden olan en önemli olaydır, ancak Batı'nın ırkçılık anlayışına buradan başlamak yanlış olur. İrkçilik, diğer kavramlar gibi Avrupa'da rastgele üretilmiş bir olgu değildir, aksine Avrupa kimliğinin merkezinde yer alır. Yabancı düşmanlığı Avrupa tarihinde çeşitli biçimlerde yer almaktadır. Batı medeniyetinin hemen her döneminde böyle bir olgu gözlemlenir. Örneğin Batı dünyasının tarihinde oldukça önemli bir yere sahip olan soyluluk anlayışında bir ırkçılık türü görmek mümkündür. Bu anlayış, ırkçılık hastalığının toplumsal farklılıkların netleşmesi ve farklılaşmasında nasıl etkin bir rol oynadığına dair ipuçları vermektedir. Soylular kendi içlerinde hiyerarşik bir bölünmeye tabi olsalar da hak ve özgürlükler tamamen bu konumlanmayla bağlantılıydı. Bir yanda kilise ve soylular, diğer yanda bu iki gruba hizmet eden aşağı konumda görülen insanlar vardı.<sup>7</sup> Bununla birlikte Avrupa'nın sömürge faaliyetlerine yoğunlaşmak da Batı Avrupa tarihinin ayrılmaz bir parçası olan "ırkçılığı" anlamak adına fayda sağlayacaktır. Çünkü "ırkçılık" kavramının Avrupa'nın sömürgeci faaliyetleriyle doğrudan bir ilişkisi söz konusudur. Avrupa tarihini şekillendiren coğrafi keşifler sayesinde karşılaşan topluluklar, ırksal kategorilere ayırarak birbirlerini

<sup>4</sup> Robert Miles - Malcolm Brown *Racism* (New York: Routledge, 1989), 3.

<sup>5</sup> Memmi, *Racism*, 12.

<sup>6</sup> Hilal Barn, *İslamofobi ve DAES* (İstanbul: Tezkire Yayıncılık, 2016), 27.

<sup>7</sup> Suphi Ertaş, *İslamofobi* (İstanbul: Cinius Yayınları, 2017), 66.

ötekileştirdiler. Keşifler yoluyla oluşturulan kolonilerin sömürgeciliği ve köle ticaretini beraberinde getirmesi ırkçılığı daha çok kuvvetlendirmiştir. Köleliğin kaldırılmasıyla birlikte bağımsızlık hareketlerinin alevlendirdiği milliyetçilik ve “öteki”nin sınırlarını keskin bir şekilde gösteren milliyetçi söylemler, ırk söylemlerini güçlendirmiştir.<sup>8</sup>

Biyolojik farklılıklar öne sürülerek meşrulaştırılan “eski” ırkçılık anlayışının yanı sıra günümüzde milliyetçi ve cinsiyetçi gibi ideolojilerin ittifakıyla ortaya çıkan “yeni” bir ırkçılığa dönüşen bir süreç söz konusudur. Özcü ve monolitik ırk anlayışına dayanan klasik ırkçılığın başka bir forma dönüştüğü günümüzde, ırkçılığın daha çok kültürel ve stratejik her türlü ayrımcılığın konjonktürel olarak araçsallaştırılmasına dayandığı söylenebilir.<sup>9</sup> Bu kullanımıyla birlikte son dönemde Avrupa’da ırkçılık yükselişe geçmiştir. Bu yükseliş, uzmanların “yeni ırkçılık” ya da “kültürel ırkçılık” olarak tanımladığı, ırkçılığın farklı biçimleri olan etkenleri içermektedir. Bununla birlikte günümüzün yeni ırkçılığına evrilen klasik ırkçılığın bu dönüşümü, elbette ırkçılığın kökenine ilişkin siyasi, ekonomik, toplumsal ve kültürel süreçlerden bağımsız değildir.<sup>10</sup>

Köklerinin fizik ve biyolojiye dayandığını iddia eden klasik ırkçıların aksine, ırkçılığa kültürel olarak yaklaşanlar, kurbanların farklı yönlerini vurgular. Klasik ırkçılıkta sömürüyü kolaylaştırmak için ötekinin aşağılanması söz konusuysa, kültürel yaklaşımda dışlamayı kolaylaştırmak için farklılık öne çıkartılır. Bu anlamda kültürel olarak farklı gruplar tehlike olarak görülür ve bu tehlikeli gruba yönelik dışlama, reddetme ve hatta yok etme gibi tepkileri kendi mantığı içinde anlamlı kılmaktadır.<sup>11</sup> Eski ırkçılıkta bu düşmanlık ve ilgi genellikle fiziksel özelliklere odaklanırken, yenilenen bu anlamda ırkçılık karşı tarafın kültürel özellikleriyle yakından ilişkilidir. Yeni ırkçılığı klasik ırkçılıktan ayıran nokta, kültüre dayalı bir ırkçılığın gerçekleşiyor olmasıdır. Zamanla dönüşüme uğrayan bu ırkçılık biçimi, farklı kültürlerin bir arada yaşamasının imkânsızlığını vurgulamaktadır. Taguieff, farklı kültürel ve etnik grupların bir arada olamayacağına inanır ve bu nedenle yeni ırkçılığı “farklı ırkçılık” olarak adlandırır.<sup>12</sup> Bu yeni yaklaşım aynı zamanda Müslümanlara yönelik ırkçılığın anlaşılmasını da kolaylaştırmaktadır. Çünkü İslam, genel olarak yerli bir din değildir,

<sup>8</sup> Audrey - Brian D. Smedley, *Race in North America: Origin and Evolution of a Worldview* (Westview Press, 2011), 314.

<sup>9</sup> Hatice Çoban Keneş, “İdeolojik Bir İnşa Olarak Yeni İrkçılık: Günümüz İrkçılığını Tartışmak, Anlamak, Adlandırmak”, *Ayrımcılığın Yüzleri*, der. Ülkü Doğanay (2018), 39, [http://www.ihop.org.tr/wp-content/uploads/2018/10/Ayrimcilik\\_yuzleri.pdf](http://www.ihop.org.tr/wp-content/uploads/2018/10/Ayrimcilik_yuzleri.pdf), (15.06.2019).

<sup>10</sup> Keneş, *Ayrımcılığın Yüzleri*, 40.

<sup>11</sup> Michel Wieviorka, “İrk, Kültür ve Toplum: Fransızların Müslümanlarla Yaşadığı Tecrübeler”, *Müslüman Avrupa ya da Avro-İslam*, çev. Zehra Savan, haz. Nezar Alsayyad ve Manuel Castells, (İstanbul: Everest Yayınları, 2004), 212-213.

<sup>12</sup> Pierre-Andre Taguieff, *The Force of Prejudice: On Racism and Its Doubles*, trans. Hassan Melehy (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2001), 4,8.

dışarıdan gelmiştir; fenotip olarak da genellikle farklı olan göçmenlerin yerel kültürle bütünleşmesi zor olarak görülen bir özellik teşkil etmektedir. Aslında Müslümanlar, göçün temel nedeninin iş olduğu ilk zamanlarda ırkçılık uygulamalarına maruz kalmıyorlardı. İslam'ın yeni ırkçılığın öznesi olarak görünürlüğü, asıl göç meselesinin yerleşimle ilgili bir mesele haline gelmesiyle önem kazandı.<sup>13</sup>

Ötekileştirmenin yeni bir biçimini oluşturan göç hareketleri, toplumun kültürüne uyum sağlayamayacakları ve ulusal bütünlüğe zarar verecekleri düşüncesiyle bu ülkelerden gelenlerin, özellikle de üçüncü dünya ülkelerinden gelenlerin tehdit olarak algılanmasına neden olmaktadır. Bu algı biçimi, farklı dillere, dinlere ve kültürel yapıya sahip toplulukların bir arada yaşama deneyimlerini bilinen klasik ırkçılıktan “yeni ırkçılık” kavramına taşımıştır. Tarihte daha çok kalıtsal özelliklere dayanan ‘üstünlük’ iddiasıyla belirlenen ırkçılık sorunu, kültürel ırkçılık etrafında, geçmişten günümüze taşınan önyargılı ve kalıplaşmış düşünceler etrafında daha karmaşık bir yapıda varlığını sürdürmektedir. Zamanla kalıtsal özelliklerinden uzaklaştığını gördüğümüz ırkçılık kavramını, etnosentrizm, kültürel dışlama, antisemitizm ve hatta göçmenlik karşıtlığı gibi daha sosyal ve dışlayıcı davranışlar olarak tanımlanan tutumlardan ayırmak günden güne zorlaşmaktadır. İrkçılığın bilimsel alandan ayrılarak daha toplumsal bir olguya dönüşmesine neden olan en önemli sebep, özellikle Soğuk Savaş döneminde farklılaşan ideolojiler ve IX. yüzyılın sonlarında yeni nesil göçmenlerin göç ettikleri topraklarda kendi yaşam tarzlarına karşılık gelen kültürel ve siyasi tanımlama içine girmeleridir. ‘Kültürel ırkçılık’ olarak ifade edilen bu yeni ırkçılık türü, geçmişte Batılı devletlerce belirlenen ve sömürgecilik anlayışının bir parçası olan bilim destekli düzeyinin aksine, büyük oranda ‘zayıf’ ve ‘yabancı’ olarak görülenlere özgü bir olgu haline gelmiştir.<sup>14</sup>

## 2. İslamofobinin Kavramsal Çerçevesi

“İslam” ve Yunanca “phobos/korku” kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşan İslamofobi kavramı anlam olarak İslam korkusunu ifade etmektedir. Fobi sözcüğü Yunan mitolojisinde “dehşet tanrısı”nın adı olan “Phobos” kelimesinden gelmektedir. Fobi kelimesi örümcek fobisi, agorafobi, sosyal fobi gibi korkulan nesne ya da durumla ilgili olarak zikredilir. Sözlükte belli bir nesnenin, durumun veya etkinliğin sebep olduğu ve kişinin kendisi tarafından da uygunsuz veya aşırı kabul edilen usdışı, yoğun, inatçı bir korku şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>15</sup> Fobi, gerçeklik temeli olmayan, onun

<sup>13</sup> Wieviorka, “İrk, Kültür ve Toplum: Fransızların Müslümanlarla Yaşadığı Tecrübeler”, 213.

<sup>14</sup> Hajo Funke, “Europe at the Threshold: Fairness or Fortress? Racism, Public Policy and Antiracist Concepts”, *United Nations Institute for Social Development*, Conference Paper, Durban, South Africa, 3-5 September (2001), 3.

<sup>15</sup> Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009), 291.

yerine vehmedilen bir korku ve endişe durumunu ifade eder. Normalde korkulmayacak bir durum/nesne karşısında geliştirilen korkuyu ifade ettiği için İslamofobiyi, İslam'a ve Müslümanlara karşı hiçbir gerçekliğe dayanmayan bir utanma, korku ve kaçış duygusu olarak nitelendirebiliriz.<sup>16</sup> Bu yüzden kavram, bilhassa Batı dünyasında Müslümanlara ve İslam'a yönelik önyargılı, olumsuz bir imaja dayalı nefret ve korku ile aşağılanma ve suçlama duygularını içermektedir. Tıpkı diğer fobilere konu olan korkular gibi İslam'ın da "olduğu gibi" tanınıp bilinmek istenmemesi ve bu korkunun kökenindeki temel korkunun anlaşılabilmesi ve üstelik bu endişenin altında yatan kaygının makul dışı olmasının fark edilmemesi söz konusudur.<sup>17</sup>

"İslam" ve "Batı" ilişkileri çerçevesinde, "ön yargı", "ayrımcılık", "ırkçılık" ve "ötekileştirme" gibi kavramlar İslamofobinin altını dolduran başlıca nedenler olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat daha derine indiğimizde bu karmaşık ilişkinin temelinde Kuzey Amerika ve Batı Avrupa toplumunun kendinden olmayanlara karşı başlattıkları hoşgörüsüzlük ve yabancı düşmanlığı ve savaş vardır.<sup>18</sup> Bu sebeple İslamofobi kavramı mütalaa edilirken onun yabancılara beslenen korku veya derin nefrete karşılık gelen Zenofobi (*Xenophobia*) kavramından türediğini akıllarda tutmak gerekir.<sup>19</sup> Zenofobi/yabancı düşmanlığı, insanları topluma veya ulusal kimliğe yabancı veya yabancı oldukları algısına dayanarak reddeden, dışlayan ve çoğu kez onlar hakkında yargılarda bulunan tutumları, önyargıları ve davranışları tanımlar.<sup>20</sup> Zenofobi tüm göçmen, mülteciler ve sığınmacı kategorilerini etkiler. Bununla birlikte, farklı göçmen grupları, kültürel ve etnik yapılarına, sınıf kompozisyonlarına ve göçmenlik statülerine bağlı olarak yabancı düşmanlığı yaşayabilir.

Bilindiği üzere Soğuk Savaş döneminde ABD ile SSCB arasındaki çatışmaya dayalı iki kutuplu dünya düzeni, dünyanın karşıt güçlerini ve dengelerini oluşturmaktaydı. Ancak 1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılması, Sovyetler Birliği'nin dağılması ve Doğu Bloku'nun dağılmasıyla birlikte güç dengesi değişti ve adeta bir "öteki" boşluğu oluştu. Oluşan bu "öteki"

<sup>16</sup> Hakan Olgun, "Tarihsel Bir Kurgu Ürünü Olarak İslamofobyaya", *Diyanet İlmî Dergi*, 44/3 (2008), 32.

<sup>17</sup> Chris Allen, "Justifying Islamophobia: A post- 9/11 Consideration of the European Union and British Context", *American Journal of Islamic Social Sciences* 21/3,(2004), 23.

<sup>18</sup> Nathan Lean, *The Islamophobia Industry: How The Right Manufactures Fear of Muslims* (London: Pluto Press, 2012), 5.

<sup>19</sup> Kadir Canatan, "İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım", *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm* ed. Kadir Canatan - Özcan Hıdır (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2007), 26.

<sup>20</sup> Asia-Pacific NGO Meeting for the World Conference, *Declaration on Racism, discrimination, Xenophobia and Related Intolerance against Migrants and Trafficked Persons*, Asia-Pacific NGO Meeting for the World Conference Against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance. Teheran, Iran. 18 February 2001.

boşluğu teorik anlamların ötesinde pratik açıdan yeni bir “düşman” arayışını ifade etmektedir. Değişen bu güç dengeleri ile komünizm yerine yeni düşmanlar olarak İslam ve Müslümanlar ikame edilmiş, daha doğrusu mevcut husumet yukarıda belirtilen gelişmelerle daha somut ve görünür hale gelmiştir. Özellikle son dönem artan mülteci ve sığınmacı sayısı karşılıklı karşı karşıya gelen Batı Avrupa dünyası, bu yükselişi bilhassa Arap ve İslam dünyasından kendi uygarlık ve kültürel kimliğine yönelik bir tehdit olarak algılamıştır. Ne var ki özellikle 11 Eylül 2001’den sonra ivme kazanan bu söylemler, günümüz dünyasında hem dini hem de din dışı terimlerle birleşerek yeni terimlerle hayat bulacak bir vizyonun yolunu açmış ve Müslümanlar artık korku ya da tehdit olmanın çok ötesinde, bir soruna ve düşmana dönüşmüştür.

Modern anlamıyla İslamofobi kelimesi ilk olarak 1992 yılında Etienne Dinet tarafından yazılan bir yazıda kullanılmış<sup>21</sup> ve Batı Avrupa’da Müslümanların maruz kaldığı ayrımcılığı ve düşmanlığı ifade etmek üzere konuşma diline yerleşmiştir. Terimin yukarıda bahsettiğimiz anlamda tartışılması ve yaygın olarak kullanılması, 1997 yılında Runnymede Trust tarafından hazırlanan “Islamophobia: A Challenge For Us All” (İslamofobi: Hepimiz İçin Bir Meydan Okuma) başlıklı raporla gerçekleştirilmiştir. Bu raporda İslamofobi “Müslümanlara yöneltilen temelsiz korku ve hoşnutsuzluğu ihtiva eden bir bakış açısı veya dünya görüşü” olarak tanımlanmış ve bu bakış açısının günlük hayatta Müslümanlara yönelik toplumsal dışlanma ve ayrımcılık gibi sonuçlar ortaya çıkardığı ifade edilmiştir.<sup>22</sup>

### 2.1. Irkçılık ve İslamofobi İlişkisi

İrkçi düşünce ve görüşler söylemler yoluyla üretilip yeniden çoğaltılırken; öte yandan, ayrımcı dışlayıcı uygulamalar hazırlanır, teşvik edilir ve gerekçelendirilir.<sup>23</sup> Hem hükümet hem de yurt güvenliği ve terörle mücadele konusundaki popüler söylemler, yalnızca göçmenler veya vatandaşlar için değil dünyanın birçok yerindeki Müslümanlar için de sosyopolitik bir iklim yaratmıştır. Müslümanlar, onları zor duruma sokan ırk ayrımcılığı ve göçmenlik izlemesinin yanı sıra nefret suçları da dâhil olmak üzere daha yüksek düzeydeki ayrımcılığa karşı savunmasız kalmıştır. Dolayısıyla İslamofobiyi anlamak için bu söylemleri iyi analize etmek önemlidir.

İrkçilik sadece kendi gibi olmayı dışlamak ya da ona psikolojik şiddet uygulamak demek değildir. İrkçilik doğası gereği bu tür hor görme ve korku

<sup>21</sup> Etienne Dinet, “L’Orient vu de l’Occident,” (Rue Jacob, Paris: Paul Guethner, 1922).

<sup>22</sup> Bkz: Runnymede Trust, “Islamophobia: A Challenge For Us All (1997)”, 2 <http://www.runnymedetrust.org/uploads/publications/pdfs/islamophobia.pdf> (10.05.2023)

<sup>23</sup> Reisinger and Wodak, *Discourse and Discrimination*, s.1.

içerir, ancak bundan daha fazlasıdır. Irkçılığın güncel tezahürlerinden biri, daha önce işaret ettiğimiz gibi farklı kültür ve dinlere mensup insanların günlük toplumsal yaşamlarında psikolojik ve/ya sosyal şiddete maruz kalmaları şeklinde ortaya çıkabilmektedir.<sup>24</sup> Bu anlamda klasik ırkçılıkta Avrupalıların veya Amerikalıların siyahilere yönelik ayrımcılığı aklı gelirken, ırkçılığın bu yeni boyutunda, özellikle 11 Eylül sonrası, tarihi ve modern ırkçılık kesişimi olarak İslamofobi ve onun kurbanları olan Müslüman topluluk öne çıkmaktadır. Yalnızca Müslüman oldukları için korkulması, nefret edilmesi ve hatta iğrenilmesi anlamına gelmektedir. Bu sıralamada onları, yine siyahiler ve Yahudiler takip etmektedir.

11 Eylül olaylarından sonraki ilk büyük rapor, Avrupa Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığı İzleme Merkezi (*European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia* (EUMC)) tarafından yayınlanmıştır. “11 Eylül Sonrası Avrupa Birliğinde İslamofobi Konulu Özet Rapor”<sup>25</sup> başlıklı raporda on beş AB ülkesinde Müslümanlara yönelik ırkçılık ve ayrımcılık eylemleri belgelenmektedir. Müslümanların psikolojik baskılardan fiziksel saldırılara kadar çeşitli şekillerde İslamofobik eylemlere maruz kaldıklarına, ancak daha da önemlisi Müslümanlara karşı düşmanlığın tıpkı göçmenlere ve azınlıklara yönelik yabancı düşmanlığı ve ırkçılık gibi daha geniş bir çerçevede ele alınması gerektiğine işaret edilmektedir. Bu raporda İslamofobi, anti-Müslim ve zenofobi gibi kavramlar kullanılmış fakat bu kavramların ayrıntılı tanımlarına değinilmemiştir. Özetle, bu rapora göre, “etnik kimlikleri ve/veya dini eğilimleri ne olursa olsun birçok Avrupalı Müslüman çalışma, eğitim ve barınma alanlarında ayrımcılığa maruz kalmaktadır.

Müslümanları ve Orta Doğuluları karalama ve dışlama süreci, 11 Eylül’den çok daha öncesine dayanmaktadır. İslamofobinin tarihsel gelişimi, böyle isimlendirilmediği dönemlerde bile XVIII. ve XIX. yüzyıl Avrupa’sının Batı kolonizasyonunu haklı çıkaran, dünyanın bölgelerini sınıflamaya yönelik sistemlerin bir parçası olarak “ırksal” kategorilerin geliştirilmesiyle iç içe geçmiştir. Başka bir deyişle, Amerikan oryantalizmi ve İslamofobisinin, Hıristiyan yerleşimcilerin Kutsal Topraklar efsanesine kadar götürülebilecek uzun bir geçmişi vardır. Çünkü Yeni Dünya’da Avrupalı Hıristiyan misyonerler, “dinsiz vahşiler” yani ilahi emre göre medenileştirilmesi gereken Kuzey Amerikalı yerliler üzerinde ifa ettikleri “barbar kâfirler” fikrini Kuzey Amerika’ya aktarmıştır.<sup>26</sup> Oryantalistler tarafından tasvir edilen “kâfir” ve “barbar” Arap imgeleri, Amerikan ulusal kimliğine bir antitez sunarak

<sup>24</sup> Etinne Balibar -Immanuel Wallerstein, *İrk Ulus Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, çev. Nazlı Ökten (İstanbul: Metis Yayınları, 2000), 44.

<sup>25</sup> Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001, Christopher Allen - Jorgen S. Nielsen, EUMC 2002.

<sup>26</sup> Sunaina Maira, “İslamofobi ve Teröre Karşı Savaş: Gençlik, Vatandaşlık ve Uyuşmazlık”, *İslamofobi: 21.Yüzyılda Çoğulculuk Sorunu*, ed. John L. Esposito ve İbrahim Kalın, çev. İsmail Eriş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 176.



ve Amerika'nın emperyalist genişlemesini ve askeri, siyasi ve ekonomik müdahaleleri de dâhil irksal hâkimiyetini meşrulaştırmasına ve Orta Doğu'da sömürgeci projelerini desteklemesine yardım ederek tarihi açıdan Amerikan popüler kültürüne yayılmıştır.<sup>27</sup> Bu anlamda İslamofobiyi ırkçılık açısından ele aldığımızda bunu özellikle Amerika'nın Arap ırkçılığı bağlamında konuşabiliriz. Çünkü Arap ırkçılığı ve İslamofobi arasında özellikle 11 Eylül sonrası Amerika ve Amerikalıların tutum ve davranışlarında yakın bir ilişki söz konusudur. Bu durum Arap aleyhtarı ırkçılığın daha dikkatli sorgulanmasını da beraberinde getirir.<sup>28</sup> Tarihsel olarak Arap-Amerikalılar, Orta Doğu'da kriz patlak verdiğinde marjinalleşmiş ve arada kalan bir azınlık olmuştur. 1967-73 Arap İsrail savaşlarından sonra Arap-Amerikalılar kendilerini hem medyadan hem de Amerikan toplumunun çoğunluğundan gelen anti-Arap ırkçılığının etkisiyle mücadele etme gücünden yoksun bulmuştur. Saldırıları gerçekte Arap karşıtlığı, etnik sindirme, irki stereotipleştirme<sup>29</sup>, damgalama ve bazen de fiziksel saldırılar şeklinde daha çok toplumsal saldırılar şeklinde ortaya çıkmıştır.<sup>30</sup>

Özellikle 11 Eylül saldırılarından sonra servis edilen "Arap-Müslüman tehdidi" kurgusu, bazı yazarların İslam'ı hatırlatan tüm sembollere karşı savunmacı ve cezalandırıcı olunması gerektiği yönündeki fikirleri meşrulaştırmaya hizmet etmektedir. İrkçılık karşıtı *Halklararası Dostluk Hareketi'ne* (MRAP) göre bu meşrulaştırma hareketlerini teşvik eden en önemli faktör aşırı sağcı ve radikal Siyonistlerin sahip olduğu, *Liberty-Web*'deki yabancı düşmanı ve İslam karşıtı web siteleridir.<sup>31</sup> Bu ırkçı sitelerde geleneksel göçmen karşıtlığı ve yabancı düşmanlığı yerini özel olarak İslam karşıtı bir anlayışa bırakmıştır. Bu anlayışla ölüm çağrıları yapılmış ve Müslümanlara karşı faaliyetlerde bulunulması için insanlar örgütlenmiştir. Vincent Geisser'e göre İslam'a ve Müslümanlara karşı duyulan nefret ve ayrımcılık, aşırı milliyetçiler için yeni bir buluşma noktası haline gelmiştir. Bu eylemler son yıllarda bazı devlet yetkilileri

<sup>27</sup> Maira, "İslamofobi ve Teröre Karşı Savaş: Gençlik, Vatandaşlık ve Uyuşmazlık", 176. Memni, *Racism*, 180.

<sup>28</sup> Steven Salaita, *Anti-Arab Racism in the USA: Where it Comes From and What it Means for Politics Today* (London: Pluto Press, 2006), 11.

<sup>29</sup> Stereotip terimi, genellikle kendinden olmayan diğer insanların içine yerleştirildiği kategorileri ifade etmektedir. Bu anlamda, stereotipler, diğer bir bireyi veya bireyler grubunu tanımlamak için kullanılan basitleştirilmiş betimsel kategoriler olarak tanımlanabilir. Walter Lipmann, belli bir kalıba sokulan yargıların davranışlarımıza olan etkisini şöyle özetler: "Önce görüp sonra tanımlamayız, önce tanımlar sonra görürüz. Buradan hareketle Stereotipler ve ön yargılar insanın gerçekliğe ilişkin sosyal ve zihinsel temsillerinin bir biçimidirler. Bkz: Dilek İmançer, *Medyayı Anlamak: Stereotipler, Değerler ve Söylem* (Ankara: De Ki Basım Yayım, 2010), 26.

<sup>30</sup> Ejder Okumuş, "ABD'de İslamofobi ve Anti-İslamizm: 11 Eylül Öncesi ve Sonrası", *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*, ed. Kadir Canatan ve Özcan Hıdır (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2007), 236-237.

<sup>31</sup> Söz konusu siteler için bkz: "contreislam.org", "sos-racaille.org", "ennemiin-terieur.org", "oumma.org", "islam.verite.org", "algeriefrancaise.org". Vincent Geisser, *İslamofobi* (İzmir: Mavi Ufuklar Yayınları, 2010), 16.

tarafından gizlice desteklenen bir “profesyonel İslamofobinin” ortaya çıkışını hızlandırmıştır.<sup>32</sup> Birçok İslam karşıtı ülkede gözlemlenen bu İslamofobik ırkçılığın yeni ideolojik duruşu ile bu ırkçı imalar, Avrupa’daki ırkçılığı İslam’a ve Müslüman göçmenlere yöneltmiştir.<sup>33</sup>

### 3. İslamofobinin Antisemitizmle İlişkisi

Hem Runnymede Trust’ın 1997 yılında hazırladığı rapor, hem de EUMC’nin 2003 yılında yayımladığı “*The Fight against anti-Semitism and Islamophobia: Bringing Communities Together*” başlıklı rapor<sup>34</sup> ve kamuoyuna diğer kuruluşlar tarafından tespit edilen ayrımcılık ve ırkçılığı ima eden kavramların içerikleri sadece “İslamofobi” kavramını göstermekle kalmamıştır. Bu içerikler ayrıca kamusal ve akademik tartışmalarda, antisemitizm ile İslamofobi arasındaki ilişkiye dair karşılaştırmalı yaklaşımların ve analogilerin olasılıkları ve sınırlarına dair bir tartışma da doğurmuştur. Bu tartışmada çeşitli alanlardan bilim insanları, antisemitizm ile İslamofobiyi karşılaştırmak, benzerliklerini ve farklılıklarını ortaya koymak için bir araştırma başlatmış ve birtakım soruları gündeme taşımıştır. Söz gelimi, Batı dünyasında giderek yükselişe geçen İslam korkusu/ karşıtlığı, nefret ve ırkçılık eğilimi ile özellikle Orta Çağ’da ve XX. yüzyılda yaşanan antisemitizm arasında nasıl bir bağlantı kurulabilir yahut kurulabilir mi? Ya da başka bir deyişle, günümüz Müslümanları Avrupa’nın yeni Yahudileri olarak görülebilir mi?

db | 511

İslamofobi ve antisemitizm kavramlarının benzerlik ve farklılıklarına ilişkin tartışmalara baktığımızda, tartışmaya yönelik bazı tarihsel, teolojik, kavramsal birtakım açıklamalar geliştirilmiş olsa da daha önce vurguladığımız gibi tartışmanın ekseninde “öteki anlayışı” ve “ırkçılık” kavramları yer almaktadır. Bu bağlamda İslamofobiyi “ırkçılık” özelinde değerlendiren bir kısmı onu antisemitizmin devamı olarak görürken bir kısmı da bu iki kavramın hiçbir şekilde bağdaştırılamayacağını savunmuştur. Bu açıdan bazı düşünür ve akademisyenler iki kavram arasındaki benzerliklerin farklılıklardan daha fazla olduğunu savunurken, bazıları da antisemitizmin kendine özgü bir tarihi olduğunu ve İslamofobi ya da başka ırkçılık türleriyle karşılaştırılamayacağını iddia ederek böyle bir benzetmeye karşı çıkmıştır.<sup>35</sup> Bu çerçevede biz de İslamofobi ve antisemitizm karşılaştırmasına yönelik farklı yaklaşımları ırkçılık ve kültürel ırkçılık çerçevesinde ele almaya çalışacağız.

<sup>32</sup> Vincent Geisser, *İslamofobi* (İzmir: Mavi Ufuklar Yayınları, 2010), 16-17.

<sup>33</sup> Barın, *İslamofobi ve DAES*, 111.

<sup>34</sup> European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC), *The fight against Anti-Semitism and Islamophobia Bringing Communities Together* (Brussels/Vienna: European Commission, Fall 2003).

<sup>35</sup> Enes Bayraklı- Oğuz Güngörmez, “İslamofobi ve Anti-Semitizm Karşılaştırmalarını Anlamlandırmak: Kapsamlı Bir Literatür Değerlendirmesi”, *Muhafazakâr Düşünce*, 53/1 (2018), 123.



### 3.1. İslamofobi ve Antisemitizmde Benzerlikler ve Farklılıklar

Antisemitizm kavramı kelime olarak Batı'da Yahudilere karşı artan nefreti veya Yahudilere yönelik ırksal nefreti ifade eder. Bernard Lewis antisemitizmi "Yahudilere yönelik özel bir ön yargı, baskı veya nefret durumu" olarak tanımlar.<sup>36</sup> Buna göre antisemitizm, etkisi uzun bir geçmişe ve kıtalara yayılan bir Yahudi nefret ve daha özeldir XIX. yüzyılın sonlarına doğru Orta Avrupa'da görünür olan ve Holokostla yükselişe geçen, siyasi bir hareket ve ideolojinin adıdır. Yahut da Hristiyanlığın Yahudi kökenleriyle çatışmasından ve Holokost'ta kötülük amacına ulaşmasından kaynaklanan, etnosentrik ve dinsel bir Yahudilik karşıtlığı ve patolojik bir durum ya da hepsinin birleşimidir.<sup>37</sup> Antisemitizm gibi bir ırkçılık türünü yalnızca Holokost'a indirgemenin yanıltıcı ve tehlikeli olacağını vurgulayarak bunun tarihsel boyutları bulanıklaştırmakla kalmayıp bugünkü manasını anlamayı da imkânsız hale getirdiğini vurgulayan görüşler söz konusudur.<sup>38</sup> Ivan Kalmar ise anti-Semitizm kavramına özel olarak değinerek, kavramın yalnızca Yahudileri değil, Müslümanlar da dâhil olmak üzere tüm Semitik ırkı "ortak olarak inşa edilmiş uzun bir tarihin görüntüsü" olarak ifade etmiştir.<sup>39</sup> Buradan bakıldığında hem antisemitizm hem de İslamofobi terimleri XIX. yüzyıla kadar uzanan, ancak kökeni çok daha eskiye dayanan kavramlardır.

512 | db

Genel hatları itibarıyla Yahudiler ve Müslümanlara yönelik düşmanlığı mercek altına alanların çoğu tespiti kültürel ırkçılık ekseninde şekillenmektedir. Bu çerçevede yürütülen tartışmalarda bilhassa Müslümanlar ve Yahudilerin kültürel olarak diğerlerine göre daha farklı oldukları vurgulanarak, Avrupa'nın ortak değerlerine yabancı kaldıkları konusu dile getirilmektedir.<sup>40</sup> Nasar Meer de modern Yahudi nefretinin XIX. yüzyılda antisemitizme evrilerek ötekileştirilenin dinden ırka yöneldiğini ve bu kırılma noktasına neden olan ırkçı mekânın iyi bir şekilde anlaşılması gerektiğini belirterek kavramsal tartışmalarda kültürel ırkçılık vurgusu üzerine durulması gerekli olduğunu savunur. İç içe geçmiş sosyal eğilimler yerine kültürel ırkçılığı merkeze alma taraftarı olan Meer, İslamofobinin ve antisemitizmin Yahudi ve Müslüman azınlıkları ırklaştıran kültürel bir bileşim olarak okumak gerektiğine dikkat çekmiştir.<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Bernard Lewis, "The New Anti-Semitism", *The American Scholar*, 75/1 (2006), 25-36.

<sup>37</sup> Steven Beller, *Antisemitism: A Very Short Introduction* (United Kingdom: Oxford University Press, 2007), 1.

<sup>38</sup> Farid Hafez "Comparing anti-Semitism and Islamophobia: The state of the field", *Islamophobia Studies Journal* 3/ 2 (2016), 20.

<sup>39</sup> Ivan Kalmar, "İslamofobi Yeni Antisemitizm midir", *Analiz, Seta*, 233 (Nisan 2018).

<sup>40</sup> Bayraklı - Güngörmez, "İslamofobi ve Anti-Semitizm Karşılaştırmalarını Anlamlandırmak", 123.

<sup>41</sup> Nasar Meer "Semantics, scales and solidarities in the study of antisemitism and Islamophobia", *Ethnic and Racial Studies*, 36/ 3 (2013), 504.

Bu anlamda iki ırkçılık türü arasında bir ilişki olduğunu ifade edenler Haçlıların Yahudilere ve Müslümanlara yönelik muamelesinin niteliğini, birinci Haçlı Seferi'nden çok önce belirlendiği ve bu ilişkinin zamanla farklı yollarla evrimleştiği tezini savunmuş ama nihai olarak Yahudi ve Müslümanları “paylaşılan ırkçılık hikâyesinin ortak özneleri” olarak görererek onları ortak paydaya yerleştirmişlerdir.<sup>42</sup> Bu ortak paydada, her iki ırkçılık kaynaklı nefret türünde de, Yahudilerin bir zamanlar Avrupa toplumunda gettolar, Müslümanların ise “paralel toplumlar” oluşturduğu söylemleri kullanılmaktadır. Bu algı biçiminde Yahudilerin iç sorunlarını “hakemlik” müessesesi aracılığıyla çözdüğü, Müslümanların ise özellikle Kuzey Afrika ve bazı Arap topluluklarında şeriat kurallarına göre hareket ettikleri düşüncesi vardır.<sup>43</sup> Her iki toplum da iç huzuru bozan ve yerli halkın yaşam biçimlerini kısıtlayan ya da yaşam kalitesini düşüren gruplar olarak değerlendirilmektedir. Bunun sebebi sadece yaşam tarzlarına değil, aynı zamanda bağlı oldukları inanç sistemine de hamledilir. Bu anlamda Yahudi toplumunda baskın olarak görülen “cemaat” dayanışması, ne kadar tehdit olarak görülüyorsa, Müslüman toplumun “ümme” anlayışı da o kadar tehdit ve tehlike unsuru olarak görülmektedir. Ayrıca Yahudi toplumunun sinagog çevresinde oluşturduğu otokratik yapı ve gettolar ile İslam'daki cami ve imam ilişkisi üzerinden oluşturulan benzer ilişki ırkçı çevreler tarafından büyük bir şüpheyle karşılanmaktadır.<sup>44</sup> Yahudi ve Müslümanların paylaştıkları düşünülen ortak kadere rağmen Yahudilerin her zaman liberalizm, kapitalizm ya da komünizm gibi değerlerle uyumlu olarak görüldüğünü fakat Müslümanların gerici ve modern hayatla bağlarının kopuk olduğu gibi farklılaşan söylemlerle ön planda oldukları da bir gerçektir.<sup>45</sup> Buradaki fark Matti Bunzl'un tespitinde olduğu gibi “Yahudilerin içerideki düşman, Müslümanların dışarıdaki düşman” olarak ön plana çıkmasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, Batı dünyasında artan Müslüman göçmen sayısı ile birlikte, Müslüman vatandaşlar artık Haçlı Seferlerinden kalan gerçek ve/veya algılanan “dış düşmanlar” veya “yabancılar” değildir, dış düşmanlık motifi artık Yahudiler için olduğu gibi iç düşmanlığa doğru evrilmiştir.<sup>46</sup>

Müslümanların artık “dış” tehditten “iç” düşmana doğru evrildiği tespiti ise bizi İslamofobinin yeni antisemitizm olarak ele alınıp alınamayacağı sorusuna götürmektedir. Bu bağlamda Matti Bunzl, aşırı sağ partilerin Yahudi karşıtlığını Müslüman karşıtlığına doğru yönelttiğini

<sup>42</sup> James Renton - Ben Gindley ed. *Antisemitism and Islamophobia in Europe: A Shared Story* (London: Palgrave Macmillan, 2017), 6, 25.

<sup>43</sup> Ergun Göknel, *Öteki'den Düşman'a* (İstanbul: Kanak Yayınları, 2015), 71.

<sup>44</sup> Göknel, *Öteki'den Düşman'a*, 75.

<sup>45</sup> Sabine Schiffer - Constantine Wagner, “Anti-Semitism and Islamophobia - New Enemies, Old Patterns.” *Race and Class*, 52/3 (2011), 81.

<sup>46</sup> Schiffer, Wagner, “Anti-Semitism and Islamophobia - New Enemies, Old Patterns”, 81.

ve günümüzde aşırı sağ hareketlerin anti-Semitik özelliklerini kaybederek çok daha yoğun bir şekilde İslam karşıtlığı yaptıklarını ve İslamofobiyi beslediklerini ifade etmektedir.<sup>47</sup> Burada bir parantez açmak gerekirse, Avrupa’da ikamet eden bazı Yahudilerin, özellikle sağcı hareketlerden gelen dışlama, saldırı ve ötekileştirmeden kurtulmak için sol partilere yanaşarak, sosyalist ve komünist hareketlerin içinde kendilerine alan açtıkları ve bu şekilde toplumda tutundukları dile getirilmektedir. Bu noktada acaba Müslümanlar da benzer bir tutum içerisinde bulunabilir mi sorusu ister istemez akıllara gelmektedir. Ne var ki bu soruya müspet bir cevap vermek mümkün görülmemektedir. Böyle bir tutumun benimsenmesi her ne kadar İslamofobinin insan hakları, özgürlük, ayrımcılık gibi konular ekseninde ele alınmasına katkı sağlayacak olsa da günümüzde sol ve liberal kesimler bugün seküler görünümüne çok daha fazla sarılmaktadır. Bu durumu göz önünde bulundurduğumuzda dini pratiklerini sahiplenen Müslümanlara yönelik ön yargı beslemeleri söz konusu girişimlere engel olmaktadır. Diğer bir ifadeyle günümüzde liberal ve sol eğilimli partiler Müslümanlara yönelik politikalarında en az aşırı sağ partiler kadar karşıt yöntemler izlemekte ve bunu çeşitli söylem ve girişimlerle ortaya koymaktadır. Bu açıdan bakıldığında sol eğilimli partiler İslamofobinin Avrupa’daki artışına en az sağ kanat partileri kadar katkılar sağlamaktadır.<sup>48</sup>

514 | db

Ferid Hafez ise Müslümanlık ve Yahudilik gibi ırksal değil dini boyuta sahip kavramların ırkçılık olgusu etrafında tartışıldığını, ırkçılık teorilerinin dini kimliği bir farklılık türü olarak kabul etmede muğlaklık yaşadığını belirtmektedir.<sup>49</sup> Fakat burada kullanılan “Yahudilik gibi ırkla ilgisi olmayan” ifadeleri kanaatimizce eksik bir açıklamadır. Kelime terminolojik olarak bu anlamda dini sebepleri incelemektedir ama kavramın tam manasını karşılamamakta ya da tam kullanım alanına işaret etmemektedir. Daha ziyade dini merkezli olan bu yaklaşım biçimi XX. yüzyılda Almanya’da gelişen Nasyonal Sosyalizm ile din karşıtı değil saf ırkçı bir ideolojiye dönüşmüştür.<sup>50</sup> Bununla birlikte antisemitizm kelime olarak Yahudi düşmanlığı anlamına gelse de Yahudilik bünyesinde sadece dini unsurları değil aynı zamanda hatta daha fazla etnik özellikleri barındırmaktadır. Çünkü Yahudilik dini olmaktan önce etnik kökeniyle ön planda olan bir dini gelenektir; din ile ırk özdeştir. Diğer bir ifadeyle Yahudilikte din ile etnisite iç içe geçmiştir.<sup>51</sup> Yahudilik sahip olduğu inanç sistemi noktasında bir dünya dininin özelliklerini taşımaktadır fakat aynı zamanda bir yaşam tarzına ve dinî-etnik kimliğe karşılık gelmektedir.

<sup>47</sup> Matti Bunzl, “Between anti-Semitism and Islamophobia: Some thoughts on the new Europe”, *American Ethnologist*, 32 /4 (2008), 501.

<sup>48</sup> Bayraklı - Güngörmez, “İslamofobi ve Anti-Semitizm Karşılaştırmalarını Anlamlandırma”, 144.

<sup>49</sup> Hafez “Comparing anti-Semitism and Islamophobia: The state of the field”, 20.

<sup>50</sup> Göknel, Öteki’den Düşman’a, 73.

<sup>51</sup> Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 9.

Dolayısıyla doğası ve iç dinamikleri bakımından hem millî hem de evrensel unsurlar taşır. Nitekim antisemitizm kavramı çıkış noktası itibarıyla teolojik temelleri olan bir kavram gibi görünse de dini/kültürel motifleri olmasının yanı sıra ırksal temelleri de olan bir kavramdır. Yine antisemitizm bağlamında hem ırka hem de o ırkın dini olan Yahudiliğe bir karşıtlık söz konusudur.

Bugün özellikle Avrupa’da ikamet eden Müslümanlar XX. yüzyılın başındaki Yahudi toplulukları gibi mütalaa edilebilir mi sorusuna tekrar dönecek olursak, Bunzl buna hayır cevabını veren araştırmacılardan bir tanesidir. Çünkü bu karşılaştırmayı her şeyden önce entelektüel ve politikadan bağımsız ve dolayısıyla tarafsız bir karşılaştırma olarak görmez ve bu sebeple genel düzeyde bu iki grup asla aynı kabul edilemez. Ayrıca, eğer bir karşılaştırma yapılacaksa bile bunun, antropologlar, sosyologlar veya tarihçiler tarafından iki grup arasında benzerlik ve farklılıklar bulabileceğimiz felsefi bir bakış açısından hareketle yapılması gerektiği kanaatindeyiz.<sup>52</sup>

İslamofobi ve antisemitizmin altında yatan nedenler üzerine yapılan tartışmaların bir kısmında bu ikisi arasındaki en önemli farkın sahip oldukları önyargı türü olduğunu belirtenler de bulunmaktadır. Buradan hareketle antisemitizmin mantık dışı ve irrasyonel korkulara dayandığını, İslamofobinin ise tam tersine İslami köktencilığe dayandığını öngörüyoruz.<sup>53</sup> Daha açık bir ifadeyle Dobkowski, antisemitizmi, anlamsız ve paranoyak fantezilere ve akıl dışı korkulara dayandığı için dışlayıcı değil, ideolojik önyargıların nedeni olarak tanımlarken, İslamofobinin radikal İslamcılar ve aşırılık yanlıları nedeniyle reel bir sebebe dayandığını ileri sürmüştür. Dobkowski’nin İslamofobi ve antisemitizmin altında yatan sebeplere yönelik ortaya koyduğu tartışmalarda iki olgunun dışlayıcı mı yoksa ideolojik ön yargı türüne mi dair olduğu konusunda ileri sürdüğü tartışma önemlidir ama öte yandan eleştiriye oldukça açıktır.<sup>54</sup> Çünkü Müslüman korkusunun Yahudi korkusundan farklı olarak İslami köktencilığe atıfta bulunarak meşrulaştırıldığını iddia etmek, sorunlu bir yaklaşımdır. Tpkı Schiffer ve Wagner’in de ifade ettiği gibi iddia edilen gerçeğin bu kullanımı bile kendi başına ırkçıdır, çünkü temel, ırkçı bir genellemeye dayanır (bazı radikal Müslümanların eylemleri dini kimlikleri üzerinden açıklanır ve daha sonra bu özellikler tüm Müslümanlara atfedilir).<sup>55</sup> Ayrıca Dobkowski’nin İslamofobinin rasyonel korkulara dayandığını belirttiği bu genelleme, İslamofobinin az sayıda Müslümanın bulunduğu veya hiç bulunmadığı

<sup>52</sup> Bangstad -Bunzl, “Anthropologists Are Talking About Islamophobia and Anti-Semitism in the New Europe”, 215.

<sup>53</sup> Michael Dobkowski, “Islamophobia and Anti-Semitism”, *Cross Currents*, 65/3 (2015), 324.

<sup>54</sup> Bayraklı- Güngörmez, “İslamofobi ve Anti-Semitizm Karşılaştırmalarını Anlamlandırmak”, 131.

<sup>55</sup> Schiffer, Wagner, “Anti-Semitism and Islamophobia - new enemies, old patterns”, 80.

ülkelerde yükselişini veya “Müslümanlar tüm dünyayı ele geçirecek” gibi ortaçağ teorilerinin giderek yaygınlaşmasını açıklamaktan uzaktır.<sup>56</sup>

Düşmanlığın temelinde dini sebepler olduğunu ima edenlerin önemli dayanağı, her iki toplumun da bir şekilde dünyayı ele geçireceklerine dair düşünceleridir. Bu bakımdan Yahudilerin 1700’lerde karşılaştıkları bu görüşün temelinde, demokrasi ve liberal değerleri yayarak Kilise ve monarşinin sonunu getirecekleri ve Avrupa’daki siyasi yapıyı değiştireceklerine dair panik ve kaygı yatmaktadır.<sup>57</sup> Müslümanların ise Kudüs fethi başta olmak üzere sonrasında Endülüs fethi ve buradan zuhur eden İslam medeniyetinin tarihte bıraktığı izler ve yine Osmanlı İmparatorluğu’nun İstanbul’u fethetmesi ve Viyana kapılarına kadar gitmesi, onların Hıristiyan tasavvurunda bir tehdit olarak algılanmasında önemli köşe taşlarıdır. Bugün Müslümanların demokrasi ve özgürlükleri sona erdirerek Avrupa değerlerini aşındıracakları ve yerine İslami bir düzen kuracakları korkusu onları inşa edilmiş din düşmanlığının bir parçası haline getirmektedir. Çünkü Batılılara göre Müslümanların ilk çağlardan itibaren fetih ve yayılcı hareketlerinin arkasındaki en önemli motivasyon İslam’dan kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle, İslam’ın tevhid inancı ile siyasi güç arayışı arasında kurdukları bağ, Batı’yı böyle düşünmeye sevk etmektedir. Bu noktada biz de bu düşüncelere katılıyoruz. Hıristiyanların dışlaması temel sebep olsa da bu dışlanmayı siyasi konjonktürden bağımsız ele alamayız. Çünkü bugün hem Avrupa’da hem de Amerika’da farklı dinlerden pek çok inanan yaşıyor. Ancak özellikle Yahudiler ve Müslümanlar kültürleri, yaşam tarzları, dinleri ve etnik kökenleri bakımından makbul kimliğin dışında tutulmuş ve dışlamaya maruz bırakılmıştır. Üstelik bu dışlayıcılık Hıristiyanlığın kendisini Avrupa kültürüyle özdeşleştirmesinden önce başlamıştır. Gerekçe sadece ötekileştirme ya da Hıristiyan dışlayıcılığı olsaydı bugün Batı’da yaşayan diğer din mensupları için de bu dışlayıcılığın aynı oranda geçerli olması lazımdı. Öyleyse Batılıların bu dinlerin dünyaya hâkim olacağına dair korkularında doğruluk payı vardır. Fakat diğer yandan Ivan Kalmar’ın ifadesiyle burada bir ironi söz konusudur. Çünkü tarihsel açıdan tek tanrıya tapmayı bir dünya imparatorluğu inşa etmenin gerekçesi olarak ilk kullananlar bizzat Hıristiyanlardır ve İslam’ın siyasi iktidar arayışı ilk kez Bizans’a muhalefeti sırasında ortaya çıkmıştır. Daha sonraları Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki mücadeleler ilk başta Müslümanların lehine görünse de en azından XVIII. yüzyılın sonundan itibaren Hıristiyan Batı egemenliği ile sonuçlanmıştır. Hatta Müslüman deneyimi Doğulu bir emperyalizmi beslemekten çok daha fazla Batı emperyalizmine direnen bir deneyim olmuştur.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Bayraklı- Güngörmez, “İslamofobi ve Anti-Semitizm Karşılaştırmalarını Anlamlandırmak”, 131.

<sup>57</sup> Bayraklı- Güngörmez, “İslamofobi ve Anti-Semitizm Karşılaştırmalarını Anlamlandırmak”, 123.

<sup>58</sup> Ivan Kalmar, “İslamofobi Yeni Antisemitizm midir”, 15.

Buraya kadar İslamofobi ve antisemitizm kavramları arasında var olduğunu düşündüğümüz, bazen “öteki” anlayışının bir ürünü olarak, bazen ırkçılık bazen de dini gerekçelerle aralarında kurulmaya çalışılan benzerlikleri özetlemeye çalıştık. Çok önemli ortak noktaları olsa da bahsi geçen kavramlar arasında bazı sebeplerden kaynaklanan farklılıklar da bulunmaktadır. Örneğin en önemli fark, antisemitizm kavramındaki düşmanlığın kaynağının dinsel olması, ancak aynı zamanda ırksal nefreti de ifade etmesidir. Ancak anti-İslamizm veya İslamofobi kavramı saf anlamda din ve kültüre dayalı bir düşmanlık biçimi olmakla birlikte çok daha ideolojik ve politiktir. İslam karşıtlarının ırkı veya etnik kökeni ne olursa olsun her Müslümanı tehlikeli ve tehdit edici bulmasının nedeni budur. Bir Amerikalı ya da sonradan Müslüman olan bir Avrupalı bile bu düşmanlığın muhataplarından biridir.

Antisemitizm ve İslamofobi'nin farklılaştığı noktalardan bir tanesi de Avrupa'daki süreçlerinin siyasi açıdan farklı şekillerde sonuçlanmasıdır. Özellikle XVIII. yüzyılda ortaya çıkan ve moderniteyi temsil eden Aydınlanma Hareketi gibi Avrupa içerisinde ortaya çıkan bazı gelişmelere paralel olarak Avrupa ve Amerika Yahudileri dini ve kültürel dünyalarını yeniden gözden geçirmek zorunda kalmışlardır. Her ne kadar bu gözden geçirme bir yandan Yahudilerin yaşadıkları bölgelerde eşit haklara sahip olması gerektiğine vurgusunu öne çıkartarak onları gettolarından kurtararak özgürleştirmişse de öte yandan geleneğe dayalı dinî otoritenin Yahudi toplumu üzerindeki belirleyici ve birleştirici etkisinin ortadan kalkmasına sebep olmuştur. Avrupa içerisinde yaşayan Yahudiler, Aydınlanmanın getirdiği bu yeni hoşgörü ortamına entegrasyon ve sosyalleşme yanlısı Yahudilikten her şeyi reddeden katı ve statik karakterli yapıya kadar çeşitli şekillerde karşılık vermiştir.<sup>59</sup> Bu zıt kutuplar içerisinde dini dışlayacak şekilde salt milliyet ve etnisite eksenli seküler Siyonizm hareketi konumuz açısından özellikle önemlidir. Yaklaşık altı milyon Aşkenaz Yahudi'sinin Alman Nazi idaresi tarafından toplama kamplarında sistematik bir şekilde öldürülmesi Siyonizm hareketine ciddi bir ivme kazandırmıştır. Nihayetinde İsrail Devleti'nin kuruluşu ile sonuçlanan ve Yahudi uluslaşma akımı olarak kabul edilebilecek Siyonizm'in Avrupa'da Yahudi azınlık tarafından benimsenmesinde önemli bir katkı sağlamıştır. Müslümanlar ise Avrupa'ya XX. yüzyılda, iş gücü açığını kapatmak üzere gitmiştir ve ilk kuşak göçmenler kültürel ve ekonomik seviye bakımından uzun süre proleter bir konumda oldukları için onlar üzerinden -en azından dinleri bahane edilerek herhangi bir düşmanlık dile getirilmemiştir. Fakat ilerleyen süreçte birkaç kuşak geçmesiyle birlikte ilk göçmenlerin çocukları artık Batılı ülkelerde dünyaya gelmeye, önemli pozisyonlar işgal etmeye ve işveren olarak iş dünyasına girmeye dahası artık konuk statüsünü reddedip

<sup>59</sup> Gürkan, *Yahudilik*, 40.



buldukları ülkelerin vatandaşı olmaya başlamıştır. Dil ve eğitim seveleri yerli halkla yarışabilecek düzeye ulaşan sonraki kuşak Müslümanlar artık babalarının yaptıkları işleri redderek, iş yaşamında yerli gençlerle rekabete girmiştir. Bu süreçte Avrupalıların Müslümanlara yaklaşımı da değişmeye başlamıştır. Müslümanlara yönelik baskı ve İslamofobik davranışların yükselmeye başladığı bu ortamda Müslümanlar dinlerine daha fazla sarılma eğilimde olmuştur. Dolayısıyla Yahudilerden farklı olarak İslamofobi, bir uluslaşma sürecine ihtiyaç duymayan Müslüman azınlığın Avrupa toplumuna entegrasyonu karşısında önemli bir engel teşkil etmiş ve söz konusu Müslüman azınlık içerisinde köktenci İslami ideolojinin temellenmesine katkıda bulunmuştur.<sup>60</sup>

Öte yandan unutulmamalı ki, bu düşmanlığın altında yatan bilgisizlik ve bu dinlerin kasıtlı yorumlarla insanlara yanlış tanıtılması, ileri sürülen birçok nedenle birlikte bu düşmanlığın bir yönünü oluşturmaktadır. Ortak bir kök neden olarak gösteremesek de, her iki kavramın da Batı Avrupa ve Amerika'nın "öteki" kavramının bir ürünü olduğu yine doğrudur. Her iki toplum da yabancı ülkelerden gelmiştir ve yabancı bir din ve kültüre sahiptir. Giyim alışkanlıkları, kurban törenleri ve devletle ilişkileri kendi özelliklerini göstermektedir. Bu özellikler bile tek başına Batı için "öteki" olmaya yeterlidir. Çünkü ayrımcılığın doğasında "öteki" olarak kendisi olmayanları dışlamak vardır. Bu bakış açısına göre "yabancı" aynı derecede "düşman"dır. Ancak bu husumeti sadece yabancı düşmanlığı kapsamında ele almak, konuya tarihsel bütünlük içerisinde bakıldığında eksik kalacaktır. Çünkü bu öteki anlayışında Müslümanlarla komünistler arasında bulamadığımız ama Müslümanlarla Yahudiler arasında görebildiğimiz benzerlikler var. Her dönemde birbiriyle yakından ilişkili olması, Yahudilik ve İslam'ı hem Hıristiyanlıkla hem de birbirleriyle ilişkili kılmaktadır.<sup>61</sup>

518 | db

### Değerlendirme ve Sonuç

Özellikle beşerî bilimlerde kavramlar söz konusu olduğunda çoğu zaman görünenin ötesine gidilmelidir. Çünkü kavramlar anlamlardan çok daha fazlasıdır. Kavramlar anlam içeren her kültürel ve tarihsel deneyimle tekrar tekrar anlam kazanır. Bu nedenle kurgulanan kavramların hangi dönemlerde üretildiğine ve hangi koşullarda yaygınlaştığına dikkat edilmelidir. Bugün İslamofobi kavramı üzerine yapılan tartışmalarda, tartışmayı ortaya atanların niyetleri ve stratejileri ne olursa olsun, kavramın bu yönünü öne çıkardıklarını ve diğer taraflarını görmezden geldiklerini görüyoruz. Ancak oldukça karmaşık bir yapıya sahip olan İslamofobi

<sup>60</sup> Caner Övsan Çakaş, "Avrupa Toplumunda Irkçılığın İki Yüzü: Antisemitizm ve İslamofobi Arasındaki Benzerliklerin ve Farklılıkların Karşılaştırmalı Analizi", *Akademik İzdüşüm Dergisi*, 4 / 2 (2019), 246.

<sup>61</sup> Kalmar, "İslamofobi Yeni Antisemitizm midir", 10.

kavramı, her şeyden önce ne çok kültürlü toplumların modern sorunları kapsamında ırkçılık ya da ayrımcılık gibi toplumsal bir sorun olarak ele alınacak kadar akademik bir çerçeveye ne de sadece ideolojik kalıpların içine hapsedilecek kadar siyasi bir çerçeveye sahiptir. Bunların hepsini içinde barındıran kültürel, siyasi, dini, felsefi, toplumsal ve psikolojik bir altyapıya sahiptir. Sıklıkla vurguladığımız İslamofobi kavramının tarihsel, teolojik ve siyasi temellerini hiçbir zaman göz ardı etmemekle birlikte, modern konjonktürde ırkçılık ve kültürel ırkçılık bağlamında da yeniden değerlendirilen/değerlendirilmesi gereken gibi bir kavram olarak karşımızda durduğu bir gerçektir.

Müslümanlara yönelik ayrımcılık, İslamofobik tutumların yanı sıra, genellikle bunlarla iç içe geçmiş olan ırkçılık ve yabancı düşmanlığına bağlı nefrete de hamledilebilir. Çünkü terminolojik olarak İslamofobi kavramında ilk etapta korku ön plana çıksa da korku ve ayrımcı tavır arasında bir bağ olduğu görülmektedir. Bu nedenle, Müslüman düşmanlığının da daha genel bir yabancı düşmanlığı ve göçmenlere ve azınlıklara yönelik ırkçılık bağlamında ele alınması gerekmektedir. Ama bir yandan da İslamofobiyi kültürel, dini ve siyasi bağlamlarından kopararak sadece ırkçılıkla tanımlamak hesaplı bir yaklaşımdır. Çünkü kurulmak istenen bu bağlantının altında ırkçı duygulara sahip kişilerin genellikle düşük sosyo-ekonomik statüde olmaları ve söz konusu dışlayıcı tutumların bu duygulara sahip kişiler tarafından yapıldığı fikrini insanlara empoze ettirmek vardır. Bu bakış açısıyla Müslümanlara yönelik ayrımcılık nispeten daha masum görünecektir. Oysa İslamofobinin entelektüeller, elitler ve akademik camia arasında oldukça yaygın olduğu düşünülürse bu gerekçe çok da makul görünmemektedir. İslam veya Müslümanlık gibi ilk etapta ırkla ilgisi olmayan, dini boyuta haiz kavramların ırkçılık olgusu etrafında tartışılmasını problemlili görmek yahut İslamofobinin ırkçılıkla açıklanamaz olduğunu söylemek onun bu olgudan bağımsız geliştiği anlamına da gelmemelidir. Elbette İslamofobinin klasik anlamda ırk, etnisite ya da millet temelli bir ırkçılık olup olmadığı tartışılabilir. Zaten bizim kanaatimiz de İslamofobinin klasik anlamda bir ırkçılıktan ziyade, ırkçılığın yeni bir kolu olan kültürel ırkçılık bağlamında değerlendirilmesi gerektiğidir. Çünkü Müslümanlar özellikle siyahi oldukları için yahut belli bir bölgeye ait farklı etnik kökenleri dolayısıyla dışlanmıyor; bizzat tabi oldukları dinleri ve kültürleri dolayısıyla dışlanıyorlar. Dolayısıyla kişilerin dini aidiyetleri, yaş, cinsiyet, milliyet ve ten renginin önüne geçmiş bulunmaktadır.

Metinde tartışılan bir diğer konu da günümüz modern dünyasında Müslümanların maruz kaldığı ayrımcılık ile özellikle Orta Çağ ve sonrasında yaşanan antisemitizmle arasında bir benzerlik kurulup kurulamayacağıdır. “İslamofobi yeni antisemitizmdir” ifadesiyle Müslümanların 11 Eylül



olaylarıyla birlikte Amerika’da ve İsviçre minare referandumunu yahut karikatür krizlerinin ardından Avrupa’da karşı karşıya geldiği nefret kastediliyorsa evet; bu anlamda Yahudilerin II. Dünya Savaşı’ndan sonra yaşadığı ayrımcılıkla arasında benzerlik kurulabilir. Ancak elbette bu, Yahudi ayrımcılığının ortadan kalktığı anlamına gelmez. Yani birbirleriyle yer değiş tokuşu yoktur. Çünkü bir şeyin başka bir şeye yeni olduğu ifadesi eskisini ortadan kaldırmak değil, yeni olgunun eskisinden bir şeyler taşıdığı anlamına gelir. Ama öte yandan “İslamofobi yeni antisemitizmdir” demenin stratejik bir anlam taşıdığını düşünüyoruz. Çünkü bu söylemlerin özellikle son zamanların popüler alanı olan blog dünyasında, sosyal medyada veya diğer tartışma alanlarında yer almasını iyi niyetle yorumlamıyoruz. Ancak aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar üzerine yapılan tartışmalar bir yana, İslamofobi ve antisemitizmle mücadelede “İslamofobi yeni antisemitizmdir” ifadesi etkili bir slogandır. Bu slogan, Batı’da yaşayan insanlara İslamofobi ile antisemitizm gibi mücadele edilmesi gerektiğini hatırlatır. Bugün antisemitist eylemlerde bulunanlar hem toplumsal olarak hem de hukuken yargılanabilmektedir. Bu nedenle, Müslümanların Batı’da en azından yasal olarak haklarını aramalarını kolaylaştıracak bir öneri olarak, Müslümanların ilk yapması gereken İslamofobiyi antisemitizm olarak kavramsallaştırmaktır. İslamofobiyi kavramsallaştırmak hem İslamofobi ile mücadele mekanizmalarının önünü açacak hem de Müslümanlara yönelik bu nefret ve ayrımcılık suçunun kurumsal bir suç olarak kabul görmesine zemin hazırlayacaktır.

### KAYNAKÇA

- Ahmed, Nazir. “Islamophobia and Antisemitism.” *European Judaism: A Journal for the New Europe* 37/ 1 (2004), 124-127.
- Allen, Chris. “Justifying Islamophobia: A post-9/11 Consideration of the European Union and British Context”. *American Journal of Islamic Social Sciences* 21/3,(2004), 1-25.
- Balibar, Etinne – Wallerstein, Immanuel. *İrk Ulus Sınıf: Belirsiz Kimlikler*. çev. Nazlı Ökten. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
- Barın, Hilal. *İslamofobi ve DAESH*. İstanbul: Tezkire Yayıncılık, 2016.
- Bayraklı, Enes-Güngörmez, Oğuz. “İslamofobi ve Anti-Semitizm Karşılaştırmalarını Anlamlandırmak: Kapsamlı Bir Literatür Değerlendirmesi”. *Muhafazakâr Düşünce* 53/1 (2018), 119-148.
- Beçene, Maruf ed. “Zenofobi Nedir?, Belirtileri Nelerdir?”, (01.06.2012) <http://www.aktuelpsikoloji.com/zenofobi-nedir-belirtileri-nelerdir-11590h.htm>

- Berezin, Mabel. "Xenophobia and the New Nationalisms," *The Sage Handbook of Nations and Nationalism*, Gerard Delanty and Krishna Kumar. ed. London: Sage Publications, 2006.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.
- Canatan, Kadir. "İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım". *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*. ed. Kadir Canatan- Özcan Hıdır. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2007.
- Crush, Jonathan – Ramachandran. Sujata "Xenophobia, International Migration, and Human Development". *Human Development Research Paper*, 47 (2009).
- Çakaş, Caner Övsan. "Avrupa Toplumunda Irkçılığın İki Yüzü: Antisemitizm ve İslamofobi Arasındaki Benzerliklerin ve Farklılıkların Karşılaştırmalı Analizi". *Akademik İzdüşüm Dergisi*, 4/2 (2019), 222-252.
- Dobkowski, Michael. "Islamophobia and Anti-Semitism". *Cross Currents* 65/3(2015), 321-333.
- Ertaş, Suphi. *İslamofobi*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2017.
- Fekete, Liz. *A Suitable Enemy: Racism, Migration and Islamophobia in Europe*. New York: Pluto Press, 2009.
- Frederickson G.M. *Race: The History of an Idea*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002.
- Funke, Hajo. "Europe at the Threshold: Fairness or Fortress? Racism, Public Policy and Antiracist Concepts". *United Nations Institute for Social Development*, Conference Paper, Durban, South Africa, 3-5 September (2001).
- Geisser, Vincent. *İslamofobi*. İzmir: Mavi Ufuklar Yayınları, 2010.
- Göknel, Ergun. *Öteki'den Düşman'a*. İstanbul: Kanak Yayınları, 2015.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Hafez, Farid. "Comparing anti-Semitism and Islamophobia: The state of the field." *Islamophobia Studies Journal* 3/ 2 (2016), 16-34.
- Hıdır, Özcan. "İslamofobi-Irkçılık-"Kültürel Irkçılık" İlişkisi". *Ombudsman Akademik* / 7 (Aralık 2017), 23-49.
- Jacquard, Albert. *The Genetic Structure of Populations*. Berlin, New York: Springer-Verlag, 1974
- Kalmar, Ivan. "İslamofobi Yeni Antisemitizm midir". *Analiz*, Seta, 233 (Nisan 2018)
- Keneş, Hatice Çoban. "İdeolojik Bir İnşa Olarak Yeni Irkçılık: Günümüz Irkçılığını Tartışmak, Anlamak, Adlandırmak". *Ayrımcılığın Yüzleri*. Ülkü Doğanay der. (2018) [http://www.ihop.org.tr/wp-content/uploads/2018/10/Ayrimcilik\\_yuzleri](http://www.ihop.org.tr/wp-content/uploads/2018/10/Ayrimcilik_yuzleri).

pdf, (15.06.2019).

- Lean, Nathan. *The Islamophobia Industry: How The Right Manufactures Fear of Muslims*. London: Pluto Press, 2012.
- Lewis, Bernard. "The New Anti-Semitism." *The American Scholar* 75/1 (2006), 25-36.
- Maira, Sunaina. "İslamofobi ve Teröre Karşı Savaş: Gençlik, Vatandaşlık ve Uyuşmazlık". *İslamofobi: 21.Yüzyılda Çoğulculuk Sorunu*. ed. John L. Esposito - İbrahim Kalın. çev. İsmail Eriş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Meer, Nasar. "Semantics, scales and solidarities in the study of antisemitism and Islamophobia". *Ethnic and Racial Studies*, 36/ 3 (2013), 500-515.
- Memni, Albert. *Racism*. London: Minesota University Press, 2000.
- Miles, Robert – Brown, Malcolm. *Racism*. New York: Routledge, 1989.
- Miles, Robert. *Racism After 'Race Relations*. London and New York: Routledge, 2001.
- Okumuş, Ejder. "ABD'de İslamofobi ve Anti-İslamizm: 11 Eylül Öncesi ve Sonrası". *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*. ed. Kadir Canatan ve Özcan Hıdır. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2007.
- Olgun, Hakan. "Tarihsel Bir Kurgu Ürünü Olarak İslamofoby". *Diyanet İlmî Dergi*. 44/3 (2008), 32.
- Reisigl, Martin – Wodak, Ruth. *Discourse and Discrimination: Rhetoric of Racism and Antisemitism*. London: Routledge, 2001.
- Renton James – Gindley, Ben. ed. *Antisemitism and Islamophobia in Europe; A Shared Story*. London: Palgrave Macmillan, 2017.
- Salaïta, Steven. *Anti-Arab Racism in the USA: Where it Comes From and What it Means for Politics Today*. London: Pluto Press, 2006.
- Smedley, Audrey - Brian D. *Race in North America: Origin and Evolution of a Worldview*. Westview Press, 2011.
- Taguieff, Pierre-Andre. *The Force of Prejudice: On Racism and Its Doubles*. trans. Hassan Melehy. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2001.
- Vorster, J.M. "Racism, Xenophobia and Human Rights". *The Ecumenical Review* 54/ 3, (2002), 296-312.
- Wieviorka, Michel. "İrk, Kültür ve Toplum: Fransızların Müslümanlarla Yaşadığı Tecrübeler", *Müslüman Avrupa ya da Avro-İslam*. çev. Zehra Savan. haz. Nezar Alsayyad ve Manuel Castells. İstanbul: Everest Yayınları, 2004.
- Wodak, Ruth - Reisigl, Martin. "Discourse and Racism: European Perspectives". *Annual Review of Anthropology*, 28 (1999), 174-199.

# HUTBENİN YAYGIN DİN EĞİTİMİ AMAÇLARINA ERİŞİM DÜZEYİ ÖLÇEĞİ: GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI

Abdullah DUMAN\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 1 Mayıs 2023, **Kabul Tarihi:** 13 Eylül 2023, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2023, **Atf:** Duman, Abdullah. "Hutbenin Yaygın Din Eğitimi Amaçlarına Erişim Düzeyi Ölçeği: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/2 (Eylül 2023): 523-552.

Doi: 10.33415/Daad.1290522

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 1 May 2023, **Accepted:** 13 September 2023, **Published:** 30 September 2023, **Cite as:** Duman, Abdullah. "Scale of The Level of Access of The Khutbah to The Goals of Non-Formal Religious Education: Validity and Reliability Study". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/2 (September 2023): 523-552.

Doi: 10.33415/Daad.1290522



## Öz

Çalışmanın amacı Hutbenin Yaygın Din Eğitimi Amaçlarına Erişim Düzeyi Ölçeği'nin (HDEA-EDÖ) geçerlik ve güvenilirlik analizini yapmaktır. Araştırma, gönüllülük esasına dayalı olarak 655 katılımcıya uygulanmıştır. Ölçeğin KMO değeri 0.96, Bartlett Küresellik Testi  $\chi^2$  değeri 12347,274 ( $p=0.000$ ) olarak hesaplanmıştır. Ölçeğin KMO değerinin örneklem büyüklüğünün mükemmel ve Bartlett Küresellik Test sonuçlarının ise anlamlı olduğu görülmüştür. Beşli likert tipinde hazırlanan ve iki alt boyuta sahip ölçekte 22 madde bulunmaktadır. Ölçeğin alt boyutlarına "dini bilgi edinme" ve "tutum ve davranışa dönüştürme" adları verilmiştir. İki bileşenden birincisi toplam varyansın % 71.176'sını, ikincisi % 6.219'unu açıklamakta, faktörler toplam varyansa ise % 77.395 katkı sağlamaktadır. Açıklayıcı faktör analiziyle yapının model uyumuna ulaşılmış ve ölçek, doğrulayıcı faktör analizi ile test edilerek onaylanmıştır. Değerlerin tamamı iyi uyum göstermiştir. Elde edilen veri ve yapılan analizler (HDEA-EDÖ) 'nün hutbelerden elde edilen kazanımları ölçebilecek derecede geçerli, güvenilir

\* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, abduman1001@hotmail.com, Orcid: 0000-0002-7930-4060

ve ayırt edici bir araç olduğunu göstermektedir. Buna göre ölçeğin, hem teorik hem de istatistiksel açıdan kullanılmaya elverişli olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Hutbe, Ölçek Geliştirme.

## The Level of Access to Common Religious Education Objectives of The Khutbah Scale: Validity and Reliability Study

Abdullah DUMAN \*

### Extended Abstract

#### Introduction

Khutbah is one of the essential means of non-formal religious education and has an important place in enlightening people on religious and worldly issues. In religious literature, the khutbah is the orator's speech, who praises Allah, blessings on the Prophet, preaching and advice to the believers on the pulpit in Friday and Eid prayers. Today, the preparation of the khutbah, its presentation, the selection of the topics of the khutbah, and the training of the personnel who will read the khutbah are carried out by the relevant units of the Presidency of Religious Affairs.

Every education has certain gains. Cognitive, affective, and psychomotor taxonomies are used to classify educational attainments. Khutbahs, an essential element of non-formal religious education, also have improvements. The achievements of the khutbah are mostly related to the cognitive and affective fields. In the literature, there are many studies on the determination of the topics of the khutbah, the analysis of the texts of the khutbah, and the preparation and presentation of the khutbah. In addition, few quantitative and qualitative studies examine Khutbah's achievements. However, there needs to be a scale study among the quantitative research methods related to the achievements of the khutbah.

#### Methods and Techniques

The research aims to develop a scale for the khutbah's access level to the goals of non-formal religious education. A descriptive design was preferred in the study. In the scale development process, literature review, creating items, taking expert opinions, language and content validity, item scoring, data collection and analysis, evaluation, and reporting of analysis results were followed. A 5-point Likert-type rating scale was used in the scale. No reverse items were used in the scale. In the study, the data were obtained by reaching 655 participants in the electronic environment, with the snowball sampling method, in a distribution to 7 regions throughout Turkey. "SPSS 23.00 package program" was used for exploratory factor analysis, and "AMOS 23.00

\* Dr., Directorate Of Religious Affairs, abduman1001@hotmail.com, Orcid: 0000-0002-7930-4060

*statistical package program*” was used for confirmatory factor analysis.

### Findings

In the exploratory factor analysis, the KMO was .96, and the Bartlett Test of Sphericity  $\chi^2$  value was calculated as 12347,274 ( $p=.000$ ). The sample size of the KMO value of the scale was found to be excellent, and the Bartlett Sphericity Test results were significant. Two factors in the scale have an eigenvalue greater than 1. When the correlations between the sub-dimensions of the scale are examined, it is seen that there is no multicollinearity problem, and there are significant relations between the sub-dimensions of the scale. The fit indices obtained as a result of confirmatory factor analysis were examined. The findings are as follows: CMIN/Sd=3,219; AGFI=.869; GFI=.899; NFI=.937; CFI=.955; IFI=.955; TLI=.947 and RMSEA=.067. According to this, it was seen that all of the values were in good agreement. The confirmatory factor analysis also examined the modification indices of the data set. It was observed that there was a hidden relationship in some of the items within the factors themselves. For example, items 12 and 13 are under the same factor. Item 12: I get useful information about the solution to current religious issues. Item 13: I get useful information about the solution to worldly problems. Since some worldly issues also have a religious aspect, it is not okay to make changes here. Relationships between other items also have their counterparts in the literature. Therefore, it was decided that the scale also met the necessary conditions in this aspect. A scale consisting of 22 items and two dimensions (*Acquiring Religious Knowledge and Conversion to Attitude and Behavior*) was developed with the study. The Cronbach's alpha internal consistency coefficient of the scale is .98, indicating that the items are consistent. In the item score evaluation, an item can get a maximum of 5 points and a minimum of 1 point. Therefore, the highest score that can be obtained from the 22-item scale ( $22 \times 5 = 110$ ) is 110, and the lowest score ( $22 \times 1 = 22$ ) is 22.

### Result

As a result, “The Level of Access to Non-Formal Religious Education Goals of Khutbah,” whose validity and reliability have been proven, has been developed. It is thought that the scale obtained as a result of the study will contribute to the determination of the achievements of the mosque community from the khutbahs and to the measurement tools to be developed for the studies to be done in this direction. It is envisaged that the data obtained from the scale can also be used in research on the relationship between demographic characteristics and khutbah achievements.

**Keywords:** Religious Education, Khutbah, Scale Development.

## Giriş

Hutbe yaygın din eğitiminin önemli vasıtalarından biri olarak, halkın dini ve dünyevi meselelerde aydınlanmasında önemli bir yere sahiptir. Hz. Muhammed, Medine'ye hicret ettiğinde ilk olarak Mescid-i Nebevi'yi inşa ettirmiş ve burada Cuma ve Bayram hutbelerini okumuştur. Rasulullah döneminde hutbelerde inanç, ibadet, ahlak ve cihad konuları ele alınmıştır. İslam'ın ilk yıllarından itibaren cami içi eğitimin bir vasıtası olan hutbeler, tarihi süreçte dinî, siyasi ve kültürel alanda birçok fonksiyonu yerine getirmiştir.<sup>1</sup>

Arapça'da söz söylemek anlamına gelen *خطب* kelimesinden türetilen hutbe, bir topluluk karşısında etkileyici nitelikte konuşma yapmak anlamına gelmektedir.<sup>2</sup> Dini literatürde ise Allah'a hamd, Peygamber'e salâvat, müminlere vaaz ve nasihat amacı taşıyan hatibin Cuma ve Bayram namazlarında minberde yaptığı konuşmadır.<sup>3</sup> Hutbe bir hitabet türüdür. Hitabet, birine söz söylemek ve seslenmek anlamından türetilmiş bir kelimedir ve geniş kitlelere sözün incelik ve konuşmanın kuralına riayet ederek bir düşüncenin aktarılmasıdır.<sup>4</sup> Hitabet ayrıca muhatabın fiil ve tavırlarına etki edebilmek için söylenen sözlerdir.<sup>5</sup> Dinî, siyasi, askerî, akademik ve hukuki hitabet çeşitleri vardır.<sup>6</sup> Dinî hitabet türü olan hutbe nutuk ile eşanlamlı olarak da kullanılmaktadır.<sup>7</sup> Nutuk bir kişinin bir düşünce ve duyguyu sözle anlatması anlamına gelir.<sup>8</sup>

Hutbeler dini bilginin, manevi, ahlaki ve kültürel değerlerin topluma aktarılmasındaki etkinliği günümüzde de sürdürmektedir. Çağımızın iletişim biçimleri, beklentileri, ihtiyaçları, hayat anlayışı, bireysel ve sosyal ilişkiler hızlı bir şekilde değişmektedir. Bu anlamda günümüz hutbelerine toplumun din ve ahlakla ilgili problemlerinin çözümünde, huzur ve refahına katkı sağlamada daha fazla vazife ve sorumluluk düşmektedir.

<sup>1</sup> Hutbe için Bk. Mustafa Baktır, "Hutbe", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/425-428; "Khutbah", *Encyclopaedia Britannica* (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1979), 5/796; Murat Akgündüz, *Osmanlı Döneminde Cami Hatipliği* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2019), 39-41; Siti Munirah Ibrahim vd., "The Issues Discussed in Friday Khutbah in Malaysia an Analysis Study of the Khutbah Texts Prepared by Jakim in the Year 2012", *Arrasikhun International Journal* 3/1 (Temmuz 2017), 1-12.

<sup>2</sup> Zeki Salih Zengin, "Osmanlılar Döneminde Yaygın Din Eğitimi Faaliyeti Olarak Hutbeler", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/1 (01 Mart 2008), 380.

<sup>3</sup> Bak'tır, "Hutbe", 18/425; İsmail Lütfi Çakan, *Dini Hitâbet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 16-17; Minber için Bk. Nebi Bozkurt, "Minber", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/101.

<sup>4</sup> Süleyman Doğdu, *Dini Hitabet* (Ankara: Emel Matbaası, 1981), 12.

<sup>5</sup> Nejat Muallimoğlu, *Bütün Yönleri İle Hitabet* (İstanbul: Lakin Yayıncılık, 2021), 38.

<sup>6</sup> Doğdu, *Dini Hitabet*, 31-32. Nesim Sönmez, *Karşılaştırmalı Hitabet Cahiliye Dönemi İle İslam'ın İlk Dönemi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 23-26.

<sup>7</sup> Kazanlı Halim Sabit, "Hutbelere Dair: Kablelbise Hutbe", *Sırat-ı Müstakim* 1/6 (18 Eylül 1324), 88.

<sup>8</sup> Ahmet Lütfi Kazancı, *Peygamber Efendimizin Hitâbeti* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1980), 25.

Diyanet İşleri Başkanlığı hutbelerin hazırlanması ve camilerde okunmasını sağlamakta ve bu alanla ilmi çalışmalar yapmaktadır.

### Diyanet İşleri Başkanlığının (DİB) Hutbe Çalışmaları

Osmanlı'nın son zamanlarına kadar hutbelerden yaygın din eğitimi açısından yeterince istifade edilememiştir ve hutbeler rutin bir dini gelenek haline dönmüştür.<sup>9</sup> Bu durum özellikle II. Meşrutiyet döneminde hutbelerin muhteva, şekil, üslup ve dil (*lisan*) açısından gündeme gelmesine neden olmuştur.<sup>10</sup> Hutbe üzerindeki tartışmalar Cumhuriyet döneminde de devam etmiş ve hutbede bir takım yeniliklere gidilmiştir.

3 Mart 1924'te Şer'iyye ve Evkaf Bakanlığı ilga edilmiştir. Bu bakanlığın yerine Diyanet İşleri Reisliği kurulmuş ve din hizmetleri ile ilgili görevler DİB'e verilmiştir.<sup>11</sup> Başkanlığın kuruluşundan günümüze yürüttüğü hizmetler büyük ölçüde toplumu din konusunda aydınlatma görevinde yoğunlaşmaktadır. Bu aydınlatma işi ise bir yaygın din eğitimi faaliyetidir.<sup>12</sup> Başkanlığın hutbelerle ilgili ilk icraatı hutbenin muhteva biçiminde yaptığı yeniliktir. Diyanet İşleri Reisi Rifat Börekçi, 4 Haziran 1925'te müftülüklere gönderdiği bir genelgede; hutbede inanç, ibadet, ahlak, çalışma, tasarruf gibi konularda bir veya birden fazla ayet ve hadisin okunup tercüme ve izahının yapılması hususu belirtilmiştir.<sup>13</sup> Reislik, 1927 yılında ilk hutbe kitabını "Türkçe Hutbeler" adıyla yayınlamış ve müftülüklere göndermiştir. Böylece hutbelerin mev'ize (öğüt) kısmı artık Türkçe okunmaya başlanmıştır.<sup>14</sup> 1940'lı yıllardan sonra adeta bir rutin hizmet haline gelen Ramazan öncesinde yayınlanan genelgelerde, üzerinde durulan konulardan biri de hutbelerdir. Bu bağlamda hutbede şahsi ve siyasi konulara girilmemesi özellikle vurgulanmıştır.<sup>15</sup> Hutbelerin daha etkili

<sup>9</sup> Kasım Kocaman, "Geçmişten Günümüze Dinî İletişim/Hitabet Türü Olarak Hutbede Konu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/63 (2019), 1269.

<sup>10</sup> M. Kamil Yaşaroğlu, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hutbe Hizmetlerine Genel Bir Bakış", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (15 Ocak 2016), 95; Konu ile ilgili karşılaştırmalı bir çalışma için Bk. Abdullah Duman - Hamit Er, "Sebilürreşâd (Sırât-ı Müstakîm) ve İctihâd Dergilerinin Din Eğitimi Açısından Mukayesesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (31 Aralık 2022), 265-267; Hutbelerin ıslahı için Bk. Akgündüz, *Osmanlı Döneminde Cami Hatipliği*, 48-50.

<sup>11</sup> Hasan Yavuzer, *Çağdaş Din Hizmeti ve Diyanet İşleri Başkanlığı* (Kayseri: Laçın Yayınları, 2006), 51; DİB'nin kuruluşu için Bk. *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı* (Ankara: DİB Yayınları, 1999), 21-24.

<sup>12</sup> Fahri Kayadibi, *Din Eğitimi Dersleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2006), 111.

<sup>13</sup> Mehmet Bulut, *Diyanet İşleri Başkanlığının Yaygın Din Eğitimindeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 200; Cumhuriyet Arşivi (CA), Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), No. 2, Gömlek No. 6, 1.

<sup>14</sup> Cumhuriyetin Osmanlıca hazırlanmış ilk hutbeleri için Bk. Rahmi Akbaş, *Atatürk Cumhuriyeti'nin İlk Hutbeleri* (Ankara: Dorlion Yayınevi, 2021), 307-389.

<sup>15</sup> Bulut, *Diyanet İşleri Başkanlığının Yaygın Din Eğitimindeki Yeri*, 201; Hutbelerde yanlış telakki edilebilecek ve cami cemaati arasında ayrılığa sebep verebilecek sözlerden kaçınılması konusunda Reisliğin yazısı için Bk. Cumhuriyet Arşivi (CA), Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), No. 4, Gömlek No. 33, 20.



olması yönünde Başkanlık zaman zaman genelgeler göndermeye devam etmiştir. Bunlardan biri olan 18 Nisan 1950 tarih ve 3048 sayılı genelge, kapsam ve içerik itibari ile oldukça tutarlıdır. Bu genelgede hutbelerin azami 20 dakikada bitirilmesi, hatibin minbere hazırlıklı çıkması, hutbelerin Başkanlıkça yayınlanmış veya kabul edilmiş hutbe mecmualarından seçilerek okunması gibi hususlar zikredilmiştir.<sup>16</sup> Başkanlık, 25.09.1963 tarihli taşraya gönderdiği yazısında; “Başkanlığın bastırıldığı hutbelerin okunması, vaazlarda okunacak hutbelerin açıklamasının yapılması, müftülerin vaiz ve hatiplerle bu konuda toplantı yapmaları” istenmiş, ancak 31.10.1963 tarihli yazısında görevlilerin bu duruma pek uymadığı belirtilmiştir.<sup>17</sup> Hutbelerin bizzat cami görevlileri tarafından da hazırlanabileceği ise ilk kez 1964 yılında dile getirilmiştir. Müftülüklere gönderilen bir yazı ile vaaz ve hutbelerini kendileri hazırlayan hatiplerin uymaları gereken asgari esaslar belirtilmiştir.<sup>18</sup>

Hutbe konusu 1965 tarihli 633 sayılı DİB Kuruluş ve Görevleri Hakkındaki Kanun’da belirgin bir şekilde yer almıştır. Kanunun 5. Maddesinde Din İşleri Yüksek Kurulu’nun görevleri arasında hutbe ile ilgili çalışmalar da zikredilmiştir.<sup>19</sup> 1967’de yayınlanan DİB Cami Görevlileri Yönetmeliği’nde; hutbelerin zamanında, tegannisiz ve usulüne göre okunması, kısa tutulması, Başkanlıkça veya müftülükçe gönderilen hutbeleri okumayan görevliler hakkında disiplin işlemlerinin yapılacağı gibi hükümlere yer verilmiştir.<sup>20</sup> Cuma günü camilerde okunan hutbelerin verimliliği ve etkinliğini ölçmek amacıyla 1989 yılında Başkanlığın Araştırma Planlama ve Koordinasyon Dairesince bir kamuoyu araştırması yapılmıştır. 14 ilde 2.682 cami cemaatine uygulanan anket sonucunda, cemaatin %53’ü hutbelerin kısmen yararlı olduğunu, %33’ü hutbelerin oldukça yararlı olduğunu, %14’ü ise hutbelerin hiç yararlı olmadığını ifade etmişlerdir.<sup>21</sup> Başkanlık 1993 yılında yayınladığı bir genelgeyle hutbe konusunda küçük bir yenilik yapmıştır. Genelgede, hutbenin sonunda okunan Nahl Suresinin 90. ayetinin Türkçe mealinin de okunması istenmiştir.<sup>22</sup> 1995’de yayınlanan bir genelgeye göre hutbeler il müftülüklerince tespit edilen konulardan seçilecek, önemli gün ve haftalar münasebetiyle okunacak hutbeler gerektiğinde Başkanlıkça gönderilecektir. Aynı genelge ile irticalen hutbe okunmasına da son verilmiştir.<sup>23</sup>

<sup>16</sup> Bulut, *Diyanet İşleri Başkanlığının Yaygın Din Eğitimindeki Yeri*, 201-202.

<sup>17</sup> Cumhuriyet Arşivi (CA), Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), No. 4, Gömlek No. 34, 41.

<sup>18</sup> Bulut, *Diyanet İşleri Başkanlığının Yaygın Din Eğitimindeki Yeri*, 202.

<sup>19</sup> DİB Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (DİBKGHK), *Resmî Gazete 12038 (2 Temmuz 1965)*, Kanun No. 633, md. 5/1 (Erişim 29 Nisan 2023).

<sup>20</sup> DİB Cami Görevlileri Yönetmeliği (DİBCGY), *Resmî Gazete 12700 (15 Eylül 1967)*, Karar No. 6/8686, md. 2, 45, 67/1-7 (Erişim 23 Nisan 2023).

<sup>21</sup> “Hutbelerle İlgili Kamuoyu Araştırması Yapıldı”, *Diyanet Gazetesi* 372 (Şubat 1990), 28.

<sup>22</sup> Bulut, *Diyanet İşleri Başkanlığının Yaygın Din Eğitimindeki Yeri*, 202.

<sup>23</sup> Bulut, *Diyanet İşleri Başkanlığının Yaygın Din Eğitimindeki Yeri*, 203.

2000’li yıllardan itibaren DİB, din eğitimi hizmetlerinin hem çeşitlerini arttırmış, hem de niteliğini giderek geliştirmiştir.<sup>24</sup> Bu anlamda, 2006 yılı haziran ayından itibaren il müftülüklerince hazırlanan hutbeler, 2013 yılında İl İrşat Kurulları tarafından hazırlanmaya başlanmıştır.<sup>25</sup> İl irşat kurulunun gönderdiği hutbeler dışında gerektiğinde Din Hizmetleri Genel Müdürlüğüne de hutbeler hazırlanmaktadır.<sup>26</sup> Hutbeler, başka dillere (*Arapça, Almanca, İngilizce, Fransızca, İtalyanca, Rusça ve İspanyolca*) çevrilmekte ve başkanlığın web sitesinde yayınlanmaktadır.<sup>27</sup> Diğer taraftan din görevlilerinin mesleki gelişimlerine ve etkili hutbe sunmalarına katkı sağlamak<sup>28</sup> ve engelli vatandaşların da istifadesini sağlamak amacıyla hutbeler, uzman personelce seslendirilerek ses dosyaları Başkanlığın internet sitesinde paylaşılmaktadır.<sup>29</sup> Başkanlık, din hizmetleri raporlarında hutbelerle ilgili yapılan çalışmaları ve hutbelerde ele alınan konulara dair yıllık olarak istatistiki bilgiler paylaşmaktadır.<sup>30</sup> Diyanet personelinin bu alanda eğitimleri noktasında Dini Yüksek İhtisas Merkezi ders müfredatında; hitabet ve hutbe konuları da yer almaktadır.<sup>31</sup> Ayrıca cami ve Kur’an kursu görevlilerine yönelik hazırlayıcı eğitim programında hutbe hazırlama ve sunma dersine de yer verilmiştir.<sup>32</sup> Personelin bu alanda eğitimleri Diyanet Akademisinde yürütülmektedir. Hutbelerle ilgili diğer iş ve işlemler İrşat Hizmetleri Daire Başkanlığı bünyesinde toplanmıştır.

DİB, kuruluşundan günümüze hutbe konusuna ehemmiyet vermiştir. Hutbenin niteliği, hazırlanması, hutbe konularının seçimi, hutbe okuyacak kişilerin eğitimi gibi konularda bir takım düzenlemeler yapmıştır. Başkanlık tarafından belirlenen hutbeler cami görevlilerine ulaştırılmakta, Cuma ve Bayram günleri bu hutbeler okunmaktadır. Yaygın din eğitimi

<sup>24</sup> Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 214.

<sup>25</sup> *Din Hizmetleri Raporu 2013* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 30; DİB Din Hizmetleri Uygulama Genelgesi ve ekinde sunulan Hutbe Hazırlama ve Değerlendirme Kılavuzu için Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Hukuk Müşavirliği, Genelgeler” (21 Nisan 2023).

<sup>26</sup> İrşat Hizmetleri Daire Başkanlığının Görevleri arasında gerektiğinde vaaz ve hutbe metinleri hazırlamak vardır. Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “İrşat Hizmetleri Daire Başkanlığı Görevleri” (Erişim 29 Nisan 2023).

<sup>27</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Hutbeler” (Erişim 27 Nisan 2023).

<sup>28</sup> Bu anlamda DİB personelinin katılımı ile etkili hutbe okuma yarışmaları tertiplenmektedir. Bk. “Etkili Hutbe Sunumu (2022) Türkiye Birincisi Belli Oldu”, *Diyanet Haber* (Erişim 27 Nisan 2023); Benzer şekilde Milli Eğitim Bakanlığı da Anadolu İmam Hatip Liseleri arasında “Genç Hatipler Minberde Hutbe Okuma Yarışması” düzenlemektedir. Bk. Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, “Genç Hatipler Minberde Hutbe Okuma Yarışması Bölge Finalleri Sona Erdi” (Erişim 29 Nisan 2023).

<sup>29</sup> *Din Hizmetleri Raporu 2019* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019), 18.

<sup>30</sup> 2011 ile 2021 yılları arasındaki Din Hizmetleri Raporları için Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Din Hizmetleri Raporları” (Erişim 29 Nisan 2023).

<sup>31</sup> Adil Bor, *Dünü ve Bugünü HASEKİ Dini Yüksek İhtisas Merkezi* (İstanbul: Haseki Mezunları Derneği, 2020), 257-258.

<sup>32</sup> *Hazırlayıcı Eğitim Programı: (İmam-Hatip, Müezzin-Kayyım ve Kur’an Kursu Öğreticileri)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022), 8.

açısından hutbeler muhatap kitleye belirli kazanımlar sunmakta, dini bilgi ve duygunun canlı kalmasına yardımcı olmaktadır.

### Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbe Kazanımlarının Çerçevesi

Eğitim, insan yaşamının hemen hemen tümünü kapsar ve insan bu süreçte birçok türde davranış öğrenir. Öğrenme ve dolayısıyla eğitim, çok erken yaşlarda başlar ve yaşam boyunca sürüp gider.<sup>33</sup> Bu bakımdan din eğitimi, bireyin dini davranışlarında kendi yaşantıları yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme denemeleridir.<sup>34</sup> Özelde yaygın din eğitimi dini bilgi veren, millî ve manevî değerleri aşıl原因 bir eğitimidir.<sup>35</sup> Bu anlamda hutbe din eğitiminin amaçlarını gerçekleştirmede ve kazanımlarına ulaşmada önemli bir yere sahiptir.

Kazanımlar, genel hedeflerin belli bir konu özelinde sınırlandırıldığı ve daha da somutlaştırıldığı, eğitim sürecinin kısa bir süresi sonucunda muhatabın bilmesi, yapması, hissetmesi ya da uygulayabilmesi beklenen bilgi, beceri ve tutumları içeren öğrenen davranışına dönük ifadelerdir.<sup>36</sup> Kazanımlar genel olarak bilişsel, duyuşsal ve psiko-motor olarak ifade edilmektedir.<sup>37</sup> Eğitimde bilişsel, duyuşsal ve psiko-motor taksonomilerden faydalanılır.<sup>38</sup> Basitten karmaşığa doğru davranışların düzenlenmesi ve taksonomilere ayrılması, öncelikle eğitimsel bir bakış açısıyla yapılmıştır.<sup>39</sup>

Bilişsel yaklaşıma göre öğrenme insanın dünyayı anlama çabasıdır. İnsan bunu zihinsel faaliyetleri ile gerçekleştirir. Bu süreçler hafıza, dikkat, algı, problem çözme ve kavram öğrenme gibi konular şeklinde incelenebilir.<sup>40</sup> Bu konuda en yaygın ölçüde kabul gören yaklaşım Bloom, Engelhart, Furst, Hill ve Krathwohl (1956) tarafından geliştirilen bilişsel yeterlikler taksonomisidir.<sup>41</sup> Bir diğer kazanım olan duyuşsal kazanımlar

<sup>33</sup> Durmuş Ali Özçelik, "Eğitim İletişimi", *Kurgu Dergisi* 8/2 (01 Temmuz 1990), 369.

<sup>34</sup> Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2002), 23.

<sup>35</sup> Hayati Tetik, *Din Görevlilerinin Fonksiyonları (Yaygın Din Eğitimi Açısından)* (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2007), 35.

<sup>36</sup> Yasin Yiğit, *Maneviyat Eğitimi Manen Güçlenmenin Yollarını Aralayan Dini, Manevi, Tasavvufi, Psikolojik ve Pedagojik Bir Değerlendirme* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 177; Tutum kuramları için Bk. Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS İle Veri Analizi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014), 82-85.

<sup>37</sup> Tutumu oluşturan temel öğeler (bilişsel, duygusal ve davranışsal boyut) için Bk. Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS İle Veri Analizi*, 72-79.

<sup>38</sup> Max D. Engelhart vd., *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals*, ed. Benjamin Samuel Bloom (New York: David McKay, 1967), 7; Taksonomi kelime anlamıyla sınıflandırma anlamına gelir ve biyolojiden eğitime kadar çeşitli alanlarda bu anlamda kullanılır. Bk. Hasan Bacanlı, *Duyuşsal Davranış Eğitimi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2006), 71-72.

<sup>39</sup> Max D. Engelhart vd., *Taxonomy of Educational Objectives*, 19.

<sup>40</sup> Hasan Bacanlı, *Gelişim ve Öğrenme* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2003), 181.

<sup>41</sup> Ayhan Aydın, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2003), 261-262; Bloom'un taksonomisi, 1950'lerde Amerikalı eğitim psikoloğu Benjamin Bloom tarafından geliştirilen ve öğrenme hedefleri hakkında düşünmek için ortak bir kelime dağarcığı geliştiren

bireyin içsel varoluşundan kaynaklanan duygu durumlarının ürünleridir.<sup>42</sup> İnsanoğlunun duyuşsal tarafını duygular, tercihler, seçimler, inançlar, beklentiler, tutumlar, değerler vb. içerir.<sup>43</sup> Duyuşsal alan özellikler; sevgi, bağlanma, hoşgörü, sabır, kararlılık, başarı arzusu gibi duygusal eğilimleri belirtir.<sup>44</sup> Bu alanda en çok kabul gören taksonomi; Krathwohl, Bloom ve Marisa (1964) tarafından geliştirilmiştir.<sup>45</sup> Devinişsel kazanımlar ise içsel koşullar, dışsal uyarıcıları algılama ve motor etkinliklerin etkileşiminin bir ürünüdür.<sup>46</sup> Organizmanın bir deviniminde bulunabilmesi için, belli bir bilişsel ve duyuşsal yeterli düzeyine sahip olması gerekir. En yaygın ölçüde kabul gören ve Simpson (1972) tarafından geliştirilen yedi aşamalı devinsel beceriler taksonomisi de duyuşsal ve bilişsel süreçlere dayanmaktadır.<sup>47</sup>

Eğitimde bilişsel, duyuşsal ve psiko-motor davranışlar birbirinden kesin hatlarla ayrılmaz. Bir kazanımın ifadesinin hangi alanda yer aldığı baskın olan özelliklerine göre belirlenir.<sup>48</sup> Öğrenme alanlarına göre din öğretiminin hedef, içerik, yöntem, araç-gereç, ölçme ve değerlendirme işlemlerinde farklılıklar olabilecektir.<sup>49</sup> Psikomotor alan kazanımlarına din öğretimi kapsamında doğrudan bir yer bulunmaz. Bunlar önceden teorik olarak öğrenilen bilgilerin pratik yaşama aktarılmasına yöneliktir. Dolayısıyla din öğretimi ile elde edilen davranışlar, psiko-motor alanda değil, bilişsel ve duyuşsal alanın uygulama basamağında yer alır.<sup>50</sup>

Hutbeler halkın dini, dünyevi ve ahlaki birçok yönden aydınlanmasında önemli katkılarda bulunmaktadır. Hutbelere elde edilecek kazanımların belirlenmesi ve ölçülmesi bu yaygın din eğitimi faaliyetinin daha verimli ve etkin kılınmasında fayda sağlayacaktır.

### **Araştırmanın Amacı, Problemi ve Önemi**

Araştırmanın amacı, hutbenin yaygın din eğitimi amaçlarına erişim düzeyine yönelik bir ölçek geliştirmektir. Çalışmanın temel problemini, “Hutbelere elde edilen kazanımlar hangi boyutlarda ön

eğitim hedeflerinin sınıflandırılmasıdır. Bk. Britannica, “Bloom’s Taxonomy” (Erişim 29 Nisan 2023).

<sup>42</sup> Aydın, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, 259.

<sup>43</sup> Bacanlı, *Duyuşsal Davranış Eğitimi*, 10.

<sup>44</sup> Aydın, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, 259.

<sup>45</sup> Aydın, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, 260; Duyuşsallık ve taksonomi için Bk. Enes Aydın, *Din Eğitiminde Duyuşsal Boyut* (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2020), 23-93.

<sup>46</sup> Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi -Model, Strateji, Yöntem, Teknikler-* (Kayseri: Laçın Yayınları, 2008), 70.

<sup>47</sup> Aydın, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, 264.

<sup>48</sup> Yiğit, *Maneviyat Eğitimi Manen Güçlenmenin Yollarını Aralayan Dini, Manevi, Tasavvufi, Psikolojik ve Pedagojik Bir Değerlendirme*, 179.

<sup>49</sup> Akyürek, *Din Öğretimi -Model, Strateji, Yöntem, Teknikler-*, 85.

<sup>50</sup> Yiğit, *Maneviyat Eğitimi Manen Güçlenmenin Yollarını Aralayan Dini, Manevi, Tasavvufi, Psikolojik ve Pedagojik Bir Değerlendirme*, 183.

plana çıkmaktadır? Hutbe ile sürdürülen yaygın din eğitimi faaliyetinin etkin ve verimliliği nasıl tespit edilebilir?” soruları oluşturmaktadır. Hutbe konusunda birçok araştırma yapılmıştır, yapılan çalışmalardan bazıları şu şekildedir: Mehmet Yaşar’ın “*Günümüz Cuma Hutbelerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*” başlıklı yüksek lisans tez çalışmasında görüşme tekniği kullanılarak cami cemaati ve hatiplerin hutbelere dair görüşlerine yer verilmiştir. Ankete katılanların %81’i hutbe dinlemekten zevk aldıklarını ve %19’u ise hutbe dinlemekten hiç zevk almadıklarını; %82’si hutbelerin faydalı olduğunu ve %18’i ise hutbelerin hiç faydalı olmadığını belirtmişlerdir. Muhammet Döner’in hazırladığı “*Yaygın Din Eğitiminde Hutbelerin Rolü*” başlıklı yüksek lisans tezinde hutbe konusu yaygın din eğitimi açısından incelenmiştir. Ankete katılanların %74.20’si üzerinde dini bilgi edinme açısından hutbelerin faydalı olduğu, %80.1’inin de hutbelere etkilenip olumlu yönde davranış değişikliğine sahip oldukları bulgusuna ulaşılmıştır. Anket tekniği kullanılarak yapılan bu çalışmalarda hutbe kazanımlarının seviyeleri tespit edilmeye çalışılmıştır. DİB APK Daire Başkanlığınca da 1989, 1998 ve 2003 yıllarında hutbelerin verimliliği ve etkinliğini ölçmek amacıyla anket çalışmaları yapılmıştır. Ahmet Onay’ın hazırladığı “*Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi -Diyanet İşleri Başkanlığı’nın 1999 Yılı Hutbeleri Örneği-*” adlı makalede hutbeler kavramsal çerçeve, bağlam ve tarz özellikleri açısından analiz edilmiş, hutbelerin içerik çözümlemesi niteliksel olarak yapılmış ve niceliksel değerlere yer verilmiştir. Hutbe metinleri düşünce-iman, davranış-amel ve duygu-maneviyat boyutlarına göre ele alınmış ve hutbe metinlerinde bu boyutlara ait temalara yapılan vurgu sayıları belirlenmiştir. Mohd Azizon Noordin ve Zulkefli Aini’nin hazırladıkları “*Persepsi Khatib Terhadap Seni Retorik Dalam Teks Khutbah Jumaat Jabatan Agama Islam Wilayah Persekutuan (JAWI)*” adlı makalede hatiplerin Cuma hutbesi metinlerini belagat açısından değerlendirmeleri nicel olarak incelenmiştir. Araştırmada anket verileri SPSS 23.00 paket programı kullanılarak analiz edilmiştir. Erdoğan Aksoy “*Cami Eğitimi ve Cami Bağlantılı Halkla İlişkilerde İletişim Engelleri*” adlı makalesinde hutbe konusunda yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile nitel bir araştırma yapmıştır. Siti Maryam Khalid’in hazırladığı “*Analisis Teks Khutbah Jumaat Jakim Tahun 2007-2011*”, adlı makale Selangor İslam Dinleri Dairesi (JAIS) tarafından yayınlanan Cuma hutbeleriyle ilgili nitel bir çalışmadır ve hutbe metinlerinin dil performansına yönelik analizlere dayanmaktadır. Genel olarak değerlendirildiğinde hutbe konusunda nicel çalışmalara daha fazla ihtiyaç olduğu ve yapılan çalışmaların daha çok hutbenin niteliği ve hutbe uygulamasına dönük olduğu görülmektedir. Hutbe kazanımlarına dair bir ölçek çalışmasına rastlanmadığından belirtilen bu temel problemler çerçevesinde (HDEA-EDÖ) ile alana bir nebze olsun katkı sağlamak ve literatürde bir boşluğun doldurulması düşünülmektedir. “Ölçme/ölçek bir

araştırmada kuramsal olan ile nesnel olan arasında ilişki kurmayı mümkün kılmaktadır.”<sup>51</sup> Bu açıdan bakıldığında hutbe kazanımlarının ölçülmesi ayrı bir önem taşımaktadır.

## Yöntem

### Araştırma Deseni

Bilimsel bilgi elde etme süreci olarak tanımlanabilen bilimsel araştırma ya da kısaca araştırma, etkinliklerden oluşan sistematik bir süreçtir.<sup>52</sup> Bilimsel araştırmalardan biri olan nicel araştırma; olgu ve olayların nesnelleştirilmesini sağlar.<sup>53</sup> Spesifik olarak, nicel yöntemler çevremizdeki dünya hakkındaki teorileri ve hipotezleri test etmek ve geçerli kılmak için nesnel bir çerçeve sağlar.<sup>54</sup> Nicel araştırma modellerinden biri olan betimsel yöntem ise bir konu hakkındaki mevcut durumu belirlemektir.<sup>55</sup> Araştırma deseni, araştırmanın hipotezlerini test etmek amacıyla geliştirilen bir plandır.<sup>56</sup> Araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden tarama deseni tercih edilmiştir.

### Ölçek Geliştirme Süreci

Araştırmalar bilimsel bilgi üretiminde başvurulan planlı ve sistematik çalışmalardır. Geçerli ve güvenilir bilgiye ulaşmak için araştırma bir plan içinde sürdürülmelidir.<sup>57</sup> Ölçek geliştirmede geçerlik ve güvenilirlik iki temel özelliktir. Geçerlik ölçülmek istenen şeyin ölçülebilmiş olma derecesidir.<sup>58</sup> Geçerlik sorusu bir ölçümün ölçmek istediği kavramdan gerçekten ne kadar uzak olduğuna dikkat çeker.<sup>59</sup> Üç temel geçerlik türü olan; içerik geçerliliği,

<sup>51</sup> Bülent Bayat, “Uygulamalı Sosyal Bilim Araştırmalarında Ölçme, Ölçekler ve Likert Ölçek Kurma Tekniği”, *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 16/3 (01 Aralık 2014), 23.

<sup>52</sup> Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler için Veri Analizi El Kitabı İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum İstatistik* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014), 1.

<sup>53</sup> Alışveriş, yemek pişirme, seyahat etme, saati izleme veya devletin ekonomik performansını değerlendirme gibi bir dizi günlük faaliyette nicel veriler kullanılır. Bk. Ian Dey, *Qualitative Data Analysis: A User-Friendly Guide for Social Scientists* (London: New York: Routledge, 1993), 9; Nicel araştırma için ayrıca Bk. Rüştü Yeşil, “Nicel ve Nitel Araştırma Yöntemleri”, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, ed. Remzi Y. Kınca (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013), 52-53; Nicel araştırma yöntemi için Bk. Veysel Sönmez - G. Füsün Alacapınar, *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2014), 40-42.

<sup>54</sup> Laura M. O’Dwyer - James A. Bernauer, *Quantitative Research for the Qualitative Researcher* (Los Angeles: Sage Puplicaton, 2014), 63.

<sup>55</sup> Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2008), 19.

<sup>56</sup> Büyüköztürk, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 134.

<sup>57</sup> Kazım Özdamar, *Paket Programlar İle İstatistiksel Veri Analizi (I)* (Eskişehir: Kaan Kitabevi, 1994), 91.

<sup>58</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2012), 151.

<sup>59</sup> Alan Bryman - Duncan Cramer, *Quantitative Data Analysis with Spss 12 and 13: A Guide for Social Scientists* (London ; New York: Routledge, 2005), 80.



ampirik geçerlik ve yapı geçerliliğinin her biri, birkaç tür delil içerir ve belirli koşullar altında özel bir değere sahiptir.<sup>60</sup> Güvenirlik kavramı ise bir ölçümün, ölçmek istediği şeyi tutarlı ve doğru olarak göstermesi diye tanımlanabilir.<sup>61</sup> Güvenirlik, ayrıca bir ölçümün ne ölçüde değişken hatalar içerdiğinin bir göstergesidir.<sup>62</sup> Bir ölçümün güvenirliliği tutarlılığına işaret eder.<sup>63</sup> Güvenirlik ayrıca geçerliliğin ön koşuludur.<sup>64</sup>

Ölçek geliştirme sürecinde; literatür tarama, madde havuzu oluşturma, uzman görüşlerine başvurma, dil ve kapsam geçerliliğinin belirlenmesi, verilerin analiz ve raporlaştırılması aşamaları takip edilmiştir.<sup>65</sup> Araştırmada veri toplamak amacıyla İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'ndan "14.09.2022 tarih ve 2022/101 sayılı Etik Kurul İzni" alınmıştır.

### Veri Toplama Aracı

Maddeler oluşturulmadan önce literatür taraması yapılmıştır. Konunun kavramsal çerçevesi ortaya konulduktan sonra nitel veri toplamak amacıyla cami cemaatinden 10 kişi ile görüşme yapılmıştır. Ulaşılan verilerden hareketle 50 maddelik bir taslak form oluşturulmuştur. Ölçekte 5'li Likert tipi dereceleme ölçeği kullanılmıştır.<sup>66</sup> Maddelere verilecek cevaplar; "Kesinlikle Katılıyorum, Katılıyorum, Kısmen Katılıyorum, Katılmıyorum ve Kesinlikle Katılmıyorum" dur ve "Kesinlikle Katılıyorum 5, Katılıyorum 4, Kısmen Katılıyorum 3, Katılmıyorum 2 ve Kesinlikle Katılmıyorum 1" şeklinde puanlanmıştır. (HDEA-EDÖ) 'nün maddeleri (EK)'te sunulmuştur.

<sup>60</sup> David Nachmias - Chava Nachmias, *Research Methods in the Social Sciences* (New York: St. Martin's Press, 1976), 59; Geçerlik türleri için Bk. Büyüköztürk, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 106-109; Yapı geçerliliğinin saptanmasında kullanılan yöntemler için Bk. Yaşar Baykul, *Eğitimde ve Psikolojide Ölçme: Klasik Test Teorisi ve Uygulaması* (Ankara: Pegem Akademi, 2015), 212.

<sup>61</sup> Birsen Gökçe, *Toplumsal Bilimlerde Araştırma* (Ankara: Savaş Yayınları, 2004), 120.

<sup>62</sup> Nachmias - Nachmias, *Research Methods in the Social Sciences*, 64.

<sup>63</sup> Bryman - Cramer, *Quantitative Data Analysis with Spss 12 and 13*, 76.

<sup>64</sup> Gökçe, *Toplumsal Bilimlerde Araştırma*, 121. Güvenirlik ile geçerlik arasındaki ilişki için Bk. Büyüköztürk, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 110-111; Ayrıca ölçmede güvenirlik ve geçerlik için Bk. Hasan Yılmaz, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2002), 44-54; Halil Tekin, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* (Ankara: Yargı Kitap ve Yayınevi, 1993), 42-76.

<sup>65</sup> Konu ile ilgili örnek alan çalışmaları için Bk. Gökçe, *Toplumsal Bilimlerde Araştırma*, 153-333; Araştırma plan aşamaları için Bk. Özdamar, *Paket Programlar İle İstatistiksel Veri Analizi (I)*, 91-92; Fatma Yeşim Karakoç - Levent Dönmez, "Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Temel İlkeler", *Tıp Eğitimi Dünyası Dergisi* 13/40 (01 Mayıs 2014), 39-49; Melek Gülşah Şahin - Nagihan Boztunç Öztürk, "Eğitim Alanında Ölçek Geliştirme Süreci: Bir İçerik Analizi Çalışması", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 26/1 (15 Ocak 2018), 191-199.

<sup>66</sup> Likert tipi olumlu/olumsuz madde puanlama örneği için Bk. Muhammet Özden, "Duyuşsal Davranışların Ölçülmesi", *Ölçme ve Değerlendirme*, ed. Savaş Baştürk (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014), 334-335; Alternatif derecelendirme ölçekleri için Bk. Büyüköztürk, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 120.

### Uzman Görüşü (Dil ve Kapsam Geçerliliği)

Bu kısımda “ankette yer alan maddeler, ihtiyaç duyulan olgusal ve/veya yargısal verileri kapsamada ve toplamada ne derece yeterlidir?” sorusunun cevabı aranır. Kapsam geçerliliği için uzmanlara başvurulur. Uzman görüşlerini belirlemede uzman değerlendirme formundan (UDF) yararlanılabilir.<sup>67</sup>

Taslak formda gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra maddelerin anlaşılır ve uygunluğunu tespit etmek amacıyla alanlarında uzman kişilere başvurulmuştur. UDF’lerde belirtilen hususlar doğrultusunda maddelerde düzenlemeye gidilmiştir. Bu süreç sonunda benzer nitelikte olan maddeler formdan çıkarılarak 47 maddelik yeni bir form oluşturulmuştur. Dil uzmanlarının incelemesi sonucunda taslak form son şeklini almıştır. Soruların anlaşılır olup olmadığını test etmek amacıyla katılımcılara sorular yöneltilmiş ve ölçeğin kapsam geçerlik oranı (KGO) 1.0 olarak bulunmuştur. Ölçek, “dini bilgi edinme” ve “tutum ve davranışa dönüştürme” şeklinde tahmini 2 alt boyuta göre planlanmıştır.

### Araştırma Örnekleme

Evren, araştırma sonuçlarının genellenmeye çalışıldığı elemanlar bütünüdür ifade eder.<sup>68</sup> Örnekleme ise belirli kurallar göre evrenden örneklem alma işidir.<sup>69</sup> Örneklem büyüklüğü madde sayısı ile orantılı olarak değişebilmektedir. Madde sayısının 5, 10 veya 15 katı kişiye uygulanması ile örneklemin belirlenebileceği veya örneklem için 100 kişinin zayıf, 200 kişinin orta, 300 kişinin iyi, 500 kişinin çok iyi ve 1000 kişinin ise mükemmel olduğuna dair görüşler bulunmaktadır.<sup>70</sup> Örnekleme ulaşmada farklı yöntemler kullanılmaktadır. Bu yöntemlerden biri de kartopu yöntemidir. Kartopu örneklem yönteminde bir önceki katılımcı anketi bir sonraki katılımcıya yönlendirmekte ve hedef örnekleme ulaşıncaya kadar bu işlem devam etmektedir.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> Büyüköztürk, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 121. Uzman değerlendirme form örneği için Bk. Büyüköztürk, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 122.

<sup>68</sup> Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler*, 109.

<sup>69</sup> Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler*, 110-111; Evren ve örneklem için Bk. İbrahim Bilgin, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014), 393-394.

<sup>70</sup> Ali Delice - Özkan Ergene, “Ölçek Geliştirme ve Uyarlama Çalışmalarının İncelenmesi: Matematik Eğitimi Makaleleri Örneği”, *Karaelmas Eğitim Bilimleri Dergisi* 3/1 (01 Ocak 2015), 64; Örneklem büyüklüğü için Bk. Şener Büyüköztürk, “Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 32/32 (01 Mart 2002), 480; Alan Bryman, Duncan Cramer, *Quantitative Data Analysis with Spss Release 10 for Windows: A Guide for Social Scientists* (Philadelphia: Routledge, 2002), 263.

<sup>71</sup> Savaş Baştürk - Mehtap Taştepe, “Evren ve Örneklem”, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, ed. Savaş Baştürk (Vize Yayınları, 2013), 146; Kartopu yöntemi için Bk. Sönmez - Alacapınar, *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 142.



Çalışmada veriler Türkiye genelinde 7 bölgeye dağılım gelecek şekilde elektronik ortamda 655 katılımcıya ulaşılarak elde edilmiştir. Bu sayı yukarıdaki bilgiler ışında anlamlı sonuçlar elde edilmesinde yeterli örnekleme ulaşıldığını göstermektedir. Katılımcılara ait demografik bilgiler Tablo 1’de sunulmuştur.

**Tablo 1: Katılımcılara Ait Demografik Bilgiler**

		<i>n</i>	%
<i>Cinsiyet</i>	Kadın	125	19.1
	Erkek	530	80.9
<i>Yaş</i>	18-24	28	4.3
	25-34	101	15.4
	35-44	201	30.7
	45-55	215	32.8
	56 ve üzeri	110	16.8
<i>Eğitim Düzeyi</i>	Okur-yazar	3	.5
	İlköğretim	18	2.7
	Ortaöğretim	112	17.1
	Üniversite	387	59.1
	Lisansüstü	135	20.6
<i>Çalışma Durumu</i>	Evet	526	80.3
	Hayır	76	11.6
	Emekli	53	8.1

### Madde Havuzu

Araştırmada ölçek taslağını oluşturan 47 maddelik bir anket ve demografik bilgi (*yaş, cinsiyet, öğrenim düzeyi ve meslek*) anketi kullanılmıştır. Ankette dini bilgi edinme ve dini bilginin tutum ve davranışa dönüşmesi kazanımını ölçen maddelere yer verilmiştir. Katılımcılara anket maddelerini cevaplarken dikkat edecekleri hususlarda gerekli hatırlatmada bulunulmuştur.

### Verilerin Analizi

Faktör analizini yapmaktaki temel neden büyük bir değişken gurubundan daha küçük bir değişken grubuna geçmektir, bu da orijinal bilgiyi elde etme konusunda uygun bir iştir.<sup>72</sup> Açıklayıcı ve doğrulayıcı şeklinde iki tür faktör analizi vardır. Açıklayıcı faktör analizi (*AF*) göreceli

<sup>72</sup> Robert F. DeVellis, *Scale Development: Theory and Applications* (Thousand Oaks, California: Sage Publications, 2012), 127; Beril Sipahi vd., *Sosyal Bilimlerde Spss’le Veri Analizi* (İstanbul: Beta Basım, 2008), 73; Verilerin işlenmesi, çözümlenmesi ve yorumlanmasında olası yanlışlar için Bk. Çavuş Şahin, “*Verilerin Analizi*”, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, ed. Remzi Y. Kınca vd. (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013), 216-217.

olarak büyük bir değişken kümesinin temel yapısını ortaya çıkarmak için tercih edilir.<sup>73</sup> Doğrulayıcı faktör analizi (DFA) ise, açılımlayıcı faktör analizi sonucu oluşturulan modelin, yapısının doğrulanıp doğrulanmadığının saptanmasıdır.<sup>74</sup>

(HDEA-EDÖ) 'nün hazırlanmasına yönelik bu araştırma, cami cemaatinden farklı demografik özelliklere sahip kişilerin katılımı ile gerçekleştirilmiştir. 26.10.2022-11.12.2022 tarihleri arasında çalışmanın örneklem grubunu oluşturan bireylere anket uygulanmıştır. AFA için “SPSS 23.00 paket programı” ve DFA için “AMOS 23.00 istatistik paket programı” kullanılmıştır.<sup>75</sup> Verilerin daha kolay yorumlanması ve sosyal bilimlerde daha çok tercih edilmesinden dolayı açılımlayıcı faktör analizinde “Principal components, varimax rotasyon” çevirme yöntemi tekniği tercih edilmiştir.<sup>76</sup> Açılımlayıcı faktör analizi neticesinde 24 madde, doğrulayıcı faktör analizinde ise 1 madde ölçekten çıkarılmış ve kalan 22 madde ile hutbenin yaygın din eğitimi amaçlarına erişim düzeyini ölçebilecek geçerli ve güvenilir bir araç geliştirilmeye çalışılmıştır.

## Bulgular ve Yorumları

### Madde Analizi

Madde özelliklerini incelemeye yönelik analizlere kısaca madde analizi denilmektedir. Madde analizlerinde sıklıkla madde güçlüğü ve madde ayırt ediciliği istatistiği kullanılır.<sup>77</sup> Düzeltilmiş madde toplam korelasyonu .20'den daha düşük olması o maddenin iç güvenilirliği düşürdüğünü gösterir.<sup>78</sup> Madde ayırt edicilik indeksi değeri; madde .40'a eşit veya büyükse çok iyi (*ayırt etme gücü yüksek*), .30 ile .39 arasında ise madde düzeltme yapmadan ölçekte tutulabilir, ancak küçük geliştirmeler yapılabilir, madde .20 ile .29 arasında ise düzeltme yapılması önerilir. Madde .20'den küçük ise çok zayıf (*ayırt etme gücü düşük*) olduğundan madde ölçekten çıkartılmalı ya da bütünüyle gözden geçirilmelidir.<sup>79</sup> Bir

<sup>73</sup> Eda Eşmekaya, “Faktör Analizi (Factor Analysis)”, *Yönetim Bilişim Sistemleri Ansiklopedisi* 7/1 (2019), 26; Açılımlayıcı faktör analizi için Bk. Özdamar, *Paket Programlar İle İstatistiksel Veri Analizi (II)*, 237-266.

<sup>74</sup> Sönmez - Alacapınar, *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 125. Özdamar, *Paket Programlar İle İstatistiksel Veri Analizi (II)*, 266-278.

<sup>75</sup> Seçilmiş İngilizce SPSS komutlarının ve sözcüklerinin Türkçe karşılıkları için Bk. Şener Büyükoztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni Spss Uygulamaları ve Yorumu* (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 196-201.

<sup>76</sup> Kaiser (1958) tarafından geliştirilen Varimax, en popüler döndürme yöntemlerindedir. Bk. Eşmekaya, “Faktör Analizi (Factor Analysis)”, 26; Faktör döndürme için Bk. DeVellis, *Scale Development*, 132-146; Varimax faktörlerin yorumlanmasını basitleştiren iyi bir genel yaklaşımdır. Bk. Andy P. Field, *Discovering Statistics Using Spss* (London: Sage Publications, 2009), 644.

<sup>77</sup> Büyükoztürk, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 112.

<sup>78</sup> Şener Büyükoztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni, Spss Uygulamaları ve Yorum* (Ankara: Pegem Akademi, 2002), 118.

<sup>79</sup> Büyükoztürk, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 112.

madde birden fazla faktör altında yer alabilir, bu durumda faktör yükleri arasındaki farkın en az .10 olması gerekir. Aradaki fark eğer .10'dan küçük olursa maddeler binişik olduğundan testten çıkarılabilir.<sup>80</sup> Çalışmada madde çıkarılırken yukarıda zikredilen ölçütlere göre hareket edilmiş ve alt kesme noktası olarak .40 değeri dikkate alınmıştır.

### Açımlayıcı Faktör Analizine Ait Bulguların Değerlendirilmesi

Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) değerlerinde .80 ve yukarısı mükemmel, .70 ve .80 arası iyi, .60 ve .70 arası orta, .50 ve .60 arası kötü ve .50'den aşağısı kabul edilmez seviyelerdir. Bartlett Testinin p değeri .05 anlamlılık derecesinden düşük seyretmesi değişkenler arasında faktör analizi için yeterli düzeyde bir ilişki olduğunu gösterir.<sup>81</sup>

Açımlayıcı faktör analizinde KMO .96 ve Bartlett Küresellik Testi  $\chi^2$  değeri 12347,274 (p=.000) olarak hesaplanmıştır. Ölçeğin KMO değerinin örneklem büyüklüğünün mükemmel ve Bartlett Küresellik Test sonuçlarının ise anlamlı olduğu görülmüştür. Ölçeğe ait faktör yapıları Tablo 2'de sunulmuştur.

**Tablo 2:** Ölçeğin Faktör Yapıları

Faktör	Öz Değer	Varyans Yüzdesi	Toplam Varyans Yüzdesi
F 1	16.371	71.176	71.176
F 2	1.430	6.219	77.395

538 | db

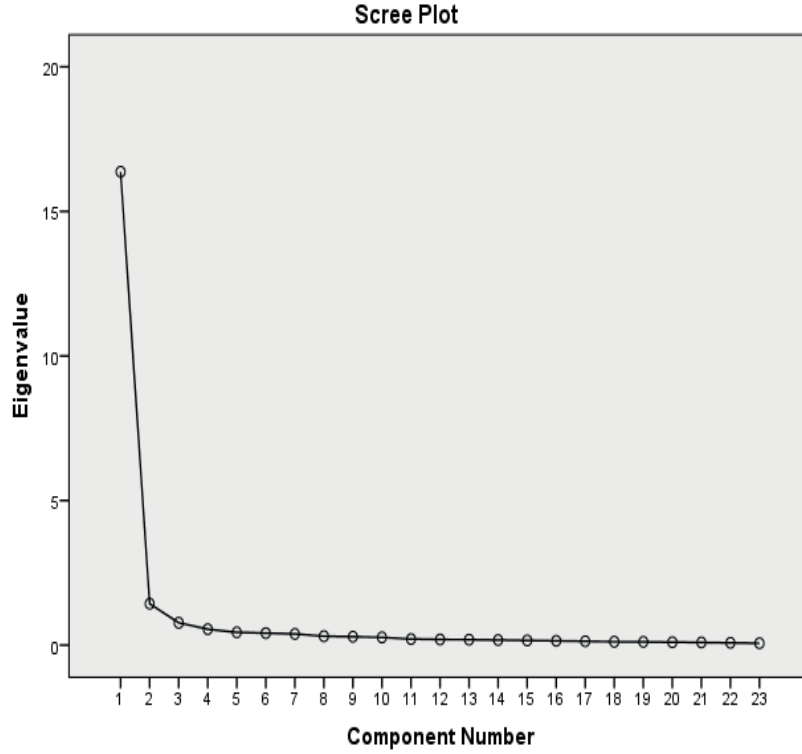
Ölçeğin faktör sayısını öz değeri 1'den büyük olan değerler göstermektedir.<sup>82</sup> Sosyal bilimlerde kabul edilebilir toplam varyans yüzdesi en az %40 olarak değerlendirilmektedir.<sup>83</sup> Tablo 2'de 1'den büyük öz değere sahip iki faktör bulunmaktadır. İki bileşenden birincisinin toplam varyansın %71.176'sını, ikincisinin %6.219'unu açıkladığı, faktörlerin toplam varyansa ise %77.395 katkı sağladığı görülmektedir. Ölçeğin faktör yapısı dağılım çizelgesi Şekil 1'de gösterilmiştir.

<sup>80</sup> Sönmez - Alacapınar, *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 133.

<sup>81</sup> Sipahi, *Sosyal Bilimlerde Spss'le Veri Analizi*, 80.

<sup>82</sup> Büyüköztürk, "Faktör Analizi", 479.

<sup>83</sup> Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS İle Veri Analizi*, 48.



**Şekil 1:** Ölçeğin Faktör Yapısı Dağılım Çizelgesi

(Şekil 1) incelendiğinde ölçeğin iki faktör altında toplandığı, ikinci faktörden sonra grafiğin genel seyrinin yatay olduğu ve önemli bir düşüş eğiliminin bulunmadığı görülmektedir. Ölçeğin faktör yapısı, faktör yükleri ve madde toplam korelasyonları Tablo 3'te sunulmuştur.

**Tablo 3:** Ölçeğin Faktör Yapısı, Yükleri ve Madde Toplam Korelasyonları

Madde No	Tutum ve Davranışa Dönüştürme	Dini Bilgi Edinme	Madde Toplam Korelasyonu
M41	.839		.876
M37	.835		.875
M42	.828		.850
M43	.819		.834
M44	.812		.863
M39	.798		.883

M40	.821	.889
M36	.787	.890
M34	.781	.894
M32	.703	.849
M27	.694	.816
M25	.679	.872
M28	.677	.803
M3	.810	.791
M8	.803	.831
M5	.799	.792
M7	.792	.852
M4	.782	.781
M6	.771	.857
M10	.719	.818
M9	.708	.793
M12	.680	.817
M13	.663	.853

540 | db

Bir maddenin faktör yükü genellikle .30'un altında olmamalıdır. Bazılarına göre ise, bu yükün .40 ve .45 olmalıdır. Faktör yükü ne kadar yüksek olursa, ölçek daha güçlü bir yapıya sahip olur.<sup>84</sup> Korelasyon değerleri ise .30 ile .90 arasında olmalıdır.<sup>85</sup> Ölçeğin faktör yapısı, açıklayıcı faktör analizi bulguları ve madde toplam korelasyonlarına bakıldığında ölçekteki maddelerin ölçülmek istenen özelliği ayırt etme açısından yeterli seviyede olduğunu göstermektedir. Ölçeğin alt boyutları arasındaki korelasyonlar Tablo 4'te sunulmuştur.

**Tablo 4:** Ölçeğin Alt Boyutları Arasındaki Korelasyonlar

Faktör	Faktör 1	Faktör 2
F 1	1	,842**
F 2	,842**	1

Ölçeğin alt boyutları arasındaki korelasyonlar incelendiğinde çoklu bağlantı probleminin bulunmadığı ve ölçeğin alt boyutları arasında anlamlı ilişkiler olduğu görülmektedir.<sup>86</sup> Ölçeğin alt boyutları ve güvenilirlik

<sup>84</sup> Sönmez - Alacapınar, *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 133.

<sup>85</sup> Yedigir Polat, *Faktör Analizi Yöntemlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi ve Hayvancılık Denemesine Uygulanışı* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 92.

<sup>86</sup> Regresyon analizinde çoklu bağlantı, iki veya daha fazla tahmin değişkeni, regresyon modelinde benzersiz veya bağımsız bilgi sağlamayacak şekilde birbiriyle yüksek oranda ilişkili olduğunda ortaya çıkar. Bk. Zach, "How to Test for Multicollinearity in Python", *Statology* (12 Ekim 2022).

bulguları Tablo 5’te sunulmuştur.

**Tablo 5:** Ölçeğin Alt Boyutları ve Güvenirlilik Bulguları

Alt boyutlar	Cronbach Alfa	İki Yarı Güvenilirliği
<i>Tutum ve Davranışa Dönüştürme</i>	.97	.94
<i>Dini Bilgi Edinme</i>	.96	.95
<i>Toplam</i>	.98	.92

Likert tipi bir ölçekte ölçeğin güvenilirliği Cronbach Alfa katsayısının hesaplanması ile tespit edilir.<sup>87</sup> Cronbach Alfa Güvenirligi; yanıtların iki kategorili (1 ya da 0) ve sürekli olmadığı anket, tutum, ilgi, yabancılaşma, özgüven, stres, öz yeterlik, benimseme, kaygı vb. derecelendirilmiş ölçeklerin güvenilirliğini saptamada kullanılabilir.<sup>88</sup> Cronbach Alpha değerinin .70 ve üstü olduğu durumlarda ölçeğin güvenilir olduğu değerlendirilir. Ancak, soru sayısının az olduğu durumlarda bu sınır .60 ve üstü olarak da kabul edilebilir.<sup>89</sup> Cronbach Alfa katsayısı .40’ın altında ise ölçek güvenilir, .40 ile .60 arasında ise ölçeğin güvenilirliği düşük, .60 ile .80 arasında ise ölçek oldukça güvenilir, .80 ile 1.00 arasında ise ölçek yüksek derecede güvenilirdir.<sup>90</sup> Tablo 5’te ölçeğin tamamı ve faktörlerinin yüksek derecede güvenilir olduğu görülmektedir.

#### **Doğrulamalı Faktör Analizine Ait Bulguların Değerlendirilmesi**

AFA’nın ardından, elde edilen yapının doğrulanması ve uyum iyiliği değerlerinin değerlendirilmesi için doğrulamalı faktör analizi yapılmıştır. Yapılan DFA sonucunda, öncelikle 28. maddenin yol katsayısının .60’tan düşük olması nedeni ile ölçekten çıkarılmasına karar verilmiştir. Çünkü bu değerlerin .70’ten büyük olması önerilmekte ancak değerler .60’a kadar esnetilebilmektedir.<sup>91</sup> Sonrasında, bazı maddelerin hataları arasında yapılan modifikasyonlar (*düzeltilmeler*) ile birlikte ölçeğin yapısı doğrulanmıştır. DFA yapılırken MI değerleri yüksek olan iki değişkenin hataları arasında kurulacak olan kovaryanslar ile hataların paylaşılması, aynı alt boyut altında yer almaları halinde modelin daha uygun hale gelmesine yardımcı olan bir işlemdir.<sup>92</sup> Buna uygun olarak yapılan modifikasyonlardan sonra

<sup>87</sup> Robert M. Thorndike, *Measurement and Evaluation in Psychology and Education* (Macmillan Publishing Company, 1991), 318.

<sup>88</sup> Sönmez - Alacapınar, *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 118; Cronbach Alfa @ formülü için Bk. Sönmez - Alacapınar, *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 118.

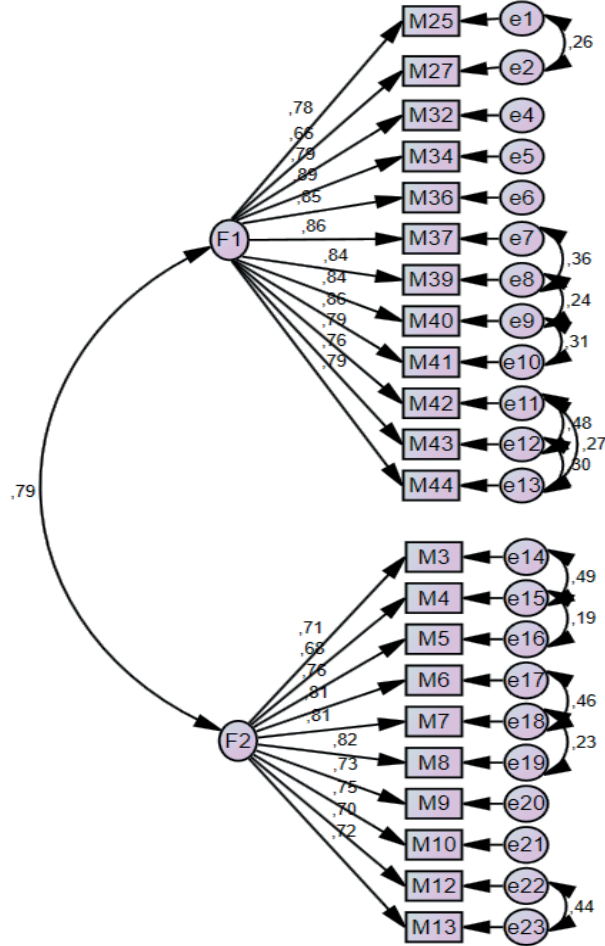
<sup>89</sup> Sipahi, *Sosyal Bilimlerde Spss’le Veri Analizi*, 89.

<sup>90</sup> Polat, *Faktör Analizi Yöntemlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi ve Hayvancılık Denemesine Uygulanışı*, 82.

<sup>91</sup> Field, *Discovering Statistics Using Spss*, 647.

<sup>92</sup> M. Murat Yaşlıoğlu, “Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulamalı Faktör Analizlerinin Kullanılması”, *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 46 (22 Kasım 2017), 74-85.

ulaşılan yapı path (yol) diyagramı ile Şekil 2’de gösterilmiştir.<sup>93</sup>



542 | db

### Şekil 2: DFA Sonucunda Ulaşılan Path (Yol) Diyagramı

Şekil 2’de görüldüğü üzere faktörlerin kendi içlerinde olmak kaydı ile bazı maddelerde gizli bir ilişki bulunmaktadır. Söz konusu ilişkilerin literatürde karşılığı bulunmaktadır. Örneğin birinci faktörde (HDEA-EDÖ) 42. madde; “Doğayı korurum.”, (HDEA-EDÖ) 43. madde ise “Hayvanlara

<sup>93</sup> Yol analizi, bir nedensel ağ içindeki değişkenlerin göreceli etkisinin tahmin edilmesine izin verdiği için popüler bir teknik haline gelmiştir. Yol analizinin sunacağı çok şey olsa da, potansiyel sınırlamaları da takdir edilmelidir. Bk. Bryman - Cramer, *Quantitative Data Analysis with Spss 12 and 13*, 319.

eziyet etmem.” şeklindedir. Hayvanlar doğanın ayrılmaz ve vazgeçilmez bir parçası olduğundan, hayvanların ve doğanın korunması birbiriyle ilişkili tutum ve davranışları içermektedir. Bundan dolayı bu maddeler arasında modifikasyon yapılmasında bir sakınca görülmemiştir. İkinci faktörde (HDEA-EDÖ) 12. madde; “Güncel dini meselelerin çözümüne dair faydalı bilgiler edinirim.”, (HDEA-EDÖ) 13. madde ise “Dünyevi sorunların çözümüne dair yararlı bilgiler edinirim.” şeklindedir. Bazı dünyevi meselelerin dini yönleri de olduğundan bu maddeler arasında da modifikasyon yapılmasında bir sakınca görülmemiştir. (HDEA-EDÖ)’nün 3. maddesi; “İtikat konularında bilgi düzeyim gelişir.”, (HDEA-EDÖ)’nün 4. maddesi; “İbadet konularında bilgi düzeyim gelişir.” (HDEA-EDÖ)’nün 5. maddesi; “Ahlak konularında bilgi düzeyim gelişir.” şeklindedir. İtikat ve ibadet dinin temel unsurlarından biridir. Bu alanların birinde bilgi düzeyindeki artış diğer alandaki bilgi düzeyinin de gelişmesinde fayda sağlaması beklenir. İbadet ve ahlak unsurları için de bu durum geçerlidir. Bundan dolayı (HDEA-EDÖ)’nün 3. ve 4. maddesi arasında ve (HDEA-EDÖ)’nün 4. ve 5. maddeleri arasında modifikasyon yapılmasında bir sakınca görülmemiştir.

DFA sonucunda elde edilen uyum indeksleri incelenmiştir. Uyum indeksleri modelin ne kadar iyi uyum gösterdiğini ortaya koyan ölçülerdir ve literatürde sıklıkla ölçüt olarak alınan indeksler CMIN/Sd, AGFI, GFI, NFI, CFI, IFI, TLI ve RMSEA değerleridir. Doğrulayıcı faktör analizi uyum indeksleri bulguları Tablo 6’da sunulmuştur.

**Tablo 6:** DFA Uyum İndeksleri Bulguları

İndeks	Kabul Edilebilir Değerler	Tespit Edilen Değerler	Sonuç
<i>CMIN/Sd</i>	<5,00	3,219	<b>İyi uyum</b>
<i>AGFI</i>	.85<	.869	
<i>GFI</i>	.90<	.899	
<i>NFI</i>	.90<	.937	
<i>CFI</i>	.90<	.955	
<i>IFI</i>	.90<	.955	
<i>TLI</i>	.90<	.947	
<i>RMSEA</i>	<.08	.067	

Tablo 6’da görüldüğü üzere, CMIN/Sd=3,219; AGFI=.869; GFI=.899; NFI=.937; CFI=.955; IFI=.955; TLI=.947 ve RMSEA=.067 olarak bulunmuştur. Literatür incelendiğinde; CMIN/Sd’nin 5’ten küçük olması; AGFI’nın .85’ten büyük olması; GFI, NFI, CFI, IFI ve TLI’nın .90’dan büyük olması ve RMSEA’nın .08’den küçük olması kabul edilebilir iyi



uyum değerleri olarak belirtilmektedir.<sup>94</sup> Buna göre değerlerin tamamının iyi uyum gösterdiği görülmüştür. Bunun üzerine maddeler ile ölçülmek istenen olgu arasındaki ilişkiyi gösteren, maddelere ait yol katsayılarının (faktör yüklerinin) incelenmesine geçilmiştir. Buna göre, ölçek maddelerine ait faktör yükleri .664 ile .892 arasında değişmiştir. Bu değerlerin .70'ten büyük olması önerilmekte ancak değerler .60'a kadar esnetilebilmektedir.<sup>95</sup> Dolayısıyla ölçeğin bu yönüyle gereken şartları sağladığına karar verilmiştir (Tablo 6). Ölçeğin maddelerine ait yol katsayıları Tablo 7'de sunulmuştur.

**Tablo 7: Ölçeğin Maddelerine Ait Yol Katsayıları**

Maddeler	Boyutlar	S.E.	C.R.	p	Faktör Yüğü
M25	Tutum ve Davranışa Dönüştürme				.776
M27		.049	18,109	***	.664
M32		.058	19,401	***	.792
M34		.054	22,634	***	.892
M36		.051	21,287	***	.851
M37		.056	21,571	***	.86
M39		.055	20,867	***	.839
M40		.055	20,967	***	.842
M41		.056	21,499	***	.858
M42		.055	19,456	***	.794
M43		.059	18,274	***	.755
M44		.055	19,341	***	.79
M3		Dini Bilgi Edinme			
M4	.048		20,479	***	.684
M5	.06		16,129	***	.757
M6	.061		17,308	***	.815
M7	.06		17,19	***	.811
M8	.061		17,366	***	.817
M9	.062		15,487	***	.726
M10	.067		16,054	***	.754
M12	.07		14,852	***	.697
M13	.066		15,33	***	.72

544 | db

### Güvenirlğe Ait Bulguların Değerlendirilmesi

Tablo 8'de (HDEA-EDÖ) ve ölçeğin alt boyutlarına ait Cronbach Alfa katsayıları bulunmaktadır. Ölçeğin Cronbach Alfa katsayıları ölçeğin tamamının ve faktörlerinin yüksek güvenilir olduğunu göstermektedir. Bu kriterler ve analiz sonuçları bağlamında güvenilir bir ölçme aracının geliştirildiği ifade edilebilir. Ölçeğin DFA sonrası alt boyutları ve güvenilirlik

<sup>94</sup> Ünal Erkorkmaz vd., "Doğrulayıcı Faktör Analizi ve Uyum İndeksleri", *Türkiye Klinikleri Tıp Bilimleri Dergisi* 33/1 (2013), 210-223.

<sup>95</sup> Field, *Discovering Statistics Using Spss*, 647.

bulguları Tablo 8’de sunulmuştur.

**Tablo 8:** DFA Sonrası Ölçeğin Alt Boyutları ve Güvenirlik Bulguları

Alt boyutlar	Cronbach Alfa	İki Yarı Güvenilirliği
<i>Tutum ve Davranışa Dönüştürme</i>	.976	.961
<i>Dini Bilgi Edinme</i>	.961	.949
<i>Toplam</i>	.980	.920

#### Geliştirilen Ölçeğin Puan Dağılımı

Ölçekte toplam 22 madde ve 2 faktörden oluşmaktadır. Birinci faktörde 12, ikinci faktör de ise 10 madde bulunmaktadır. Ölçekte ters madde bulunmamaktadır. Madde puan değerlendirmesinde bir madde en yüksek 5 puan ve en düşük 1 puan alabilmektedir. Dolayısıyla 22 maddeden oluşan ölçekten alınabilecek en yüksek puan ( $22 \times 5 = 110$ ) 110, en düşük puan ise ( $22 \times 1 = 22$ ) 22’dir. Bu puanlar 12 maddeden oluşan “Tutum ve Davranışa Dönüştürme” alt boyutunda en yüksek ( $12 \times 5 = 60$ ) 60, en düşük ( $12 \times 1 = 12$ ) 12, 10 maddeden oluşan “Dini Bilgi Edinme” alt boyutunda ( $10 \times 5 = 50$ ) 50, en düşük ( $10 \times 1 = 10$ ) 10’dur. Bu durum hutbenin yaygın din eğitimi amaçlarına erişim düzeyinin yüksek olduğunu göstermektedir.

#### Tartışma ve Sonuç

db | 545

Hutbeler ibadetin bir unsuru olmanın yanında dini, ilmi, sosyal ve beşeri birçok konunun halka aktarılmasında önemli bir görevi ifa etmektedir. Cuma ve Bayram namazları belirli zaman dilimlerinde tekrarlanmakta ve cami cemaati bu namazlara daha fazla katılım sağlamaktadır. Bu sebeple hutbeler vasıtasıyla, periyodik olarak geniş kitlelere yaygın din eğitimi sunma imkânı bulunmaktadır. Cami cemaati, hutbeler vasıtası ile birçok konuda bilgilenmekte ve duyuşsal anlamda da bir takım kazanımlara sahip olmaktadır. Hutbelerden elde edilen kazanımların ölçülmesi hutbeler vasıtası ile ulaşılmak istenen hedeflerin belirlenmesinde ayrı bir öneme sahiptir.

Literatürde hutbe konularının belirlenmesi, hutbe metinlerinin tahlili, hutbe hazırlama ve sunumuna dair pek çok çalışma bulunmaktadır. Bunun yanında hutbelerden elde edilen kazanımları inceleyen nicel ve nitel araştırmalar da vardır. Ancak hutbe kazanımları ile ilgili nicel araştırma yöntemlerinden ölçek çalışmasına rastlanılmamaktadır.

Çalışma ile 22 maddelik ve iki boyuttan oluşan bir ölçek geliştirilmiştir. DFA analizi sürecinde veri setinin modifikasyon indeksleri de incelenmiş, faktörlerin kendi içlerindeki bazı maddelerde gizli bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Bu ilişkilendirmelerin literatürde karşılıkları bulunduğundan ilgili maddeler arasında modifikasyon yapılmasında bir sakınca

görülmemiştir. Ölçeğin “dini bilgi edinme” boyutu 10 madde ve “tutum ve davranışa dönüştürme” boyutu da 12 maddeden oluşmaktadır. Dini bilgi edinme bilişsel boyut, tutum ve davranışa dönüştürme duyuşsal boyut içinde değerlendirilmiştir. Ölçeğin Cronbach alfa iç tutarlık katsayısının .98 olması maddelerin birbiriyle tutarlı olduğunu göstermektedir. AFA ve DFA bulguları da ölçeğin geçerliğine kanıt teşkil etmektedir. Sonuç olarak, yürütülen çalışma kapsamında geçerlik ve güvenilirliği kanıtlanmış (HDEA-EDÖ)’nün geliştirildiğini ifade etmek mümkündür.

(HDEA-EDÖ) ile cami cemaatinin hutbelerden elde ettikleri kazanımlarının belirlenmesine ve bu yönde yapılacak araştırmalar için geliştirilecek ölçme araçlarına katkı sağlanması düşünülmektedir. Ölçekle elde edilecek verilerin, demografik özelliklerin hutbe kazanımlarındaki ilişkisine yönelik yapılacak araştırmalarda da kullanılabileceği öngörülmektedir.

#### KAYNAKÇA

- Akbaş, Rahmi. *Atatürk Cumhuriyeti'nin İlk Hutbeleri*. Ankara: Dorlion Yayınevi, 2021.
- Akgündüz, Murat. *Osmanlı Döneminde Cami Hatipliği*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2019.
- Akyürek, Süleyman. *Din Öğretimi -Model, Strateji, Yöntem, Teknikler-*. Kayseri: Laçın Yayınları, 2008.
- Aydın, Ayhan. *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2003.
- Aydın, Enes. *Din Eğitiminde Duyuşsal Boyut*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2020.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Bacanlı, Hasan. *Duyuşsal Davranış Eğitimi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2006.
- Bacanlı, Hasan. *Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2003.
- Baktır, Mustafa. “Hutbe”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/425-248. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Baştürk, Savaş - Taştepe, Mehtap. “Evren ve Örneklem”, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. ed. Savaş Baştürk. Ankara: Vize Yayınları, 2013.
- Bayat, Bülent. “Uygulamalı Sosyal Bilim Araştırmalarında Ölçme, Ölçekler ve Likert Ölçek Kurma Tekniği”. *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 16/3 (01 Aralık 2014), 1-24.
- Baykul, Yaşar. *Eğitimde ve Psikolojide Ölçme: Klasik Test Teorisi ve Uygulaması*. Ankara: Pegem Akademi, 2015.
- Bilgin, İbrahim. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. ed. Savaş Baştürk. Ankara: Nobel

- Akademik Yayıncılık, 2014.
- Bor, Adil. *Dünü ve Bugünü HASEKİ Dini Yüksek İhtisas Merkezi*. İstanbul: Haseki Mezunları Derneği, 2020.
- Bozkurt, Nebi. “Minber”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30/101-103. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Britannica. “Bloom’s Taxonomy”. Erişim 29 Nisan 2023. <https://www.britannica.com/topic/Blooms-taxonomy>
- Bryman, Alan - Cramer, Duncan. *Quantitative Data Analysis with Spss 12 and 13: A Guide for Social Scientists*. London ; New York: Routledge, 2005.
- Bryman, Alan - Cramer, Duncan. *Quantitative Data Analysis with Spss Release 10 for Windows: A Guide for Social Scientists*. Philadelphia: Routledge, 2002.
- Bulut, Mehmet. *Diyanet İşleri Başkanlığının Yaygın Din Eğitimindeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Büyüköztürk, Şener. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2008.
- Büyüköztürk, Şener. “Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 32/32 (01 Mart 2002), 470-483.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni, Spss Uygulamaları ve Yorum*. Ankara: Pegem Akademi, 2002.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı İstatistik, Araştırma Deseni Spss Uygulamaları ve Yorum İstatistik*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni Spss Uygulamaları ve Yorumu*. Ankara: Pegem Akademi, 2013.
- Cumhuriyet Arşivi (CA), Diyanet İşleri Başkanlığı. No. 2, Gömlek No. 6, 1.
- Cumhuriyet Arşivi (CA), Diyanet İşleri Başkanlığı. No. 4, Gömlek No. 33, 20.
- Cumhuriyet Arşivi (CA), Diyanet İşleri Başkanlığı. No. 4, Gömlek No. 34, 41.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Dini Hitâbet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.
- Delice, Ali - Ergene, Özkan. “Ölçek Geliştirme ve Uyarlama Çalışmalarının İncelenmesi: Matematik Eğitimi Makaleleri Örneği”. *Karaelmas Eğitim Bilimleri Dergisi* 3/1 (01 Ocak 2015), 60-75.
- DeVellis, Robert F. *Scale Development: Theory and Applications*. Thousand Oaks, California: Sage Publications, 2012.
- Dey, Ian. *Qualitative Data Analysis: A User-Friendly Guide for Social Scientists*.

London: New York: Routledge, 1993.

DİB Cami Görevlileri Yönetmeliği (DİBCGY). *Resmî Gazete 12700 (15 Eylül 1967)*, Karar No. 6/8686, md. 2, 45, 67/1-7. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/12700.pdf> (Erişim 29 Nisan 2023)

DİB Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (DİBKGHK). *Resmî Gazete 12038 (2 Temmuz 1965)*, Kanun No. 633, md. 5/1. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/12038.pdf> (Erişim 29 Nisan 2023)

Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. “Genç Hatipler Minberde Hutbe Okuma Yarışması Bölge Finalleri Sona Erdi”. Erişim 29 Nisan 2023. <http://dogm.meb.gov.tr/www/genc-hatipler-minberde-hutbe-okuma-yarismasi-bolge-finalleri-sona-erdi/icerik/1476>

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). “Din Hizmetleri Raporları”. Erişim 29 Nisan 2023. <https://dinhizmetleri.diyane t.gov.tr/sayfa/384>

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). “Hukuk Müşavirliği, Genelgeler”. Erişim 21 Nisan 2023. <https://hukukmusavirligi.diyane t.gov.tr>

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). “Hutbeler”. Erişim 27 Nisan 2023. <https://dinhizmetleri.diyane t.gov.tr/category>

iler/yayinlarimiz/hutbeler

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). “İrşat Hizmetleri Daire Başkanlığı Görevleri”. Erişim 29 Nisan 2023. <https://dinhizmetleri.diyane t.gov.tr/sayfa/50/>

Doğdu, Süleyman. *Dini Hitabet*. Ankara: Emel Matbaası, 1981.

Duman, Abdullah - Er, Hamit. “Sebülürreşâd (Sırât-ı Müstakîm) ve İctihâd Dergilerinin Din Eğitimi Açısından Mukayesesi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (31 Aralık 2022), 259-282.

Erkorkmaz, Ünal, vd. “Doğrulamalı Faktör Analizi ve Uyum İndeksleri”. *Türkiye Klinikleri Tıp Bilimleri Dergisi* 33/1 (2013), 210-223.

Eşmekaya, Eda. “Faktör Analizi (Factor Analysis)”. *Yönetim Bilişim Sistemleri Ansiklopedisi* 7/1 (2019), 26.

Field, Andy P. *Discovering Statistics Using Spss*. London: Sage Publications, 2009.

Gökçe, Birsen. *Toplumsal Bilimlerde Araştırma*. Ankara: Savaş Yayınları, 2004.

Karakoç, Fatma Yeşim - Dönmez, Levent. “Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Temel İlkeler”. *Tıp Eğitimi Dünyası Dergisi* 13/40 (01 Mayıs 2014), 39-49. <https://doi.org/10.25282/ted.228738>

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2012.

Kayadibi, Fahri. *Din Eğitimi Dersleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2006.

Kazancı, Ahmet Lütfi. *Peygamber Efendimizin Hitâbeti*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1980.

- Kazanlı Halim Sabit. "Hutbelere Dair: Kablelbise Hutbe". *Sırat-ı Müstakim* 1/6 (18 Eylül 1324), 88-89.
- Kocaman, Kasım. "Geçmişten Günümüze Dinî İletişim/Hitabet Türü Olarak Hutbede Konu." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/63 (2019), 1258-1271.
- Max D. Engelhart vd. *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals*. ed. Benjamin Samuel Bloom. New York: David McKay, 1967.
- Muallimoğlu, Nejat. *Bütün Yönleri İle Hitabet*. İstanbul: Lakin Yayıncılık, 2021.
- Nachmias, David - Nachmias, Chava. *Research Methods in the Social Sciences*. New York: St. Martin's Press, 1976.
- O'Dwyer, Laura M. - Bernauer, James A. *Quantitative Research for the Qualitative Researcher*. Los Angeles: Sage Ppublication, 2014.
- Özçelik, Durmuş Ali. "Eğitim İletişimi". *Kurgu Dergisi* 8/2 (01 Temmuz 1990), 356-365.
- Özdamar, Kazım. *Paket Programlar İle İstatistiksel Veri Analizi (I)*. Eskişehir: Kaan Kitabevi, 1994.
- Özden, Muhammet. "Duyuşsal Davranışların Ölçülmesi", *Ölçme ve Değerlendirme*. ed. Savaş Baştürk. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014.
- Polat, Yadigar. *Faktör Analizi Yöntemlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi ve Hayvancılık Denemesine Uygulanışı*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Sipahi, Beril. *Sosyal Bilimlerde Spss'le Veri Analizi*. İstanbul: Beta Basım, 2008.
- Siti Munirah Ibrahim vd. "The Issues Discussed in Friday Khutbah in Malaysia An Analysis Study of the Khutbah Texts Prepared by Jakim in 2012". *Arrasikhun International Journal* 3/1 (Temmuz 2017), 1-12.
- Sönmez, Nesim. *Karşılaştırmalı Hitabet Cahiliye Dönemi İle İslam'ın İlk Dönemi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Sönmez, Veysel - Alacapınar, G. Füsün. *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2014.
- Şahin, Çavuş. "Verilerin Analizi", *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. ed. Remzi Y. Kınca vd. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Basım., 2013.
- Şahin, Melek Gülşah - Öztürk, Nagihan Boztunç. "Eğitim Alanında Ölçek Geliştirme Süreci: Bir İçerik Analizi Çalışması". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 26/1 (15 Ocak 2018), 191-199. <https://doi.org/10.24106/kefderg.1375863>
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS İle Veri Analizi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014.
- Tekin, Halil. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Yargı Kitap ve Yayınevi,

1993.

Tetik, Hayati. *Din Görevlilerinin Fonksiyonları (Yaygın Din Eğitimi Açısından)*. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2007.

Thorndike, Robert M. *Measurement and Evaluation in Psychology and Education*. New York: Macmillan Publishing Company, 1991.

Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2002.

Yaşaroğlu, M. Kamil. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hutbe Hizmetlerine Genel Bir Bakış". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (15 Ocak 2016), 93-107.

Yaşlıoğlu, M. Murat. "Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulayıcı Faktör Analizlerinin Kullanılması". *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 46 (22 Kasım 2017), 74-85.

Yavuzer, Hasan. *Çağdaş Din Hizmeti ve Diyanet İşleri Başkanlığı*. Kayseri: Laçın Yayınları, 2006.

Yeşil, Rüştü. "Nicel ve Nitel Araştırma Yöntemleri", *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. ed. Remzi Y. Kınca. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013.

Yılmaz, Hasan. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2002.

550 | db

Yiğit, Yasin. *Maneviyat Eğitimi Manen Güçlenmenin Yollarını Aralayan Dinî, Manevi, Tasavvufî, Psikolojik ve Pedagojik Bir Değerlendirme*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.

Zach. "How to Test for Multicollinearity in Python". *Statology*. 12 Ekim 2022. Erişim 27 Nisan 2023. <https://www.statology.org/multicollinearity-in-python/>

Zengin, Zeki Salih. "Osmanlılar Döneminde Yaygın Din Eğitimi Faaliyeti Olarak Hutbeler". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/1 (01 Mart 2008), 379-398.

*Din Hizmetleri Raporu 2013*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.

*Din Hizmetleri Raporu 2019*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019.

Diyanet Haber. "Etkili Hutbe Sunumu (2022) Türkiye Birincisi Belli Oldu". Erişim 27 Nisan 2023. <https://www.diyanehaber.com.tr/etkili-hutbe-sunumu-2022-turkiye-birincisi-belli-oldu>

*Hazırlayıcı Eğitim Programı: (İmam-Hatip, Müezzin-Kayyum ve Kur'an Kursu Öğreticileri)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022.

"Hutbelerle İlgili Kamuoyu Araştırması Yapıldı". *Diyanet Gazetesi* 372 (Şubat 1990).

"Khutbah". *Encyclopaedia Britannica*. 5/796. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1979.

*Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı*. Ankara: DİB Yayınları, 1999.

## EK

### Hutbenin Yaygın Din Eğitimi Amaçlarına Erişim Düzeyi Ölçeği (HDEA-EDÖ)

Madde no.	Hutbenin Yaygın Din Eğitimi Amaçlarına Erişim Düzeyi Ölçeği Maddeleri	Kesinlikle katılmıyorum	Katılmıyorum	Kısmen katılmıyorum	Katılıyorum	Kesinlikle katılmıyorum
<i>Dini Bilgi Edinme</i>						
M3	İtikat konularında bilgi düzeyim gelişir.	1	2	3	4	5
M4	İbadet konularında bilgi düzeyim gelişir.	1	2	3	4	5
M5	Ahlak konularında bilgi düzeyim gelişir.	1	2	3	4	5
M6	Dinin emirlerini bilirim.	1	2	3	4	5
M7	Dinin yasaklarını bilirim.	1	2	3	4	5
M8	Dini değerleri bilirim.	1	2	3	4	5
M9	Milli değerleri bilirim.	1	2	3	4	5
M10	Sahih olmayan dini bilgiden uzak durmak gerektiğini bilirim.	1	2	3	4	5
M12	Güncel dini meselelerin çözümüne dair faydalı bilgiler edinirim.	1	2	3	4	5
M13	Dünyevi sorunların çözümüne dair yararlı bilgiler edinirim.	1	2	3	4	5
<i>Tutum ve Davranışa Dönüştürme</i>						
M25	Erdemli davranmada kararlı olurum.	1	2	3	4	5
M27	Dini bir meseleye dair çözüm bulduğumda kendimi huzurlu hissederim.	1	2	3	4	5
M32	Hurafelerden uzak dururum.	1	2	3	4	5
M34	Adaletli davranırım.	1	2	3	4	5
M36	Sabırlı davranırım.	1	2	3	4	5
M37	Sözümde dururum.					
M39	Bencillik yapmam.	1	2	3	4	5
M40	Kul hakkına riayet ederim.	1	2	3	4	5
M41	Kibirden uzak dururum.	1	2	3	4	5
M42	Doğayı korurum.	1	2	3	4	5
M43	Hayvanlara eziyet etmem.	1	2	3	4	5
M44	İhtiyaç sahibi olan kişilere yardım ederim.	1	2	3	4	5





# İBNÜ'L-MELÂHİMÎ'YE GÖRE DİNÎ-İTİKADÎ BİLGİYİ ELDE ETMEDE NAZARIN ÖNCELİĞİ

Rıza KORKMAZGÖZ\*  
Faruk SANCAR\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 5 Mayıs 2023, **Kabul Tarihi:** 16 Ağustos 2023, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2023, **Atf:** Korkmazgöz, Rıza, Faruk Sancar. "İbnü'l-Melâhimî'ye Göre Dinî-İtikadî Bilgiyi Elde Etmede Nazarın Önceliği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/2 (Eylül 2023): 553-576. **Katkı düzeyi:** 1. Yazar %70, 2. Yazar %30.

DOI: 10.33415/Daad.1293063

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 5 May 2023, **Accepted:** 16 August 2023, **Published:** 30 September 2023, **Cite as:** Korkmazgöz, Rıza, Faruk Sancar. "The Priority Of Thought (Nazar) In Acquiring Religious-Itikadî Knowledge According To Ibn Al-Malahimi". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/2 (September 2023): 553-576. **Contribution level:** 1. Author %70, 2. Author %30.

DOI: 10.33415/Daad.1293063



## Öz

Bu makale Mu'tezilî kelamcı İbnü'l-Melâhimî'ye göre Allah'ı bilme konusunda akıl yürütmenin önemini ve önceliğini tartışmaktadır. Mârifetullahın ilk vâcip olduğu hususunda ittifak eden kelamcılar, bu bilginin nasıl elde edileceği noktasında ihtilaf etmişlerdir. Bu hususta kaynaklarda nazar, sem' (nakil/haber), zorunluluk, taklît, masum imam, ilham, riyâzet ve müşâhede gibi farklı yol ve yöntemlerden söz edilmektedir. İbnü'l-Melâhimî hakikatin aşkın karakterini reddetmez lakin insanı aşan hakikate düşünsel bir etkinlikle ulaşılabileceğine kesin olarak inanır. Bu itibarla fizik varlığın duyuşsal, metafizik varlığın ise aklî delille bilineceğini ifade eder. Varlığın bu iki yolla ulaşılan gerçekliğinin ötesinde bilinmeyen birtakım hakikatlerinin olamayacağını, aksi takdirde zorunlu ve kazanılmış bilgilere hiçbir zaman güvenilemeyeceğini iddia eder. Bu itibarla ona göre mârifetullah yolunda nazar ilk vaciptir. Diğer bilgi yolları ya geçersizdir ya da tek başına yetersizdir.

**Anahtar kelimeler:** Kelâm, İbnü'l-Melâhimî, mârifetullah, nazar, zan, mâhiyet

\* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, riza.korkmazgoz@omu.edu.tr, Orcid: 0000-0001-8995-0472

\*\* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, faruk.sancar@omu.edu.tr, Orcid: 0000-0002-5365-9891

## The Priority of Thought (Nazar) in Acquiring Religious-Itikādī Knowledge According to Ibn al-Malahimi

Rıza KORKMAZGÖZ \*  
Faruk SANCAR \*\*

### Extended Abstract

Ibn al-Malāhimī, a pure Mu'tazilite theologian belonging to the Husayniyya school, wrote refutations against Muslim philosophers during almost the same period as al-Ghazālī. He also wrote systematic works on Mu'tazilite theology. Ibn al-Malāhimī's defense of reason in obtaining religious knowledge is noteworthy. According to him, thought (nazar) and rational deduction are the most reliable ways to know the existence of the Creator, while other means, such as necessity, imitation, narration, tawatūr, inspiration, purification, teaching, senses, conscience/nature alone cannot lead to knowledge of God.

In Mu'tazilite thought, knowledge of God is the first duty and an intellectual responsibility. Thus, thought is considered a moral obligation. This means that the benefits of knowing Allah and the harms of not knowing are known intellectually. If a person abandons the thought, he fears that he will be harmed based on what he hears, sees, and knows, that is, in the short life experience he has lived. Resorting to a remedy to dispel fear is a requirement of reason. Therefore, The thought that leads to knowing Allah is necessary because it has the possibility of removing the harm from the person.

Ibn al-Malāhimī, who firmly believed that thought provides certain knowledge, says that no one claims the absence of necessary knowledge. According to him, it is impossible to refuse necessary knowledge and it is also impossible to acquire knowledge that has been fully accepted by rational individuals. Acquired knowledge is either a consequence of necessary knowledge or based on necessary knowledge from an angle. If thought did not provide knowledge, then all or part of necessary and acquired knowledge based on it would also have to be denied. In this regard, he criticizes the Sophists who deny necessary knowledge, the Sumaniyya who claim that thought is not an absolute method of reaching knowledge, and the Geometricians who assert that metaphysics does not provide knowledge. He claims that correct thought based on evidence, whether natural or religious knowledge, leads to knowledge, no matter how it is described.

After expressing his firm belief in the value of right thought as a source of knowledge, Ibn al-Malāhimī criticizes those who adopt other methods to attain knowledge of Allah and then presents his own view on the grounds. According to him, thought ultimately means acquired knowledge. Therefore, the only reliable way to obtain acquired knowledge is the right thought, and consequently, the taxpayer is solely responsible for the thought. In other words, as long as the offer continues, Allah cannot be known necessarily.

---

\* Ass. Prof., Ondokuz Mayıs University, riza.korkmazgoz@omu.edu.tr, Orcid: 0000-0001-8995-0472.

\*\* Ass. Prof., Ondokuz Mayıs University, faruk.sancar@omu.edu.tr, Orcid: 0000-0002-5365-9891.

Ibn al-Malâhimî believes that reason is the only source of certain knowledge in metaphysics. Based on this trust in reason, he thinks that faith, which must rely on certain knowledge, should be based on intellectual and rational deduction. He argues that conjecture and imitation cannot be the subject of the offer of faith since it is not possible to be sure that it provides precise information and knowledge. He finds it meaningless for God to hold man responsible for imitation since it accepts that the act subject to the offer should not be bad in any way as a condition of the offer. He states that Allah does not command evil and evidence-based knowledge is a blessing because reasoning is beautiful; on the other hand, he said that conjecture and imitation are bad because they contain ignorance and therefore no grace. Therefore, according to him, the taxpayer is not responsible for them since it is not good to be held responsible for conjecture and imitation,

According to Ibn al-Malâhimî, the way to obtain acquired knowledge is not through the combination of narration and reason but rather through reason alone. The value of narration evidence can only be realized after a rational deduction. The evidential value of narration cannot be discussed without knowing through rational deduction about Allah's existence, wisdom, justice of Allah, the possibility of revelation/prophethood and the fact that the ummah will not agree on a falsehood. Therefore, according to him, reasoning is the first obligation, and this is a rational duty. Based on the fact that it is impossible to know Allah through necessary knowledge, senses, imitation, or mere narration, Ibn al-Malâhimî argues that there is no other way to know Him than thought , and therefore, reasoning is a necessity.

Ibn al-Malahimi believes that Allah will be known not through sensory means but through evidence and judgment. According to him, Allah has no other essence other than the truth that we reach with this method. When we know the essence of Allah with all of its verdicts and attributes, we also know its essence and truth. His basic principle is that it is not possible to prove things that cannot be known in personality or by any means. Ibn al-Malahimi thinks that accepting the existence of unknown essences will cause endless ignorance. In the same way, he says that seeing the existence of unknowable things as possible will destroy the trust in knowledge and obligatory and acquired knowledge will be invalid.

## Giriş

Klasik eserlere bakıldığında genel metafizik bilginin aklî imkânını reddeden bazı gruplara karşı müslüman filozof ve kelâmcıların rasyonel bir teolojinin imkânını savundukları görülmektedir. Râzî *Muhassal*'da "ilim ve nazar" başlığı altında ele aldığı tartışmada bu grupları Sümeniyye, Mühendisyyûn/Geometriciler ve Mülhitler/Bâtiniyye olarak saymaktadır. Sümeniyye gerek metafizik gerekse diğer meselelerde rasyonel bilginin imkânını tümden reddedip bütün bilgiyi beş duyuya hasretmiştir. Geometriciler nazarın geometrik ve aritmetik meselelerde bilgi verdiğini, metafizikte veya ilahiyatta ulaşacağı en son sınıırın zan olduğunu, Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiillerinde kesinliğin söz konusu olmadığını, sadece en uygun ve en doğru olanı verdiğini kabul etmişlerdir. Mülhitler ise nazarın, Allah'ı bilmeye götüren ve şüpheleri izale eden bir muallim olmaksızın mârifetullahı ilişkin bir bilgi vermediğini iddia etmişlerdir.<sup>1</sup> Kimi yerlerde Sofistlere ve Sûfilere de atıflar yapıldığı görülmektedir. Sofistler eşyanın hakikatini ve bilgiyi reddettiklerinden, doğal olarak metafizik bilgiyi de reddetmişlerdir. Sûfiler ise akıl yürütmede düşülen yanlışları ve dolayısıyla akla olan güvensizliği, akılla metafizik bilgi edinmenin zorluğuna ya da imkânsızlığına delil saymışlar ve böyle bir bilginin ancak *müşâhede* yöntemiyle elde edilebileceğini düşünmüşlerdir. Bu iddialar karşısında müslüman kelâmcıların çoğunluğu, farklı açıklama ve vurgularla doğru nazarın metafizik alanda zor olsa da belli seviyede bilgiye ulaştırabileceğini kabul etmişlerdir.

556 | db

Çağdaş döneme geldiğimizde de bazı çevrelerce metafiziğin bütünüyle elendiğini söylemek mümkündür. 20. Yüzyılın ilk yarısında özellikle Viyana çevresine bağlı mantıkçı pozitivistlerin "doğrulama ilkesi" (principle of verification) çerçevesinde dinî bilginin imkânını bütünüyle reddettikleri bilinmektedir. Bu bağlamda katı mantıkçı pozitivistler sadece dinî önermelerin değil, aynı zamanda her tür metafizik, ahlakî ve estetik önermelerin de doğrulanamayacağını ve dolayısıyla anlamsız olduğunu iddia etmişlerdir. Ampirik doğrulama ilkesinin hayatın tüm katmanlarına yönelik açıklama gücünün son derece sınırlı olması karşısında Karl Popper (1902-1994) "yanlışlama" (falsification) ilkesini öne çıkarmıştır. Burada esas çaba bir hükmü nelerin doğrulayabileceğinden çok nelerin yanlışlayabileceğini ortaya koymaktır. Buna göre yanlışlanamayan hükümlerin bilgisel değeri yoktur. Öyleyse yanlışlamaya konu olmayan dinî hükümlerin bilgi değerinden söz edilemez.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: el-Muhassal*, neşr., çev. ve inceleme Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 36-39; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/306-328.

<sup>2</sup> Karl R. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka-İbrahim Turan, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998), 63-66. Ayrıca bkz. Mehmet Aydın, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefî Bir Tahlil", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 27-29.

Yukarıda sözü edilen her iki yaklaşım tarzı da dinî bilgi alanını bilimsel bilgi yöntemiyle ölçüp, sonunda ampirik olarak doğrulanamadığı veya yanlışlanamadığı için bu alanın anlamsız sayılması noktasında birleşmişlerdir. Ancak bilimsel anlamda ispat edilemeyen şeyin anlamsız ya da yok sayılması mantıksal olarak izah edilemez. Özellikle 20. asırda Avusturyalı mantıkçı ve matematikçi Kurt Gödel'in (1906-1978) doğruluğunu hissettiği ancak ispat edemediği mantıksal ve matematiksel önermelerin varlığından söz etmesi, bahsi geçen "bilimsel" açıklama tarzlarına yönelik ciddi bir eleştiri olarak alınabilir. Esasen pozitivist bilim mantığıyla dinî bilgiyi mahkûm etmek artık modası geçmiş bir yaklaşım olarak kabul görmektedir. Bu itibarla dinî bilgi alanının mantık ve matematik bilgi alanından ayrıştırılması gerekir. Çünkü mantık ve matematik önermelerde kesinlik aranırken, dinî önermelerde makullük aranır. Teist, Tanrının varlığı hakkında şüphe etmese bile, ilahi zâtı, mâhiyetini, sıfat ve fiillerinin tam anlamını bildiği iddiasında değildir. Dinî bilgi alanında kesinlikten söz edilememesi, hiçbir fikir sahibi olunamayacağı anlamına gelmez.

Bir ilmi disiplin diğerlerinden konu ve yöntemde ayrışır. "Neyi bilebilirim?" konuyu, "nasıl bilebilirim?" yöntemi veren sorulardır. Kelâm ilmi açısından birincinin cevabı son tahlilde Allah'tır; ikincinin cevabı ise çoğunluğa göre "nazar"dır. Bu bağlamda esasen Allah hakkında konuşma disiplini olan Kelâm'ı, "gayesi teoloji, ekseni kozmoloji, temeli ontoloji olan felsefi bir disiplin"<sup>3</sup> şeklinde tanımlanan metafiziğe eşitleme yanlısına düşmemek gerekir. Şöyle ki İbn Sînâ'nın (öl.428/1037) dilinden ifade etmek gerekirse metafiziğin konusu var olması bakımından varlıktır yani ontolojidir; meseleleri ise mevcuda kendi olmağı bakımından ilişkin şeylerdir. Dolayısıyla "zorunlu varlık" olan Tanrının zâtını ispat etmek, metafiziğin konusu değil, sadece meselelerinden biridir.<sup>4</sup> Nitekim İbn Sina'nın fikirlerinden hareket eden Sirâceddîn el-Urmevî (ö. 682/1283) metafizik ve kelâm arasındaki farka dair yazdığı eserinde, Tanrı'nın kelâmında konu, metafizikte gaye olduğunu ifade eder. Ona göre Kelâm'ın konusu özel varlık olarak Tanrı'nın zâtıdır; amacı ise Tanrı'nın sıfatları ve fiilleridir.<sup>5</sup>

İster konu isterse gaye olsun Tanrı'nın zâtı, mâhiyeti, varlığı, sıfatları ve fiilleri hakkında bilgi üretmek gerek felsefe gerekse Kelâm'da temel araştırma alanlarından birisidir. Bu sahada bilgiye ulaşmak Cürçânî'nin

<sup>3</sup> İlhan Kutluer, "Alternatif Metafizikler: Bir Osmanlı Klasikinde Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf", *Osmanlı'da Felsefe, Tasavvuf ve Bilim*, ed. Fuat Aydın, Mükerrrem Bedizel Aydın (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2016), 31.

<sup>4</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu ş-şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 1/3-6.

<sup>5</sup> Sirâceddîn el-Urmevî, "Risale fi'l-fark beyne nev'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-keâm", thk. Burhan Köroğlu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 96-98.

(ö.816/1413) tasnifiyle iki yolla mümkündür. Bunlardan biri *nazar ve istidlâl* yöntemidir. Bu yol, metafiziği teorik aklın araştırma yöntemlerine dayalı olarak ele alır. İkincisi ise *riyâzet ve mücâhede* yöntemidir. Bu yol ise metafizik bilginin ancak nefsin terbiye edilmesi ve her tür gûnahtan arınmasıyla elde edilebileceğini iddia etmektedir. Birinci yol içerisinde dinin ilkelerini esas alanlar kelâmcılar, aklın kanunlarını esas alanlar ise Meşşâî filozoflardır. İkinci yol içerisinde şerîata uygun yöntemler benimseyenler sûfiler, aksi durumda olanlar ise İshrâkî filozoflardır.<sup>6</sup> Bu makalede Mu'tezilî kelâmcı İbnü'l-Melâhimi'nin birinci yol dahilinde Allah'ı bilmede aklî delillerin önceliğine dair savunması ele alınacaktır. Ancak öncesinde Kelâm'da meselenin hangi sorular çerçevesinde ele alındığına özet olarak değinmek gerekmektedir.

### 1. Kelâm'da Mârifetullah Meselesi

Gazâlî'nin tasnifiyle mârifetullah dört mertebede tahakkuk eder: İlk olarak Allah'a iman etmek ve varlığını tasdik etmek, ikinci olarak Allah'ı tüm eksikliklerden tenzih etmek, üçüncü olarak Allah'ı birlemek ve son olarak da Allah'ın ilim, kudret ve benzeri sıfatlarını bilip tasdik etmektir.<sup>7</sup> Buna göre kısaca mârifetullah Allah'ı zâtı, sıfatları ve filleriyle bilip iman etmektir.

558 | db

*Şerhu'l-Mevâkıf*'tan takip ettiğimizde<sup>8</sup> mârifetullah meselesini beş soruda özetlemek mümkündür. Birincisi marifet vâcip midir? Bu konuda icmâ var mıdır? Şayet vâcipse avamdan mukallitlerin imanı sahih midir? İkincisi marifet sadece nazarla mı gerçekleşir? Üçüncüsü marifet sadece nazarla meydana gelse bile, bundan niçin nazarın vâcip olması gereksin? Dördüncüsü, marifetin vâcipliğinin sübut yolu akıl mıdır yoksa nakil ya da icmâ mıdır? Beşincisi, mükellefe ilk vâcip olan şey nedir? Kelâmcıların çoğunluğunun tüm bu sorulara şu kıyas çerçevesinde cevap verdiği söylenebilir: “Mârifetullah vâciptir; mârifetullah ancak nazarla elde edilir, öyleyse nazar da vâciptir.” Kaynaklar bu konuda ehl-i İslâm arasında icmâdan söz etmektedir.<sup>9</sup> Bu itibarla kelâmcıların yaratıcının varlığını bilmek için nazar ve istidlâlî en sağlam ve güvenilir yol olarak kabul edip

<sup>6</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, *el-Haşiyetü'l-kübra alâ şerhi'l-metâli* (İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1277), 12-13.

<sup>7</sup> Ebû Hamîd Muhammed Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm, an İlmi'l-Kelâm: İnançta Hassas Ölçüler*, çev. Mevlüt Karaca, (İstanbul: Hisar Yayınevi, ty.), 143; Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, (Mısır: el-Matbaatü'r-Rahmâniyye, 1933), 10–11.

<sup>8</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, I/336-370.

<sup>9</sup> Abdülkâhir el-Bağdadi, *Kitâbu Usûli'd-dîn: Ehli Sünnet Akaidi*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 37; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/64-122; Sa'duddîn Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1419), 1/262; Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, I/336; Celâlü'd-Dîn ed-Devvânî, *Celâl*, (Dersaadet: 1325), 42–57.

bunun dışında kalan zaruret, taklîd, nakil, tevâtür, ilham, tasfiye, ta'lim, duyu ve vicdan/fitrat gibi yolların tek başına mârifetullaha ulaştırılmayacağı konusunda ittifak ettikleri ifade edilebilir.<sup>10</sup> Bununla birlikte mârifetullah konusunda aklın bir sınırının olup olmadığı<sup>11</sup> ve “Allah’ın hakikati”nin ya da mahiyetinin, diğer bir ifadeyle “zât-ı mahsûse/hakikat-i mahsûse”nin bilinip bilinmeyeceği<sup>12</sup> tartışılan diğer meselelerdendir. Özellikle Sünnî çevrede yapılan tartışmalar ve ilimler tasnifleri<sup>13</sup> genel olarak aklın metafizik bilgi üretmede belli bir sınırı olduğunu ifade etmektedir.

Gazâlî ile hemen hemen aynı dönemde müslüman filozoflara karşı reddiye yazan<sup>14</sup>, Mu'tezile kelâmına dair sistematik eserler telif eden ve Şîlîlikle karışmamış halis Mu'tezile'nin Hüseyniyye ekolüne mensup bir kelâmcı olarak İbnü'l-Melâhimî'nin dinî bilgileri elde etmede akıl savunusu dikkate değerdir. Nazarî aklın, en azından Eş'arî kelâmı bağlamında, müteahhirin dönemde fikhî kıyas çerçevesinde Kur'an'ı anlamada epistemik bir vasıta olduğu, müteahhirin dönemde ise mantıkî kıyas çerçevesinde Antik Yunan ve Aristoteles geleneğinin bütün argümanlarını kullandığı dikkate alındığında<sup>15</sup> İbnü'l-Melâhimî'nin içinde bulunduğu dönem itibarıyla nasıl bir düşünceye sahip olduğunu anlamaya çalışmanın heyecan verici olduğunu düşünüyoruz.

## 2. İbnü'l-Melâhimî'de Nazarın Bilgi Değeri

İbnü'l-Melâhimî'nin tasnifine göre kimi Sofist gruplar hem zaruri hem de kazanılmış bilgileri reddederken kimileri de sadece kazanılmış bilgileri reddedip tüm bilgilerin bedîhî ve duyusallardan ibaret olduğunu iddia etmişlerdir. Bazı gruplar da nazarın bilgiye ulaştırıcı bir yol olmasını reddedip tüm dini bilgilerin zaruri olduğunu ileri sürmüşlerdir. Kimileri

<sup>10</sup> Bkz. Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 25 vd.; İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *İnaç Esasları Kılavuzu: Kitabü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 23-33; Ebû Hâmid el-Gazâlî *İtikadda Orta Yol*, neşr. ve çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 157; Pessagno, J. Meric, “Maturidiye Göre Akıl ve Dinî Tasdik”, çev. İlhami Güler, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (1996), 435.

<sup>11</sup> Bkz. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-Mustasfa min ilmi'l-usul*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfiz (Medine: 1413), 1/12-15. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, neşr. ve çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 78; Ali Durusoy, “Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”, *İslâmî Araştırmalar* 13/3-4, (2000), 309.

<sup>12</sup> Fahreddin Râzî, *el-Erba'in fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Matbaatu Dâri't-Tedâmun, 1986) 1/138, 140, 143, 308. Bu konuda müstakil çalışmalar yapılmıştır. Sait Reçber, *Tanrıyı Bilmenin İmkânı ve Mâhiyeti* (Ankara: Kitâbiyât, 2004); Bkz. Mustafa Bozkurt, “Fahreddin er-Râzî'de Allah'ın Hakikatini Bilmenin İmkânı”, *Turkish Studies: Türko- loji Araştırmaları* 13/25 (2018), 129-143; Eşref Altaş, “Aklın İmkânı ve Sınırı: Rafreddin Er-Râzî'ye göre Genle ve Özel Metafizik Bilginin İmkânı”, *Nazarıyat* 7/2 (Ekim 2021), 109-139.

<sup>13</sup> Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime* haz. Süleyman Uludağ (İstanbul Dergâh Yayınları, 2017), 781-782.

<sup>14</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red ale'l-felâsife*, thk. Wilferd Madelung, Hasan Ensarî, (Tahran, 1387).

<sup>15</sup> İlhan Kutluer, *Akl ve İtikat* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 6.



delillerin eşitliğini savunup bilgiyi kabul etmemişler; kimileri itikatta ihtilaf eden herkesin doğruya isabet ettiğini; kimileri itikatta sadece zanla sorumlu olduğunu; kimileri dini bilgileri elde etmenin yolunun nazar ve sem'/nakil birlikteliği veya taklît ya da tek başına sem'/nakil olduğunu; kimileri mükellefin sadece iki şehadet kelimesini ikrar etmekle sorumlu olduğunu; kimileri de dinde nazar ve istidlâlin bid'at olduğunu, İslam'ın ancak kılıçla geldiğini iddia etmişlerdir.<sup>16</sup> İbnü'l-Melâhimî tüm bu iddiaları reddederek nazarın tek başına bilgiye ulaştırıcı bir yol olduğuna kesin inancını ifade etmektedir.

İbnü'l-Melâhimî nazarı “bilgilerin bir sistematik içerisinde düzenlenmesi (nazar-ı mahsûs) ya da zorunlu bilgilerin veya bunlara dayanan kazanılmış bilgilerin söz konusu bu düzenini içeren bir düşünme (teemmül)” olarak tanımlamaktadır.<sup>17</sup> Bu tanım müteahhirin Eş'arî kelâmcıların nazar tanımına çok yakındır. Nitekim Râzî (ö.606/1210) nazarı “tasdiklerin başka tasdiklere ulaşılması için tertip edilmesidir”<sup>18</sup>; Cürçânî ise “bilinmeyenlerin bilinenlerden (malûmât) elde edilmesidir”<sup>19</sup> şeklinde tarif etmektedir. Bu tanımların ortak yönlerinden biri zorunlu bilgileri kabul etmeleridir. Zira bu bilgiler var kabul edilmeden nazardan ya da kazanılmış bilgiden söz edilemez. Zorunlu bilgi, Râzî'nin taksimiyle ya duyusal ya vicdânî ya da bedihî olur. Herkes için ortak olmayan vicdânîleri çıkardığımızda insanlık tarihi boyunca düşünürlerin çoğunun duyusal ve bedihî bilgileri kabul ettikleri görülmektedir. Bununla birlikte kimi düşünürler duyusalları kimileri de bedihîleri eleştirmiş olsalar da zorunlu bilgileri bir şekilde kabul etmişlerdir. Sadece sofistler bunun istisnasıdır. Onlar eşyanın hakikatini kabul etmedikleri için her tür zorunlu ve kazanılmış bilgiyi de reddetmişlerdir.<sup>20</sup>

Nazarın kesin bilgi verdiği tam inanan İbnü'l-Melâhimî akıl sahibi hiç kimsenin zorunlu bilgilerin yokluğunu iddia etmediğini söylemektedir. Ona göre zorunlu bilgileri reddetmek imkânsız olduğu gibi, öncülleri akıl sahibi kimseler tarafından tam bir kabulle karşılanmış kazanılmış bilgilerin reddi de imkânsızdır. Zira kazanılmış bilgiler ya zorunlu bilgilerin bir gereğidir ya da bir açıdan zorunlu bilgiye dayanmaktadır. Şayet nazar bilgi vermeseydi, zorunlu ve buna dayanan kazanılmış bilgilerin tamamının veya bir kısmının inkârı da gerekirdi.<sup>21</sup> O bu bağlamda zorunlu bilgileri reddeden Sofistleri ve nazarın mutlak olarak bilgiye ulaştırıcı bir yöntem olmadığını söyleyen Sümeniyye ile metafizik alanda bilgi vermediğini

<sup>16</sup> Rüküddîn İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, neşr. Martin McDermott-Wilferd Madelung (Londra: el-Hüdâ, 1991), 10-11.

<sup>17</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 52.

<sup>18</sup> Râzî, *Muhassal*, 36.

<sup>19</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-mevakıf*, 1/289.

<sup>20</sup> Bkz. Râzî, *Muhassal*, 25-35.

<sup>21</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 52-55.

iddia eden Geometricileri eleştirir<sup>22</sup>; ister tabii ister dinî bilgi alanında olsun delillere dayalı doğru akıl yürütmenin (sahih nazar), nasıl tarif edilirse edilsin, bilgiye ulaştırdığını iddia eder.

İbnü'l-Melâhimî'nin konu hakkındaki görüşleri mütâla edildiğinde şu kıyas formu içerisinde düşüncesini ifade ettiği söylenebilir:

- Kötüden sakınmak aklen vâciptir.
- Mârifetullahın terki kötüdür.
- Kötüden sakınmak ancak bilgiyle mümkündür.
- Kesin bilgi ancak nazarla elde edilir.
- Öyleyse mârifetullah vâcip olduğu gibi ona ulaştıran nazar da vâciptir.

İbnü'l-Melâhimî'nin de içinde yer aldığı Mu'tezilî kelâmcıların çoğunluğuna göre Allah'ın mükellefe ilk vâcip kıldığı şey, mârifetullah yolunda nazardır. Çünkü Allah ne zaruri olarak ne de duyusal yolla bilinir. Bunu tam anlayabilmek için vâcip ve nazar kavramlarının ne anlamda kullanıldığının bilinmesi gerekir. Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025) vâcibi "terkedildiğinde yerilmeyi gerektiren şey" ya da "kötüyü yapmamayı gerektiren şey"; kötüyü ise "kudret sahibinin, yaptığı takdirde bazı durumlarda yerilmesini gerektiren şey"<sup>23</sup> olarak tanımlamaktadır. Ahlâkî nesnelcilik görüşünü benimseyen Mu'tezile'ye göre kötülük aslen aklî olduğu için Allah'ı bilmenin ve dolayısıyla nazarın vâcipliği de aklîdir. Bu durumda mükellef, sorumlu olduğu andan itibaren mârifetullahı ulaştıran bir nazarla mesuldür. Zan, taklît, ilham gibi zan ifade eden yollar nazar yerine geçmez. Bu itibarla nazar kendinde ahlaki bir yükümlülüktür.<sup>24</sup>

Müşterek bir kelime olan *nazar* ise epistemolojik olarak hepsi de düşünmek ve fikir anlamında olmak üzere *tefekür*, *bahs*, *teemmül*, *tedebbür*, *ru'yet* gibi kelimelerle ifade edilmektedir. Bu çerçevede dünya işlerinde düşünmek ve din işlerinde düşünmek şeklinde ikiye ayrılır. Din işlerinde nazar da (i) hasmın ileri sürdüğü iddialar üzerinde nazar ve (ii) marifete ulaşmak üzere deliller hakkında nazar şeklinde ikiye ayrılır.<sup>25</sup> Kelâmda tartışılan ve bizim de bu makalede hakkında konuştuğumuz nazar ikincisi yani mârifetullahı ulaştıran nazardır. İbnü'l-Melâhimî'nin yöntemine uyarak öncelikle nazar dışındaki yolların geçersizliği ele alınacaktır.

<sup>22</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik fi usûli'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung-Martin McDermott (Tehran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007), 2-4.

<sup>23</sup> Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/69.

<sup>24</sup> Maumut Ay, Kelâm'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 64.

<sup>25</sup> Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/75.

### 3. Dinî Bilgileri Elde Etmede Nazar Dışındaki Yolların Yetersizliği

İbnü'l-Melâhimî doğru nazarın bilgi değerine dair kesin inancını ifade ettikten sonra eserlerinde öncelikle mârifetullahı ulaşmak için nazar dışındaki yöntemleri benimseyenleri eleştirmekte, akabinde kendi görüşünü gerekçeleriyle birlikte ifade etmektedir. Biz de bu sıralamaya sadık kalarak konuyu ele aldığımızda onun ilk olarak dinî bilgilerin zaruret yoluyla meydana geldiğini iddia edenleri tenkit ettiğini görmekteyiz.

#### 3.1. Allah'ı Bilmede Zaruret Yolunun Reddi

Genel Mu'tezilî düşünceye uygun olarak İbnü'l-Melâhimî'nin konu hakkındaki görüşü şöyle özetlenebilir: "Allah'ı bilme yolunda nazar, ilk vâciptir. Çünkü O ne zaruri olarak ne de müşâhede ile bilinebilir." Zaruri bilgi, "insanda iradesi dışında meydana gelen ve hiçbir şekilde kendimizden uzaklaştırmamız mümkün olmayan ilim" ya da "âlimin şek ve şüpheye kendinden uzaklaştırmaması mümkün olmayan ilim"<sup>26</sup> şeklinde tarif edilir. Bu bilgi vicdanî ve mübtede' (başlangıç/a priori) bilgilerdir. Müşâhededen maksat ise duyulardan biriyle veya çoğunlukla gözle idraktır.

İbnü'l-Melâhimî'ye göre nazardan maksat son tahlilde kazanılmış bilgilerdir. Bu itibarla kazanılmış bilgileri elde etmenin sahih nazardan başka bir yolu yoktur ve dolayısıyla mükellef ancak nazarla sorumludur.<sup>27</sup> Bir diğer ifadeyle ona göre teklif devam ettiği müddetçe dünyada Allah'ı zorunlu olarak bilmek söz konusu olamaz. Onun marifette zaruret yöntemini kabul edenlere yönelik eleştirilerini birkaç maddede özetlemek mümkündür:

i. Dinî bilgilerin zaruri olduğunu söyleyenler bununla, bu bilgilerin, düşünce ve istidlâle gerek kalmaksızın ibtidaen meydana geldiğini kastediyorlarsa, bu açık bir mükâberedir. Çünkü âlemin yaratılmışlığını, onun kadîm bir yaratıcısı olduğunu, cisim olmadığını bilmek, istidlâl yapmadan ibtidâen meydana gelmemektedir. Şayet dinî bilgilerin meydana gelmesi için istidlâlin gerektiğini fakat bu bilgilerin zaruri olduğunu kastediyorlarsa, bu da kabul edilemez. Çünkü nazar bizim fiilimiz olduğuna göre bunun zaruri olması doğru değildir. Nazar bize ait bir fiil olduğu için bu yöntemle elde edilen bilgi de bizim fiilimiz olmalıdır. Sebebin faili olan şey sonucun da failidir.

ii. Âlemin hudûsu, âlemin muhdisinin varlığı ve Hz. Muhammed'in iddiasında doğru söylediği gibi itikadi hususlar herkes tarafından kabul edilmemektedir. İnsanlar bu meselelerde ihtilaf etmekte, kabul edenler ise ancak bir istidlâlden sonra bunu kabul etmektedirler. Şayet bu konuda zaruret olsaydı insanlar ihtilaf etmez ve bunları inkâra yol bulamazlardı.

<sup>26</sup> Abdülcebbar, *Şerh*, 1/81.

<sup>27</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, 2-4.

iii. Ya da şayet Allah'ı bilmek zaruri olsaydı birbirine zıt ve Allah'ın şanına yakışmayan farklı inançların hepsinin doğru olması gerekirdi. Bu durumda inkârcılar mazur olurdu. Halbuki bu çelişkidir. İbnü'l-Melâhimî ister zaruret isterse aklî çıkarım yoluyla olsun delillerin denkliliğini yani birbirine zıt kabullerin hepsinin de aynı anda doğru kabul edilmesini (tekâfüü'l-edille) reddetmektedir. Çünkü bu durumda mesela bir yaratıcının varlığını kabul edenle inkâr edenin kabullerinin eşit olması gerekir ki, söz konusu iki sonucun aynı anda doğru olması çelişkidir.<sup>28</sup>

### 3.2. İtikatta Zannî Bilginin Yetersizliği

İbnü'l-Melâhimî'ye göre imanın kesin bilgiye dayanması zorunlu olduğundan zannın teklife medar olması söz konusu olamaz. Bu bağlamda ister âlim ister mukallit olsun bütün mükellefler kesin bilgiye ulaşmakla sorumludur. Şayet itikatta şüphe veya emareye dayalı bilgi makbul olacaksa, İbnü'l-Melâhimî öncelikle şu türden sorulara tatmin edici cevaplar verilmesi gerektiğini düşünmektedir: “Zanla ulaşılan bilginin zannedilene mutabık olup olmadığı nasıl ve neyle tespit edilecektir? Bu noktada yanlışa götüren zanla doğruya götüren zannı hangi ölçüyle temyiz edeceğiz? Bir başka ifadeyle bir yaratıcının, teklifin, mükâfatın ve cezanın bulunmadığını veya yaratıcının kâdir ve âlim olmadığını zanneden kimsenin kabulünün, zanna dayalı olarak tüm bunlara inanan kimsenin kabulünden bilgide kesinlik açısından ne farkı vardır? Ya da mükellefler itikatta sadece zanla sorumluydu, Sâbiîler, Mecûsîler, Yahûdîler ve Hıristiyanların yaptığı gibi, Hz. Muhammed'in yalancı olduğunu zannettiklerinde sorumlu oldukları şeyi yerine getirmelerinden dolayı bütünüyle doğruyu söylediklerini onaylamak gerekmez mi?” İbnü'l-Melâhimî itikatta zannı yeterli görmeyen, nihai tahlilde kişiyi, son soruda görüldüğü gibi, inkârcılar tarafından İslâm'ın reddedilmesinin onaylanmasına götüreceğini, ancak bu sonucun, onay veren kimseyi İslâm Milleti'nin ve Müslümanların icmâsının dışına çıkaracağını ifade etmektedir.<sup>29</sup> Bir diğer ifadeyle itikatta zannı yeterli görmek, zanna konu olan şeyin doğruluğundan sorumlu olmamayı gerektireceğinden, usulde hakikatler çokluğu söz konusu olur ve İslâm'a muhalif tüm inançlar sahih kabul edilmesi gerekir. Bu sonucun İbnü'l-Melâhimî tarafından kabul edilmesine imkân yoktur. Çünkü ona göre itikatta doğru bir tanedir; diğerlerinin tamamı yanlıştır.<sup>30</sup>

İbnü'l-Melâhimî'ye göre zan hiçbir şekilde bilgi vermediğinden bu husustaki emare ve işaretlerin çok kuvvetli olmasının da bilginin değeri açısından hiçbir önemi yoktur. Bilakis mükellefler bilgiye ulaştıran delillere nazar etmekle sorumludur. Şayet mükellefler zanla sorumlu olsaydı, zannın varsayılabileceği mutabakatıyla sorumlu olmazlardı. Çünkü akıl sahibi kimseler

<sup>28</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 59-60; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, 4.

<sup>29</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 60-61.

<sup>30</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 64.

bilmeye imkân bulduklarında zanna güvenmezler. Eğer “mükellef itikatta hakka mutabık doğru zanla sorumludur” denilirse İbnü'l-Melâhimî bu durumda zannın doğruluğunun ve hakka mutabakatının nasıl bilineceğini sormaktadır. Burada farklı emarelere dayalı şüphelerin veya âlimlerden gelen haberlerin zannın doğruluğuna delil getirilmesini doğru bulmaz. Çünkü söz konusu bu şüphe ve haberler bilgi değeri bakımından birbirine eşittir. Görüldüğü üzere İbnü'l-Melâhimî'nin bilgiye ulaştırma konusunda akla güveni tamdır. Dolayısıyla ona göre deliller üzerinden akıl yürüterek bilgiye ulaşmak mümkün olunca Allah'ın itikatta zanla sorumlu tutması söz konusu olamaz. Buna göre bilmeye güç yetirildiği durumlarda zanna güvenilmez; güvenenler de akıl sahibi kimseler tarafından kınanırlar. Bu itibarla insanların kınadığı bir şeyle Allah'ın mükellefleri sorumlu tutması abestir.<sup>31</sup>

### 3.3. İtikatta Taklîdin Geçersizliği

İbnü'l-Melâhimî'ye göre mükelleflerin itikatta zanla sorumlu tutulmaları söz konusu olmadığı gibi taklitle de sorumlu tutulmaları doğru olmaz. Çünkü taklît de zan ifade eder. Dolayısıyla yukarıdaki sorular aynen taklît için de geçerlidir. “Hiçbir hüccet ve delil istemeksizin bir başkasının görüşünü kabul etmek”<sup>32</sup> olarak tarif edilen taklît, İbnü'l-Melâhimî tarafından bilgi yolları arasında sayılmamıştır. Daha zahit olanların ya da çoğunluğun taklît ediliyor olması sonucu değiştirmez. Çünkü ona göre zühd ve çoğunluk, hak üzere bulunmanın alameti değildir.

564 | db

İbnü'l-Melâhimî naklin tek başına veya naklin akılla birlikte kazanılmış bilgilerin sebebi olabileceği iddialarını reddettiği yerde, aklın metafizik alanda kesin bilginin tek kaynağı olduğunu ifade etmektedir. Akla duyduğu bu güvene binaen kesin bilgiye dayanması gereken imanın nazari ve istidlâlî olması gerektiğini düşünmekte; zan ve taklîdin ise kesin bilgiye ulaştırdığından emin olunamadığı için teklife medar olamayacağını ifade etmektedir. Aynı şekilde o, teklife konu olan fiilin hiçbir yönden kötü olmamasını teklifin şartı olarak kabul ettiği için Allah'ın insanı taklitle sorumlu tutmasını abes bulmaktadır. Mensubu olduğu Mu'tezilî geleneğe göre Allah'ın kötüyü emretmediğini ve ilahî iradenin kötüye taalluk etmediğini dikkate alarak bilgiyi zannın karşısına yerleştiren İbnü'l-Melâhimî, akıl yürütmenin güzel olduğunu ve dolayısıyla delile dayalı bilginin *lutuf* olduğunu, buna mukabil zan ve taklîdin, içinde bilgisizlik barındırması sebebiyle kötü olduğunu ve dolayısıyla *lutuf* olmadığını düşünmektedir. Bu yüzden ona göre zan ve taklitle sorumlu tutmak güzel olmadığından mükellefin bunlarla sorumlu tutulması söz konusu değildir.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 61-62.

<sup>32</sup> Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/101.

<sup>33</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 64

Burada akla şöyle bir soru gelmektedir: İmanın geçerli olması niçin nazari ve istidlali bir temelde gerçekleşmesine bağlanmaktadır? Zira herkesin aynı bilgi ve zekâ düzeyine sahip olmadığı görüldüğü gibi sıradan insanların filozoflardan ve kelâmcılardan farklı olduğu da bilinmektedir. Avam itikadi esasları delile dayalı olarak bilmekle, tamamı kuşatılmayan delillerden çıkarımda bulunmakla ve şüpheleri defetmekle sorumlu olsalardı, bu sorumluluk yerine getirilemezdi. Tecrübeyle biliyoruz ki onlar itikadi esasları böyle bilmekten ve ince akıl yürütmekten uzaktırlar. Öyleyse onların cahil-kâfirler olduğuna ve İslâm ahkâmının onlara tatbik edilmemesine hükmetmek gerekir.

İbnü'l-Melâhimî, mükellefin bilgiye ulaştırıcı delile nazar etmekle sorumlu olduğunu söylese de âlim ve avam için aynı derece nazardan söz etmez. Ona göre avam akıl yürütme konusunda yetenekli olan âlimlerin sorumlu olduğu detaylı araştırmalardan sorumlu değildir; bilakis onlar itikatta, elde edilmesi kolay ve delilleri akıllarında yerleşik genel bir bilgiyle sorumludurlar. İbnü'l-Melâhimî avamı da kendi içinde iki kısma ayırır. Onlardan kimi genel delillere bakıp genel bir bilgi elde eder; kimi de kâmil bir akla sahip olmadığından ilimle sorumlu değildir. Akıllarına nazarın vâcip olduğu gelmeyen ve dolayısıyla akılları kemale ermemiş çocuklar ve dağ başlarında yalnız yaşayan yaşlı kimseler ikinci gruptan olup bunlar nazar ve bilgiyle mükellef değildirler. Bu kimselere şahadet cümlesini ve hakkı ikrar etmeleri telkin edilir; onlar da bunu onayladığı zaman itikat gerçekleşmiş olur. Allah'ın, aklını ikmal ettiği ve nazarın vâcip olduğunu akıllarına getirdiği avam ise ilk grupta yer alır. Bunlar kendi durumlarına uygun düşecek bir akıl yürütmeyi terk eder, zan ve taklitle yetinirse kıyamette cezalandırılmayı hak etmiş olurlar. Bununla birlikte bu kimselere kafir de denemez. Çünkü Allah bir kimseye İslâm'ın hükümlerinin uygulanmasını ister bir ilimle ister zanla isterse taklitle olsun, iki şahadet cümlesinin söylenmesine bağlamıştır.<sup>34</sup> Buna göre İbnü'l-Melâhimî, imanın geçerli olabilmesi için kesin bilgiye dayanmasını yani nazar ve istidlalle gerçekleşmesini şart koştuğundan, dinen mükellef olmayan çocuklarla akıl sağlığını kaybetmiş yaşlılar dışında kalan avamın, ince felsefi-kelâmi delillerle olmasa bile, en azından genel bilgilerle sorumlu olduğunu düşünmektedir.

İbnü'l-Melâhimî itikatta taklîdin geçersizliğini ispat etmek için büyük gayret sarf etmektedir. Ona göre taklît edilen kişinin her zaman hata etme ihtimali bulunduğu için taklîdin itikadi alanda kesin bilgi vermesi imkânsızdır. Taklît edilen kimsenin hata etmesinin imkânsız olduğu iddia edilecek olursa bunun ispatı ya bir başka taklitle ya zorunlu bilgiyle ya da delille yapılabilir. Birinci ve ikincinin yanlışlığı açık olunca geriye

<sup>34</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 62.

sadece üçüncü yol kalmaktadır. Ancak burada taklît edilen kimsenin hata etmesinin imkânsız olduğuna dair bilgi taklîtle değil, delille meydana gelmiştir. Dolayısıyla kesinlik ifade eden şey taklît değil, delile dayalı bilgi olmaktadır. İbnü'l-Melâhimî bu bağlamda Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in ve ümmetin icmâsının verdiği bilgiyi kabul etmenin taklît olmadığını, çünkü bu üç yolla gelen bilginin doğruluğunun, aşağıdaki başlıkta geleceği üzere, aklî delille sabit olduğunu düşünmektedir.<sup>35</sup> Bu çerçevede ona göre doğru söylediğini mucize gibi kesin bir delille ispatladığı için peygamberlere tabi olmak taklît değildir. Aynı şekilde avamın, müftînin fetvasını kabul etmeleri de taklît değildir. Zira avamın, kendilerine vâcip olan konularda müftînin fetvasını kabul etmek durumunda olduklarına dair bir bilgileri vardır.<sup>36</sup>

İbnü'l-Melâhimî taklîdi reddedip aklî delille bilgiyi arzu etme gereğini ahlakî bir temelde izah etmektedir. Ona göre insan, doğası gereği iyi olana yönelir; kötü olanı terk eder. Bilgi özünde iyi ve güzeldir; bilgisizlik ise kötü ve çirkindir. Taklît kesin bilgi vermediğinden dolayı cehalet gibi kötüdür ve dolayısıyla kötüden uzak durmak gerekir. Akıl yürütmeye dayalı bir inançta ise kötülük yoktur. Zira kişide akıl yürütmenin zorunlu ve güzel olduğuna dair önceden bir bilgi mevcut olduğu için insan onun çirkin bir bilgisizliğe sebep olmayacağından da emin olur. Çünkü insan ne zaman akıl yürütse, doğru akıl yürütmenin bilgiyi doğurduğunu (tevlîd) ve zorunlu kıldığını görür. Bilgi meydana geldiğinde artık onun bilgisizlik olması imkânsızdır ve bilen zât da onun kötü olmadığından emindir. Öte yandan bilginin faydaya, bilgisizliğin ise zarara sebep olduğu tecrübeyle de kesin olarak bilinmektedir. Taklît edilen kimsenin ise hatadan beri olduğuna dair taklîtçiye güvence verecek bir delili olmadığı durumda taklît kötüye sebep olmaktadır. Kötüye sebep olan ise kötüdür. Akıl yürütmenin böyle bir çirkin bilgisizliğe götürmesi ise söz konusu değildir.<sup>37</sup> Bu durumda zannın karşıtı olarak akıl yürütmek iyidir ve dolayısıyla zorunludur.

#### 3.4. İtikatta Tek Başına Naklî/Sem'î Delillerin Yetersizliği

İbnü'l-Melâhimî'ye göre dinî bilgilere sadece nakil/sem' yoluyla ulaşılabileceğini iddia edenlerin bu kavramla Allah'ın kitabını, Resulünün bilinen sünnetini ve ümmetin âlimlerinin şer'î bir hükümlerle ilgili icmâlarını kastetmiş olmaları gerekir. Ancak ona göre her üç kaynak da akletmeye, tefekküre, delillere, iddianın doğruluğunu ispat etmek için burhanı araştırmaya, burhanı olmayan davanın ise geçersiz olduğuna, hiçbir gizlilik olmaksızın en güzel şekilde mücadele etmeye yönelik teşvikler içermektedir. Dolayısıyla bu kaynaklarda akıl yürütmenin yasaklandığına dair bir ifade bulmak mümkün değildir.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 70-71.

<sup>36</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 68-69.

<sup>37</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 69.

<sup>38</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 71.



İbnü'l-Melâhimî nakil/sem' ile kastedilenin masum imamın sözü olması iddiasını ise şiddetle reddetmektedir. O, Allah'ın kitabı ve Resulü akıl yürütmeyi ve delilleri araştırmayı emretmişken imamın bunu yasaklamasını kabul edilemez bulmaktadır. "Zamanın imamı Allah'ın kitabı ve Resulünün sünnetiyle konuşmuyor" yani "ilahi makamdan zamana uygun yeni bilgiler getiriyor" şeklindeki bir itiraza cevap verirken, "öyleyse imamın İslâm Milleti'ne muhaliftir" diyerek böyle bir iddianın küfür olduğunu ifade etmektedir. İbnü'l-Melâhimî bu yolu benimseyenlerin Bâtınîler'e mensup bir grup mühlid olduğunu ve onların bu yolla henüz tecrübesiz Müslümanlardan bir grubu aldatıp yavaş yavaş dinden çıkardıklarını nakletmektedir.<sup>39</sup>

Bu bağlamda İbnü'l-Melâhimî mükellefin itikat alanında nazar ve ilimle değil de sadece ikrarla sorumlu olduğu iddialarını da reddetmektedir. Çünkü ona göre hata ve yalan olmasından emin olunamayan ikrar çirkindir; halbuki Allah çirkini emretmez. Aynı şekilde aklî istidlâlî kabul etmeyerek "İslâm nazar ve delille değil, kılıçla yayıldı" diyerek hak üzere olmayı sadece galibiyete indirgeyenlere, bu mantığın bir gereği olarak kılıçla Müslümanlara galip geldiklerinde kâfirlerin de hak üzere olduklarının kabul edilmesi gerektiğini hatırlatır ve "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et"<sup>40</sup> ayetine işaret eder.<sup>41</sup>

Kısaca İbnü'l-Melâhimî'ye göre naklî delillerin delil değeri kazanması akıl yürütmeye bağlı olduğundan mükellef öncelikle nazarla sorumludur. Bu olmadığı takdirde naklî deliller tek başlarına zan ifade ederler. Zan kesin bilgi vermediğinden ve dolayısıyla hata ve yalana ihtimali bulunduğu için çirkindir. Allah çirkini emretmeyeceği için mükellefler zannî bilgi veren hiçbir yolla sorumlu değildir.

### 3.5. Dinî Bilgileri Elde Etme Yolunun Akıl ve Nakil/Sem' Birlikteliği Olduğu İddiasının Reddi

İbnü'l-Melâhimî'ye göre kazanılmış bilgileri elde etmenin yolu sem' ve akıl birlikteliği değil, sadece akıldır. O, delillere nazar ederek doğru bilgiye ulaşabilmek için, aklî delille ispatlanmak istenen konu hakkında önceden dinî bir kaynaktan işitmenin veya haberin olması gerektiği iddiasını reddeder. Hatta nazarın aklîyyât sahasında bilgiye ulaştırması için sem'î delillere uygunluğunu da şart görmez. Çünkü ona göre aklî delil tek başına bilgiye ulaştırabilirken sem'î deliller tek başına bilgiye ulaştırmaz. Bununla birlikte ancak aklî delillere dayalı çıkarımlarda bulunduktan sonra naklî/sem'î deliller bilgi verebilir. Dolayısıyla mükellef öncelikle aklî delillere nazarla sorumludur.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 71-72.

<sup>40</sup> Nahl 16/125.

<sup>41</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, 7.

<sup>42</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, 6-7.



Naklî delilleri Kur'an, sünnet ve icmâ olarak sayan İbnü'l-Melâhimî, Allah'ın verdiği bir haberin doğruluğunun aklî yönünü "Yalan söyleme, gizleme ve hata yapma ihtimali olmayan hikmet sahibi bir Allah ondan haber vermektedir. Şayet haberin konusu haber verdiği gibi olmayacak olsaydı, onu bu şekilde haber vermezdi". Nebinin haberiyle çıkarımda bulunmanın aklî yönünü ise "Yalandan, gizlemeden ve tahrif etmekten masum hikmet sahibi bir elçi bundan haber vermektedir. Şayet haberin konusu haber verdiği gibi olmayacak olsaydı, öyle haber vermezdi"; ümmetin haberiyle/icmâsıyla çıkarımda bulunmanın aklî yönünü ise "Allah ve elçisinin hata yapmayacaklarına dair şahitlik yaptıkları bu ümmet ondan haber vermektedir. Şayet öyle olmayacak olsaydı böyle haber vermezlerdi" şeklinde izah etmektedir. Buna göre İbnü'l-Melâhimî naklî/sem'î delillerin ancak Allah'ı, hikmetini, elçisinin sadakatini, Allah ve Resulünün ümmete güvenini bildikten sonra bizim için bilgi değeri taşıyacağını düşünmektedir. Ona göre şayet aklî çıkarım yapabilmek için sem'î delilden çıkarım yapmak şart koşulursa, herhangi bir bilgiye ulaşmak mümkün olmaz; zira bu durumda her iki delilden biri diğerine bağlanmış olur ve neticede kısır döngü söz konusu olur. Peygamberin doğru söylediğini Kur'an'ın delâletiyle, Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğunu da Peygamberin iddiasıyla ispatlamak gerekir. Kısır döngüden kurtulmak ise aklî delillerden hareket etmekle mümkün olur. Çünkü ona göre aklî deliller çerçevesinde yapılacak akıl yürütme tek başına bilgiye ulaştırır.<sup>43</sup>

568 | db

Burada İbnü'l-Melâhimî naklî delillerin bilgi vermediğini söylüyor değildir; bilakis naklî delillerin bir bilgi yolu olabilmesinin ancak, yukarıda ifade edildiği gibi, aklî bir çıkarımdan sonra mümkün olacağını anlatmak istemektedir. Aklî bir çıkarımla Allah'ın varlığı, hikmeti, adaleti; vahyin/nübüvvetin imkânı ve ümmetin yalan üzere icmâ etmeyecekleri bilinmeden naklî delil değerinden söz edilemez. Buna göre istidlâle ilk başlanılan yerde aklî delillerin tek başına bilgiye ulaştıracağı kabul edilmelidir. Bir kimse Allah'a ve peygamberlerine iman ettikten sonra artık o kişinin naklî delilleri tek başına veya akılla beraber delil olarak kabul etmesine İbnü'l-Melâhimî'nin herhangi bir itirazı olamaz. Çünkü haberin bilgi değerini bütün Mu'tezilî kelâmcıları kabul etmektedir.

İbnü'l-Melâhimî dinî-itikadî meselelerde bir bilgi yolu olarak zorunluluk, taklît, ilham, masum imam, duyu ve müşâhede gibi yöntemleri reddettikten sonra tartışmayı Allah'ı bilmeye getirmekte ve bu hususta akıl yürütmenin vâciplerin ilki olduğunu ifade etmektedir.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 67.

<sup>44</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 79.

#### 4. Allah'ı Bilme Konusunda Akl Yürütmenin Zorunluluğu

Mu'tezile'nin genel kabulüne göre Allah'ı bilmeye götüren nazar, ertelenmesi mümkün olmayan, hemen yerine getirilmesi gereken (mudayyak) vâciplerin ilkidir.<sup>45</sup> İbnü'l-Melâhimî nazarın zorunluların ilki olduğu cümlesinin, öncelikle "nazarın vâcip olduğu", ikinci olarak "vâciplerin ilki" olduğu şeklinde iki iddiayı içerdiğini; birinci iddianın ise ilk olarak nazarın kendi özel yapısıyla, ikinci olarak da nazarın zorunluluğunun marifetin zorunluluğuna tabi olması yönlerinden ispat edilebileceğini ifade etmektedir.<sup>46</sup>

Birinci iddianın ilk ispat yolu olarak nazarın kendisiyle ilgili olan husus, nazarın bizzat kendisinin bilgiye götüren bir yol olmasıyla alakalıdır. Şöyle ki akıllı kimse ancak nazar yoluyla kendisinden korkunun yok olacağını ümit eder. Çünkü medeni bir varlık olan insan Peygamberlerin veya âlimlerin Allah'a imana davet ettiklerini ve bu davetin kabul edilmemesi durumunda ilahi bir cezaya uğramakla korkuttuklarını duyar. Akıllı olan kimse kendisine söylenen şeylerin doğruluğunu hem kendi varlığında gördüğü yaratılışın eserleri hem de âlemde gördüğü mükemmel düzen vasıtasıyla bilebileceğini anladığında nazarı terketmekten korkar. İşte kendisi sebebiyle korkunun yok olacağı şeyin yani nazarın zorunlu olması bu sebeptir.<sup>47</sup>

Buna göre İbnü'l-Melâhimî bilgi gibi iradi bir fiilin insan tabiatında yerleşik en güçlü duygulardan birisi olan korku ya da kaygıyla başladığını düşünmektedir. Bilginin tarifinde "nefsin sükûn bulması"<sup>48</sup> ifadesinin yer alması, bu korku duygusuyla ilgili olmalıdır. İnsan tabiatı gereği zarara uğramaktan korkar; kötünden sakınır. Diğer canlılara nispeten doğuştan daha savunmasız ve zayıf yaratılan insan, diğer tüm canlılar gibi varlığını devam ettirebilmek için içgüdüsel olarak kendini her tür zarar ve kötülükten korumak ister. Bu korunma içgüdü, hayat tecrübesi içinde farklı şekillerde elde edilen bilgilerle giderek daha da kuvvetlenir. İnsan yine bu hayat tecrübesi içerisinde muhtemel zararlardan korunmanın ancak nazarla mümkün olduğunu anlar; zira nazarın bilgiye ulaştırdığını tekrar tekrar tecrübe eder. Diğer taraftan zan düzeyini geçemeyen başka bilgi yollarının kesin bilgiye ulaştırmadığını ve dolayısıyla korkuyu da izale edemediğini anlar. Bu itibarla İbnü'l-Melâhimî'ye göre zarardan ve kötünden uzaklaşmak nasıl vâcip ise, zarar ve kötünün bilgisinin kendisiyle elde edildiği nazar da vâciptir.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Abdülcebbar, *Şerh*, I/110-113.

<sup>46</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, 7.

<sup>47</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 79-80; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, 7-8.

<sup>48</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 13 vd.

<sup>49</sup> Krş. Kadî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi'l-tevhîd ve'l-adl*. thk. İbrahim Medkûr-Taha Hüseyin (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, ty.), 12/352-374.

İkinci ispat yönü ise nazarın vâcipliğinin marifetin vâcipliğine tabi olmasıdır. İbnü'l-Melâhimî'ye göre akıl yürütme, mârifetullahın vâcip olması ve bu bilgiye nazardan başka bir yolla ulaşmanın mümkün olmaması sebebiyle vâciptir. Çünkü insanın en baştan Allah'ı bilmesi, yapması gereken işleri yapması ve sakınması gereken kötülüklerden sakınabilmesi için bir lutuftur. Mükellef gerek kendi yaratılışından gerekse kâinattan hareketle yaptığı iyilikte kendisini mükâfatlandırarak, işlediği kötülüklerde cezalandırarak bir yaratıcısı olduğunu bilirse, bu onun için en büyük saik (devâi) olur. Şayet Rabbini bilemezse bu ilahi lutfu kaçırmış olur. İbnü'l-Melâhimî Allah'ın bedâhet, duyular, taklît ve salt haberle bilinmesinin mümkün olmayacağından hareketle bu konuda nazardan başka yol kalmadığını, mârifetullah için öncelikli olan kaynağın akıl olduğunu ve dolayısıyla nazarın vâcip olduğunu ifade etmektedir.<sup>50</sup> Şöyle ki ona göre insan aklî bir zaruretle nazarın keşf yollarından birisi olduğunu bilir. Zira kişi kendi nefsinde mârifetullahın bedîhî olmadığını ve duyularla elde edilemeyeceğini bilir. Diğer taraftan taklît de bilginin bir yolu değildir. Allah'ın ve Peygamber'in haberleri ise, öncesinde ilahi hikmete dair aklî bir çıkarım olmadıkça, bilgiye ulaştıran yollar değildir. Öyleyse mârifetullah konusunda nazardan başka bir yol yoktur; bu hususta ilk başvurulacak kaynak akıldır.<sup>51</sup>

570 | db

İkinci iddiaya gelince İbnü'l-Melâhimî'nin nazarın vâciplerinin ilki olduğunu ifade etmesinin anlamı, nazarın, yerine getirilmesi gereken ilk fiil olmasıdır. Ona göre hiçbir mükellef bunun haricinde kalamadığı gibi, akıl kemale erdikten sonra, yerine getirilmesi için hiçbir şart da yoktur. Diğer tüm dinî vecibeler ancak bundan sonra söz konusu olabilir.<sup>52</sup> İbnü'l-Melâhimî namaz, zekât ve bunların dışındaki dinî zorunluların da ancak Allah'ı, birliğini, hikmetini ve O'nun ibadete layık olduğunu bildikten sonra mükellef için güzel/iyi olarak nitelenebileceğini, çünkü mükellefin Allah'ı böyle bilmediği zaman, ibadete layık olmayan bir varlığa kulluk etmediğinden emin olamayacağını ve dolayısıyla ibadeti, hak etmeyen bir yerde zayı etmiş olabileceğini düşünmektedir. Bu bakımdan ona göre Allah'ı bilmenin dinî zorunlulara ve Allah'ı bilmenin yolu olan nazarın da mârifetullaha öncelenmesi gerekir.<sup>53</sup>

İbnü'l-Melâhimî nazarın ilk vâcip olduğunun anlaşılmasıyla insanın kendi yaratılışına, diğer yaratılmış varlıklara ve cisimlere bakıp akıl yürütmesinin zorunlu olduğunu iddia ederek mârifetullaha nasıl ulaşılacağına dair uzun izahlar yapmakta ve burada en iyi başlangıcın cisimlerin yaratılmışlığı üzerinden nazarda bulunmak olduğunu ifade

<sup>50</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 80-81.

<sup>51</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, 8.

<sup>52</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 81; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, 8.

<sup>53</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 82.

etmektedir. Ona göre cevher ve cisimlerin yaratılmışlığını ispat etmek, Tevhid'in asl-ı evvelidir.<sup>54</sup> İbnü'l-Melâhimî burada arazların yaratılmışlığı üzerinden ortaya konan klasik hudûs delilini revize edip cisimlerin yaratılmışlığı ya da daha doğru bir ifadeyle cisimlerin mümkün varlık olmaları (cevaz delili) üzerinden Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlamaya çalışmanın daha kuşatıcı ve daha mükemmel olduğunu ifade etmektedir.<sup>55</sup>

Allah'ı bilmenin tek yolu olarak nazarı kabul eden, bunun dışındaki tüm yolların yetersizliğinden veya geçersizliğinden söz eden İbnü'l-Melâhimî aklî delille Allah'ın zâtının ya da mâhiyetinin tam olarak bilinebileceğini düşünmektedir. Çünkü ona göre Allah'ın zâtına ilave ve hiç kimsenin bilemeyeceği bir mahiyeti yoktur.

### 5. Allah'ın Zâtını/Mâhiyetini Bilmenin İmkânı

Mümkün varlıkta varlık (existence) ve mâhiyet (essence) ayrımı, İbn Sînâcî bir tez olarak şöret bulmuş ve İslâm düşüncesinde en temel felsefi tezlerden birisi olmuştur.<sup>56</sup> Ancak biz, makalenin sınırları gereği, meselenin bu yönüne değil Allah için böyle bir ayrımın mümkün olup olmadığına odaklanmak istiyoruz. Fârâbî (ö.339/950) ve İbn Sînâ'ya göre *vâcibu'l-vücûd* olan Allah'ta varlık-mâhiyet ayrımı yoktur; O'nun varlığı ve mâhiyeti aynı şeydir.<sup>57</sup> Kelâm'da ise iki temel görüş vardır. (i) İmam Eş'arî ve ona tabi olan bazı kelamcılarla Mu'tezile'den Ebu'l-Hüseyn el-Basrî ve onun izinden giden İbnü'l-Melâhimî'ye göre zorunlu ve mümkün tüm mevcudun varlığı mâhiyetinin aynıdır. (ii) Müteahhirîn kelâmcılarının çoğunluğuna göre varlık hem mümkün hem de zorunlu varlıkta mâhiyetten ayrıdır ve zâta ilave bir sıfattır.<sup>58</sup>

İbnü'l-Melâhimî her ne kadar Allah'ın diğer tüm zâtlara zıt bir "zât-ı mahsûsa"sı olduğunu kabul etse de "Allah'tan mâhiyetin/mâhiyetin nefyi" başlığı altında ilahî zâtın hakikatine ilave bir hal anlamında mâhiyeti reddeder.<sup>59</sup> Behşemiyye'nin zıddına zât-vücud ayrımı ile zâta ilave hal ve sıfatları kabul etmeyen İbnü'l-Melâhimî<sup>60</sup>, mümkün varlıkların bilip gördüğümüzün ötesinde bir mâhiyeti olduğunu reddettiği gibi Allah'ın da bilgimize kapalı ve sadece kendisinin bildiği bir mâhiyetinin olduğu iddiasını reddetmektedir. Ancak bu durumda Allah'ın *zâtı mahsûsasının*

<sup>54</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, 9-26.

<sup>55</sup> Bkz. Mehmet Fatih Özerol, *İbnü'l-Melâhimî'nin Kelam Sisteminde Tevhid Anlayışı* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019) 30 vd.

<sup>56</sup> Bkz. Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 14.

<sup>57</sup> Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 77.

<sup>58</sup> Râzî, *Muhassal*, 59; Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, I/499; Sa'duddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. Abdurrahmân 'Umeyra (Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1998), I/304, 307-308, 316-322.

<sup>59</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 278.

<sup>60</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, 68. Ayrıca bkz. Orhan Şener Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek 1/616.

hakikatinin ne olduğu, hangi kelimeyle ifade edileceği ve nasıl bilinebileceği sorunu gündeme gelmektedir. İbnü'l-Melâhimî böyle bir soruna yönelik olarak kesin ve tam bilginin iki yolundan söz etmektedir. Birincisi duyuşal idraktır. Buna göre bir şey duyularla açık ve ayrıntılı olarak bilindiğinde, o şey hakikati ve mâhiyeti üzere bilinmiş olur. Artık bundan sonra o şeyin bunun dışında bir mâhiyet ve hakikati olduğu söylenemez. Mesela sesin işitilen bir mâhiyeti vardır lakin görülen veya dokunulan bir mâhiyeti yoktur. İkincisi ise bir şeyi eseri/fili ve hükmüyle yani aklî istidlâlle bilmektir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre bir varlığı böyle bir bilgiyle diğer zâtlardan ayırdığımızda artık onu kesin ve tam olarak bilmiş oluruz ve dilde uygun bir kelimeyle isimlendiririz. Birincisi doğrudan/zorunlu, ikincisi dolaylı/istidlâlî bilmek olsa da İbnü'l-Melâhimî delil ve hüküm üzerinden bilmeyi bir şeyi hakikati ve mâhiyeti üzere bilmek olarak kabul etmekte, her iki idraki de aynı kesinlik ve tamlık seviyesinde görmektedir.<sup>61</sup> Bilmeyi duyuşal tecrübeye indirgeyen tüm kabulleri reddeden bu anlayış, “Allah’a inanıyorum” ve “Allah’ı biliyorum” cümlelerinin aynı anlama geldiğini ileri sürmektedir.

İbnü'l-Melâhimî Allah’ın duyuşal idrake konu olmasını mümkün görmediğinden, mecburen delil ve hüküm yoluyla bilineceğini, bunun dışında bir yolla bilineceğine dair bir delil olmadığını ve dolayısıyla bu yöntemle ulaştığımız hakikatinin dışında bir mâhiyetinin olamayacağını iddia etmektedir. Ona göre Allah’ın zâtını tüm hüküm ve sıfatlarıyla bildiğimizde, hakikatini ve mâhiyetini de bilmiş oluruz. Onun bu husustaki temel ilkesi şudur: “Bizzat veya herhangi bir yolla bilinmeyen şeylerin ispatı da mümkün değildir.”<sup>62</sup> İbnü'l-Melâhimî, bilinmeyen mâhiyetlerin varlığını kabul etmenin sonu gelmez hezeyanlara (cehâlât) sebep olacağını düşünmektedir. Aynı şekilde bilgiye konu olmayan şeyin varlığını mümkün görmeyenin, bilgiye olan güveni yok edeceğini; zorunlu ve kazanılmış bilgilerin geçersizliğine sebep olacağını ifade etmektedir. Bu ilkenin, “delilin geçersizliği ispata konu olan şeyin de geçersiz olmasını gerektirir” şeklinde ifade edilen “in’ikâs-ı edille”ye benzediği görülmektedir.

“Delilin yokluğu, yokluğun delilidir” şeklinde ifade edilebilecek olan bu ilkeye yönelik olarak “öyleyse âlem henüz yaratılmamışken Kadîm olan Allah’ın varlığından nasıl söz edilecektir?” şeklindeki bir soruya İbnü'l-Melâhimî şöyle cevap vermektedir:

“Hiçbir şekilde bilinmesi mümkün olmayan şeylerin ispatı da mümkün değildir. Bunu mümkün görmek açıkladığımız gibi birçok hezeyana sebep olacaktır. Şayet bazı hallerde kadîmin varlığına dair deliller olmasaydı, kendisini bilme yolundan önce var olan böyle bir kadîmin ispat edilmesi

<sup>61</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 278- 279.

<sup>62</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 282.

gerekmezdi. Ancak hiçbir hal yoktur ki onun varlığına dair bir delil olmasın. Zira hiçbir hal yoktur ki, kadîm varlık kendisine delil olacak bir fiilde bulunmamış olsun. Biz Kadîm'i ispat ettiğimizde aynı zamanda varlığının delilini de ispat etmiş olduk.”<sup>63</sup>

Allah'ın varlığına her durumda bir delil bulunduğunu ya da Allah'ın her an bir fiil yaptığını söylemesi, İbnü'l-Melâhimî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi âlemin kîdemini savunduğu anlamına gelmez. Metinden anlaşıldığına göre Allah kadîmdir; O'nun dışındaki tüm varlık yaratılmıştır. Henüz insan yaratılmamışken Allah hakkında konuşmak ve mârifetullah tabii olarak mümkün ve de gerekli olmadığından İbnü'l-Melâhimî, teklif sonrası durumla ilgili konuşmaktadır; yoksa âlemin kîdemini savunuyor değildir. Ancak insan yaratıldıktan sonra kadîm olan Allah'ın varlığına dair deliller de yaratılmış demektir. Dolayısıyla duyuşal idrake konu olmayan Allah'ın aklî istidlâl ile bilinmesi artık mümkün ve zorunlu hale gelmiş demektir.

### Sonuç

İbnü'l-Melâhimî'ye göre Allah'ı bilme yolunda nazardan başka yol yoktur. Çünkü O ne zaruri olarak ne de müşâhede ile bilinebilir. Zaruret yoluyla bilinemez; aksi durumda teklif ortadan kalkacağı gibi birbirine zıt inançların hepsinin de makbul olması gerekir. Halbuki itikatta doğru tektir. Müşâhede yöntemiyle de idrak edilemez; çünkü Allah duyulanabilir bir varlık değildir. Bu durumda nazar ilk zorunludur. Aynı şekilde ona göre itikatta zanni yeterli görmek, zanna konu olan şeyin doğruluğundan sorumlu olmamayı gerektireceğinden, usulde hakikatler çokluğu söz konusu olur ve İslâm'a muhalif tüm inançların hak olduğunu kabul etmek gerekir. Halbuki kesin bilgi itikatta tek bir hakikate ulaştırır ki bu da İslam akidesidir. Bu bağlamda İbnü'l-Melâhimî hiçbir delile dayanmayan taklîdin zan ifade etmesi sebebiyle reddedilmesi gerektiğini düşünür. Bununla birlikte âlim olanla olmayanın aynı incelikte akıl yürütmeyle sorumlu olmadığını da ifade eder.

İbnü'l-Melâhimî zan ve taklîdi terkedip nazara yönelmeyi ahlaki bir zeminde izah etmektedir. Ona göre bilgi özünde iyi ve güzel, bilgisizlik ise kötü ve çirkindir. Doğası gereği zararlı ve kötü olandan kaçan, faydalı ve iyi olanı arzu eden insan ne zaman akıl yürütse, doğru akıl yürütmenin bilgiyi doğurduğuna şahit olduğundan o kimsede nazarın zorunlu ve güzel olduğuna dair bir bilgi oluşur. Aynı şekilde tecrübeyle taklît ve benzeri yolların kesin bilgi vermediğini gördüğünde, zan ifade eden yolların yani bilgisizliğin kötü ve zararlı olduğunu anlar. Bu idrake bağlı olarak Allah'ın, adaleti gereği, kötü ve çirkini irade etmediğini bilen insan, zanla değil de nazarla mükellef olduğu sonucuna aklen ulaşır.

<sup>63</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 284-285.

İbnü'l-Melâhimî metafizik alanda kesin bilginin tek kaynağının öncelikle akıl olduğuna inanmaktadır. Bu sebeple naklî tek başına veya naklî akıl birliğinde kazanılmış bilgilerin sebebi olamayacağını, mükellefin naklî delillere değil, öncelikle aklî delillere nazar etmekle mükellef olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bir kimse Allah'ı, hikmetini, elçisinin sadakatini, Allah ve Resulünün ümmete güvenini aklen bilmedikçe naklî deliller olan Kur'an, sünnet ve icma delil değeri kazanamaz. Bu itibarla İbnü'l-Melâhimî Allah'ın bedâhet, duyular, taklît ve salt haberle bilinmesinin mümkün olmayacağından hareketle bu konuda nazardan başka yol kalmadığını, mârifetullah için öncelikli olan kaynağın akıl olduğunu ve dolayısıyla nazarın vâcip olduğunu ifade etmektedir.

“Delili olmayan şeyin nefyedilmesi zorunludur” ya da “delil yoksa ispat yükümlülüğü de yoktur.” Bu cümle İbnü'l-Melâhimî'nin kelam yönteminin esasıdır. Ona göre doğrudan bilinmeyen ya da herhangi bir yolla bilinmesi mümkün olmayan bir şeyin ispatı mümkün değildir. Bunu mümkün görmek sonu gelmez bilinmezliklere sebep olur. Ancak bu, bilgiye ve delile olan güveni yok eder; bilgiyle cehaleti eşitler. Duyusal idrakle bildiğimiz şeylerin bile bildiğimiz gibi olmayabileceğini ima eder. Neticede böyle bir iddia, zorunlu ve dolayısıyla kazanılmış bilgilerin geçersiz olmasını gerektirir. Diğer taraftan metafizik bir varlık olan Allah'ın zâtının hiçbir şekilde bilinmeyeceğini iddia etmek de O'nu ispat etme ve dolayısıyla iman yükümlülüğünü ortadan kaldırır. Halbuki bu sonuç aklen ve dinen kabul edilemez. Öyleyse her bir varlık mertebesinin uygun bir delille mahiyeti üzere bilindiğini kabul etmek gerekir.

Fizik varlığın duyusal, metafizik varlığın ise aklî delil üzerinden bilinebileceğini düşünen İbnü'l-Melâhimî'nin bilgiye, delile, duyulara ve akla verdiği değeri tevarüs edebilirsek, içinde bulunduğumuz zamanlarda yeni metafizik yaklaşımlar geliştirmemiz mümkün olabilir.



**KAYNAKÇA**

- Abdülcebbar, Kâdî. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. İbrahim Medkûr-Taha Hüseyin. 12. Cilt. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-‘Âmme, ty.
- Abdülcebbar, Kâdî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Altaş, Eşref. “Akıl İmkânı ve Sınırı: Rafreddin Er-Râzî'ye göre Genle ve Özel Metafizik Bilginin İmkânı”. *Nazariyat* 7/2 (Ekim 2021), 109-139.
- Atay, Hüseyin. *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Atay, Hüseyin. *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Ay, Maumut. Kelâm'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011) 49-68.
- Aydın, Mehmet. “Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 25-44.
- Bağdadi, Abdülkâhir. *Kitâbu Usûli'd-dîn: Ehli Sünnet Akaidi*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bozkurt, Mustafa. “Fahreddin er-Râzî'de Allah'ın Hakikatini Bilmenin İmkânı”. *Turkish Studies: Türkoloji Araştırmaları* 13/25 (2018), 129-143.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *el-Haşiyetü'l-kübra alâ şerhi'l-metâli'*. İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1277.
- Cürcânî, Seyyit Şerif. *Şerhu'l-mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015. 1/306-328.
- Devvânî, Celâlü'd-Dîn. *Celâl*. Dersaadet: 1325.
- Durusoy, Ali. “Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”. *İslâmî Araştırmalar* 13/3-4 (2000), 303-320.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *İnaç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd*. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *Cevâhiru'l-Kur'an*. Mısır: el-Matbaatü'r-Rahmâniyye, 1933
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfa min ilmi'l-usul*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfiz. 2 Cilt. Medine:1413.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *İlcâmu'l-Avâm, an İlmi'l-Kelâm: İnançta Hassas Ölçüler*. çev. Mevlüt Karaca. İstanbul: Hisar Yayınevi, ty.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. neşr. ve çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazâlî. Ebû Hâmid. *İtikadda Orta Yol*. neşr. ve çev. Osman Demir. İstanbul:Klasik Yayınları, 2012.



- İbn Haldûn, Abdürrahmân Ebû Zeyd. *Mukaddime*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul Dergâh Yayınları, 2017.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Kitâbu 'ş-şifâ: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbnu'l-Melâhimî, Rüknuddîn. *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red ale'l-felâsife*. thk. Wilferd Madelung-Hasan Ensarî. Tahran, 1387.
- İbnu'l-Melâhimî, Rüknuddîn. *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*. neşr. Martin McDermott-Wilferd Madelung. Londra: el-Hüdâ, 1991.
- İbnu'l-Melâhimî, Rüknuddîn. *Kitâbu'l-Fâik fi usûli'd-dîn*. nşr. Wilferd Madelung-Martin McDermott. Tehran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007.
- Koloğlu, Orhan Şener. "İbnu'l-Melâhimî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek 1/615-618. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Kutluer, İlhan. "Alternatif Metafizikler: Bir Osmanlı Klasikinde Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf". *Osmanlı'da Felsefe, Tasavvuf ve Bilim*. ed. Fuat Aydın, Mükerrrem Bedizel Aydın. 21-48. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2016.
- Kutluer, İlhan. *Akıl ve İtikat*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Özerol, Mehmet Fatih. *İbnu'l-Melâhimî'nin Kelam Sisteminde Tevhid Anlayışı*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Pessagno, J. Meric. "Maturidiye Göre Akıl ve Dinî Tasdik". çev. İlhami Güler. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (1996), 425-435.
- Râzî, Fahreddîn. *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: el-Muhassal*. neşr., çev. ve inceleme Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Erba'in fi usûli'd-din*. thk. Ahmet Hicâzî es-Sekâ. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu Dâri't-Tedâmun, 1986.
- Reçber, Saîd. *Tanrıyı Bilmenin İmkânı ve Mâhiyeti*. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- Popper, Karl R. *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka-İbrahim Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998.
- Taftazânî, Sa'duddîn. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. 6 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *Şerhu'l-makâsîd*. thk. Abdurrahmân 'Umeyra. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Urmevî. Sirâcuddîn. "Risale fi'l-fark beyne nev'ayi'l-ilmi'l-ilâhî ve'l-keâm". thk. Burhan Köroğlu. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 83-107.

# OSMANLI IRAK'INA DÂİR II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİ LÂYİHALARINDA ŞİİLİK

Habib KARTALOĞLU\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 10 Mayıs 2023, **Kabul Tarihi:** 1 Eylül 2023, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2023, **Atf:** Kartaloğlu, Habib. "Osmanlı Irak'ına Dâir II. Abdülhamid Dönemi Lâyhalarında Şiilik". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/2 (Eylül 2023): 577-600.

Doi: 10.33415/Daad.1295343

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 10 May 2023, **Accepted:** 1 September 2023, **Published:** 30 September 2023, **Cite as:** Kartaloğlu, Habib. "Shi'ism in the Lâyhās of Ottoman Iraq in the Reign of Abd al-Hamid II". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/2 (September 2023): 577-600.

Doi: 10.33415/Daad.1295343



## Öz

II. Abdülhamid döneminde mezhep-siyaset ilişkileri bağlamında değerlendirilebilecek bazı lâyhalar hazırlanmıştır. Bu lâyhaların bir kısmı Irak bölgesinde yayılmakta olan Şiilik hakkındadır. Irak coğrafyasında erken dönemlerden itibaren Şiî varlığı söz konusu olsa da on dokuzuncu yüzyıla kadar belirgin bir Şiî nüfus yoğunluğundan bahsetmek mümkün değildir. Ancak bu tarihlerden sonra bölge nüfusunun çoğunluğunu oluşturacak şekilde Şiî nüfus artışı olmuştur. Bu bağlamda 1880'li yıllardan itibaren II. Abdülhamid'e arz edilen raporlarda bölgede Şiîliğin sürekli arttığına dikkat çekilmektedir. Buradan hareketle çalışmanın konusunu, Irak'ta yayılmakta olan Şiîliğe dair II. Abdülhamid döneminde hazırlanan lâyhalar oluşturmaktadır. Lâyhılarda, Irak'ta Şiîliğin yayılmasının sebepleri arasında Sünnî eğitimin yetersizliği ve atebât-ı âliyede bulunan müctehidlerin faaliyetleri öne çıkarılmaktadır. Diğer taraftan alınması gereken tedbirler bağlamında da eğitimin olmazsa olmaz olduğu, problemin çözümünün askerî tedbirlerle olamayacağı ve tayin edilecek ulemâya yeterli miktarda maaş tahsis edilmesi gerektiği açıkça belirtilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Şiilik, Irak, II. Abdülhamid, Lâyiha.

\* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, hkartaloglu@sakarya.edu.tr, Orcid: 0000-0003-4973-0787

## Shi'ism in the Lāyihās of Ottoman Iraq in the Reign of Abd al-Hamīd II

Habib KARTALOĞLU\*

### Extended Abstract

During the reign of Abd al-Hamīd II, some lāyihās (reports) were prepared to be evaluated in the context of sectarian-political relations. Some of these reports were about Shi'ism, which was spreading in the Iraq region. Due to political, economic, and military factors as well as its religious-cultural position, the Iraq region turned into a field of struggle between the Ottomans and Iranians in the sixteenth and subsequent centuries. In the Iraq region, where important events took place in terms of Shiite-Imāmiyya history, there are the tombs of six of the twelve imams and the atabāt-e āliyyāt (Najaf, Karbalā, Kāzīmāyn, and Sāmerrā), which are accepted as sacred and places of visit. Although there has been a Shiite presence in Iraq since the early periods, it is not possible to talk about a significant Shiite population density until the nineteenth century. However, as a result of some events from the mid-nineteenth century onwards, the Shiite population in the Iraq region has continuously increased. The Shiite population, which increased especially with the acceptance of Shi'ism by Sunni nomadic Arab tribes, became the majority in the important centers of the region by the last quarter of the century. Among the factors that influenced this process were the migration of Shiite scholars from Iranian lands to Iraq, the settlement of Shiite Muslims of Indian origin in the atabāts, and the various aids provided to the atabāts by the representatives of the Shii Awadh/Oudh state (1722-1856) established in North India. In addition to these, another important factor affecting the process is that as a result of the positive course of Ottoman-Iranian relations as a result of the period, Iran increased its influence in the Iraqi region, which it saw as a religious population area, and supported the activities that will affect the spread of Shiism in the region. Although some instructions by the Ottoman central government to prevent the spread of Shiites and Shi'ism in Baghdad were sent to the Baghdad governorate from time to time, the influence and spread of Shi'ism in Iraq was brought to the agenda for the first time in the reports prepared since the 1860s. However, the Ottoman central authority took the necessary measures to prevent the spread of Shiism in the region, especially after the period of Abd al-Hamīd II, especially after the 1880s. Since the beginning of the 1890s, various studies have been initiated to prevent Shi'ism, which was spreading rapidly within the empire, especially in Iraq. As a matter of fact, firstly, inspection committees were sent to the region to identify the problems, and then those who had served in the region, were currently serving in the region or were in exile in the region were asked to prepare various reports to prevent the spread of Shi'ism. Some of these reports are entirely about the issue of Shi'ism. However, in some of the reports prepared about the general situation of the region, the issue of Shiism is mentioned in the context of the social and sectarian situation of the region. In general, the reports prepared on the subject focus on the religious-sectarian structure of the region, Iran's increasing influence in the region, the activities of the

\* Assoc. Prof., Sakarya University, Faculty Of Theology, Department Of History Of Islamic Sects, hkartaloglu@sakarya.edu.tr, Orcid: 0000-0003-4973-0787

Shia mujtahids, and what kind of measures should be taken to prevent Shi'ism. As of the early 1890s, among those who prepared a report were Ali Rızā Bey; Mehmed Rifat Efendi, the *Defterdār* of Bağhdād; Süleyman Hüsnü Pasha, a prominent statesman in exile in Bağhdād; Mushīr Nusret Pasha; Ali Gālib Bey and Hüseyin Hüsnü Efendi. The reports drive forward the inadequacy of Sunnite education and the activities of the mujtahids in the 'atabāt as the reasons for the spread of Shi'ism in Iraq. In the context of the Iraq region, since the issue has political, military, and social aspects as well as religious/sectarian dimensions, the emphasis in the reports may vary depending on the author. For example, Mehmet Rifat, who states that the most important reform in the region is to prevent the spread of Shi'ism, suggests that especially primary education institutions should be opened in sufficient quantities and the necessary financial means should be provided for these institutions. On the other hand, Süleyman Hüsnü Pasha focuses on slightly different and mostly religious measures to prevent the spread of Shi'ism in the region. Süleyman Pasha suggested the formation of a religious society composed of scholars from Istanbul and other Islamic cities, where the first step would be to write a book (*Kitāb al-Aqā'id*) to refute the beliefs of the heretical sects whose adherents exist today. On the other hand, in the context of the measures to be taken, in the reports explicitly state that education is indispensable, that the solution to the problem cannot be solved through military methods, and that sufficient salaries should be allocated to the scholar (ulemā) to be appointed.

**Keywords:** The History of Islamic Sect, Shi'ism, Iraq, Abd al-Ḥamīd II, Lāyiha (Report).

## Giriş

Herhangi bir konu, mesele veya olaya dair görüş ve fikirlerin yazılı hale getirilmesi manasına gelen lâyiha, Osmanlı Devleti'nde genellikle bir veya birkaç konuya dâir ıslahat, teftiş veya bir memuriyet sonrasında hazırlanan metinleri içeren rapor türü belgeler için kullanılmıştır. Devlet geleneği içerisinde lâyihalar, doğrudan padişahın isteği doğrultusunda arz edilebileceği gibi metni kaleme alan şahsın herhangi bir konuda tespit ettiği eksiklerin giderilmesi için durum tespiti veya çözüm önerileri şeklinde de olabilmektedir.<sup>1</sup> Osmanlı Devleti'nde on sekizinci yüzyılın sonlarına kadar hazırlanan bu tür belgelerde tespit edilen aksaklıkların veya sorunların çözümü noktasında içe dönük bir bakış açısı söz konusudur. Ancak on dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren kaleme alınanlarda ise gerek ele alınan konular bağlamında gerekse çözüm önerilerinde belirgin şekilde bir farklılık görülmektedir.<sup>2</sup> Bir diğer ifadeyle bu yüzyılın başlarına kadar mevcut lâyihalarda daha ziyâde askerî ve siyasî konular ele alınırken bu yüzyıldakilerde söz konusu meselelerin yanı sıra imar, evkâf, eğitim, toplumsal yapı, azınlıklar, dinî gruplar gibi çeşitli konulara değinilmekte ve çözüm önerisi olarak farklı bakış açıları sunulmaktadır. Diğer taraftan III. Selim sonrası Osmanlı tarihini konu bağlamında ele aldığımızda, II. Abdülhamid döneminin ayrıştığını söyleyebiliriz. Zîra, II. Abdülhamid, lâyihaların hazırlanmasına dâir irâde-i seniyye<sup>3</sup> buyurmuş ve böylece devlet bürokrasisinde lâyihalar yeniden önemli hâle gelmiştir.<sup>4</sup> Benimsenen bu usulün bir sonucu olarak devletin karşılaştığı sorunlarla ilgili idarî görev üstlenen memurlar başta olmak üzere devlet hizmetinde bulunan yabancılar, elçiler ve resmî görevi bulunmayan kişiler tarafından çok sayıda rapor hazırlanmıştır.<sup>5</sup> Söz konusu lâyihalar, genel itibarıyla askerî, siyasî ve mâlî ıslahat konularını içermiş olmasına rağmen aynı dönemde nispeten az sayıda olsa da mezhep-siyaset ilişkileri bağlamında değerlendirilebilecek bazı lâyihalar bulunmaktadır. Bu bağlamda konusunu Şîliğin oluşturduğu lâyihaların çoğu Irak bölgesinde yayılmakta olan Şîliğe dairdir. Zîra Osmanlı Irak coğrafyasında on sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren bilhassa da on dokuzuncu yüzyılın

<sup>1</sup> Mustafa Durusoy, *Sultan II. Abdülhamid'e Sunulan Layihalar Işığında Dönemin İktisadi Özellikleri* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 8.

<sup>2</sup> Ali İbrahim Savaş, "Lâyiha Geleneği İçinde XVIII. Yüzyıl Osmanlı İslahat Projelerindeki Tespit ve Teklifler", *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (1999), 88.

<sup>3</sup> II. Abdülhâmd'ın lâyihalar hazırlanmasına dâir irâde-i seniyyesi için bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE.]*, No.3, Gömlek No. 60.

<sup>4</sup> Ebubekir Ceylan, "Abdurrahman Nureddin Paşa'nın Osmanlı Irak'ına Dair 1880 Tarihli Lâyihası Üzerine", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 19/37 (2014), 87. II. Abdülhâmid döneminde hazırlanan lâyihalar için bkz. Mustafa Oğuz, *II. Abdülhamid'e Sunulan Layihalar* (Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007); Halil İbrahim Görür, *II. Abdülhamid Dönemi'nde Irak'la İlgili Hazırlanan Layihalar* (Dumlupınar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

<sup>5</sup> Oğuz, *II. Abdülhamid'e Sunulan Layihalar*, 25-38.

ikinci yarısında Şiilik yayılmaya başlamıştır.<sup>6</sup> Her ne kadar merkezî yönetim daha önceki tarihlerde de Bağdat havalisinde Şifilerin ve Şifiliğin yayılmasının önlenmesine yönelik Bağdat valiliğine bazı talimatlar göndermiş olsa da<sup>7</sup> hazırlanan raporlarda ilk defa 1860'lı yıllardan itibaren Irak'ta Şiiliğin etkisi ve intişârı gündeme gelmekte ve Mehmet Nâmık Paşa'nın 1862<sup>8</sup> ve Mîthât Paşa'nın ise 1869<sup>9</sup> tarihinde sunduğu raporlarda söz konusu meseleye dikkat çekilmektedir.<sup>10</sup> Bununla birlikte Osmanlı merkezî otoritesinin bölgede Şiiliğin yayılmasının önlenmesine yönelik gerekli tedbirleri alması, II. Abdülhamid dönemine özellikle de 1880'li yıllar sonrasına rastlamaktadır.<sup>11</sup> Bu bağlamda bizzat Irak'ta Şiiliğin yayılmasının önlenmesi ve bölgede gerekli tedbirlerin alınmasına dair bazı lâyhalar hazırlanmıştır. Bunun yanında Irak bölgesinde yapılması gerekenleri konu edinen raporların bazılarında da Şiilik meselesine yer verilmiştir. II. Abdülhamid'e takdim edilen lâyihalarda ele alınan konular bağlamında akademik çerçevede hazırlanan çalışmaların kâhîr ekseriyeti askerî ve siyasî konularla ilgilidir. Öte yandan Çetinsaya<sup>12</sup> ve Yaslıçimen<sup>13</sup> gibi araştırmacıların çalışmalarında Irak bölgesinde yayılmakta olan Şiilik meselesine belirli ölçüde değinilmektedir. Diğer taraftan Rağıp Çiçek tarafından hazırlanan yüksek lisans tezinde ise bu meseleyi konu edinen bazı lâyihaların içeriklerinden bahsedilmektedir. Bu tezde muhtemelen Binbaşı Ali Rızâ Bey'in lâyihasının sonundaki mühür içerisinde yer alan 1277<sup>14</sup> tarihi dikkate alınarak bu lâyihânın yanlışlıkla Sultan Abdülmecid'e sunulduğu ifade edilmektedir.<sup>15</sup> Ancak Ali Rızâ Paşa'nın, çeşitli görevlerle birlikte Harbiyye-i Umûmiyye dâiresi dördüncü şubesine memur tayin edildiği tarih 1891'dir.<sup>16</sup> Zaten lâyihanın baş kısmında Ali Rızâ Paşa'nın Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye dâiresi dördüncü şubesinde memur, Hoy

<sup>6</sup> Bk. Yitzhak Nakash, "The Conversion of Iraq's Tribes to Shiism", *International Journal of Middle East Studies* 26/3 (1994), 443-463.

<sup>7</sup> Bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadâret Umum Vilâyet Evrâkı [A.MKT.UM.]*, No.408, Gömlek No. 14; Osmanlı Arşivi (BOA), *Îrâde Meclis-i Vâla [İ.MVL.]*, No.477, Gömlek No. 21587.

<sup>8</sup> Bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadâret Umum Vilâyet Evrâkı [A.MKT.UM.]*, No. 549, Gömlek No. 27.

<sup>9</sup> Bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Komisyonlar Maruzâtı [Y.PRK.KOM.]*, No. 4, Gömlek No. 33.

<sup>10</sup> Faruk Yaslıçimen, *Sunnism Versus Shi'ism? Rise of the Shi'i Politics and of the Ottoman Apprehension in Late Nineteenth Century Iraq* (Bilkent Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 75.

<sup>11</sup> Ceylan, "Osmanlı Irak'ına Dair 1880 Tarihli Lâyihası Üzerine", 109. II. Abdülhamid döneminde Irak bölgesindeki Şiiliğin yayılmasına yönelik tedbirler için ayrıca bk. Selim Deringil, "The Struggle Against Shiism in Hamidian Iraq: A Study in Ottoman Counter-Propaganda", *Die Welt des Islams*, (1990), 45-62.

<sup>12</sup> Gökhan Çetinsaya, *II. Abdülhamid Döneminde Irak'ta Osmanlı İdaresi*, çev. Zeynep Savar (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 219-237.

<sup>13</sup> Yaslıçimen, *Sunnism Versus Shi'ism*, 74-84.

<sup>14</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Esas Evrâkı [Y.EE.]*, No.7, Gömlek No. 17, (Lef. 9), 12.

<sup>15</sup> Bk. Rağıp Çiçek, *II. Abdülhamid Dönemi'nde Şiilik* (Kastamonu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 67 (386 nolu dipnot).

<sup>16</sup> Cevdet Küçük, "Ali Rızâ Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/441.

ve Silmâs şehbender-i esbaki olduğu belirtilmektedir.<sup>17</sup> Bu makalede on dokuzuncu yüzyıl boyunca Irak'ta yayılmakta olan Şiîliğe karşı II. Abdülhamid döneminde duyulan endişenin bir sonucu olarak hazırlanan lâyhalar üzerinde durulacaktır. Çalışmada ilk olarak on dokuzuncu yüzyılda Irak coğrafyasında Şiîliğin genel durumu ele alınacak ve bu bağlamda merkezî idareye sunulan lâyihalara değinilecektir. Ardında da bu raporlarda bölgede Şiîliğin yayılma sebepleri olarak gösterilen gerekçelerin neler olduğu incelenecektir. Ayrıca söz konusu belgelerde Şîa mezhebinin yayılmasının önlenmesine yönelik önerilen tedbirler üzerinde durulacaktır.

### 1. On Dokuzuncu Yüzyıl Irak'ında Şîilik

Şah İsmâîl'in 1501 tarihinde Tebriz'i ele geçirerek Safevî Devleti'ni kurması, bölgedeki iki güçlü Sünnî hanedan ile (Osmanlılar ve Özbekler) uzun soluklu ve çok boyutlu bir mücadeleye sebep olmuştur. Şah İsmâîl, 1501 yılında kendisini şah ilan ettiğinde İran'ı birleştiren, Anadolu ve Irak yoluyla İslam topraklarında geniş bir nüfûza sahip olmayı hedefleyen bir kimliğe sahipti.<sup>18</sup> Zira Şah İsmâîl, Tebriz'e girdiğinde ilk iş olarak on iki imam adına hutbe okutarak İmâmîyye Şiîliğini devletin resmi mezhebi ilan etmiş ve basılacak sikkeler üzerine de on iki imamın adının yazılmasını emretmiştir.<sup>19</sup> Dolayısıyla Şah İsmâîl'in Sünnîlerin hâkim olduğu bir coğrafyada farklı bir mezhebî kimlik (İmâmîyye mezhebi) tercihi, bir taraftan on altıncı ve sonraki yüzyıllarda bölgedeki Sünnî Osmanlılar ve Özbekler gibi siyasî rakiplere karşı ideolojik ayrılığa sebep olurken diğer taraftan da İmâmîyye mezhebi bağlamında oluşturulan Safevî dinî/siyasî propagandasının önceliği devletin hâkimiyeti altındaki topraklar üzerinden inanç birliğine dayalı güçlü bir siyasî yapı inşa etmeyi hedeflemiştir.<sup>20</sup> Nitekim Tapper'e göre Şah İsmâîl'in İmâmîyye Şiîliğini devletin resmi mezhebi olarak ilan etmesi, Safevî Devleti'ne meşruiyet kazandırmak ve bu devleti Sünnî rakiplerinden (Osmanlılar ve Özbekler) farklılaştıracak dinî bir anlayışla desteklemek için kasıtlı olarak başlatılmış siyasî bir eylemdi.<sup>21</sup> Böyle bir zemin üzerine başlayan Osmanlı-İran siyasî-dinî/mezhebî ilişkilerin en önemli mücadele alanlarından biri de Irâk-ı Arab bölgesidir.<sup>22</sup> Zira Osmanlıların Bağdat, Musul ve Basra vilâyetleri aracılığıyla idare ettikleri Irak bölgesi, on altıncı ve sonraki yüzyıllarda Osmanlılarla-

<sup>17</sup> BOA, YEE, No. 7, Gömlek No. 17, (Lef. 3).

<sup>18</sup> Antony Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi: Peygamberden Bugüne*, çev. Sevda Çalışkan - Halit Çalışkan (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010), 302; Vecih Kevseranî, *Fakih ve Sultan: Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, çev. Ramazan Yıldırım (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2006), 152.

<sup>19</sup> *Âlem-ârâ-yı Şafevî*, haz. Yedullah Şükrî (Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran, 1350), 64; Hasan Beg Rumlu, *Ahşenü 'l-tevârîh* (Tahran: Çâbhâne Haydarî, 1357), 85-86.

<sup>20</sup> Habib Kartaloğlu, *Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 102.

<sup>21</sup> Richard Tapper, *İran'ın Sınır Boylarında Göçebeler: Şahsevenlerin Toplumsal ve Politik Tarihi*, çev. F. Dilek Özdemir (Ankara: İmge Kitapevi, 2004), 83-83.

<sup>22</sup> Cemil Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şîi İttifakı* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 128.



İranlılar arasında bir mücadele sahasına dönüşmüştür. Osmanlıların Irak'taki dört yüz yıllık hakimiyeti, 1517'de Musul'un, 1534'te Bağdat'ın ve 1546'da da Basra'nın Osmanlı yönetimine geçmesiyle başlamış olsa da özellikle Bağdat'ın kontrolü, zaman zaman Safevîlerin idaresine geçmiştir. Ancak 1639 yılında imzalanan Kasrîşirin antlaşmasıyla Safevîler, Bağdat'ın da içinde olduğu Irâk-ı Arab bölgesinde Osmanlı hâkimiyetini kabul etmişlerdir.<sup>23</sup> Durum böyle olmakla beraber bölgenin dinî-kültürel konumu sebebiyle Safevîler ve ardından Kaçarların sürekli olarak bölge üzerinde hâkimiyet arzularını devam ettirdikleri bir gerçekliktir. Zîra Şîî-İmâmîyye tarihi açısından önemli hadiselerin yaşandığı Irak bölgesinde on iki immandan altısının türbesi ve mukaddes kabul edilerek ziyaret edilen atebât-ı âliye (Necef, Kerbelâ, Kâzimeyn ve Sâmerrà) yer almaktadır. Diğer bir ifadeyle Necef'te Hz. Ali'nin, Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in, Kâzimiyye'de yedinci imam Mûsâ el-Kâzım ile dokuzuncu imam Muhammed et-Takî'nin, Sâmerrà'da ise onuncu ve on birinci imam Ali el-Hâdî ile Hasan el-Askerî'nin türbeleri bulunmaktadır.<sup>24</sup> Şîilere göre on ikinci imamın gaybete girdiği yer de (serdâbü'l-Mehdî) onuncu ve on birinci imamların türbelerinin yanında bulunan caminin altındadır. Ayrıca ilk dönemlerden itibaren Şîî ilim ve tedrisatın yapıldığı Kûfe, Bağdat, Necef ve Hille, bu bölge sınırları içerisinde yer almaktadır.<sup>25</sup> Öte yandan aynı bölge, siyasî ve ekonomik etkenlerin yanı sıra kendisini Sünnî inancının temsilcisi ve hâmisi kabul eden Osmanlı Devleti için de kontrol edilmesi ve hâkimiyetinin devam ettirilmesi gerekli bir coğrafyaydı. Zîra aynı bölgede mahkemelerde ve fetvalarda uygulamalarını esas aldıkları Hanefî mezhebinin imamı Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) ve Kâdiriyye tarikatının kurucusu Abdülkâdir-i Geylânî'nin (öl. 561/1166) türbeleri de bulunmaktadır. Nitekim Şah İsmâil'in 1508 yılında Bağdat'ı ele geçirdikten sonra Ebû Hanîfe'nin mezarını tahrip ettirmesi üzerine Yavuz Sultan Selim, Şah'a niçin bu fiili işlediğine dair bir mektup dahi göndermiştir.<sup>26</sup> Dolayısıyla Irâk-ı Arab bölgesi siyasî, ekonomik ve askerî etkenlerin yanı sıra dinî/mezhebî unsurları içeren maddî ve manevî bir potansiyele sahip olması bakımından da Osmanlılar ve Safevîler için bir propaganda sahası niteliğindedir. Bunun bir sonucu olarak bölge, Osmanlıların hakimiyetlerini devam ettirmek istedikleri, İranlıların da mezhebî ve coğrafi konumu sebebiyle ele geçirmek için ısrarcı oldukları bir bölge haline geldi<sup>27</sup> ve on

<sup>23</sup> Mehmet Saray, *Türk-İran Münâsebetlerinde Şiiliğin Rolü* (Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1990), 45.

<sup>24</sup> Mazlum Uyar, "Irak ve İran Şiiliği", *Türk Dünyası Araştırmaları* 151 (2004), 2-3.

<sup>25</sup> Şîî medrese merkezleri için bk. Feyza Doğruyol, *Hille Medresesinden Şîî Bir Âlim Portresi: Muhakkık el-Hillî* (Fecr Yayınları, 2022), 60-111.

<sup>26</sup> *Âlem-ârâ-yı Şafevî*, 477-482.

<sup>27</sup> Yitzhak Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şiiler*, çev. Metin Saltoğlu (Ankara: Elips Kitap, 2005), 14; Özer Küpeli, "Irak-ı Arap'ta Osmanlı-Safevî Mücadelesi (XV-XVII. Yüzyıllar)", *History Studies* 2 (2010), 229.



altıncı yüzyıl ve sonrası yüzyıllarda Osmanlılar ile İranlılar arasında bir mücadele sahasına dönüştü.

Bölgede erken dönemlerden itibaren Şîî varlığı söz konusu olsa da on dokuzuncu yüzyıla kadar belirgin bir Şîî nüfus yoğunluğundan bahsetmek mümkün değildir. Hatta on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı öncesinde Irak bölgesinde Şîîlerin nüfusun çoğunluğunu oluşturduğuna dair hiçbir veri bulunmamaktadır.<sup>28</sup> Bununla birlikte Nâdir Şah'ın (1736-1747) Safevî hanedanına son vererek başa gelmesinden sonra Şîî ulemâyı sorgulaması ve ulemâyâ ait vakıf gelirlerini kontrol altına alma girişimi ve akabinde Sünnî-Şîî takrip çalışmalarını desteklemesi, İran topraklarındaki birçok Şîî ulemânın Irak'a göç etmesine ve Şîî ilim merkezlerinin tekrardan Necef ve Kerbela'ya kaymasına neden oldu.<sup>29</sup> Diğer taraftan Vahîd el-Bihbehânî (öl. 1790)<sup>30</sup> gibi Irak bölgesinde ikâmet eden Şîî ulemânın katkılarıyla Usûlî düşüncenin tekrardan Şîî-İmâmî düşünceye hâkim olması ve bu geleneğe mensup ulemânın Irak bölgesinde medrese ve vakıfların kontrolünü sağlamaları hem Kaçarlar hem de Osmanlılar nezdinde nüfuzlarının artmasına olanak sağlamıştır. Bunlarla birlikte on sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren Irak bölgesinde Şîî nüfusun artışına sebep olan önemli etkenler arasında Hint kökenli Şîî Müslümanların atebâtlara yerleşmeleri, Kuzey Hindistan'da kurulan Şîî Oudh devleti (1722-1856) temsilcilerinin atebât-ı âliyeye çeşitli yardımlarda bulunmaları<sup>31</sup> ve Hind bağışlarıyla finanse edilerek Necef'e su getirme projesinin (Hindiye Kanalı) sağladığı imkanlar yer almaktadır.<sup>32</sup>

On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde ise yaşanan bazı hadiseler sonucunda Irâk-ı Arab bölgesinde Şîî nüfus sürekli artış göstermiştir. Özellikle Sünnî göçebe Arap kabilelerinin Şîîliği kabul etmeleriyle artan Şîî nüfus, yüzyılın son çeyreği itibarıyla bölgenin önemli merkezlerinde çoğunluğu oluşturacak hale gelmiştir.<sup>33</sup> Nitekim 1880'li yıllardan itibaren II. Abdülhamid'e arz edilen raporlarda bölgede Şîîliğin sürekli arttığına dikkat çekilmektedir. 1881 tarihli bir rapora göre Bağdat vilayetinde nüfusun dörtte üçünü Şîîler, geri kalan kısmını da Sünnîler oluşturmaktadır.<sup>34</sup> Irak'ın mezhep haritasında hızlı bir değişim olduğuna dair Osmanlı idarecilerinin ciddi sorun olarak gördükleri bu husus, o dönemdeki bölgenin nüfus tahminlerine de yansımaktadır. Nitekim Vital Cuinet'in

<sup>28</sup> Nakash, *Şiiler*, 25.

<sup>29</sup> Nakash, *Şiiler*, 15; İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu 13-15 Şubat 1993* (İstanbul: İSAV Yayınları, 1993), 97.

<sup>30</sup> Bk. Mazlum Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 211-215.

<sup>31</sup> Hindistan ahalisi tarafından atebâtlara gönderilmekde olan yardımlarla ilgili ayrıca bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Resmî Maruzât [Y.A. RES.]*, No. 55, Gömlek No. 9, (Lef. 13).

<sup>32</sup> Nakash, *Şiiler*, 209; Nakash, "The Conversion of Iraq's Tribes to Shiism", 447.

<sup>33</sup> Çetinsaya, *Irak'ta Osmanlı İdaresi*, 215.

<sup>34</sup> Bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız, Arzuhal Jurnal [Y. PRK.AZJ]*, No. 4, Gömlek No. 49, (Lef. 2).

1894 yılında yayınlanan çalışmasında yer alan verilere göre Bağdat ve Basra vilayetlerinde nüfusun çoğunluğunu Şiîler oluşturmaktadır.<sup>35</sup> Bu veriler, on dokuzuncu yüzyılın başı ile sonları arasındaki bölgedeki toplumsal değişimin kapsamını anlamada yeterli olmasa da en azından yüzyılın sonlarına doğru bölgenin mezhebî haritasını çıkarmada yardımcı olmaktadır. Diğer taraftan da bu reel durum akla şöyle bir soru getirmektedir: Kanûnî'den beri Osmanlı Devleti'nin idaresinde bulunan bir bölgede bu yüzyılın ortalarından itibaren mezhebî nüfus dağılımını etkileyecek derecede etki eden unsurlar nelerdir? Hiç şüphesiz bölgedeki toplam nüfusa etki eden böyle bir toplumsal mezhebî değişiminin arka planında birçok gelişmenin etkili olduğu bir gerçektir. Muhtemelen sürece etki eden en önemli unsur, on dokuzuncu yüzyıl ortalarına doğru Osmanlı-İran ilişkilerinin olumlu seyretmesi sonucu İran'ın dinî nüfûz sahası olarak gördüğü Irak bölgesinde etkinliğini artırması ve Şiîliğin bölgede yayılmasına etki edecek faaliyetleri desteklemesidir.<sup>36</sup> Zîra bölgedeki Osmanlı idarecilerinin de müsamahakar tutumlarından istifade eden İran, Şiîliğin yayılması için İran'dan çok sayıda ahundu (din alimi/hoca/vaiz) bölgeye göndermiş ve Irak halkı üzerinde etkinliği bulunan Murtaza el-Ensârî (öl. 1864) ve Hasan eş-Şîrâzî (öl. 1895) gibi alimlerin yaşadığı şehirlerdeki (atebât-ı âliye) dinî mekanları çeşitli hediyeler göndererek tamir ettirmiştir.<sup>37</sup> Bu tür faaliyetler bir tarfan bölgede İran'ın nüfûzunu arttırırken diğer taraftan Şiî müctehidlerin ve ahundların çabalarıyla Sünnî Arap kabilelerinin Şiîliğe geçiş sürecini hızlandırmıştır. Bu duruma işaret eden Sünnî âlim İbrâhîm el-Haydarî (öl. 1882) "yakın zamanda" ifadesiyle Irak bölgesindeki aşiretlerin Şiîleşme sürecine işaret etmekte ve bu kabilelerin bir listesini vermektedir.<sup>38</sup>

Merkezî idareye oldukça uzak olan Irak'ın nüfusunu oluşturan Arap kabilelerinin,<sup>39</sup> daha önceki yüzyıllarda değil de özellikle on dokuzuncu yüzyıldan itibaren yoğun bir şekilde Şiîliğe geçiş süreçlerine etki eden önemli sebeplerden biri de Vehhâbiliğin ortaya çıkışı ve bu düşüncenin Necid sınırları dışında yayılma çabaları olduğunu söyleyebiliriz. Zîra Vehhâbîlerin Necef ve Kerbelâ'ya yönelik baskınları, Şiî ulemânın mezhebî

<sup>35</sup> Cuinet'e göre Bağdat ve Basra sancaklarının Müslüman nüfus dağılımı şu şekildedir: Bağdat (Sünnî 309.000, Şiî 480.000) Basra: (Sünnî 275.500, Şiî 663.150). Bk. Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie : Geographie Administrative Statistique Descriptive et Raisonnee de Chaque Province de l'Asie - Mineure* (Paris: Ernest Leroux Editeur, 1894), 3/17, 220. Ayrıca bk. Abdullah Poş, "XIX. Yüzyılın Sonlarında Irak'taki Şiî Nüfus ve Caferî Toplumunu Tahrik Faaliyetleri", *Milel ve Nihal* 8 (2011), 50-59.

<sup>36</sup> Hakyemez, *Sünnî-Şiî İttifakı*, 128; Muharrem Akoğlu, "Irak'ta Şiî Varlığı", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2013), 394.

<sup>37</sup> Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1992), 307-308.

<sup>38</sup> İbrâhîm Faşîh b. Sıbgatullah el-Haydarî, *Umvânü'l-meccd fî beyâni ahvâli Bağdâd ve'l-Başra ve Necd* (London: Dârü'l-Hikme, 1998), 113-115.

<sup>39</sup> Nakash, "The Conversion of Iraq's Tribes to Shiism", 444-445.

kimliğini kuvvetlendirdiği gibi İran'ın nüfuzu altında maddî imkanlardan ve eğitimden yoksun kabileleri Şîliğe geçme noktasında daha da motive etmiştir.<sup>40</sup> Bu yüzyılda bölgedeki mezhebî değişime etki eden muhtemel bir diğer etken de 1831 yılından itibaren Osmanlı'nın Arap kabileleri yerleşik hayata geçirmeye zorlamasıdır. Bu durumun, Arap kabilelerinin kendilerini çevreleyen sosyo-dinî çevrede mezhebî düşüncelerinin değişiminde etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzyılda Irak'ta Sünnî eğitim kurumları ve Sünnî ulemâ, Şîî eğitime kıyasla oldukça geriydi.<sup>41</sup> Bu durumun bir sonucu olarak yerleşik hayata geçmekte zorlanan ve mezhebî ayırım yapabilecek kadar dinî bilgi sahip olmayan Arap kabileleri, Şîî müçtehidlerin ve kurumların imkanları sayesinde kolayca Şîîliği benimseyebilmişlerdir.<sup>42</sup>

## 2. II. Abdülhamid Döneminde Şîîliği Konu Edinen Lâyhalar

Osmanlı merkezî yönetimi tarafından Irak bölgesindeki Şîîlerle ilgili Bağdat valiliğine bazı talimatlar zaman zaman gönderilmiş olsa da ilk defa 1860'lı yıllar itibarıyla bölgede Şîîliğin yayılmasına dikkat çekilmiştir. Nitekim 1862'de Mehmet Nâmık Paşa'nın<sup>43</sup> ve ardından 1869'da Mithat Paşa'nın<sup>44</sup> hazırladığı raporlarda bu husus dile getirilmektedir. Diğer taraftan II. Abdülhamid'e arz edilen 1881 tarihli bir diğer raporda, Şîîliğin endişe verici boyutta sürekli arttığı ve Bağdat vilayetinde nüfusun dörtte üçünü Şîîlerin geri kalan kısmını da Sünnîlerin oluşturduğu vurgulanmaktadır.<sup>45</sup> Bahsettiğimiz bu belgelerde konuya dikkat çekilmiş olsa da muhtemelen dönem itibarıyla yaşanan siyasî ve askerî problemlerden dolayı 1885'li yıllara kadar mesele üzerinde pek fazla durulduğunu söyleyemeyiz. Çetinsaya'nın da işaret ettiği üzere Bâbiâlî'nin bölgede artan Şîî varlığına dâir endişesinin ilk ciddi yansıması 1885 yılında olmuştur. Nitekim 1853 yılında Türkçeye çevrilen ve Şîîliği teşvik etmek maksadıyla İstanbul'da dolaşıma sokulan *Hüsniye*<sup>46</sup> risâlesi bu endişeyi tetiklemiş gözükmektedir.<sup>47</sup>

<sup>40</sup> Nakash, *Şiiler*, 27-28; Eraslan, *İslâm Birliği*, 308.

<sup>41</sup> Yalçımen, *Sunnism Versus Shi'ism*, 79.

<sup>42</sup> Gökhan Çetinsaya, "Osmanlı Irak'ında Şîî-Sünnî İlişkileri: II. Abdülhamid Dönemi (1890-1908)", *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti: Milletlerarası Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantılar Dizisi 6* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 141. Basra vilâyeti ekseninde dönem itibarıyla bölgenin Şîîleşmesinin muhtemel sebepleri için ayrıca bk. Ali Rıza Işın, *Basra'nın Şîîleşmesi: 19. yüzyıl* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 68-89.

<sup>43</sup> BOA, *A.MKT.UM*, No. 549, Gömlek No. 27.

<sup>44</sup> BOA, *Y.PRK.KOM*, No. 4, Gömlek No. 33.

<sup>45</sup> Bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız, Arzuhal Jurnal [Y.PRK.AZJ]*, No. 4, Gömlek No. 49, (Lef. 2).

<sup>46</sup> İsnâşeriyye Şîîliği esas alınmak suretiyle telif edilen risâlenin aslı Arapçadır ve Safevîler döneminde adı tespit edilemeyen bir müellif tarafından hayalî bir roman tarzında kaleme alınmıştır. Risâleyi 1551 yılında İbrâhim b. Veliyyullah Esterâbâdî Farsça'ya; 1853 tarihinde de Muhammed Rânâ Bağdâdî Türkçeye çevirmiştir. Risâle hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Murat Han Aksoy, *Şîî Paradigmanın Oluşum Sürecinde "Hüsniye"nin Yeri ve Önemi* (Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 4-18.

<sup>47</sup> Çetinsaya, *Irak'ta Osmanlı İdaresi*, 220. Çetinsaya, atıfta bulunduğu belgenin bir yerinde muhtemelen sehven yanlış yazılmasından dolayı risâlenin ismini *Hüseyniye* şeklinde vermektedir.

Zîra Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî'nin (öl. 1894) risâlenin bir nüshasını saraya arz etmesinin akabinde risâle hakkında bir rapor hazırlayan Hoca İshak Efendi (öl. 1892), risâleyi değerlendirdikten sonra konuyu Irak'ta yayılmakta olan Şîliğe getirerek sarayın dikkatini tekrardan konu üzerine çekmiştir. On dokuzuncu yüzyılda Irak'ta Şîliğin yayılmasını konu edinen çalışmaların kahir ekseriyetinde olduğu gibi Hoca İshak Efendi de yirmi sene öncesine kadar hıttâ-i Irâkıyye ahâlisinin ekseriyetle Ehl-i sünnet mezhebine mensup olduğunu ve bu sebeple Devlet-i Aliyye'nin bölgedeki doğal askerî gücünü oluşturduğuna işaret etmektedir. Ancak akabinde Hoca İshak Efendi, son yirmi yıldır Bağdat valilerinin uygulamaları ve İran'ın bölgede izlediği politikalar sonucunda durumun değiştiğini ve yirmi yıl öncesinin tam aksine bölge ahâlisinin İran'ın doğal ordusu haline geldiğini belirtmektedir.<sup>48</sup>

*Hüsniye* risâlesi özelinde Şîliğin özellikle Irak coğrafyasında yayıldığına dikkat çeken Hoca İshak Efendi'nin bu değerlendirmelerinin yanı sıra merkezî idarenin konu üzerine tekrardan yoğunlaşmasını sağlayan bir diğer belge de Basra mutasarrıfı Mehmed Ali Paşa'nın muhtırasıdır. 1889 yılında Basra vilâyetinin genel durumunu konu edinen belgesinde Mehmed Ali Paşa, Şîliğin bölgede gün geçtikçe artış gösterdiği, aşiretlerinin çoğunluğunun (dörtte üçünden fazlası) Şîliği benimsediği ikazında bulunmakta ve böyle bir durumun ortaya çıkmasının sebebinin açıklamaktadır.<sup>49</sup> Ayrıca "bu hâlin îkâ' ettiği fenâlıkların en başlısu altıncı ordu-yı hümâyûn efrâd-ı askeriyesinin yüzde doksanı Şî'iyü'l-mezheb olmasıdır"<sup>50</sup> ifadeleriyle askeri birliklerin durumunu arz etmesi ayrıca önemi hâizdir. Muhtemelen Altıncı Ordu'nun durumuyla ilgili bu ve benzeri belgelerin sonucu olarak II. Abdülhamid bir süreç başlatmış ve durumun tetkik edilmesi için 1890 yılında bölgeye askeri teftiş heyeti göndermiştir.<sup>51</sup> Nihâî olarak gönderilen bu heyetin hazırladığı ve bir bölümünün de Irak coğrafyasında Şîliğin yayılmasına ayrıldığı detaylı rapor,<sup>52</sup> devlet için

Ancak aynı belge içerisinde yer alan Hoca İshak Efendi'nin risâle hakkındaki tafsilâtlı değerlendirmesi *Hüsniye* adlı risâlenin içeriğine yöneliktir. Ayrıca burada İshak Efendi risâlenin ismini *Hüsniye* olarak vermektedir. (...ve Hüsniye ismiyle tevsim iderek tab' ve neşr eylediği risâle-i muzırrânın...) Bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *İrâde Dâhiliyye [İ.DH.]*, No. 958, Gömlek No. 75763, (Lef. 2), 1.

<sup>48</sup> "...hıttâ-i Irâk'da Ehl-i sünnet ekall-i kalil kalmağla emr bir aks olub şimdi o havâli ahâlisi temâyülât-ı mezheb sâikasıyla Acem'in bir ordu-yı tabîsi hükmünde görünüyor..." Bk. BOA, *İ.DH.*, No.958, Gömlek No. 75763, (Lef. 3), 3.

<sup>49</sup> "Hıttâ-i Irâk'ta Şîlik yevmen feyevmen tevessü' itmekde olub el-hâletü hâzihî urebânın üç rub'undan ziyâdesi Ca'ferî mezhebdir..." Bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE.]*, No. 9, Gömlek No. 3, (Lef. 5-6). Benzer bir durum 1890 tarihinde Basra valisinin mütalaasında dile getirilmektedir. "... Zübeyr ve Küveyt ahâlisinden ve Sa'dûnîlerden mâadâ nüfûs-ı Basra ile köylerde sâkin ahâlinin üçde ikisi ve mülhakâtında olan zürrâ' ve aşâirin cümlesi Râfîzîdir..." bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Mütenevvi Maruzât [Y.MTV.]*, No. 43, Gömlek No.117, (Lef. 1).

<sup>50</sup> BOA, *Y.EE.*, No.9, Gömlek No. 3, (Lef. 6).

<sup>51</sup> Bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Mütenevvi Maruzât [Y.MTV.]*, No. 43, Gömlek No. 114, (Lef. 3).

<sup>52</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Resmî Maruzât [Y.A. RES.]*, No. 55, Gömlek No. 9, (Lef. 9, 13-14).

önemli sorun haline gelen Şîilik meselesine dâir ciddi çözümler aramaya sevk etmiştir.<sup>53</sup> Bu amaçla 1890'lı yılların başlarından itibaren imparatorluk toprakları dâhilinde özellikle de Irak coğrafyasında hızla yayılmakta olan Şîiliğin önlenmesi için çeşitli çalışmalar başlatılmıştır. Nitekim ilk olarak Irâk-ı Arab'a teftiş heyetleri gönderilerek problemlerin tespit edilmesi sağlanmış ardından da bölgede görev yapmış, halihazırda görevli olan veya orada sürgünde bulunanlardan genelde bölgenin durumu özelde ise Şîiliğin yayılmasının önlenmesi için çeşitli lâyhalar hazırlanması istenmiştir. Son olarak da hazırlanan bu raporlar doğrultusunda -her ne kadar başarısızlıkla sonuçlansa da- bazı önlemler alınmaya çalışılmıştır.<sup>54</sup> Burada belirtildiği şekilde II. Abdülhamid, diğer konularda olduğu gibi bölgede artan Şîilik meselesi hakkında da bilgi edinmek ve bu veriler doğrultusunda alınacak tedbirleri tespit edip uygulamaya koymak maksadıyla bazı lâyhalar hazırlatmıştır. Bu belgelerin bir kısmı tamamen Şîilik meselesini konu edinirken bazıları ise bölgenin toplumsal ve mezhebî durumu bağlamında Şîilik meselesine dikkat çekmektedir. Konuyla ilgili hazırlanan raporlarda; bölgenin dinî-mezhebî yapısına, İran'ın bölgede artan nüfûzuna, maddî destek sahibi Şîî müctehidlerin faaliyetlerine ve hızlı bir şekilde yayılmakta olan Şîiliğin önlenmesine dâir ne tür tedbirler alınması gerektiğine değinilmektedir. Bu çerçevede 1890'lı yılların başları itibarıyla lâyiha hazırlayanlar arasında İran'ın Hoy ve Silmâs şebenderi (konsolos)<sup>55</sup> görevinde bulunmuş Binbaşı Ali Rızâ Bey, Bağdat defterdarı Mehmet Rıfat, Bağdat'ta sürgünde bulunan Süleyman Hüsnü Paşa, Müşir Nusret Paşa, Tahran sefiri Ali Gâlib Bey ve Evkâf müfettişi Hüseyin Hüsnü Efendi bulunmaktadır.

Lâyhasının baş kısmında değindiği şekliyle bir dönem Hoy ve Silmâs şebenderi<sup>56</sup> olarak görev yapmış olan Binbaşı Ali Rızâ Paşa'nın tarihsiz ancak büyük bir ihtimalle 1890'lı yılların başlarında<sup>57</sup> hazırladığı lâyhası on üç alt başlık ile bir hatimeden oluşmaktadır. Tamamen Şîilik konusuna tahsis edilen lâyhada, Şîiliğe dâir genel bilgilere yer verildikten sonra Şîiliğin yayılmasının önlenmesi için alınması gereken tedbirlere ve İran ulemâsının faaliyetlerine değinilmektedir. Bağdat defterdarı Mehmet Rıfat Efendi tarafından 31 Ocak 1892 tarihinde hazırlanan bir diğer lâyiha da Irak'ın mülkiye ve askeriyesinin ıslahı ve bölgede Şîiliğin yayılmasının

<sup>53</sup> Çetinsaya, *Irak'ta Osmanlı İdaresi*, 229; Hakyemez, *Sünni-Şii İttifakı*, 135.

<sup>54</sup> Gökhan Çetinsaya, "Abdülhamid Döneminin İslamcılık Faaliyetleri", *Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895), Sempozyumu (9-11 Haziran 1995)* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 179.

<sup>55</sup> Bk. Ali İbrahim Savaş, "Konsolos", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

<sup>56</sup> BOA, *YEE*, No. 7, Gömlek No. 17, (Lef. 3).

<sup>57</sup> Lâyhânın baş kısmında Ali Rızâ Paşa'nın Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye dairesi dördüncü şubesinde memur olduğu belirtilmektedir. Onun çeşitli görevlerle birlikte bu görevi üstlendiği tarih 1891'dir. Bk. Küçük, "Ali Rızâ Paşa", 2/441.

önlenmesine dairdir.<sup>58</sup> Raporda bölgede yapılacak en önemli ıslahâtın Şîliğin yayılmasını önlemek olduğunu belirten Mehmet Rıfat,<sup>59</sup> altı başlık halinde başta Şîliğin önlenmesi için alınması gereken tedbirlere yer vermektedir. Bunun yanında bölgede görev yapan memurların maaşlarının artırılması ve bölgenin ekonomik durumuna katkı sağlayacak bazı faaliyetlere girişilmesi gibi diğer bazı önerilere de değinmektedir. 1878 yılında Irak'a sürgüne gönderilmiş Süleyman Hüsnü Paşa (öl. 1892)<sup>60</sup> tarafından 1892'de Irak'ın genel durumuna dair on iki madde halinde oldukça teferruatlı bir şekilde (24 sayfa) hazırlanan lâyhada da Şîlik meselesi üzerinde durulmaktadır. Bölgenin dinî-mezhebî yapısının yanı sıra bölgenin demografik, ekonomik, siyasi ve kültürel yapısına yer veren Süleyman Hüsnü Paşa, İran'dan gelen ahundların faaliyetleri sonrasında bölgenin büyük bir kısmının Şîliği benimsediğini belirtmekte ve ayrıca Şîî Usûlîlerin<sup>61</sup> merci-i taklîd olarak kabul ettikleri Mirzâ Muhammed Hasan eş-Şîrâzî'nin (öl. 1895) İran şahından daha fazla nüfûza sahip olduğuna ve hatta İran devletinin kabul ettiği Rejî nizamnamesinin kaldırılmasındaki rolüne ayrıntılı bir şekilde değinmektedir. Ardından Şîî akâidinin reddedilmesi ve Şîliğin yayılmasının önlenmesi için diğer belgelerde dile getirilen önerilerden daha farklı tavsiyeler ortaya koymaktadır.<sup>62</sup> II. Abdülhamid döneminde Irak bölgesinin ıslahını konu edinen bir diğer lâyhada da Şîlik meselesine yer verilmiştir. 1888 yılında Altıncı Ordu-yu Hümâyûn müfettişi olarak Bağdat'a gönderilen Müşir Nusret Paşa (öl. 1896)<sup>63</sup> tarafından 1893'de<sup>64</sup> sadarete sunulan lâyihanın bir bölümünde Atebât'taki ve Bağdat'taki Şîî medreselerde çok sayıda öğrenci yetiştirildiğini, özellikle Hindistan'dan gelen nakdî yardımların bizzat İngiltere'nin Bağdat konsolosluğu vasıtasıyla aşiretler arasında dağıtılarak onların Şîliğe geçirildiğine değinilmektedir.<sup>65</sup> Konumuz açısından önemli olan bir diğer rapor da Tahran sefiri Ali Gâlib Paşa'nın II. Abdülhamid'in

<sup>58</sup> Bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade-i Meclis-i Mahsûs [İ.MMS]*, No. 129, Gömlek No. 5537.

<sup>59</sup> "...buralarca ehemmi-i ıslâhat Şî'yyetin men'-i ta'mîmine çalışmak ve teşeyyü' edenleri de muhtâc-ı hidâyet irâesiyle tarîk-i Ehl-i sünnet'le icrâ' eylemektir." Bk. BOA, *İ.MMS*, Gömlek No. 5537, (Lef. 6), 1.

<sup>60</sup> Kemal Beydilli, "Süleyman Hüsnü Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/91.

<sup>61</sup> Bk. Habib Kartaloğlu, "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011), 193-216; Habib Kartaloğlu, "Şîî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (2016), 75-90.

<sup>62</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*, No. 9, Gömlek No. 34, 2.

<sup>63</sup> Şîfa Öztürk, *Müşir Nusret Paşa (1824-1896)* (Karadeniz Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 32.

<sup>64</sup> Arşiv kataloğunda belgenin tarihi yanlışlıkla H-06-04-1327 (27 Nisan 1309) olarak verilmiştir. Ancak Nusret Paşa'nın mührünün bulunduğu lâyihanın sonunda verilen tarih 26 Nisan 309'dur. Ayrıca Nusret Paşa, Altıncı Ordu müfettişliği görevinde bulunduğu sırada 1896 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.

<sup>65</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*, No. 7, Gömlek No. 16 (Lef. 50), 3-4.



yakın adamlarından Mehmed Arif Bey'e gönderdiği tahrirattır. 1894 tarihli bu raporda belirtildiği şekliyle Ali Gâlib Bey, bölgede Şiîliğin yayılmasını iki sebebe dayandırmaktadır. Bunlardan ilki, ahundların aşiretlerin içlerinde gösterdikleri faaliyetler sonucunda halkın Şiîliğe meyilemeleri; diğeri de İran kârperdâzilerinin (konsolos) bölgeyi İran'ın bir parçası gibi göreyerek hükmetmeye çalışmaları ve bu şekilde nüfuzlarını artırmalarıdır. Raporun devamında da belirtilen bu sebepler ekseninde alınması gereken tedbirlere yer vermektedir.<sup>66</sup> Bu lâyihalara ilave olarak tarihsiz olmakla birlikte içeriklerine bakıldığında büyük ihtimalle bu tarihlerde evkâf müfettişi Hüseyin Hüsnü tarafından hazırlanmış bir rapor daha bulunmaktadır. Hüseyin Hüsnü, hazırlanmış olduğu raporda Şiîliğin Irak'ta yayılmasını önlemek için Sünnî medreselerin tekrardan ihya edilmesi ve yeterli maaşla yetişmiş ulemânın görevlendirilmesi üzerinde durmaktadır. Bununla birlikte söz konusu raporu diğlerinden ayıran en ilginç taraf, görevlendirilecek ulemânın devlet bağlantılarının olduğunu belirtmeksizin aşiretler arasında vaaz ve irşad faaliyetlerini sürdürmeleri ve ulemânın ahlaki bir görev olarak Şiî ulemâdan zararlı faaliyetlerde bulunanları yetkililere gizlice bildirmeleri gerektiğine yer vermesidir.<sup>67</sup> Deringil'in de ifade ettiği gibi Hüseyin Hüsnü'nün bu önerisi, devlet-ulemâ ilişkilerinin iç içe geçmiş durumunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.<sup>68</sup>

### 3. Lâyihalara Göre Osmanlı Irak'ında Şiîliğin Yayılma Sebepleri

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla Irak'ın mezhebî haritasındaki hızlı değişimin bir sonucu olarak Bağdat ve Basra vilâyetlerindeki nüfusun çoğunluğunu Şiîler oluşturmaya başlamıştır.<sup>69</sup> Dönem itibarıyla Irak'ın nüfusuna dair bu değişimin boyutu ve yönü hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olmasak da Osmanlı belgelerinde durum tespitine yönelik yer alan bazı ifadeler reel durumu anlamamızda bize bazı ipuçları vermektedir. 1890 tarihli bir belgede bölgede hızla yayılmakta olan Şiî nüfus karşısında Sünnîlerin durumu "kara öküzün üzerindeki bir beyaz nokta" şeklinde tasvir edilmektedir.<sup>70</sup> 1892 tarihinde Bağdat valisi Hasan Refik Paşa'nın arz ettiği maruzâtta ise Şiîliğin çekirge sürüsü

<sup>66</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*, No. 10, Gömlek No. 69.

<sup>67</sup> "...ve ulemâ-i Şiâ'dan müsâdif oldukları ve diyânet-i mazarratlarını hiss eyledikleri kimseleri hafiyen vilâyete iş'âr eylemeleri ve bu husûs ulemânın vazife-i ma'neviyesi olduğundan buldukları yerlerde seyâhat-i tarikile bulunub taraf-ı devletten me'mur olduklarından kat'an bahsetmemeleri iktizâ eder." bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*, No. 9, Gömlek No. 14, 1b.

<sup>68</sup> Deringil, "The Struggle Against Shiism in Hamidian Iraq", 50.

<sup>69</sup> Cuinet, *La Turquie d'Asia*, 3/3/17, 220.

<sup>70</sup> "Bugün Bağdât vilâyeti sekenesi içinde mezheb-i pâk-i Ehl-i sünnet'e sâlik olanlar sevr-i esvedde nokta-i beyzâ mesâbesinde kalmıştır..." Bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız, Mütenevvi Maruzât [Y. MTV.]*, No. 45, Gömlek No. 24, (Lef. 2), 1.

istilası gibi Irak'ta yayıldığı ifade edilmektedir.<sup>71</sup> Dolayısıyla dönem itibarıyla durum tespiti olarak Osmanlı merkezî yönetimi Şiilik meselesi üzerinde yoğunlaşmış ve Şiiliğin yayılış sebepleri ve alınması gereken tedbirleri içeren raporlar hazırlatmıştır. Bu konuda rapor hazırlayanlardan Binbaşı Ali Rıza Bey, yavaş yavaş Bağdat ve havalisinde varlığını hissettiren Şiiliğin gün geçtikçe bölgede yayıldığına dikkat çekmekte ve bölgede bulunan Osmanlı idarecilerinin Şiiliğin niçin yayıldığı üzerinde durmadıklarını şu şekilde ifade etmektedir:

*"...Bağdat ve bütün hutta-i Irâkıyye'de tevessü' ve intişâr eden Şi'iyete sebep ne olduğu şimdiye kadar o havâlideki me'murîn-i saltanat-ı seniyye'nin nazar-ı dikkatini celbetmiş olsa idi elbette men'-i intişârına âid tedâbir düşünülür ve icrâ kılınır idi. Ancak buralara atf-i nazar edilmemiş, hükümet-i seniyyeyi el-yevm a 'mâl-i tedâbire mecbur eylemiştir..."*<sup>72</sup>

Diğer taraftan Mehmet Rıfat, bölgede Şiiliğin yayılmasının önlenmesini "siyaseten ehemm ü lâzıme" ve Ehl-i sünnet'in muhafazasının da sultanın "efkâr-ı hikmet-şân-ı mülûkâneleri"<sup>73</sup> şeklinde değerlendirmek suretiyle Şiiliğin bölgede yayılma nedenleri ve alınması gereken tedbirler üzerinde durmaktadır. Bu çerçevede hazırlanan raporları incelediğimizde Şiiliğin yayılmasının sebeplerine dâir; bölgede Sünnî eğitimin yetersizliği,<sup>74</sup> çoğunluğu göçebelerden oluşan Irak ahalisinin bilgisiz olmaları sebebiyle mezhebî ayırım yapabilecek birikime sahip olmamaları ve atebât-ı âliyede bulunan müctehidlerin ve İran'dan gelen ahundların faaliyetleri öne çıkarılmaktadır. Nitekim bu hususlara dikkat çeken Ali Rıza Bey, Bağdat ve havalisinde cehalet yüzünden Şiiliğin gündün güne yayıldığını, Irak havalisinin çoğunluğunun göçebe olmaları ve cehaletleri sebebiyle İranlıların yardımseverlik adı altında Şiiliği yaydıklarını dile getirmektedir.<sup>75</sup> Mehmet Rıfat'a göre de bölge halkının yarısından fazlasının Şiiliğe meyletmelerinin arkasında, İran hükümetinin bölgede Şiiliğin yayılması için ahund ve müctehidlere destek olmaları<sup>76</sup> ve

<sup>71</sup> "... cerrâd-ı münteşire gibi bu havâliyi istflâ...." Bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız, Mütenevvi Maruzât [Y. MTV.]*, No. 59, Gömlek No. 41.

<sup>72</sup> BOA, *YEE*, No. 7, Gömlek No. 17, (Lef. 5), 4.

<sup>73</sup> BOA, *İMMS*, Gömlek No. 5537, (Lef. 6), 2.

<sup>74</sup> Hüseyin Hüsnü bu duruma şu ifadeleriyle dikkat çekmektedir: "Bağdâd da bulunan cevâmî ve mesâcid ve medârisin ekserî harâb ve hâli olub üç beş medresede tedris-i ulûm olunmakta bulunmuş ise de bunun talebesi yerli bazı ahâliden olarak devâm ve ıtırâdları olmadığı cihetle ahâli-i İslâmiyye'ye elzemiyeti derkâr olan ulemâyı yetiştirecek mertebede bulunmadığına." Bk. BOA, *YEE*, No. 9, Gömlek No. 14, 1a.

<sup>75</sup> BOA, *YEE*, No. 7, Gömlek No. 17, (Lef. 5), 4.

<sup>76</sup> Süleyman Hüsnü Paşa da aynı gerekçeyi ifade etmektedir: "İran'dan gelen ahundların delâlet ve fesâdıyla hutta-i Irâkıyye'nin kısm-ı a'zam ahâlisi bu mezhebe sülûk etmiştir." Bk. BOA, *YEE*, No. 9, Gömlek No. 14, 2.



Atebâtda (Kerbela, Nefes, Kâzimiyye, Sâmerrâ) zengin Şîîlerin ve İran hükümetinin mezheplerini yaymak için ciddi miktarlarda yardımlarda bulunmaları yatmaktadır.<sup>77</sup> Bunlara ilave olarak Mehmet Rıfat, Şîîliğin bölgede yayılmasının en önemli sebebi olarak Irak'ta hüküm süren fakirliği dile getirmektedir.<sup>78</sup> Diğer taraftan, Osmanlı'nın Tahran sefiri Ali Gâlib Bey, bu meseleye dâir bir diğer noktaya daha dikkat çekmektedir. Ona göre bölgede Şîîliğin yayılmasının iki önemli sebebi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi İranlıların, özellikle de Ahundların, köy ve aşiretlerin içlerine varıncaya kadar yayılmak suretiyle Şîîliği yaymaya çalışmaları; ikincisi de İran kârperdâzilerinin (konsolos) bölgeyi İran'ın bir parçası gibi görerek hükmetmeye çalışmalarıdır.<sup>79</sup>

#### 4. Lâyihalarda Şîîliğin Yayılmasının Önlenmesine Yönelik Tedbirler

1890'lı yılların başları itibarıyla Bağdâd, Basra ve Musul vilayetlerinden oluşan Irak bölgesi, etnik unsurlardaki çeşitlilik kadar dinî/ mezhebî açıdan da farklılıkları barındırmaktaydı.<sup>80</sup> Bölgede İmâmiyye Şîîliği, nüfusun çoğunluğunu oluşturmakta ve Sâmerrâ'da ikamet eden Mirzâ Hasan eş-Şîrâzî (öl. 1895) İran Şah'ından daha ziyâde nüfûz ve iktidara sahipti.<sup>81</sup> Böyle bir ortamda Irak topraklarında Şîî müctehidlerin nüfûzunun sürekli artması ve Şîîliğin yayılmasına destek olmaları, Osmanlı devleti için dinî, siyasî, sosyal, askerî ve diğer bakımlardan önem alınması gereken bir durumdu.<sup>82</sup> Sünnî hilafetin vurgulandığı bir dönemde en azından teorik olarak Sünnî idareyi tanımayan önemli bir çoğunluk bu bölgede bulunmaktaydı. Ayrıca İran'ın Şîîlik adı altında Irak'ta izlediği politikaların bir sonucu olarak bölge ahalisi İran'ın askerî insan kaynağını teşkil edecek hale geldi.<sup>83</sup> İşte böyle bir ortamda 1890'lı yılların başlarından itibaren hazırlanan lâyihalarda Şîîliğin bölgede yayılmasını önlemek için çeşitli öneriler dile getirildi. Irak bölgesi ekseninde meselenin dinî/mezhebî boyutu kadar siyasî, askerî ve sosyal taraflarının da olması sebebiyle alınması gereken tedbirlerde vurgu, hazırlayana göre farklılık göstermektedir. Örneğin Mehmet Rıfat, eğitim ekseninde idarî boyuta vurgu yaparken Süleyman Hüsnü Paşa ise ekseriyetle dinî tedbirler üzerinde durmaktadır. Nitekim bölgedeki en önemli ıslahatın Şîîliğin yayılmasının önlemek ve teşeyyü' edenleri tekraren Ehl-i sünnet'e döndürmek olduğunu belirten Mehmet Rıfat, özellikle ilköğretim kurumlarının yeteri miktarlarda

<sup>77</sup> BOA, *İ.MMS*, Gömlek No. 5537, (Lef 6), 1. Ayrıca bk. BOA, *YEE*, No. 7, Gömlek No.16, (Lef. 50), 3.

<sup>78</sup> Bk. BOA, *İ.MMS*, Gömlek No. 5537, (Lef 6), 1.

<sup>79</sup> BOA, *YEE*, No. 10, Gömlek No. 69, 2-3.

<sup>80</sup> Bk. BOA, *YEE*, No. 9, Gömlek No. 34, 1.

<sup>81</sup> BOA, *YEE*, No. 9, Gömlek No. 14, 2.

<sup>82</sup> Çetinsaya, "Abdülhamid Döneminin İslamcılık Faaliyetleri", 179.

<sup>83</sup> "Ehl-i sünnet ekall-i kalîl kalmağla emr bir aks olub şimdi o havâli ahâlisi temâyülât-ı mezheb sâikasıyla Acem'in bir ordu-yı tabîsi hükmünde görünüyor...." Bk. BOA, *İ.DH.*, No.958, Gömlek No. 75763, (Lef. 3), 3.

açılmasını ve bu kurumlar için gerekli olan maddi imkanların sağlanması gerektiğini önermektedir.<sup>84</sup> Diğer taraftan Ali Rıza Bey'e göre de Irak bölgesinde mekteplerin açılmasındaki asıl maksat Şîliği önlemektir. Bunun için de bu kurumlarda verilecek eğitimin bir dereceye kadar dinî olması gerekir. Kuruluşlarındaki maksada binaen bu kurumlarda dinî ilimler, Hülefa-yı Râşidîn'in tarihleri ve onların İslam dinine yaptıkları hizmetler detaylı bir şekilde öğrencilere anlatıldığında Şîilerin onlar hakkındaki olumsuz fikirleri anlaşılmış olacaktır. Bunun için de Irak bölgesinde yeterince muallim olsa dahi Dersââdet'deki Dârü'l-fünûn ve Muallimîn-i Şâhâne'de eğitim almış nitelikli muallimler yeterli miktarlarda maaşlarla beş senelik bir süreyle bölgeye tayin edilmelidir. Zîra ona göre ahalinin yüzde kırkının Şîi olduğu bir ortamda, bölgede bulunan muallimlerin bir kısmının Şîileşmesi ihtimal dâhilindedir. Bu sebeple istenilen maksadın tam aksine Şîiliğin zimnen revaç bulması muhtemeldir.<sup>85</sup> II. Abdülhamid döneminde Bağdat'ta sürgünde bulunan Süleyman Hüsnü Paşa da bölgede yayılmakta olan Şîiliğin önlenmesi için en uygun yöntemin eğitim olduğunu belirtmektedir. Ancak o, muhtemelen kendisinden önce bölgede Şîiliğin yayılmasının önlenmesi için önerilen tedbirlerin başarısızlıkla sonuçlanabileceği düşüncesinden dolayı öncekilerden biraz daha farklı ve ekseriyetle dinî tedbirler üzerine yoğunlaşmaktadır.<sup>86</sup> Süleyman Hüsnü Paşa'ya göre şeyhülislamın himayesinde ders vekili tayin edilecek bir âlimin başkanlığında İstanbul ve diğer İslam beldelerindeki âlimlerden mürekkep bir dinî ilimler cemiyeti oluşturulmalı ve burada ilk olarak günümüzde müntesibi bulunan "fırak-ı dâlle-i İslâmiyye"nin itikadlarını reddetmek için bir akide kitabı (*Kitâbü'l-Akâid*) yazılmalıdır. Her bir fırka için ayrı bir bölümün olacağı bu kitap hazırlanırken de fırkaların inanç ve itikadları detaylı bir şekilde incelenmelidir. Ehl-i sünnet kısmı ile birlikte toplamda on beş bölümden oluşacak söz konusu bu kitaptaki fikirler iki veya üç sene müddetle Türkçe ile birlikte Arapça ve Kürtçeyi konuşabilen veya bu dillerde kendisini ifade edebilen eğitilmiş kişilere öğretilerek Osmanlı coğrafyasındaki fırak-ı dâlle'nin tashihi için kullanılmalıdır.<sup>87</sup> Ayrıca Irak bölgesinde yeteri miktarda eğitim kurumunun olmadığına ve Basra bölgesindeki Ehl-i sünnet'e mensup bazı aşiretlerin Sünnî hoca bulamadıklarından çocuklarını Kur'an öğrenmeleri için Şîi muallimlerin uhdesine vermeye mecbur kaldıklarına işaret eden Süleyman Paşa, maarifin yayılmasının bölgede var olan cehaleti bertaraf etmesinin yanı sıra din, vatan, millet sevgisini ve halifeye karşı samimi bağlılığı artıracaklarını da belirtir.<sup>88</sup> Evkâf müfettişliği görevinde bulunan Hüseyin Hüsnü Efendi'nin

<sup>84</sup> BOA, *İ.MMS*, Gömlek No. 5537, (Lef. 6), 1.

<sup>85</sup> BOA, *YEE*, No. 7, Gömlek No. 17, (Lef. 6), 5-6.

<sup>86</sup> Hakyemez, *Sünni-Şîi İttifakı*, 136.

<sup>87</sup> BOA, *YEE*, No. 9, Gömlek No. 14, 1-3.

<sup>88</sup> BOA, *YEE*, No. 9, Gömlek No. 14, 4.

hazırlamış olduğu bir başka raporda ısrarlı bir şekilde Sünnî medreselerin ve vakıfların yeniden ihyası üzerinde durulmaktadır. Zira ona göre din ve siyaset açısından elzem olan tefsir, hadis ve kelâm gibi dinî ilimlerde âlim ve münazara usulüne hâkim ulemâ ancak medreselerden yetişebilmektedir. Ayrıca on beş yirmi kadar nitelikli ulemâ bölgeye tayin edilmelidir. Yeterli miktarda ve geciktirilmeksizin ödenecek maaşlarla görevlendirilen bu ulemâ; Bağdâd, Kerbelâ, Hille, Müntefik, Basra ve Amâre gibi yerleşim yerlerinde ve aşiretler içinde yaşayarak insanlara ders verecek, vaaz ve nasihatlerle Ehl-i sünnet'i telkin edeceklerdir. Bunlara ilave olarak Suriye, Halep ve Haremeyn ahalisinden, tercihen de Araplar arasından seçilecek otuz kırk kadar kişi aşiretler arasında kalmak şartıyla Kur'ân, ilmihal ve temel dinî bilgileri öğretmek ve imamlık yapmak için bölgeye gönderilmeliydi. Malî olarak desteklenecek ulemâ için Bağdat'ın arazi gelirlerinden faydalanılabileceğini belirten Hüseyin Hüsnü, ulemânın basit seyyahlar gibi davranmaları, Şîî ulemâyla karşılaştıklarında dahi hüsn-i muâmele ile münazara etmeleri ve asla devlet tarafından görevlendirildiklerinden bahsetmemeleri gerektiğini belirtmektedir.<sup>89</sup> Söz konusu bu lâyhalar dışında Basra valisi Mehmed b. Yûnus'un merkeze gönderdiği bir raporda, humus toplayarak önemli gelirler elde eden Şîî ulemânın köy ve aşiretler arasında faaliyet göstermelerine karşılık Ehl-i sünnet inancını öğretecek kimselerin olmadığından şikayet edilmektedir.<sup>90</sup> Vaktayı bu şekilde tespit eden Basra valisinin aşiretler arasında Şîîliğin yayılmasının önlenmesi için ortaya koyduğu çözüm önerileri arasında, Şîî ulemânın gerekli tedbirler alınarak aşiretlerle ilişkilerinin kesilmesi, taburlarda bulunan askerlerden bazılarının Şîî olması hasebiyle tabur imamlarının her gün bir iki saat askerlere dinî eğitim vermeleri ve aşiretler arasından uzaklaştırılan Şîî ulemâ yerine Arapça bilen ve Ehl-i sünnet inancına vakıf müttaki vaizlerin tayin edilmesi yer almaktadır.<sup>91</sup> Diğer taraftan dönemin önemli şeyhlerinden Esad Erbîlî (öl. 1931) de atebât-ı âliyyede İnan ve Hindistan'dan gelen maddî desteklerle Şîîliği yaymaya çalışan Mirza Hasan eş-Şîrazî ve diğer Şîî ulemânın faaliyetleri karşısında bölgeye nitelikli müderrislerin tayin edilmesi ve medreselerin inşa edilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.<sup>92</sup>

594 | db

Dönem itibarıyla hazırlanan lâyihalarda eğitime yönelik tedbirler ön plana çıkmış olsa da<sup>93</sup> bunu destekleyecek diğer bazı öneriler de gündeme gelmiştir. Bu çerçevede iki veya üç sene kadar atebât-ı âliyyede tahsil

<sup>89</sup> BOA, YEE, No. 9, Gömlek No. 14, 1a-1b.

<sup>90</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Mütenevvi Maruzât [Y.MTV.]*, No. 43, Gömlek No.117, (Lef. 1).

<sup>91</sup> BOA, Y.MTV., No. 43, Gömlek No.117, (Lef. 1-2).

<sup>92</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Mütenevvi Maruzât [Y.MTV.]*, No. 73, Gömlek No.71, (Lef. 1). Ayrıca bk. BOA, YEE, No. 7, Gömlek No. 17, (Lef. 7), 8; BOA, YEE, No. 10, Gömlek No. 69, 3.

<sup>93</sup> Faruk Yashçımen, "Saving the Minds and Loyalties of Subjects: Ottoman Education Policy Against The Spread of Shiism in Iraq During The Time of Abdülhamid II", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 21/41 (2016), 70.

eylemiş İran ulemâsının celbi için tevcihât takdir edilmesi ve burada eğitim gören binlerce İranlı talebenin ihtiyaçlarının karşılanması gerektiği dile getirilmiştir. Bu öneriler uygulandığı takdirde de İran ulemâsının tahsili gözetim altına alınarak bundan maddî ve manevî menfaatler hasıl olabileceği ve istenilen düzeyde fayda sağlanmazsa dahi söz konusu ulemânın Irak bölgesinde Şiîliğin yayılması için harcayacakları çabayı sınırlayabileceklerine vurgu yapılmıştır.<sup>94</sup> Bunların yanında Şiî ulemâyı Osmanlı yönetimine yakınlaştırmak için Ehl-i beyt türbelerinin bakım ve onarımlarının sağlanması ve buralara saltanat-ı seniyye tarafından çeşitli hediyeler gönderilmesi önerilmektedir.<sup>95</sup> Bunların dışında İran seffiri Ali Gâlib Paşa ise konuya İranlılar ekseninde yaklaşmakta ve Şiîliğin bölgede yayılmasını önlemek için atebât-ı âliyye giden İranlıların ziyaretlerinin belirli bir süreyle sınırlı tutulup gelenlerin bu beldeler dışına çıkmalarına izin verilmemesini ve ticaret haricinde İranlıların köy, nahiye ve aşiretler arasına girmelerine müsaade edilmemesini önermektedir. Ayrıca ona göre ahund ve İranlı talebelerin atebâtındaki ikametlerinin tedricen önü alınmalı ve bu eğitim Osmanlı tebaasına mensup olanlara hasredilmez.<sup>96</sup> Dolayısıyla söz konusu lâyihalarda bölgede Şiîliğin yayılmasının önlemesi için eğitimin olmazsa olmaz olduğu, meselenin çözümünün asla askerî tedbirlerle olamayacağı,<sup>97</sup> Şiî eğitim kurumlarına karşı Sünnî medreselerin yetersizliği, tayin edilecek ulemâyaya yeteri miktarda maaş tahsisinin gerektiği ve bunları destekleyecek ilave tedbirler açıkça ifade edilmektedir.

### Sonuç

II. Abdülhamid döneminde lâyiha hazırlanmasına dâir irâde-i seniyye buyurulmuş ve böylece devlet bürokrasisinde lâyihalar yeniden önemli hâle gelmiştir. Bu dönemde gerek içerik gerekse çözüm önerileri bağlamında farklılık arz eden çok sayıda lâyiha hazırlanmıştır. Aynı dönemde askerî, siyasî ve malî alanlarda hazırlananlara oranla sayıca az olsa da mezhep-siyaset ilişkileri bağlamında değerlendirilebilecek bazı lâyihalar da bulunmaktadır. Bu bağlamda konusunu Şiîliğin oluşturduğu lâyihaların çoğu Irak bölgesinde yayılmakta olan Şiîliğe dâirdir. Bu bölge, siyasî, ekonomik ve askerî etkenlerin yanı sıra dinî/mezhebî unsurları içeren maddî ve manevî bir potansiyele sahip olması bakımından on altıncı ve sonrası yüzyıllarda Osmanlılarla-İranlılar arasında bir mücadele sahasına dönüşmüştür. Zira Şiî-İmâmîyye tarihi açısından önemli hadiselerin yaşandığı Irak bölgesinde on iki imamdan altısının türbesi ve mukaddes kabul edilerek ziyaret edilen atebât-ı âliye (Necf, Kerbelâ, Kâzimeyn ve Sâmerrâ) yer almaktadır. Öte yandan aynı coğrafya, kendisini Sünnî inancın

<sup>94</sup> BOA, *YEE*, No. 7, Gömlek No. 17, (Lef. 8), 9-10; BOA, *YEE*, No. 10, Gömlek No. 69, 3.

<sup>95</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Arzuhal Jurnal [Y.PRK.AZJ.]*, No. 3, Gömlek No. 37, (Lef. 1-2).

<sup>96</sup> BOA, *YEE*, No. 10, Gömlek No. 69, 3.

<sup>97</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Resmî Maruzât [YA. RES.]*, No. 55, Gömlek No. 9 (Lef. 9), 3.

temsilcisi ve hâmisî olarak gören Osmanlı Devleti için de kontrol edilmesi ve hâkimiyetinin devam ettirilmesi gerektiği bir coğrafya konumundaydı. İranlıların mezhebî ve coğrafi konumu sebebiyle ele geçirmek için ısrarcı oldukları Irak bölgesinde, erken dönemlerden itibaren Şîî varlığı söz konusu olsa da on dokuzuncu yüzyıla kadar belirgin bir Şîî nüfus yoğunluğundan bahsetmek mümkün değildir. Ancak on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren yaşanan bazı hadiseler sonucunda Irâk-ı Arab bölgesinde Şîî nüfus sürekli artış göstermiştir. Özellikle Sünnî göçebe Arap kabilelerinin Şîîliği kabul etmeleriyle artan Şîî nüfus, yüzyılın son çeyreği itibarıyla bölgenin önemli merkezlerinde çoğunluğu oluşturacak hale gelmiştir. Bu sürece, İran topraklarındaki birçok Şîî ulemânın Irak'a göç etmesi, Hint kökenli Şîî Müslümanların atebâtlara yerleşmeleri ve Kuzey Hindistan'da kurulan Şîî Oudh devleti (1722-1856) temsilcilerinin atebât-ı âliyyeye çeşitli yardımlarda bulunmaları önemli ölçüde katkı sağlamıştır.

Osmanlı merkezî yönetim tarafından Bağdat havalisinde Şîîlerin ve Şîîliğin yayılmasının önlenmesine yönelik bazı talimatlar zaman zaman Bağdat valiliğine göndermiş olsa da ilk defa 1860'lı yıllardan itibaren hazırlanan raporlarda Irak'ta Şîîliğin etkisi ve yayılması gündeme gelmiştir. Bununla birlikte Osmanlı merkezî otoritesinin bölgede Şîîliğin yayılmasının önlenmesine yönelik gerekli tedbirleri alması II. Abdülhamid dönemine, özellikle de 1880'li yıllar sonrasına rastlamaktadır. 1890'lı yılların başlarından itibaren de imparatorluk toprakları dâhilinde bilhassa Irak coğrafyasında hızla yayılmakta olan Şîîliğin önlenmesi için çeşitli çalışmalar başlatılmıştır. Nitekim ilk olarak bölgeye teftiş heyetleri gönderilerek problemlerin tespit edilmesi sağlanmış, ardından da bölgede görev yapmış, halihazırda görevli olan veya bölgede sürgünde bulunanlardan genelde bölgenin durumu özelde ise Şîîliğin yayılmasının önlenmesi için çeşitli lâyhalar hazırlanması istenmiştir. Bunların bir kısmında tamamen Şîîlik meselesi konu edinilmekte bazılarında da bölgenin toplumsal ve mezhebî durumu bağlamında meseleye dikkat çekilmektedir. Hazırlanan raporlarda bölgenin dinî-mezhebî yapısına, İran'ın bölgede artan nüfûzuna, maddî destek sahibi Şîî müctehidlerin faaliyetlerine ve hızlı bir şekilde yayılmakta olan Şîîliğin önlenmesine dâir ne tür tedbirler alınması gerektiğine değinilmektedir. Bu çerçevede 1890'lı yılların başları itibarıyla lâyiha hazırlayanlar arasında Binbaşı Ali Rızâ Bey, Bağdat defterdarı Mehmet Rıfat, Bağdat'ta sürgünde bulunan Süleyman Hüsnü Paşa, Müşir Nusret Paşa, Tahran sefiri Ali Gâlib Bey ve Evkâf müfettişi Hüseyin Hüsnü Efendi bulunmaktadır. Mezkûr kişiler tarafından hazırlanan lâyihalarda bölgede Şîîliğin yayılmasının sebeplerine dâir; Sünnî eğitimin yetersizliği, çoğunluğu göçebelerden oluşan Irak ahalisinin bilgisiz olmaları sebebiyle mezhebî ayırım yapabilecek birikime sahip olamamaları ve atebât-ı âliyede bulunan müctehidlerin ve İran'dan gelen ahundların faaliyetleri öne çıkarılmaktadır. Irak bölgesi ekseninde meselenin dinî/mezhebî boyutu

kadar siyasî, askerî ve sosyal taraflarının da olması sebebiyle lâyihalarındaki vurgu, hazırlayana göre farklılık göstermiştir. Örneğin Mehmet Rıfat, eğitim ekseninde idarî boyuta vurgu yaparken Süleyman Hüsnü Paşa ise ekseriyetle dinî tedbirler üzerinde durmaktadır. Lâyihalarda bölgede Şiîliğin yayılmasının önlemesi için eğitimin olmazsa olmaz olduğu, meselenin çözümünün askerî/cebrî tedbirlerle olamayacağı, tayin edilecek ulemâya yeteri miktarda maaş tahsis edilmesi gerektiği ve bunların yanı sıra Şiî ulemâ ve talebenin gönüllerinin kazanılmasına yönelik bazı tedbirlere başvurulmasının lüzumu açıkça ifade edilmektedir.

### KAYNAKÇA

- Aka, İsmail. "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiîlik". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu 13-15 Şubat 1993*. 69-103. İstanbul: İSAV Yayınları, 1993.
- Aksoy, Murat Han. *Şiî Paradigmanın Oluşum Sürecinde "Hüsniye"nin Yeri ve Önemi*. Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Beydilli, Kemal. "Süleyman Hüsnü Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/89-92. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Black, Antony. *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi: Peygamberden Bugüne*. çev. Sevda Çalışkan - Halit Çalışkan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Dâhiliyye [İ.DH]*. No. 958, Gömlek No. 75763.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade-i Meclis-i Mahsûs [İ.MMS]*. No. 129, Gömlek No. 5537.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Meclis-i Vâla [İ.MVL]*. No. 477, Gömlek No. 21587.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadâret Umum Vilâyet Evrâkı [A.MKT.UM]*. No. 408, Gömlek No. 14.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadâret Umum Vilâyet Evrâkı [A. MKT.UM]*. No. 549, Gömlek No. 27.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Arzuhal Jurnal [Y.PRK.AZJ]*. No. 3, Gömlek No. 37.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Arzuhal Jurnal [Y.PRK.AZJ]*. No. 4, Gömlek No. 49.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*. No. 3, Gömlek No. 60.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*. No. 7, Gömlek No. 16.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*. No. 7, Gömlek No. 17.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*. No. 8, Gömlek No. 9.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*. No. 9, Gömlek No. 3.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*. No. 9, Gömlek No. 14.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*. No. 9, Gömlek No. 34.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*. No. 10, Gömlek No. 69.



- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Komisyonlar Maruzâtı [Y.PRK.KOM]*. No. 4, Gömlek No. 33.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzât [Y.MTV]*. No. 43, Gömlek No. 11.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzât [Y.MTV]*. No. 43, Gömlek No. 114.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzât [Y.MTV]*. No. 43, Gömlek No. 117.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız, Mütenevvi Maruzât [Y.MTV]*. No. 59, Gömlek No. 41.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzât [Y.MTV]*. No. 73, Gömlek No. 71.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Resmî Maruzât [Y.A. RES]*. No. 55, Gömlek No. 9.
- Ceylan, Ebubekir. “Abdurrahman Nureddin Paşa’nın Osmanlı Irak’ına Dair 1880 Tarihli Lâyihası Üzerine”. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 19/37 (2014), 85-115.
- Cuinet, Vital. *La Turquie d’Asia : Geographie Administrative Statistique Descriptive et Raisonnee de Chaque Province de l’Asie - Mineure*. 4 Cilt. Paris: Ernest Leroux Editeur, 1894.
- Çetinsaya, Gökhan. “Abdülhamid Döneminin İslamcılık Faaliyetleri”. *Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895), Sempozyumu (9-11 Haziran 1995)*. 179-183. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Çetinsaya, Gökhan. *II. Abdülhamid Döneminde Irak’ta Osmanlı İdaresi*. çev. Zeynep Savar. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Çetinsaya, Gökhan. “Osmanlı Irak’ında Şîf-Sünnî İlişkileri: II. Abdülhamid Dönemi (1890-1908)”. *Osmanlı Devleti’nde Din ve Vicdan Hürriyeti: Milletlerarası Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantular Dizisi* 6. 139-147. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Çiçek, Rağıp. *II. Abdülhamid Dönemi’nde Şiilik*. Kastamonu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Deringil, Selim. “The Struggle Against Shiism in Hamidian Iraq: A Study in Ottoman Counter-Propaganda”. *Die Welt des Islams*, 45-62.
- Doğruyol, Feyza. *Hille Medresesinden Şû Bir Âlim Portresi: Muhakkak el-Hillî*. Fecr Yayınları, 2022.
- Durusoy, Mustafa. *Sultan II. Abdülhamid’e Sunulan Layihalar Işığında Dönemin İktisadi Özellikleri*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Eraslan, Cezmi. *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1992.
- Görür, Halil İbrahim. *II. Abdülhamid Dönemi’nde Irak’la İlgili Hazırlanan Layihalar*. Dumlupınar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Hakyemez, Cemil. *Osmanlı-İran İlişkiler ve Sünnî-Şîi İttifakı*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.
- Haydarî, İbrâhim Faşîh b. Sibgatullah el-. *Unvânü’l-mecd fî beyâni ahvâli Bağdâd ve’l-Başra ve Necd*. London: Dârü’l-Hikme, 1998.
- Işın, Ali Rıza. *Basra’nın Şiileşmesi: 19. yüzyıl*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

- Kartaloğlu, Habib. “İmamiyye’de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011), 193-216.
- Kartaloğlu, Habib. *Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Kartaloğlu, Habib. “Şîî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (2016), 75-90.
- Kevseranî, Vecih. *Fakih ve Sultan: Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*. çev. Ramazan Yıldırım. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2006.
- Küçük, Cevdet. “Ali Rızâ Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/440-441. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Küpeli, Özer. “Irak-ı Arap’ta Osmanlı-Safevî Mücadelesi (XV-XVII. Yüzyıllar)”. *History Studies* 2 (2010), 227-244.
- Muharrem Akoğlu. “Irak’ta Şî’î Varlığı”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2013), 391-428.
- Nakash, Yitzhak. *Irak’ta Pandora’nın Kutusu Şiiler*. çev. Metin Saltoğlu. Ankara: Elips Kitap, 2005.
- Nakash, Yitzhak. “The Conversion of Iraq’s Tribes to Shiism”. *International Journal of Middle East Studies* 26/3 (1994), 443-463.
- Oğuz, Mustafa. *II. Abdülhamid’e Sunulan Layihalar*. Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.
- Öztürk, Şifa. *Müşir Nusret Paşa (1824-1896)*. Karadeniz Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Poş, Abdullah. “XIX. Yüzyılın Sonlarında Irak’taki Şîî Nüfus ve Caferî Toplumunu Tahrik Faaliyetleri”. *Milel ve Nihal* 8 (2011), 47-76.
- Rumlu, Hasan Beg. *Ahşenü’l-tevârîh*. Tahran: Çâbhâne Haydarî, 1357.
- Saray, Mehmet. *Türk-İran Münâsebetlerinde Şiiliğin Rolü*. Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1990.
- Savaş, Ali İbrahim. “Konsolos”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/178-180. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Savaş, Ali İbrahim. “Lâyiha Geleneği İçinde XVIII. Yüzyıl Osmanlı İslahat Projelerindeki Tespit ve Teklifler”. *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (1999), 87-113.
- Tapper, Richard. *İran’ın Sınır Boylarında Göçebeler: Şahsevenlerin Toplumsal ve Politik Tarihi*. çev. F. Dilek Özdemir. Ankara: İmge Kitapevi, 2004.
- Uyar, Mazlum. “Irak ve İran Şiiliği”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 151 (2004), 227-238.
- Uyar, Mazlum. *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.



Yalıçimen, Faruk. "Saving the Minds and Loyalties of Subjects: Ottoman Education Policy Against The Spread of Shiism in Iraq During The Time of Abdülhamid II". *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 21/41 (2016), 63-108.

Yalıçimen, Faruk. *Sunnism Versus Shi'ism? Rise of the Shi'i Politics and of the Ottoman Apprehension in Late Nineteenth Century Iraq*. Bilkent Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

*Âlem-ârâ-yı Şafevî*. haz. Yedullah Şükrî. Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İnan, 1350.

# PASKALYA'NIN TARİHLENDİRİLMESİ PROBLEMİ: HESAPLAMA YÖNTEMLERİ, FARKLILIKLAR VE TARTIŞMALAR

Yasin GÜZELDAL\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 30 Mayıs 2023, **Kabul Tarihi:** 15 Eylül 2023, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2023, **Atf:** Güzeldal, Yasin. "Paskalya'nın Tarihlendirilmesi Problemi: Hesaplama Yöntemleri, Farklılıklar Ve Tartışmalar". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 23/2 (Eylül 2023): 601-622.

**DOI: 10.33415/daad.1307470**

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 30 May 2023, **Accepted:** 15 September 2023, **Published:** 30 September 2023, **Cite as:** Güzeldal, Yasin. "The Problem of Dating Easter: Calculation Methods, Differences And Controversies". Journal of Academic Research in Religious Sciences 23/2 (September 2023): 601-622.

**DOI: 10.33415/daad.1307470**



## Öz

Bu çalışma, Hıristiyanlığın en önemli bayramlarından biri olan Paskalya'nın tarihini belirleme sürecinde ortaya çıkan zorlukları, bu zorlukların üstesinden gelmede kullanılan astronomik hesaplama yöntemlerini ve dinî tartışmaları ele almaktadır. Hıristiyan dünyası için tarihsel ve dini bir anlam taşıyan Paskalya'nın her yıl değişen tarihi, kiliseler arasında anlaşmazlıklara yol açmış ve bu durum birtakım tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu anlaşmazlıkların kökeninde ise pratik ve teolojik birtakım problemlerin var olduğu bilinmektedir. Bu çalışmada, öncelikle konunun pratik yönü ele alınarak, astronomik hesaplama yöntemlerinin Paskalya tarihlerinin hesaplanmasında nasıl kullanıldığı incelenmiş ve okuyuculara bu alandaki teknik bilgi aktarılmaya çalışılmıştır. Zira Ay ve Güneş hareketleri arasındaki ilişki, Paskalya tarihinin belirlenmesinde temel bir role sahiptir. Bu yöntemlerin açıklanmasının, Paskalya'nın değişken tarihini daha iyi anlamaya yardımcı olacağı düşünülmüştür. Bir diğer husus, konunun teolojik yönüdür. Farklı kiliseler arasında Paskalya tarihleri konusunda farklı görüşler bulunmaktadır ve bu da hem ibadetlerde hem de teolojide birtakım ayrılıklara ve anlaşmazlıklara neden olabilmektedir. Bu nedenle çalışmada, Paskalya'nın tarihlendirilmesi ile ilgili olarak Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarından 7.

\*Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, yasinguzeldal@gmail.com, Orcid: 0000-0002-7349-5388

yüzyıla kadar geçen süre içerisindeki tartışmalar, farklı takvim döngüleri, Roma-Kelt kiliseleri arasındaki Paskalya anlaşmazlığı üzerinde durulmuştur. Makale, bu problemin arka planını, hesaplama yöntemlerini ve ortaya çıkan tartışmaları ele alarak okuyuculara bu konuda bilgi sunmaktadır. Paskalya'nın günümüzde dahi Hıristiyanlar arasında henüz ortak bir tarihte kutlanamaması, bu konuyu incelemeye değer kılan bir faktör olarak görülmüştür. Bu bağlamda çalışmada, deskriptif ve tarihsel metod kullanılarak Paskalya tarihinin belirlenmesindeki zorluklar ve farklı görüşlerin kökeni detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu çalışmanın, dini pratiklerin, tarihsel ve teolojik anlaşmazlıkların, kültürel etkileşimlerin ve dini çeşitliliğin anlaşılması noktasında Dinler Tarihi çalışmalarına katkı sağlaması hedeflenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Roma Kilisesi, Kelt Kilisesi, Erken Orta Çağ, Paskalya

## The Problem of Dating Easter: Calculation Methods, Differences And Controversies

Yasin GÜZELDAL\*

### Extended Abstract

602 | db

Easter is an important Christian holiday celebrated on a different date each year. The calculation of the date of Easter is based on the lunar year. The lunar year lasts approximately 354 days, while the solar year lasts, on average, 365 days. However, the calculation of the date of Easter is a mathematically challenging problem, and due to the use of different calculation methods, different Easter dates have been observed throughout history among Christian churches to reflect the crucifixion and resurrection of Jesus Christ. For example, the Eastern Church used the Alexandrian calculation method, while the Western Church used the Roman method. This situation led to various efforts to achieve unity within the Christian world. As a result of these different calculation methods, Easter was celebrated on different days between the Eastern and Western churches. By the 7th century, it became evident that there were different calculation methods in the West. The British Isles became the focal point of this difference, with accusations of religious heresy. Although Celtic Christians eventually accepted the Roman calendar at the Synod of Whitby, some Christians resisted the norms imposed by the Roman Church for many years. During this period, three tables (Dionysian, Victorian, and Celtic-84) were used in Western Europe to list these dates, but they did not always yield the same Easter date. However, all Christians must celebrate Easter on the same day. If dating is not unified, several theological and practical problems are inevitable. If the date of Easter is different, the general Christian calendar may differ by up to eighteen weeks, directly affecting the start of the Passion Week (Holy Week), the beginning of Lent (Ash Wednesday), Ascension, Pentecost, liturgical

\* Dr., Ministry Of Education, yasinguzeldal@gmail.com, Orcid: 0000-0002-7349-5388

readings, daily prayers in monasteries, and fasting times. Christians celebrate Easter to commemorate the death and resurrection of Christ, as these events are believed to bring forgiveness of sins and salvation. Therefore, it is believed that the relationship between the positions of the Sun, Moon, and Earth should symbolically reflect the correct theology for those seeking to determine the date of Easter. Ultimately, proponents of the Celtic-84, Victorian, and Dionysian calculation methods claimed their method was correct, and the others violated fundamental principles. At the Synod of Whitby, held in 664 to end the schism, the Churches of Britain, except for the Celtic Church, adopted the Roman calendar. This is also seen as the time when Roman authority began to prevail in Britain. Today, Easter is still celebrated on different dates by Eastern and Western Christians. Astronomical calculations, cultural differences, and adherence to tradition can explain the main reasons for this difference between Western and Eastern Christians. To understand why the debate on the date of Easter, which began in the early Christian era and was considered important by many clerics until the Early Middle Ages, is so crucial, it is necessary first to understand how the date of Easter was determined. It is then essential to grasp the significance of Easter in the theology of that period and, in relation to this, see how theology was intricately intertwined with practice. Although it would have been possible to establish a unified date for Easter across all countries by adhering to a straightforward rule tying it to a specific calendar month, such a consensus has never been achieved. This disparity can be attributed to variations in the calculation methods employed in different regions. The early Christian communities initially utilized a calculation method rooted in the Jewish calendar. However, as Christianity gained acceptance within the Roman Empire and spread throughout Christian communities, the Western churches adopted a calculation method aligned with the Christian calendar. Nearly all mainstream Christian churches shared a common date until the Gregorian Reformation in the 16th century. Nevertheless, the Eastern churches did not embrace this reform and continued to observe Easter according to the Julian calendar, employing a calculation method based on this calendar. Even today, these divergent calculation methods result in discrepant conclusions regarding the appropriate date for Easter. Consequently, reaching a consensus among Christian communities on a universal Easter date is arduous. In this research, the history of Easter will be examined, starting from the 2nd century and continuing until the 7th century. At that point, the different methods of calculating Easter, which were also the main topic of discussion in this research, were presented. Then, the scientific and tradition-based debates were analyzed upon which these methods were based. The focus was not only on the astronomical aspect of the issue but also on the practical and theological implications of this debate. This research aimed to provide readers with a perspective on the dating of Easter, a highly significant matter for Christians, and shed light on this crucial historical period.

**Keywords:** Christianity, Roman Church, Celtic Church, Early Medieval, Easter

## Giriş

Erken Orta Çağ dönemi, Batı Avrupa tarihinin en karmaşık ve zorlu dönemlerinden biridir. Bu dönemde, Paskalya'nın tarihlendirilmesi de oldukça problemleri bir konu olarak tarihteki yerini almıştır. Zira Hıristiyanlık dünyasında kutlanan en önemli bayramlardan biri olan Paskalya, farklı hesaplama yöntemleri nedeniyle her yıl farklı bir tarihte kutlanmıştır. Bu durum, hem Doğu hem de Batı kiliseleri arasında uzun yıllar boyunca devam eden tartışmaların temelini oluşturmuştur. Dahası, bu durum Batı Hıristiyanlığının kendi içinde fikir birliği yapamadığı bir konu olarak bilinmektedir. Hatta bu anlaşmazlığın İrlandalı misyonerler aracılığıyla Britanya'ya yayılan Hıristiyanlığın ilerlemesini sekteye uğrattığını söylemek mümkündür. Ayrıca Doğu ve Batı Kiliseleri arasındaki teolojik problemlerin üst seviyelerde olduğu Erken Orta Çağ'da, Batı Hıristiyan dünyası içinde bulunan ve Papalığa bağlılığını bildiren Kelt Kilisesi'nin, teolojik düzlemde aynı görüşe sahip olsa da Paskalya konusunda farklı bir tutum takınması bu konunun ciddiyetini gösteren önemli bir durumdur.

Konunun bir diğeryönü ise Roma Katolik Kilisesi'nin otoriter kimliğinin dışı vurumu olarak değerlendirilebilir. İmparator Konstantinos'un (öl. 337) himayesinde toplanan İznik Konsili ile Hıristiyanlık üzerindeki Roma etkisi önemli ölçüde görülmeye başlanmış, Papa I. Leo (440-461) ve Papa I. Gregorius (590-604) gibi papalar tarafından ise Roma piskoposunun tüm Hıristiyan âleminin en yüksek otoritesi olma rolü daha da ileriye taşınmıştır. Özellikle I. Leo'nun Hıristiyan Roma'nın pagan Roma'nın sınırlarını aştığını çünkü Roma'nın Mesih'in mesajı sayesinde İmparatorluk tarafından hiç kontrol edilmemiş bölgelerde dahi otoriteye sahip olduğunu iddia etmesi bunun en bariz örneğidir. Buna göre Erken Orta Çağ'da Roma bir zamanlar dünyevi bir krallığın merkezi olduğu gibi, şimdi de tüm dünyaya yayılan ruhani bir krallığın başı olarak görülmüştür. Germen kabilelerin tehditleri, sapkınlık olarak kabul edilen farklı inançlar ve siyasi çalkantıların bolca yaşandığı bir dönemde, uygulamalarda birlik ve bu tek otoriteye boyun eğme, Roma Kilisesi'ne göre dindarlığın gerekli unsurları olarak görülmeye başlanmıştır. Bu yüzden Papalık için herkesin dini görevleri "Roma usulüne" göre yerine getirmesi önemli bir husustur. Herhangi bir toplum Hıristiyanlığı kabul ettiğinde, Batı Hıristiyanlığının siyasi olarak baskın olan Roma kanadı, genç kiliselerin Roma modelinde örgütlenmesinde ve Latince ibadet etmeyi, Roma'nın ayinini takip etmeyi ve Roma'nın müziğini öğrenmesi noktasında ısrarcı olmuştur. Bu nedenle de birçok ibadetin ve özel günün kendisinden bağımsız yapılamadığı ve tarihi belirlendiğinde adeta bir domino etkisine sahip olan Paskalya'nın kutlanma zamanı ciddiyetle üzerinde durulan bir mesele olmuştur. Ancak Roma Katolik Kilisesi'nin otoritesine ters düşen bir anlayışın 6. ve 7. yüzyıllarda Britanya'daki Kelt Hıristiyanları arasında görüldüğü

bilinmektedir. Bu farklılığın zemininde kültürel kodların yer aldığı ve dini geleneğe bağlılık noktasında muhafazakâr bir tutumun sergilendiği görülmektedir.<sup>1</sup>

Hıristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren başlayan ve Erken Orta Çağ'a kadar birçok din adamı tarafından önemli görülen Paskalya tarihi tartışmalarının neden bu kadar önemli olduğunu anlamak için öncelikle Paskalya tarihinin nasıl belirlendiğini kabaca anlamak gerekir. Sonrasında ise Paskalya'nın o dönemin teolojisindeki önemini kavramak ve bununla ilişkili olarak da teolojinin pratikle nasıl ayrılmaz bir şekilde iç içe geçtiğini görmek gerekmektedir. Bu araştırmada öncelikle Paskalya'nın tarihini belirlemek için 2. yüzyıldan başlayıp 7. yüzyıla kadar devam eden çalışmalar incelenecektir. Zira Paskalya tartışmaları 2. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanmış ve 7. yüzyılda hatları belirlenerek günümüze kadar gelmiştir. Whitby Sinod'u burada büyük önem arz etmektedir, çünkü bu sinodda alınan kararlar ile ana akım Hıristiyanlığın Paskalya konusundaki tutumu netleşmiştir. Bu noktada, öncelikle araştırmanın temel tartışma konusu olan Paskalya'nın hesaplanmasındaki farklı yöntemler gösterilecek, sonrasında bu yöntemlerin dayandığı bilimsel ve geleneğe dayalı tartışmalar incelenecektir. Ayrıca meselenin sadece astronomik yönüne odaklanılmayacak aynı zamanda pratikte ve teolojik anlamda bu tartışmanın ne gibi sonuçlar doğurduğu ele alınacaktır. Bu araştırmanın amacı, Hıristiyanlar için oldukça önemli bir mesele olan Paskalya'nın tarihlendirilmesi konusunda okuyuculara bir perspektif sunmak ve tarihin bu önemli dönemine ışık tutmaktır.

### Paskalya'nın Tarihlendirilme Çalışmaları

Paskalya'nın tarihini yıldan yıla tahmin etmeye çalışmak karmaşık bir süreçtir. Çünkü bu tarihin belirlenmesinde kullanılan parametreler (Dolunayın gerçekleşeceği tarih ve haftanın hangi gününün Paskalya için kutlanacağını belirlemek gibi) Ay ve Güneş takvimlerinin birbiriyle hesaplanmasını gerektirmektedir. İlk dönem Hıristiyanları Paskalya'yı, haftanın hangi gününe denk gelirse gelsin Yahudi dini takvimine göre yılın ilk ayı olarak kabul edilen "Nisan" ayının 14'ünde kutlamışlardır (bahsedilen ay Gregoryen takviminde<sup>2</sup> Mart-Nisan aylarına denk gelmektedir).<sup>3</sup> Paskalya'nın 14 Nisan'da kutlanmasını savunan kişilere

<sup>1</sup> D. J. O'Connell, "Easter Cycles in the Early Irish Church", *The Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland* 6/1 (1936), 77-84; Peter Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200-1000* (Chichester, West Sussex ; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013), 39, 61, 248, 360, 365.

<sup>2</sup> 1582 yılında Jülyen takviminin yerine Papa XIII. Gregorius tarafından ilan eden bir papalık genelgesiyle yürürlüğe giren takvimdir. Christoph Clavius, *Romani Calendarii A Gregorio XIII. P. M. restitviti explicatio S. D. N. Clementis VIII. P. M. Ivssv edita : accessit confutatio eorum, qui Calendarium aliter instaurandum esse contenderunt* (Romae: Zannetti, 1603).

<sup>3</sup> Çık. 12:1-2, 6.

Quartodecimanlar (on dörtçüleri) denilmektedir. Bu nedenle ilk dönem tartışmalarının odak noktasında Paskalya'nın kutlama günü ve zamanı üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Buna göre, Paskalya'nın Yahudi Fısh Bayramı ile aynı günde kutlanması ayrı bir problem, Paskalya'nın Pazar günü dışında başka bir günde kutlanıp kutlanamayacağı ise başka bir problem olarak görülmüştür.<sup>4</sup> Ayrıca, bu tartışmaların arka planında Paskalya bayramının özünde hangi olayı anmak için kutlandığı konusu çok net değildir. Dolayısıyla ilk dönem Hıristiyanlarının Paskalya Bayramı ile anmak istedikleri olayın öncelikle Mesih'in ölümü mü yoksa dirilişi mi olduğu problemleri bir konudur.<sup>5</sup>

Anadolu'daki Hıristiyanlar, havariler Yuhanna ve Filippus'un örneğini takip ederek Paskalya'yı her zaman Nisan (Yahudi) ayının on dördünde kutlarken; Roma Kilisesi ise, Hıristiyan âleminin geri kalanının da uyguladığı gibi, Mesih'in ölümünü her zaman Cuma günü, dirilişini ise ilkbahar ekinoksundan sonraki ilk dolunayı takip eden Pazar günü kutlamış ve Paskalya oruçlarını da son güne kadar sürdürmüşlerdir. Bu nedenle, Anadolu ve güneyindeki Hıristiyanların oruçları diğer kiliselerin orucundan birkaç gün önce Nisan ayının on dördünde sona erdiği için bu durum büyük bir probleme neden olmuştur. Nitekim ilk uygulama Mesih'in ölümünü, ikincisi ise dirilişini vurgulamaktadır. Bu konudaki ilk tartışma Polikarpos (öl. 155) ile Roma piskoposu Anicetos (öl. 168) arasında, Polikarpos 150 ile 155 yılları arasında Roma'yı ziyaret ettiğinde gerçekleşmiştir. Polikarpos, Yahudi 14 Nisan'ını kutlama geleneğine bağlı kalmış olsa da, ne Anicetos'u aynı şeyi yapmaya ikna edebilmiş ne de Anicetos onu bu günü kutlamamaya ikna edebilmiştir.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Bu konu ile ilgili olarak ilk dönem kilise babalarından olan Eusebius (öl. 339), tüm Asya'daki cemaatlerin, eski bir geleneğe dayanarak, Yahudilere kuzu kurban etmelerinin emredildiği ayın 14. gününün İsa Mesih'in Fısh Bayramı olarak kutlanması gerektiğine inandıklarını söylemektedir (Levililer, 23:5; Mısır'dan Çıkış, 12:6). Bu nedenle, haftanın hangi günü olursa olsun, oruç ibadetinin o gün sona ermesi gerekmektedir. Ancak Eusebius, dünyanın geri kalanındaki kiliselerin bu tarihte oruçlarını sona erdirmediğini, çünkü havari geleneğinin kendisinin yaşadığı döneme kadar devam eden, yani orucu "Kurtarıcının" dirilişinden başka bir günde sona erdirmemeyi prensip olarak kabul ettiklerini söylemektedir. Eusebius, bu nedenle sinodlar ve piskopos meclislerinin toplandığını ve hepsinin yazışmalarla tek bir rıza ile Rab'bin Dirilişi gizeminin Pazar gününden başka bir günde kutlanmaması ve Paskalya orucunun sona erdirilmesinin sadece o gün uygulanması gerektiğine dair bir kilise karamamesi hazırladığını belirtmektedir. Eusebius Pamphilius, "Church History", çev. McGiffert, Rev. Arthur Cushman, NPNF2-01. *Eusebius Pamphilius: Church History, Life of Constantine, Oration in Praise of Constantine*, ed. Philip Schaff (New York: Christian Literature Publishing Co.: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1890), 1/V-23, 374.

<sup>5</sup> Mehmet Katar, "Hıristiyanlık'ta Kilise Takviminin (Kilise İçerisindeki Anma ve Kutlama Devrelerinin) Oluşması", *Dini Araştırmalar* 3/8 (01 Haziran 2000), 28, 33. Bu noktada, tarihi verilerden net bir çıkarım yapmak mümkün gözükmez de ilk dönem Hıristiyanlarının Tevrat temelli bir yaklaşımı, yani Nisan'ın 14'ünde Fısh kuzusunun kurban edilmesi emri (Mısır'dan Çıkış, 12:6) doğrultusunda bir tutum sergiledikleri düşünülebilir.

<sup>6</sup> Alban Butler, *Lives Of The Saints, With Reflections for Every Day in the Year* (N.Y., Cincin-



Paskalya tartışmasının dozu 2. yüzyılın sonlarında daha ciddi bir şekilde artmıştır. Bu defa tartışmanın tarafları Efes piskoposu Polikrates (öl. 196) ve Roma piskoposu Victor'dur (öl. 199). Papa Victor, Paskalya'nın Pazar günü kutlanması için tüm Hıristiyan dünyasında resmi bir uygulama belirlemek istediğinde, Polikrates tüm Anadolu ve Asya kiliseleri adına yazarak, havarilerin Paskalya'yı Nisan ayının 14. gününde kutlamayı kendilerine öğrettiklerini savunmuştur. Mektubunda, hepsi de Quartodeciman olan İzmirliler Polikarpos, Eumenia'lı Thraseas (öl. 170), Sagaris (öl. 175), Papirius (öl. 2. yy?) ve Melito'nun (öl. 180) otoritelerine başvurmuştur.<sup>7</sup> Bu tartışma Asya kiliseleri ile Roma kiliseleri arasında ciddi bir kopuşa neden olmuştur. Bu noktadan itibaren sürecin tam olarak nasıl ilerlediği bilinmese de Roma uygulaması yavaş yavaş Asya'ya üstün gelmiş ve neticede İznik Konsili'nde (325) Asya uygulamasının kınanması kararı alınmıştır.<sup>8</sup> Bu karar Asya piskoposları tarafından olduğu kadar geri kalan diğer kiliseler tarafından da kabul edilmiş, bu süreçte sadece dağıtık halde bulunan kiliseler daha önceki uygulamaya bağlı kalmaya devam etmiş ve sapkın olarak damgalanmışlardır. Böylece İznik Konsili'nde alınan kararlar neticesinde Roma ve İskenderiye Kiliseleri tarafından Paskalya'nın ilkbahar ekinoksundan<sup>9</sup> sonraki ilk dolunayı takip eden Pazar gününde kutlanması resmi bir zemine oturtulmuştur.<sup>10</sup>

Paskalya tartışmasındaki üçüncü evrenin Roma merkezli bir anlayışla şekillendiğini söylemek mümkündür. Nitekim İznik Konsili sonrası Roma'nın Paskalya'yı daha doğru bir şekilde belirlemek ve Paskalya tarihini diğer kiliselere duyurmak amacıyla art arda benimsediği ve reddettiği farklı takvim döngülerinin olduğu bilinmektedir. Zira bu evrede Hıristiyanlığın sınırları genişledikçe Paskalya tarihini bildirmek için diğer

nati [etc.] Benziger Bros., Inc., 1894), 149; Michael Walsh (ed.), *Butler's Lives of the Saints* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991), 56.

<sup>7</sup> Eusebius Pamphilius, "Church History", I/V-24, 90.

<sup>8</sup> Burada bahsedilen kiliseler başta Antakya ve Suriye Kiliseleri olmak üzere Roma Kilisesi dışında kalan Asya kiliseleridir.

<sup>9</sup> Paskalya tarihini hesaplamak için ilkbahar ekinoksunun ne zaman gerçekleştiğini bilmek gerekmektedir. Ancak, geç antik dünyada farklı gruplar alternatif tarihler noktasında fikir birliğine varamamışlardır. Buna ek olarak, Jülyen takvimiyle ilgili sorunlar nedeniyle, ekinoks tarihi zaman geçtikçe takvim yılında daha da erkene kaymıştır. Bugünkü imkanlar ışığında yapılan araştırmalar sonucu 1. yüzyılın başlarında 22-23 Mart'ta gerçekleştiği bilinen bahar ekinoksu, İznik Konsili'nde (325) 20 Mart'ta, 8. yüzyılın başlarında ise 17 Mart'ta gerçekleşmiştir. Duncan Steel, *Marking Time: The Epic Quest to Invent the Perfect Calendar* (New York: Weinheim: Wiley, 2000), 159. Neticede 21 Mart tarihi dini ekinoks olarak kabul edilir ve Kuzey yarımkürede bahar ekinoksu için sabit bir referans tarihi olarak Gregoryen takvim reformu tarafından belirlenmiştir. Ancak, gerçek ekinoks tarihi bazı yıllarda 19, 20 veya 21 Mart'a denk gelebilir.

<sup>10</sup> İznik Konsili'nin bu problemi çözen ya da en azından nihai bir çözüme işaret eden kararının metni günümüze ulaşmamıştır. Ancak Eusebius'un «Konstantin'in Hayatı» (*Βίος Μεγάλου Κωνσταντίνου*, III, xviii.) adlı eserinde bu konuya dair önemli bilgiler yer almaktadır. Eusebius Pamphilius, "Church History", I/524; Eusebius Caesariensis, "De vita Imperatoris Constantini", *Patrologia Latina*, ed. Jacques Paul Migne (Paris: J.P. Migne, 1862), 54, III-18.

kiliselere gönderilen mektuplar uzak bölgelere zamanında ulaşamadığından Paskalya çizelgeleri icat edilmiştir. Böylece bir çizelge, Paskalya tarihlerini geleceğe doğru listeleyebilir ve neticede her kilise Paskalya'yı ne zaman kutlayacağını bilebilirdi. 6. yüzyılın ortalarına gelindiğinde ise Batı Avrupa'da kullanılmakta olan bir dizi çizelge bulunmakta ve bunların hepsi Paskalya tarihini hesaplama biçimleri bakımından farklılık göstermekte, dolayısıyla çoğu zaman çelişkili tarihler vermekteydi.<sup>11</sup> Örneğin, Roma ve İskenderiye'de Paskalya'nın hesaplandığı ay döngüleri tek tip değildi. Roma, Hippolytus'un yüz on iki yıllık döngüsünden<sup>12</sup> sonra seksen dört yıllık bir döngüyü benimsemiş, ancak her ikisi de tatmin edici sonuçlar vermemiştir. İskenderiye, Meton'un (MÖ 5.yy) daha doğru olduğunu kabul ettiği on dokuz yıllık döngüye bağlı kalmıştır. Meton, bu döngünün tam gün sayısının yedi ara ay da dahil olmak üzere 6940 gün ve 235 aydan oluştuğunu belirtmiştir. Bu tam sayıların kullanılmasının Ay-Güneş takviminin oluşturulmasını kolaylaştıracağı düşünülmüştür. Meton'a göre bir yıl 12 aydan daha uzun ve 13 aydan daha kısadır. Buna göre 12 "kısa" yıl (12 ay) ve 7 "uzun" yıl (13 ay) kombinasyonunun neredeyse tam olarak 19 Güneş yılına eşittir. Modern astronomi hesaplamalarına göre 235 ay ile 19 Güneş yılı arasındaki uyum neredeyse tamdır.<sup>13</sup> Ancak son araştırmalar göstermektedir ki bu ay döngüleri çoğu zaman Paskalya'nın doğru tarihini tespit etmeye yardımcı olmaktan öte bir anlam taşımamıştır. Bununla ilgili olarak, Roma ve İskenderiye'nin hesaplamalarının farklı sonuçlara yol açtığı durumlarda her iki tarafın da uzlaşmaya vardığını ve nihai kararın her zaman kabul edilen dini otoriteye ait olduğu görülmektedir.

7. yüzyıla gelindiğinde Batı Avrupa Hıristiyanları arasında birtakım döngülerin tartışıldığı görülmektedir. Bu döngülerin en önemlileri Viktoryan, Diyonisyen ve Kelt-84 çizelgeleridir. Bunlardan ilki Victorius tarafından MS 457 yılında oluşturulan 532 yıllık bir çizelgedir. Bu çizelge Papa Hilarus (461-68), henüz başdiyakoz iken, Victorius'u hem İskenderiye hem de Roma'nın ortak amacını, yani başlıca Hıristiyan bayramını birlik içinde kutlama hedefini gerçekleştirecek yeni Paskalya çizelgeleri yapmakla görevlendirmesi neticesinde oluşturulmuştur.<sup>14</sup> Victorius, çizelgesinde 21

<sup>11</sup> Bonnie Blackburn - Leofranc Holford-Strevens, *The Oxford Companion to the Year: An Exploration of Calendar Customs and Time-Reckoning* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 1999), 791-797.

<sup>12</sup> Romalı Hippolytus (öl. 235) hem Paskalya ayının hem de Paskalya Pazarının 112 yıllık bir süre içinde aynı takvim tarihine döneceğini iddia etmektedir. Bu 112 yılın 16 yıllık yedi döngüden oluştuğunu söyleyen Hippolytus, bunun nedeni olarak Jülyen takvimindeki herhangi bir tarihin her on altı yılda bir, haftanın bir gününün geriye gitmesini gösterir. Alden A. Mosshammer, *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era* (Oxford University Press, 2008), 122; Eusebius Pamphilius, "Church History", 1/269-270, VI-22.

<sup>13</sup> Robert Hannah, *Greek and Roman Calendars* (A&C Black, 2013), 56.

<sup>14</sup> Ancak hesaplamada karşılaşılan bazı sorunlar Kiliselerin Paskalya'yı aynı Pazar günlerinde kutlamasını oldukça zorlaştırmaktaydı. Bu nedenle, bazı yıllarda Victorius hem "Latin" hem de "Yunan" tarihlerini listelemiştir; Yunan tarihleri luna 15-21 ve Latin tarihleri luna 16-22

Mart ekinoksunu kullanmış, ancak Paskalya'nın ayın 16. ve 22. günü, yani luna<sup>15</sup> 16-22 arasına denk gelmesi gerektiğini iddia etmiştir ve Paskalya dolunayının ekinokstan önce olabileceğini savunmuştur.<sup>16</sup> Dionysius ise İskenderiye'de kullanılan temel ilkeleri uyarlayarak bir çizelge oluşturmuştur. Onun çizelgesi, Paskalya'dan önceki dolunayın Güneş tarihlerinin 19 yıllık bir sırayla döndüğü bir döngüye dayanmaktadır.<sup>17</sup> Dionysius, ekinoksu 21 Mart'a tarihlemiş ve Paskalya'nın luna 15 ile 21 arasındaki Pazar gününe denk gelmesi gerektiğini öne sürmüştür. Buna ek olarak, Paskalya ya da Paskalya dolunayının da ekinokstan sonra gerçekleşmesi gerektiğinden, Paskalya için en erken takvim tarihinin 22 Mart, en geç tarihin ise 25 Nisan olabileceğini söylemiştir. Dionysius, Paskalya tarihlerini 532'den 626'ya kadar 95 yıllık olarak (19x5) hesaplamıştır. 7. yüzyılın başlarında onun çizelgesi 627 ila 721 yılları için de devam ettirilmiştir.<sup>18</sup>

Üçüncü çizelge ise Britanya ve İrlanda Kiliseleri tarafından kullanılan Kelt-84 ya da *Insular* olarak adlandırılan çizelgedir.<sup>19</sup> Kökeni konusunda belirsizlik vardır ancak muhtemelen 4. yüzyılın sonlarında ya da 5. yüzyılın başlarında Sulpicius Severus tarafından Galya'da yazılmıştır.<sup>20</sup> 7. yüzyılın başlarında Papa I. Gregorius zamanında Britanya'ya gelen Romalı misyonerler, Kelt Hıristiyanlarının Roma'nın o tarihte kullanmadığı

kullanılarak hesaplanmıştır. Victorius'un çizelgesindeki luna tarihlerinin zaman zaman bir gün hatalı olması bu durumu daha da karmaşık hale getirmektedir. Dionysius gibi Victorius da çizelgesinin temeli olarak İskenderiye'nin 19 yıllık döngüsünü kullanmıştır. Bununla birlikte, her 19 yılda bir, ayın yaşını bir ilerletmek için artık yıl gibi bir saltus lunae ya da ay sıçraması eklemek gerekmiştir. Açıklanamayan bir nedenden ötürü Victorius bunu 19. yıl yerine 6. yıldan sonraya yerleştirmiştir. Bu, 19 yıllık döngünün 7'den 19'a kadar olan yıllarında, Viktorya dönemi çizelgesinin luna tarihlerini Dionysius'takilerden bir gün önce listelediği görülmüştür. Bu nedenle ortak bir tarih belirlemek mümkün olmamıştır. Wesley M. Stevens, *Cycles of Time and Scientific Learning in Medieval Europe* (Aldershot, Hampshire, Great Britain ; Brookfield, Vt., USA: Routledge, 1995), 40-41.

<sup>15</sup> "Luna" kelimesi Latince "Ay" anlamına gelmektedir ve genellikle takvim sistemlerinde kullanılmıştır. Antik Roma takvim sistemi olan Jülyen takviminde, ay tarihleri "luna" terimi ile ifade edilmiştir. Benzer şekilde, İngilizce'de kullanılan "lunar" kelimesi de "ayla ilgili" anlamına gelir ve Ay'ın farklı evreleriyle ilgili ifadelerde sıklıkla kullanılır. Örneğin, "lunar cycle" (ay döngüsü) veya "lunar eclipse" (ay tutulması) gibi. Dolayısıyla, tarih boyunca ay tarihleri genellikle "luna" terimi ile ifade edilmiştir ve bu terim hala bazı takvim sistemlerinde ve astronomi alanında kullanılmaktadır.

<sup>16</sup> Stevens, *Cycles of Time and Scientific Learning in Medieval Europe*, 40. Nitekim 28 yıldan oluşan bir Güneş döngüsü de bulunmaktadır. Yani Jülyen takvimine göre dört yıllık artık yıl döngüsü, haftanın yedi günü ile çarpılır: 19 ile 28 çarpıldığında 532 yıllık büyük döngü elde edilir. Steel, *Marking Time*, 106.

<sup>17</sup> Steel, *Marking Time*, 107.

<sup>18</sup> Caitlin Corning, *The Celtic and Roman Traditions: Conflict and Consensus in the Early Medieval Church* (New York: Palgrave Macmillan, 2006), 7; Charles W. Jones, "The Victorian and Dionysiac Paschal Tables in the West", *Speculum* 9/4 (1934), 408-421.

<sup>19</sup> Moshammer, *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*, 204.

<sup>20</sup> Daniel Mc Carthy, "Sulpicius Severus's Construction of his 84-year Paschal Table", *Peritia* 33 (Ocak 2022), 139-143.

eski bir Paskalya hesaplama sistemine bağlı kalmaya devam ettiklerini görmüşlerdir.<sup>21</sup> Bu çizelge 84 yıllık bir döngüyü ve daha eski olan 25 Mart ekinoksunu takip etmektedir. Buna göre Paskalya'nın gerçekleşmesi gereken günlerin sınırları luna 14-20 olduğundan ve Paskalya'nın ekinokstan sonra gerçekleşmesi gerektiğinden, bu hesaba göre Paskalya 21 Mart gibi erken bir tarihe denk gelebilmektedir. Tüm bu faktörler bir araya gelerek, bu çizelgeye göre Paskalya aralığı zorunlu olarak 26 Mart ile 23 Nisan arasına yerleştirilmiştir. Ancak, çizelgede birkaç sorun daha bulunmaktadır. Her 63 yılda bir, listedeki ay tarihleri gerçek aydan bir gün ileriye kaymaktadır. Bu nedenle, 150 yıl sonra Paskalya luna 17'ye denk gelirse, Kelt-84 çizelgesi tam iki gün geç olacak şekilde bunu luna 19 olarak listeleyecektir. Bu da 84 yıllık döngülerin astronomik açıdan 19 yıllık döngülerden çok daha az doğru olduğunu göstermektedir.<sup>22</sup>

En nihayetinde 664'te Whitby Sinodu'nda alınan kararlar neticesinde Batı'da destek kazanan çizelge, Dionysius Exiguus tarafından oluşturulan Paskalya çizelgesi olmuştur. 7. yüzyılın başlarında, onun çizelgesi 627 ile 721 yılları için devam ettirilmiş ve o dönemde Anglo-Sakson bir keşiş olan Bede (Venerabilis/saygıdeğer, kutsal) (öl. 735), Dionysius'un ilkelerini kullanarak 532 yıllık döngünün tamamını hesaplamıştır.<sup>23</sup>

Görüldüğü üzere Paskalya tarihinin belirlenmesi, Hıristiyanlık tarihinde karmaşıklıklarla dolu bir sürece sahne olmuştur. İlk dönem Hıristiyanları, Paskalya'nın kutlama günü noktasında Yahudi takvimini esas alan bir anlayış benimseyerek, Paskalya'yı Nisan ayının 14. gününde kutlarken, Roma Kilisesi ve İskenderiye Kilisesi Paskalya'nın ekinoks sonrası ilk dolunayı takip eden Pazar gününde kutlanmasını benimsemiştir. Bu ayrılıklar, İznik Konsili'nde (325) resmi bir çözüme kavuşturulmuş olsa da, bu defa da Batı Avrupa Hıristiyanları arasında çeşitli Paskalya

<sup>21</sup> Bu çizelgeye Kelt-84 yanında Latercus ismi de verilmiştir. Kökeni kesin olmamakla birlikte, bu çizelgenin adında "Kelt" ifadesi bulunması, esas olarak Kelt dili konuşulan bölgelerde kullanılıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Blackburn - Holford-Strevens, *The Oxford Companion to the Year*, 870.

<sup>22</sup> Daniel McCarthy, "Easter Principles and a Fifth-century Lunar Cycle Used in the British Isles", *Journal for the History of Astronomy* 24 (01 Ağustos 1993), 209.

<sup>23</sup> Dionysius Exiguus Paskalya hesaplamaları için oluşturacağı takvim döngüsünün başlangıcı- nı İsa'nın doğumunu sıfır olarak başlatmıştır. Bununla ilgili olarak şöyle der: "Aziz Kiriil (öl. 444) ilk döngüsüne Diocletianus'un 153. yılında başladığı ve son döngüsünü Diocletianus'un 247. yılında bitirdiği için, imparatorun ziyade bir tiran olan bu adamın 248. yılında [yani MS 532] başlamak zorundayız. Bununla birlikte, Hıristiyanlara zulmeden dinsiz bir kişinin anısını döngülerimizde korumak istemedik; bunun yerine, umudumuzun başlangıcı bize daha tanıdık gelsin ve insanlığın kurtuluşunun kökeni, yani Kurtarıcımızın Çilesi daha görkemli bir şekilde parlansın diye, zamanı Rabbimiz İsa Mesih'in beden almasından [yani MS 532] itibaren geçen yıllarla başlatmayı tercih ettik." Dionysius Exiguus, "Liber De Pascate Sive Cyclus Paschalis", *Patrologia Latina*, ed. Jacques Paul Migne (Paris: J.P. Migne, 1862), 67/487; Georges Declercq, *Anno Domini: The Origins of the Christian Era* (Brepols, 2000), 102-105; Bede Venerabilis, "De Temporum Ratione", *Patrologia Latina*, ed. Jacques Paul Migne (Paris: J.P. Migne, 1862).

çizelgeleri tartışılmaya başlanmıştır. Bu dönemde Roma merkezli bir anlayış, Dionysius Exiguus'un oluşturduğu Paskalya çizelgesi ile öne çıkmıştır. Neticede, bu sürecin içinde yer alan farklı tarih hesaplamaları hem dini hem de astronomik faktörlerin etkisi altında şekillenmiş ve nihayetinde Roma merkezli bir anlayışın üstünlüğüne evrilmiştir. Böylece, 7. yüzyıldan sonra, Paskalya tarihlerine dair çeşitlilik ve tartışmalar giderek azalmıştır. Whitby Sinodu'nun (664) kararları, Batı Avrupa Hıristiyan dünyasında Roma Kilisesi'nin Paskalya çizelgesinin kabul görmesine ve yaygınlaşmasına yol açmıştır. Dionysius Exiguus'un oluşturduğu çizelgenin Bede tarafından genişletilmesi, çeşitli Paskalya tarihlerinin daha kesin bir çerçeveye oturtulmasına yardımcı olmuştur. Bu gelişmeler sonucunda Paskalya Bayramı artık daha istikrarlı bir temelde kutlanmış ve Hıristiyan dünyasında benimsenmiştir.

Paskalya tartışmaları, Paskalya'nın hangi hesaplamalar ve takvimlerle belirlenmesi gerektiği konusunda farklı görüşlerin çatıştığı bir dönemi yansıtır. Bu tartışmalar sadece tarihsel bir anlaşmazlık değil, aynı zamanda litürjik ve teolojik farklılıkları da beraberinde getirmektedir.

#### **Paskalya Tartışmasının Litürjik Yönü**

Erken Orta Çağ'da kilise mensupları için Paskalya'nın doğru tarihini belirlemek iki açıdan önemli görülmüştür. İlk olarak, Paskalya tarihinin doğru bir şekilde belirlenmesi, dini ritüellerin ve takvimlerin doğru bir şekilde planlanmasını sağlamaktadır. Buna göre, Paskalya tarihinin belirlenmesi, Kutsal Hafta'nın, ve Oruç Devresi'nin (Lent) başlangıcının tespiti gibi pratik amaçlar için gereklidir. Ayrıca, Paskalya'dan altı hafta sonra gerçekleşen Mesih İsa'nın Göğe Yükselişi ve yedi hafta sonra gerçekleşen Pentekost bayramlarının tarihlerini bulmak için de Paskalya tarihi kritik öneme sahiptir. Bu nedenle, dini takvimin 14 haftası Paskalya tarihi ile doğrudan ilişkilidir.<sup>24</sup>

Paskalya tarihleri arasında dört haftalık bir fark olabileceği göz önüne alındığında, kilise takviminde birtakım düzensizliklerin olması kaçınılmazdır. Örneğin, 9 Nisan'ın Paskalya olarak listelendiği bir çizelge için, Oruç Devresi 26 Şubat'ta başlayacak ve Pentekost Pazarı 28 Mayıs'ta kutlanacaktır. Ancak, 23 Nisan'ın Paskalya olarak belirlendiği başka bir çizelge için, Oruç Devresi 8 Mart'ta başlayacak ve Pentekost Pazarı 11 Haziran'da kutlanacaktır. Bu nedenle, kilise takvimi boyunca yaklaşık on sekiz haftalık bir düzensizlik oluşacaktır. Bu durum, ayin okumaları, günlük dualar ve önemli oruç/bayram günlerinin de karışmasına neden olacaktır. Bunların yanı sıra Oruç Devresi sırasında, insanlar et ve süt ürünlerinden uzak durmakta, günde sadece bir öğün yemek yemekte ve belirli kefaretlere yerine getirmektedirler. Ayrıca, yine bu dönemde evli

<sup>24</sup> Thomas J. Talley, *The Origins of the Liturgical Year* (New York : Pueblo Pub. Co., 1986), 47-70.

çiftler için cinsel ilişki genellikle hoş karşılanmamaktadır. Paskalya'dan sonra, diyet kısıtlamalarının azaldığı ve normal yemek programına geri dönüldüğü, evlilik ilişkilerine de izin verildiği bilinmektedir. Ancak, bu durumun gerçekleşebilmesi için ortak bir tarih belirlenmeli, aksi takdirde yedi hafta beklemek gerekmekte ve bu durum da ciddi problemlere neden olabilmektedir.<sup>25</sup> Bununla ilgili olarak Bede, 664'ten önce Northumbria sarayında Dionysius çizelgesini takip eden bazı kişilerin Paskalya'yı kutlarken, başka bir çizelge takip edenlerin ise hala Perhiz orucunda olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>26</sup>

Farklı litürjik takvimlerin var olduğu bir yerde, bir kilise cemaati içerisinde bazı üyelerin Paskalya'nın yaklaştığını düşünürken, diğerlerinin ise Paskalya'ya henüz dört hafta olduğuna inanması ciddi bir sorun olarak görülmüştür. Nitekim Hıristiyan toplulukları arasında pek çok teolojik problemin sık sık yaşandığı bir ortamda, 7. yüzyıla kadar en önemli bayramın ve on dört haftalık oruç ve kutlama döneminin tarihinin belirlenememesi, gerçeğin ve bilginin koruyucusu olma iddiasını da zayıflatmıştır.<sup>27</sup>

### Paskalya Tartışmasının Teolojik Yönü

Paskalya'nın doğru tarihlendirilmesinin diğer önemli yönü ise teolojik birlikteliğin sağlanması noktasındadır. Hıristiyanlar Paskalya'yı, Mesih'in ölümünü ve dirilişini anmak için kutlarlar, çünkü bu olayların günahların bağışlanmasına ve kurtuluşa kefarete olduğuna inanmaktadırlar. Yeni Ahit'te Paskalya'nın kesin bir takvimi verilmemiştir, fakat Mesih'in ölümünün Yahudi Fısıh Bayramı sırasında veya hemen öncesinde gerçekleştiği bilinmektedir. İncillere göre ise Mesih, ölümünden sonra üçüncü günde, Pazar günü dirilmiştir.<sup>28</sup>

Paskalya sembolizminin 7. yüzyıla kadar gelinen süreçte bu konudaki teolojik tartışmaların temelini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Buna göre, Paskalya'nın "Nisan" ayında gerçekleşmesi gerekmektedir, çünkü o ayın Tanrı'nın Dünya'yı yarattığı ay olduğuna inanılmaktadır. Mesih'in dirilişi ise Adem'in cennetten düşüşünün neden olduğu kusurları iyileştirmiştir ve özellikle Augustinus gibi Hıristiyan din adamları artık Mesih'te yeni bir yaşama sahip olduklarını düşünmektedirler. Nitekim bu inanişe göre diriliş üçüncü günde gerçekleşmiştir ve şu anda içinde

<sup>25</sup> Corning, *The Celtic and Roman Traditions*, 9.

<sup>26</sup> Baedae, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ed. Alfred Holder (Mohr, 1882), 148, III-25.

<sup>27</sup> Bu konu ile ilgili olarak benzer bir tutum yakın bir zamanda Dünya Kiliseler Konseyi tarafından 1997 yılında Suriye'nin Halep kentinde yapılan kongrede de ele alınmıştır. Buna göre kiliselerin farklı günlerde Paskalya kutlamalarını gerçekleştirerek, İsa'nın dirilişine bölünmüş bir şekilde tanıklık ettikleri ve Müjde'yi dünyaya ulaştırma konusundaki güvenilirliklerini ve etkinliklerini tehlikeye attıkları savunulmuştur. Bu durum da kiliseler arası birlikteliğin önündeki engellerden biri olarak görülmektedir. "Towards a Common Date for Easter", *World Council of Churches* (Erişim 07 Nisan 2023); Corning, *The Celtic and Roman Traditions*, 9.

<sup>28</sup> Matta 28; Yuhanna, 20; Markos, 16; Luka, 24.



bulunulan zaman da lütuf çağı olan üçüncü çağdır.<sup>29</sup> Tüm bu sembolizmden hareketle Paskalya'nın ay takvimine göre birinci ayın üçüncü haftasında gerçekleşmesi gerektiği sonucuna varılmıştır.<sup>30</sup>

Hıristiyanların birçoğu, İsa Mesih'in dirilişinin yaşandığı ortama mümkün olduğunca benzer bir atmosferi yeniden oluşturmak amacıyla, Paskalya Bayramı'nı İncil anlatılarından hareketle Fısıh Bayramı'ndan sonraki Pazar günü kutlamayı doğru bulmuşlardır. Burada Mesih, sembolik bir Fısıh kuzusu olarak kabul edilir, zira tıpkı Yahudi Fısıh Bayramı'nda kuzunun kanının Mısır'daki İsrailoğullarını kurtarması gibi, Hıristiyan inanişına göre Mesih'in ölümü de insanlığı günahın yükünden kurtarmıştır.<sup>31</sup> Fısıh Bayramı ile olan bu ilişkilerinden dolayı Hıristiyanlar Paskalya tarihinin kısmen Eski Ahit'te belirtilen Fısıh Bayramı tarihi şartlarına göre hesaplanması gerektiğine inanmışlardır. Ayrıca, Fısıh Bayramı bir Pazar gününe denk geliyorsa ve aynı gün, ilkbahar ekinoksu sonrası ilk dolunayın ardından gelen ilk Pazar günü ise, Paskalya Pazarı ve Yahudi Fısıh Bayramı aynı güne denk gelir ve her iki bayram da aynı gün kutlanır. Ancak bu durum oldukça nadirdir ve genellikle birkaç yüzyılda bir kez meydana gelir. Hıristiyanlar Fısıh Bayramı'nın Pazar günü olması halinde bu bayramın Fısıh Bayramı'nda kutlanıp kutlanamayacağı konusunda anlaşmazlığa düşmüş, ancak Paskalya'nın luna 14'ten önce gerçekleşemeyeceği konusunda çoğunluk hemfikir olmuştur. Zira Paskalya'nın Fısıh Bayramı'ndan önce kutlanmasına izin vermek, Tanrı tarafından emredilen kuralların ihlal edilmesi ve Mesih'in insanlığın kurtuluşu için kendini feda ettiği fikrinin itibarsızlaştırılması anlamına gelmektedir.<sup>32</sup> Ayrıca Tevrat'a göre, Fısıh Bayramı'nı takip eden yedi gün boyunca mayasız ekmek yenmesi gerekmektedir. Buradan hareketle Paskalya'nın kutlanabileceği dolunaydan sonraki günler olan ay aralığı, bu bayramı taklit ederek yedi günle sınırlandırılmıştır. Buna göre Mesih "yaşam ekmeği" olduğu için, bu aynı zamanda Eski Ahit yasaının sembolik bir İncil uygulamasına dönüşmüş olduğunu da göstermektedir.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Augustinus'a göre tarih boyunca üç çağ vardır. Bunlardan ilki İlahi Yasa'dan önce, ikincisi Yasa'nın hükmü altında, üçüncüsü ise Lütuf'un hakimiyetinde olan çağlardır. Bu son çağda daha önce peygamberlerin söylediği karanlık ifadelerde saklı olan gizem şimdi açığa çıkmıştır. Augustinus'a göre, ayın kutlama için belirlenen bölümünde de buna işaret edilmektedir; çünkü yedi sayısı Kutsal Kitap'ta genellikle bir tür mükemmelliği gösteren mistik bir sayı olarak kullanıldığından, Paskalya'nın kutlandığı gün ayın üçüncü haftası içinde, yani on dördüncü ve yirmi birinci günleri arasında olmalıdır. Augustinus, "Epistolae", *Patrologia Latina*, ed. Jacques Paul Migne (Paris: J.P. Migne, 1862), 33/206, LV:3.

<sup>30</sup> Corning, *The Celtic and Roman Traditions*, 11.

<sup>31</sup> 1. Korintliler, 5:7.

<sup>32</sup> Augustinus, "Epistolae", 33/211-212, LV-9:16.

<sup>33</sup> Yuhanna, 6: 35. Corning, *The Celtic and Roman Traditions*, 10. Buna benzer bir diğer ortak yön Pentekost tarihinde görülür. Nitekim Fısıh Bayramı'ndan elli gün sonra İsrailoğulları'na Tevrat verilmiştir. Yahudiler bu günü Şavuot Bayramı olarak kutlarlar. Paskalya'dan elli gün



Paskalya'yı doğru bir şekilde tarihlendirmek isteyenler için Güneş, Ay ve Dünya'nın konuları arasındaki ilişkinin de sembolik olarak doğru teolojiyi yansıtmaması gerekmektedir. Bu nedenle Paskalya'nın, Hıristiyanlara göre Mesih'in insanlığın kurtuluşu için günah ve ölüm karanlığının üstesinden geldiği gibi, aydınlığın karanlıktan daha fazla olmaya başladığı ekinoks tarihinden sonra gerçekleşmesi gerektiği savunulmuştur. Yine bu sembolizme göre Paskalya kutlamaları Dünya'dan dolunayın geçtiği luna 14'ten sonra, Ay ışığının Güneş'ten daha iyi görülebildiği zaman gerçekleşmektedir. Bu durum, Hıristiyanlara Mesih'in yeryüzündeki yaşamını ve aynı zamanda dirilişini de hatırlatmaktadır. Aynı zamanda bu yoruma göre tıpkı Ay'ın dönerek Güneş tarafından daha iyi aydınlatılması gibi, Mesih de Baba'nın sağında oturur ve Tanrı'nın görkemini yansıtır.<sup>34</sup> Bir başka yoruma göre ayın luna 14'e kadar olan ilk evresi bir insan bedeninde görünen Tanrı'nın dünyayı aydınlattığı erdemlerin lütfunu, ayın luna 14'ü geçmesi ise Mesih'in dirilişini ve göğe yükselişini sembolize etmektedir.<sup>35</sup>

Paskalya sembolizminde Ay'ın konumu, dünyevi işlerden daha derin düşüncelere yönelme ihtiyacını da ifade etmektedir. Nitekim luna 14'ten önce Ay, bir günahkâr olarak dünyaya gelmiş olan Adem'i temsil etmektedir. Luna 14'ten sonra ise Ay, tıpkı ruhun Tanrı'ya doğru hareket etmesi gerektiği gibi Güneş tarafından daha fazla aydınlatılır. Augustinus'a göre, doğruluk güneşinden, yani değişmez gerçeğin içsel tefekküründen uzaklaşan insan ruhu, tüm gücünü dış dünyaya yöneltir. Ama ruhu tekrardan o değişmez bilgelige dönmeye başladığında, dindar bir arzuyla ona ne kadar yaklaşırsa, dışa dönük insan da o kadar yok olur. Böylece iç dünyasına dönen insan her geçen gün yenilenir ve ruhunun aşağıda olan şeylere eğilimli olan tüm ışığı yukarıda olan şeylere çevrilir. Bu durum neticesinde de yeryüzündeki işlerden tamamen çekilir ve böylece bu dünyaya olan arzusundan giderek daha fazla uzaklaşır ve neticede Mesih'le "bir" olur.<sup>36</sup>

Paskalya'ya yüklenen bu sembolik anlamlar düşünüldüğünde, kendi çizelgelerinin dışındaki çizelgelerin doğru tarihi yansıtmadığı düşünen bazı kiliseler, diğer çizelgelerin takipçilerini eleştirmişler hatta onları

sonra da Hıristiyanlara Kutsal Ruh verilmiştir. Bu günde Kutsal Ruh havarilerin üzerine inmiş ve Hıristiyanlığın havariler aracılığıyla yayılma süreci de böylece başlamıştır. Bu durum aynı zamanda Şavut bayramının Hıristiyan bir olaya dayandırılarak kutlanması şeklinde de yorumlanmıştır. Ancak Kutsal Kitap'ın bu bayramla ilgili verdiği tarihler çelişkilidir. Dolayısıyla hem Kelt-84 hem de Dionysius çizelgesini kullananlar, ay aralıklarının Kutsal Kitap'taki kurallarla uyumlu olduğunu iddia etmektedirler.

<sup>34</sup> Beda Venerabilis, "De Temporum Ratione", 90/517, LXIV; Augustinus, "Epistolae", 33/211, LV:8.

<sup>35</sup> Augustinus, "Epistolae", 33/208, LV:5-8; Katar, "Hıristiyanlık'ta Kilise Takviminin (Kilise İçerisindeki Anma ve Kutlama Devrelerinin) Oluşması", 38.

<sup>36</sup> Augustinus, "Epistolae", 33/211, LV:8.

sapkınlıkla itham etmişlerdir.<sup>37</sup> Buradan hareketle Kelt ve Roma Kiliseleri arasında ciddi bir problemin ortaya çıkmasının kaçınılmaz olduğunu söylemek mümkündür. Zira Kelt-84 çizelgesini takip edenler için, 21 Mart ekinoksunu kullanan herhangi bir hesaplama yöntemi Paskalya'yı çok erkene yerleştirmekte ve böylece Roma Kilisesi'nin sembolik olarak "Dünyanın Işığı" olan Mesih'in, insanlığın kurtuluşu için ölümü yenmesi gerektiği düşüncesi inkâr edilmiş olmaktadır. Bununla birlikte, Kelt-84 Paskalya'nın luna 14'te kutlanmasına izin verdiği zaman ise başka bir problem ortaya çıkmıştır. Nitekim Paskalya kutlamalarının listelenen tarihten önceki akşam başlaması nedeniyle, bazıları bu çizelgenin Paskalya'nın luna 13'te ve dolayısıyla dolunayın gelişinden önce başlamasına izin verdiğine inanmışlardır.<sup>38</sup> Bede'ye göre ekinokstan önce yapılan kutlamalarda olduğu gibi, bu da sembolik olarak Mesih'in ölümüne ve dirilişine atfedilen inancı inkâr etmek demektir. Ayrıca, Dionysius çizelgesini savunanlar, Viktoryan ve Kelt-84 çizelgelerinin Paskalya veya Paskalya dolunayını ekinokstan önceye yerleştirdikleri takdirde bunun büyük bir sorun olacağını düşünmüşlerdir. Zira bu iddiaya göre Ay ve Yıldızlar, kendi ışıklarıyla değil de Güneş'in ışığıyla parlurlar. Buna göre Ay ve Yıldızlar, bir bütün olarak Kilise'nin bedenini ve her bir azizi ifade eder. Aydınlatılabilen ama aydınlatamayan bu kişiler, ilahi lütuf armağanını nasıl kabul edeceklerini bilirler ama onu nasıl vereceklerini bilmezler. Yine Bede'ye göre, eğer biri dolunayın ekinokstan önce gelebileceğini iddia ederse, ya Kilise'nin Mesih beden almadan önce kusursuz bir şekilde var olduğunu ya da O'nun lütfunun bahşedilmesinden önce bir kimsenin "yüce ışıktan" bir şeyler alabileceğini söylemiş olur.<sup>39</sup> Bu aynı zamanda sembolik olarak Mesih'in lütfuna olan ihtiyacı da reddetmek demektir.<sup>40</sup> Buna ek olarak, ekinokstan sonraki ilk dolunay "yeni yılın" başlangıcına işaret etmektedir. Paskalya ayının bu kadar erkene yerleştirilmesiyle, Paskalya'nın yılın ilk ayı yerine son ayında kutlanması da mümkün hale gelmiştir. Ayrıca Viktorya çizelgesinin Paskalya'nın ayın dördüncü haftasının ilk günü olan luna 22'ye denk gelmesine izin vermesi üçüncü haftanın sembolik doğasını da ihlal ettiği gerekçesiyle eleştirilmiştir.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> T. M. Charles-Edwards, *Early Christian Ireland* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 241-248.

<sup>38</sup> Baedae, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, 155, III-25.

<sup>39</sup> Beda Venerabilis, "De Temporum Ratione", 90/318-VI; Isidorus Hispaliensis, "De Natura Rerum Ad Sisebestum Regem Liber", *Patrologia Latina*, ed. Jacques Paul Migne (Paris: J.P. Migne, 1862), 83/990-XVIII.

<sup>40</sup> Yani bu durumda Pelagianizm'in, insanın doğası gereği günahsız yaşama gücüne sahip olduğu ve bunu yapmak için ilahi lütfu ihtiyaç duymadığı şeklindeki inancı desteklenmiş olacaktır. Bu da o dönemde Roma Kilisesi'nin kesinlikle reddettiği bir inançtır. Konu ile ilgili ayrıca bkz.: Ambrosius, "Exameron Libri Sex", *Patrologia Latina*, ed. Jacques Paul Migne (Paris: J.P. Migne, 1862), 14/139, IV-13; Dursun Ali Aykıt, "Pelagianizm'in Tarihi ve Öğretileri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010).

<sup>41</sup> Corning, *The Celtic and Roman Traditions*, 11; Beda Venerabilis, "De Temporum Ratione",

Paskalya sembolizminin derin anlamı göz önüne alındığında, kiliseler arasındaki farklı çizelgelerin ve hesaplama yöntemlerinin neden ciddi bir anlaşmazlık kaynağı olduğunu daha iyi kavranabilmektedir. Bu bağlamda, 7. yüzyıla kadar gelinen süreçte, Paskalya'nın teolojik ve sembolik boyutlarıyla birlikte tam olarak tarihinin belirlenememesi, özellikle Batı Hıristiyan dünyasının birliğini sarsmış ve bu dönemde Batı'da çoğunlukla Kelt misyonerler tarafından yürütülen bazı misyonerlik faaliyetlerinin aksamasına neden olmuştur. Bu problemleri ortadan kaldırmak amacıyla 664'te, İrlandalı keşişler ile Roma Katolik Kilisesi din adamları arasında Paskalya'nın nasıl hesaplanması gerektiği konusundaki farklı yaklaşımların ele alındığı Whitby Sinodu toplanmıştır.

### Whitby Sinodu ve Kelt-Roma Kiliseleri Arasındaki Paskalya Hesaplama Yöntemi Tartışması

Kelt Kilisesi terimi, Papa I. Gregorius'un misyoneri Augustinus'un (öl. 604) MS 597'de Britanya'ya gelişinden önce Britanya'nın bazı bölgelerinde ve İrlanda'da var olan Hıristiyan Kilisesinin bir kolunu ifade etmektedir.<sup>42</sup> Kelt Hıristiyanlığı ise Erken Orta Çağ'da, günümüzde İngiltere, İrlanda, İskoçya ve Galler olarak bilinen bölgeleri kapsayan Britanya Adaları'nda yaşayan halklar arasında gelişen bir Hıristiyanlık biçimini ifade etmektedir. Kelt Hıristiyanlığı, Roma Kilisesi'nden farklı olarak kendine özgü yerli ayin, ritüel ve gelenekleri ile ayırt edilmektedir.<sup>43</sup>

90/500, LI; C. Philipp E. Nothhaft, "Dating the Passion: The Life of Jesus and the Emergence of Scientific Chronology (200–1600)", *Dating the Passion* (Brill, 2011), 80-88.

<sup>42</sup> Ancak bazı araştırmacılar çoğunlukla "Kelt Kilisesi" terimini kullanmaktan kaçınmaktadırlar. Zira bu terimin büyük Latin Hıristiyan âleminden ayrılmış farklı bir kilise anlamı uyandıracığı düşünülmektedir. Patrick Wormald - Stephen Baxter, *Times of Bede: Studies in Early English Christian Society and its Historian* (Wiley-Blackwell, 2006), 223-224; Wendy Davies, "The Myth of the Celtic Church", *The Early Church in Wales and the West: Recent Work in Early Christian Archaeology, History and Place Names*, ed. Nancy Edwards - Alan Lane (Oxford: Oxbow, 1992), 12-20.

<sup>43</sup> İrlanda'daki Hıristiyanlığın, coğrafi olarak Roma'nın şekillendirme ve kontrol etme kabiliyetinin ötesinde olduğu bilinmelidir. Bu durum da o bölgede Hıristiyan hayatını yaşamak için belirgin bir Kelt yaklaşımının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak bu yaklaşımlar, bu bölgelerde yaşayan Hıristiyanların kendilerini Roma'dan ayrı ve ona muhalif bir Kilise'nin üyeleri olarak tanımladıkları anlamına gelmemekte; sadece o dönemde Avrupa'daki yerel uygulamaların çeşitliliğinin bir yansıması olarak görülmektedir. Bununla birlikte Batı'daki Hıristiyanların temel teolojinin önemli noktalarında ve ilk ekümenik konsillerin doktrinle ilgili kararlarında hemfikir oldukları bilinmektedir. Bu nedenle Avrupa'nın farklı kültür havzalarında varlıklarını sürdüren bu milletlerin, sahip oldukları farklılıklara rağmen kendilerini evrensel Kilise'nin bir parçası olarak gördüklerini söylemek mümkündür. Bununla birlikte, Kelt Hıristiyanlarının gerek coğrafi gerekse sosyo-kültürel farklılıklar nedeniyle Roma geleneğinden ayrıldığı bazı konuların olduğu bilinmektedir. Bu konular tonsür (din adamlarının saç kesim şekli), *peregrinatio* (misyonerlik yöntemi) ve kefare-tövbe ve Paskalya'nın tarihlendirilmesi konularıdır. Ancak bu farklılıklar arasında en çok tartışılan ve uzun yıllar ortak bir mutabakatın sağlanamadığı konunun Paskalya'nın tarihlendirilmesi olduğunu söylemek mümkündür. Corning, *The Celtic and Roman Traditions*, 2; Heinrich Zimmer, *The Celtic Church in Britain and Ireland*, çev. A. Meyer (London: David Nutt, 1902), 15.

Kelt Hıristiyanları ve Romalı misyonerler arasındaki bağları etkilemiş gibi görünen Paskalya tartışması Northumbria'da 664'teki Whitby Sinodu'nda masaya yatırılmıştır. Bede'nin sayfalarında uzun uzun anlatılan bu sinodda özetle Kelt Hıristiyanlarının Aziz Yuhanna'nın, Romalıların ise Aziz Petrus'un geleneğine başvurdukları görülmektedir. Her iki tarafın da kendilerine göre haklı olduğu kısımlar bulunmaktadır. Kelt kanadı temsilcisi Colmán (öl. 675), Aziz Columba (öl. 597) ve haleflerinin yanlış bir çizelge kullanamayacak kadar dindar olduklarını iddia etmiştir. Roma kanadının sözcüsü Wilfrid (öl. 709) ise kiliseler arasındaki Paskalya tarihinin uyumlu olmasını bir inanç meselesi olarak görmüş ve Havarî Petrus'un uygulamasının takip edilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Wilfrid bu iddiasını Petrus'un üstünlüğü üzerinden yürütmüştür.<sup>44</sup> Ayrıca, Whitby Sinodu'nda Wilfrid, Dionysius hesaplamalarının sadece Roma'da değil, İtalya, Galya, Afrika, Asya, Mısır ve Yunanistan'da da gözlemlendiğini söyleyerek iddiasını güçlendirmiştir. Neticede Wilfrid, Dionysius döngüsünü (532 yıllık büyük döngüyle birleştirilebilen 19 yıllık döngü) savunmuş ve Aziz Petrus'un otoritesinin üstünlüğünü iddia ettiğinde tartışma bu yöne kaymıştır. Bu da Whitby Sinodu'nu düzenleyen Kral Oswy'yi (öl. 670) ikna etmeye yetmiştir. Buradan Kral Oswy'nin Cennetin kapılarının anahtarlarının bekçisini gücendirmek istemediği sonucuna varılmaktadır.<sup>45</sup>

İnanç eğitimlerini İrlandalı misyonerlerden alan İona'daki Kuzey Britanya Hıristiyanları hariç Britanya'nın diğer bölgelerinde yaşayan Kelt Hıristiyanları, 664'teki Whitby Sinodu'nda Piskopos Wilfrid'in ve Kral Oswy'nin teşvikleriyle Roma sistemini kabul etmişlerdir. Bu durum Roma Kilisesi'nin Britanya'daki üstünlüğü olarak da kabul edilmektedir. Ancak, İona'da yaşayan Hıristiyanlar bir süre daha Güney'deki piskoposlarla dostane ilişkiler içine girmemişler ve 716'ya kadar 84 yıllık Paskalya döngüsünde ısrarcı olmuşlardır. Ancak bu tarihten sonra İona'da da Kelt-84 çizelgesi terk edilerek Dionysius çizelgesi uygulanmaya başlanmıştır.<sup>46</sup>

Neticede Whitby Sinodu, hem Britanya Adaları tarihinde hem de takvimin evriminde çok önemli bir olay olarak kayıtlara geçmiştir. Nitekim bu sinod sayesinde Dionysius hesaplama sistemi koruma altına alınmış ve

<sup>44</sup> Bununla ilgili olarak Wilfrid şöyle demiştir: "Eğer siz ve arkadaşlarınız, kutsal yazılar tarafından onaylanmış olan havarilerin geleneğini, hatta evrensel kilisenin kararlarını duyduktan sonra, bunlara uymayı küçümserseniz, hiç şüphesiz günah işlemiş olursunuz. Ayrıca sizin Columba'nız kudretli işler yapan kutsal bir adam olsa bile, Rab'bin, "Sen Petrus'sun ve bu kayanın üzerine Kilisemi kuracağım ve cehennemin kapıları ona karşı gelemeyecek ve sana cennetin krallığının anahtarlarını vereceğim" (Matta, 16:18-19) dediği elçilerin en kutsanmış liderine tercih edilebilir mi?" Baedae, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, 152, III-25.

<sup>45</sup> Baedae, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, 152, III-25.

<sup>46</sup> Baedae, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, 281, V-22; Kathleen Hughes, *The Church in Early Irish Society* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1966), 106.

sonrasında Bede'nin Dionysius ilkelerini kullanarak 532 yıllık döngünün tamamını hesaplamasıyla da bu çizelge uzun yıllar Paskalya tarihinin belirlenmesinde önemli bir kaynak olarak kullanılmıştır.<sup>47</sup> Ancak zamanla daha modern takvim sistemleri ve hesaplamalar geliştirildiğinde, Dionysius çizelgesi de dahil olmak üzere eski hesaplama yöntemleri yerini daha doğru ve kesin hesaplamalara bırakmıştır. Gregoryen takvimi gibi daha gelişmiş takvimlerin kullanılmaya başlamasıyla Paskalya tarihinin hesaplanması da daha belirgin bir hale gelmiştir. Bu da Paskalya tartışmalarının tarih boyunca evrilen bir konu olduğunu ve farklı hesaplamaların yerini daha güvenilir hesaplamalara bıraktığını göstermektedir.

### Sonuç

7. yüzyıla kadar Paskalya tarihini hesaplamak için oldukça karmaşık birçok yöntem kullanılmıştır. Bu yöntemler Paskalya'nın ne zaman kutlanacağına dair kesin bir kuralın belirlenmesini mümkün kılamamış ve bu nedenle farklı bölgelerde farklı uygulamalar takip edilmiştir. Bu durum da Hıristiyanlığın ilk dönemlerinden itibaren pek çok teolojik ve pratik problemleri beraberinde getirmiştir. Farklı hesaplama yöntemleri neticesinde ortaya çıkan bu tabloda başta Paskalya tarihlerinin yaklaşık bir aya kadar bir farklılık gösterdiği, bunun neticesinde de tüm litürjinin on sekiz hafta boyunca farklı zamanlarda kutlandığı görülmüştür. Bu durum her ne kadar başlangıçta sadece pratik bir zorluk meydana getirmiş gibi gözükse de pratik zorluklardan ziyade, teolojik meselelerin bu tartışmanın en önemli noktası olarak kabul edildiği anlaşılmıştır. Neticede bu çizelgeler pek çok yönden sembolik olarak Mesih'in ölümü, dirilişi ve bunun sonucunda gelen kurtuluş mesajının özünün ihlal edilmesinin önünü açmıştır. İlk dönemlerden itibaren başlayan bu tartışmaların odak noktasında bu problemin olduğu düşünülmektedir.

Ancak 7. yüzyıla gelindiğinde dönemin mevcut kiliseleri de göz önüne alındığında ortak bir tarih belirleme ihtiyacı daha fazla gündeme gelmeye başlamıştır. Bu dönemde kiliselerin Paskalya'yı kutlarken farklı tarihler benimsemesinin eskisine nazaran daha ciddi problemlere yol açtığı görülmüştür. Bu problemlerin en belirgin örneğini Britanya adasında bulunan Kelt Hıristiyanları ve Roma Hıristiyanları arasında görmek mümkündür. Tartışmalar öyle bir boyuta gelmiştir ki Paskalya uygulamalarındaki bu farklılığın sapkınlıkla nitelenen bir mesele haline geldiği görülmüştür. En nihayetinde bu ihtilafları sonlandırmak için Whitby Sinodu'nda birtakım kararlar alınmış ve Roma Kilisesi'nin görüşü esas alınarak kısmi bir birliktelik elde edilmiştir.

Konuya Kelt geleneği açısından bakılacak olursa Kelt Hıristiyanlarının, Paskalya tarihini hesaplamak için Romalılardan daha eski bir yöntem

<sup>47</sup> Steel, *Marking Time*, 122.

kullandıkları ve gerek bu konuda gerekse daha birçok konuda Roma'nın yeniliklerini benimsemedikleri görülmüştür. Bu direncin altında yatan sebebin ise ayrılıkçı bir tutum sergilemekten ziyade kültürel tekdüzeliğe karşı bir muhafazakarlık olduğu söylenebilir. Nitekim Kelt Hıristiyanlığının halkın kültürüne uyum sağladığı; ancak Romalıların, tüm kiliselerden ve halklardan, dayattıkları Romalı kültürel formlara uyulmasını istedikleri bilinmektedir. Bu durumun da Kelt geleneğinin pratiğine ve felsefesine yabancı bir politika olduğu görülmüştür.

Dionysius çizelgesi ile benimsenen ve resmi olarak öne sürülen çözümde hatırlanması gereken belki de en önemli şey, Kilise'nin Paskalya'nın belirlenmesinde astronomi bilimini değil, öncelikle dini disiplini kabul ettiğidir. Neticede bir tarih listesi gereklidir, çünkü Paskalya hareketli bir bayramdır, yani her yıl bir Pazar günü kutlanır, ancak kesin tarih neticede Ay'ın evrelerine bağlıdır. Bazı araştırmacıların da iddia ettiği gibi, Paskalya'nın hesaplandığı Ay, gökyüzündeki Ay, yani gerçek Ay'ın ortalama hareketiyle dönen bir Ay değil, sadece takvim ayıdır. Bu takvim ayı, astronomik gerçeklerden çok az ayrılrsa da, kuşkusuz bir kurgudur.

Paskalya'nın takvim ayna bağlı olması için verilen basit kural takip edilerek Dünya'nın tüm ülkeleri için tek bir tarihin belirlenmesi mümkün olsa da bu durum hiçbir zaman gerçekleştirilememiştir. Çünkü tarihi belirleyen hesaplama yöntemleri farklı coğrafyalarda farklı şekilde olmuştur. Nitekim ilk Hıristiyan toplulukları, Yahudi takvimine dayalı bir hesaplama yöntemi kullanmışlar, ancak Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyanlığı kabul etmesi ve Hıristiyan topluluklarının yaygınlaşmasıyla birlikte, Batı kiliseleri Hıristiyan takvimine dayalı bir hesaplama yöntemi kullanmaya başlamışlardır. 16. yüzyıldaki Gregoryen Reformu'na kadar neredeyse ana akım Hıristiyan kiliselerin tamamında ortak bir tarihin varlığından söz edilebilse de Doğu kiliseleri bu reforma uyum sağlamayıp Jülyen takviminde kalmaya devam etmişler ve bu takvime dayalı bir hesaplama yöntemini kullanmışlardır. Bu farklı hesaplama yöntemleri, Paskalya'nın hangi tarihte kutlanacağı konusunda günümüzde de farklı sonuçlara yol açmaktadır. Bu nedenle, ortak bir Paskalya tarihi belirlemek için Hıristiyan toplulukları arasında anlaşma sağlamanın oldukça zor bir süreç olduğu sonucuna varılmıştır.

Son yıllarda, farklı Hıristiyan toplulukları arasında diyalogun ve iş birliğinin arttığı, ortak bir Paskalya tarihi belirleme konusunda birtakım çalışmaların yapıldığı gözlemlenmiştir. Nitekim bununla ilgili olarak 1997 yılında, Dünya Kiliseler Konseyi toplantısında tüm Hıristiyanların aynı tarihte Paskalya'yı kutlaması gerektiği vurgulansa da bundan herhangi bir sonuç alınamamıştır. Hıristiyanlar Paskalya'yı hala farklı tarihlerde kutlamaya devam etmektedirler. Buradan hareketle gerek havarî geleneğinin gerekse Kutsal Kitap okumalarının farklı yorumlanmasının, bu birlikteliğin önündeki en büyük engel olduğunu söylemek mümkündür.



**Kaynakça**

- Ambrosius. "Exameron Libri Sex". *Patrologia Latina*. ed. Jacques Paul Migne. Paris: J.P. Migne, 1862.
- Augustinus. "Epistolae". *Patrologia Latina*. ed. Jacques Paul Migne. Paris: J.P. Migne, 1862.
- Ayıkıt, Dursun Ali. "Pelagianizm'in Tarihi ve Öğretileri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010).
- Baedae. *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. ed. Alfred Holder. Mohr, 1882.
- Beda Venerabilis. "De Temporum Ratione". *Patrologia Latina*. ed. Jacques Paul Migne. Paris: J.P. Migne, 1862.
- Blackburn, Bonnie - Holford-Strevens, Leofranc. *The Oxford Companion to the Year: An Exploration of Calendar Customs and Time-Reckoning*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 1st edition., 1999.
- Brown, Peter. *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200-1000*. Chichester, West Sussex ; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 3rd edition., 2013.
- Butler, Alban. *Lives Of The Saints, With Reflections for Every Day in the Year*. N.Y., Cincinnati [etc.] Benziger Bros., Inc., 1894.
- Charles-Edwards, T. M. *Early Christian Ireland. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511495588>*
- Clavius, Christoph. *Romani Calendarii A Gregorio XIII. P. M. restitviti explicatio S. D. N. Clementis VIII. P. M. Ivssv edita : accessit confutatio eorum, qui Calendarium aliter instaurandum esse contenderunt*. Romae: Zannetti, 1603.
- Corning, Caitlin. *The Celtic and Roman Traditions: Conflict and Consensus in the Early Medieval Church*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- Davies, Wendy. "The Myth of the Celtic Church". *The Early Church in Wales and the West: Recent Work in Early Christian Archaeology, History and Place Names*. ed. Nancy Edwards - Alan Lane. Oxford: Oxbow, 1992.
- Declercq, Georges. *Anno Domini: The Origins of the Christian Era*. Brepols, 2000.
- Dionysius Exiguus. "Liber De Pascate Sive Cyclus Paschalis". *Patrologia Latina*. ed. Jacques Paul Migne. Paris: J.P. Migne, 1862.
- Eusebius Caesariensis. "De vita Imperatoris Constantini". *Patrologia Latina*. ed. Jacques Paul Migne. Paris: J.P. Migne, 1862.
- Eusebius Pamphilius. "Church History". çev. McGiffert, Rev. Arthur Cushman. *NPNF2-01. Eusebius Pamphilius: Church History, Life of Constantine, Oration in Praise of Constantine*. ed. Philip Schaff. New York: Christian Literature Publishing Co.: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1890.
- Güzeldal, Yasin. "Britanya ve Batı Avrupa'nın Hıristiyanlaşmasında Kelt Manastır Misyonerliğinin Rolü". *Oksident* 4/2 (15 Ocak 2023), 147-172. <https://doi.org/10.51490/oksident.1191191>
- Hannah, Robert. *Greek and Roman Calendars*. A&C Black, 2013.



- Hughes, Kathleen. *The Church in Early Irish Society*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1966.
- Isidorus Hispaliensis. “De Natura Rerum Ad Sisebestum Regem Liber”. *Patrologia Latina*. ed. Jacques Paul Migne. Paris: J.P. Migne, 1862.
- Jones, Charles W. “The Victorian and Dionysiac Paschal Tables in the West”. *Speculum* 9/4 (1934), 408-421. <https://doi.org/10.2307/2850223>
- Katar, Mehmet. “Hıristiyanlık'ta Kilise Takviminin (Kilise İçerisindeki Anma ve Kutlama Devrelerinin) Oluşması”. *Dini Araştırmalar* 3/8 (01 Haziran 2000), 23-46.
- McCarthy, Daniel. “Sulpicius Severus’s Construction of his 84-year Paschal Table”. *Peritia* 33 (Ocak 2022), 139-158. <https://doi.org/10.1484/J.PERIT.5.131902>
- McCarthy, Daniel. “Easter Principles and a Fifth-Century Lunar Cycle Used in the British Isles”. *Journal for the History of Astronomy* 24 (01 Ağustos 1993), 204. <https://doi.org/10.1177/002182869302400304>
- Mosshammer, Alden A. *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*. Oxford University Press, 2008. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199543120.001.0001>
- Nothhaft, C. Philipp E. “Dating the Passion: The Life of Jesus and the Emergence of Scientific Chronology (200–1600)”. *Dating the Passion*. Brill, 2011. <https://brill.com/display/title/20608>
- O’Connell, D. J. “Easter Cycles in the Early Irish Church.” *The Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland* 6/1 (1936), 67-106.
- Steel, Duncan. *Marking Time: The Epic Quest to Invent the Perfect Calendar*. New York Weinheim: Wiley, 1st edition., 2000.
- Stevens, Wesley M. *Cycles of Time and Scientific Learning in Medieval Europe*. Aldershot, Hampshire, Great Britain ; Brookfield, Vt., USA: Routledge, 1st edition., 1995.
- Talley, Thomas J. *The Origins of the Liturgical Year*. New York : Pueblo Pub. Co., 1986. <http://archive.org/details/originsofliturgi0000tall>
- Walsh, Michael (ed.). *Butler’s Lives of the Saints*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991.
- Wormald, Patrick - Baxter, Stephen. *Times of Bede: Studies in Early English Christian Society and its Historian*. Wiley-Blackwell, 2006. <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=9ace13d797262d111aa94991c3b855f9>
- Zimmer, Heinrich. *The Celtic Church in Britain and Ireland*. çev. A. Meyer. London: David Nutt, 1902.
- World Council of Churches. “Towards a Common Date for Easter”. Erişim 07 Nisan 2023. <https://www.oikoumene.org/resources/documents/towards-a-common-date-for-easter>



# KÜLTÜREL SİVİL DİNDEN POLİTİK SİVİL DİNE AMERİKAN SİVİL DİNİNİN DÖNÜŞÜMÜ

Ömer ÇİÇEK\*  
Ensar KIVRAK\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi. **Geliş Tarihi:** 8 Mayıs 2023, **Kabul Tarihi:** 14 Eylül 2023, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2023, **Atıf:** Çiçek, Ömer, Ensar Kıvrak. "Kültürel Sivil Dinden Politik Sivil Dine Amerikan Sivil Dininin Dönüşümü". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/2 (Eylül 2023): 623-650. Katkı düzeyi: 1. Yazar %60, 2. Yazar %40.

DOI: 10.33415/daad.1294267

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 8 May 2023, **Accepted:** 14 September 2023, **Published:** 30 September 2023, **Cite as:** Çiçek, Ömer, Ensar Kıvrak. "From Cultural Civil Religion to Political Civil Religion: the Transformation of American Civil Religion". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/2 (September 2023): 623-650. Contribution level: 1. Author %60, 2. Author %40.

DOI: 10.33415/daad.1294267



## Öz

Amerika'da dönem dönem ortaya çıkan bazı sosyo-politik olaylar toplumsal mutabakat düzeyinde sorunlar olduğunu göstermektedir. Bu çalışmanın amacı, Amerikan sivil dininin dönüşümünü ve kendi içerisindeki çelişkileri ortaya koymaktır. Bu bağlamda çalışmanın konusu, Amerikan sivil dininin tarihsel süreçteki değişimidir. Çalışmada öncelikle Jean Jacques Rousseau'nun ve Emile Durkheim'in sivil din anlayışı ele alınmıştır. Ardından Marcela Cristi'nin Durkheimci/kültürel/sosyolojik sivil din ve Rousseaucu/siyasi/ideolojik sivil din ayrımı açıklanmıştır. Bu ayrımdan hareketle Amerikan sivil dinini değerlendirebilmek için öncelikle Amerikan ulus-inşasına ve Amerikan milliyetçiliğinin oluşumuna değinilmiştir. Ardından Amerikan sivil dininin serüveni, Cristi'nin yaptığı ayrım üzerinden değerlendirilmiştir. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılarak literatür taramasına dayalı yorumlayıcı bir yaklaşım benimsenmiştir. Tarihsel süreçte gelişen ritüellerden ve kültürel değerlerden yararlanılmıştır. Fenomenoloji tekniği ile çalışmanın üzerine inşa edileceği teori ele

\* Sorumlu yazar: Öğr. Gör., Sakarya Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, omercicek@subu.edu.tr, Orcid: 0000-0003-1289-4120

\*\* Ar. Gör., Sakarya Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, ensarkivrak@sakarya.edu.tr, Orcid: 0000-0002-2248-0127

alınmış; örnek vakalara ve eser analizlerine yer verilmiştir. Çalışmanın sonucunda, Amerikan sivil dininin Amerikan İç Savaşı'na kadar kültürel sivil din özellikleri gösterdiği, iç savaştan sonra ise politik sivil dine doğru evirildiği ve politik sivil dinin toplumun tüm kesimlerini kapsayıcılık açısından kusurlu yönleri olduğu; bu kusurların bugün de Amerikan siyasetinde belirleyiciliğini sürdürdüğü tespit edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Siyaset Bilimi, Sivil Din, Kültürel Sivil Din, Politik Sivil Din, Amerikan Sivil Dini

## From Cultural Civil Religion to Political Civil Religion: the Transformation of American Civil Religion

Ömer ÇİÇEK\*  
Ensar KIVRAK\*\*

### Extended Abstract

This study aims to determine the reasons and turning points of the blockages experienced by the civil religion of the USA, which is primarily based on freedom. The subject of the study is the change of American civil religion in the historical process. The basic theory on which the study is based is Marcela Cristi's Durkheimian/cultural/sociological civil religion and the distinction of Rousseauian/political/ideological civil religion. The study's main conclusion is that the American civil religion showed the characteristics of the Durkheimian civil religion until the American Civil War. After the Civil War, it evolved into the Rousseauian civil religion.

In the study, we benefited from the rituals and cultural values that developed in the historical process using ethnography. We discussed the theory on which the study will be built with phenomenology. We included case studies and work analysis. In the first part of the study, we explained the civil religion views of Rousseau and Durkheim and the distinction Cristi made between the two. Then, according to Cristi's distinction, we describe American nation-building and civil religion to understand American nationalism. Finally, we evaluated the transition process of American civil religion from the Durkheimian line to the Rousseauian line with examples based on the first two chapters.

Rousseau argues that the social contract is insufficient to become a society. To hold society together firmly, every citizen must have a religious belief that will make him love his duty. What concerns the sovereign is to make people good citizens. Thus, Rousseau emphasizes the importance of building a civil religion that will hold the

---

\* Responsible Author PhD Candidate, Sakarya University of Applied Sciences, omercicek@subu.edu.tr, Orcid: 0000-0003-1289-4120

\*\* Research Assistant, Sakarya University, ensarkivrak@sakarya.edu.tr, Orcid: 0000-0002-2248-0127

society together by the sovereign and that everyone under the community's roof is wholeheartedly devoted to this civil religion.

Although he does not directly mention civil religion, Emile Durkheim thinks there is a need for a civil religion to ensure society's continuity. For him, if political societies are simultaneously churches, certain dogmas, myths, and moral and historical traditions that all members of society share exist or once existed. In addition, there are always social currents that do not originate from the state and move social segments in a particular direction. The state is often under their influence.

Rituals and symbols are indispensable for the formation and continuation of social consciousness. In this context, Durkheim discusses a civil religion that will form in society and develop certain rituals and symbols over time. Therefore, Durkheim does not point to a religion to be designed by the sovereign like Rousseau, but to a civil religion that is the product of traditions and culture developed by living together.

Marcela Cristi brings a different perspective to the views of Rousseau and Durkheim. Cristi developed a theory that political religion is also in the equation. Cristi argues that civil religion exists in two different forms, the first being cultural and sociological and the second being political and ideological. Cristi says that civil religion is either a phenomenon that shows the inner beliefs of members of a particular group or a form of power used to support an existing political order. In other words, according to Cristi, civil religion, which Rousseau says should be determined by the sovereign, is a political and ideological civil religion. On the other hand, civil religion, in which Durkheim brought ceremonies and symbols to the fore to ensure social integrity and spiritual concentration, is a cultural and sociological civil religion. In this study, we evaluated the civil religion observed in the nation-building process in the USA within the framework of this distinction.

American society was formed mainly by mass immigration from Europe and other continents. Thus, the American national identity was gradually separated from the Anglo-Saxon identity and shared heritage of the early settlers. American national identity is built on texts such as the Declaration of Independence and the American Constitution and on shared values, memories, and venerated symbols, such as glorifying the Founding Fathers or those who died in the war. The phenomenon of civil religion also came into play at this point. This process of creating values, memories, and symbols indicates the formation of the American civil religion.

Cultural and religious practices emerged and developed in the early stages of American nation-building. However, with the emerging nationalism and the systematic exclusion of non-white, non-Anglo-Saxon non-Protestants, these civil religious practices evolved into political civil religion. In this process, the civil war provided an awakening. State institutions began to be used effectively to design a civil religion that would integrate society. Thus, the transition from a cultural civil religion to a political civil religion began. The first influential figure in this process was President Abraham Lincoln. He successfully used the civil war and its tragedy to build a new civil religion.

To give a national dimension to the civil religion that was being constructed, these had to be instilled in each American in their entirety from childhood. A handbook prepared for state schools exemplifies the post-civil war American nation-building process and a textbook that aims to internalize political, civil, and religious rituals from childhood in the American nation. This handbook aims to contribute to American nation-building through various civil and religious rituals nationwide.

But, with the transition from a cultural civil religion to a political civil religion, exclusion against African Americans and natives has become apparent. Mass immigration to America increased after the Civil War. In this period, the masses, likely to have a national consciousness already, became Americans. In this process, both the following generations were increasingly deprived of national consciousness as they were not the primary witnesses of the price paid, and it took time for the new residents of America to gain national consciousness and feelings of loyalty. In this context, ethnic discrimination and exclusionary nationalism emerged at the end of the process. Therefore, while trying to build a national consciousness that would include the entire American society with political, civil, and religious practices, all ethnic differences, especially African Americans and natives, were excluded from the community.

**Key Words:** Political Science, Civil Religion, Cultural Civil Religion, Political Civil Religion, American Civil Religion

## Giriş

Amerika Birleşik Devletleri, kabileler halindeki yerli toplulukların ve güneyden gelen Latin Amerikalıların yaşadığı bir coğrafyada koloni faaliyetleriyle kurulan bir devlettir. Çok farklı kültürden insanın göçlerle bu kolonilerin üzerine eklenmesiyle oluşan bir devlet olarak sivil din incelemesi için ilgi çekicidir. Söz konusu koloniler, belki de uzun yıllara yayılan bağımsızlık mücadelesi ve bir devlet oluşturma sürecinde toplum sözleşmesi teorilerinin yoğun müzakerelere konu olduğu ilk örneklerdendir. Bu anlamda 1787 tarihli ABD Anayasası'nda ve anayasanın hazırlanma sürecinde de görüleceği gibi özgürlük, kolonilerin en önem verdiği konuların başında gelmektedir. Çok parçalı ve birbirine temelinde sıkı bağlarla bağlanmayan devletlerden oluşan ve yeni devletlerin eklenmesiyle genişleyen bir birliği ortak değerler etrafında Amerikalılık şuuruna kavuşturmak, dönemin şartları da göz önünde bulundurulduğunda başlı başına bir zorluk olarak değerlendirilebilir. Esasında bu hedef, İngiltere'den taşınan, Protestan geleneğine bağlı bazı ritüellerle ilk etapta sağlanmış olsa da bunun üzerine Amerikan kimliğinin de katılması gerekmiştir.

Amerikan kimliğinin oluşturulmasında en önemli iki enstrüman olarak toplumu bir araya getirip kaynaştıracak bir ulus bilinci ve bu bilinci oluşturmak üzere sivil din pratiklerinden söz edilebilir. Dolayısıyla temelde bu iki enstrüman da hemen hemen aynı hedeflere hizmet etmektedir. Nitekim belirli bir ulus bilincine bağlı olarak gelişen milliyetçiliğin modern dönemde dinin yerini alan bir olgu olduğu sıklıkla öne sürülmüş ve tartışılmıştır<sup>1</sup>. Bu bakımdan milliyetçiliğe ait semboller, sivil din çatısı altında değerlendirilebilir. ABD'de sivil din ve milliyetçilik esasında kurucu kolonilerin temel arzusu olan özgürlüğü esas alarak toplumu bir bütün haline getirmek için kullanılmıştır. Koenker de<sup>2</sup> Amerikancılığın ortak bir din olmasıyla toplumun çeşitli kesimlerinin kiliseyi amaçları doğrultusunda kullandığını, kilisenin aile birliğini dengelediğini, toplumun refahını koruduğunu ve ulusun istediğini haklı çıkardığını söylemektedir. Ona göre Amerika'nın tanrısı, insanların aziz çıkarlarının yargıcı değil, onların tüm tasarımlarının ve arzularının hizmetkârıdır. Yani Amerikan sivil dinindeki tanrı, toplumun isteklerine ve yaşam tarzına uyum sağlayacak şekilde tasarlanmış esnek bir tanrıdır. Bu bakımdan özgürlük temelindeki bir sivil din inşasının kurucu kolonilerin dışındaki diğer etnik unsurlar da işin içine dahil olduğunda ve çıkarlar çatıştığında yetersiz kaldığı söylenebilir. ABD geçmişte bundan kaynaklanan sorunları yaşadığı gibi günümüzde de buna bağlı sorunlar devam etmektedir.

<sup>1</sup> Bu iddia ve tartışmalar için bkz: Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır (İstanbul: Metis Yayınları, 1995), 155; Liah Greenfeld, *Milliyetçilik: Moderniteye Giden Beş Yol*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 121-129; Carlton J. H. Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din, Batı Siyasal Düşüncesinde "Ulusalcılık" Tasavvuru*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 27.

<sup>2</sup> Ernest B. Koenker, *Secular Salvations* (Philadelphia: Fortress Press, 1965), 3.



Bu çalışmanın amacı ABD'nin büyük oranda özgürlük üzerine temelleri atılan sivil dininin zaman zaman yaşadığı tikanıklıkları ve bunun nedenlerini, dönüm noktalarını da belirleyerek ortaya koymaktır. Konusu, esas olarak Amerikan sivil dininin tarihsel süreçteki değişimidir. Çalışmanın çıkış noktası, John Schaar'ın *Legitimacy in the Modern State* (Modern Devlette Meşruiyet) (1981) kitabında yer alan "The Case of Patriotism" (Vatanseverlik Davası) bölümünde ele aldığı sözleşmeli vatanseverlik düşüncesidir. Çalışmanın üzerine kurulduğu temel teori ise Marcela Cristi'nin Durkheimci kültürel/sosyolojik sivil din ve Rousseaucu politik/ideolojik sivil din ayrımıdır. Çalışma, ABD'nin günümüzde de yaşadığı toplumsal mutabakat sorunlarını sivil din bağlamında ele alması bakımından önem arz etmektedir. Bu sebeple çalışma, sivil din literatürüne dayanmaktadır.

Daha önce konuya ilişkin Türkçe literatüre bakıldığında Kemal Ataman'ın *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*<sup>3</sup> isimli kitabı ön plana çıkmaktadır. Ataman bu kitabında sivil dini Durkheim ve Rousseau üzerinden tanımlayarak Robert Bellah'ın büyük ses getiren "Civil Religion in America" (Amerika'da Sivil Din) makalesini ve buna yönelik tepkileri analiz etmektedir. Analizin çerçevesi Bellah'ın devlet yönetiminde ve toplumda gördüklerinden yola çıkarak bir Amerikan sivil dininin varlığını mı keşfettiği yoksa Amerika'nın kendisine atfettiği dünyanın kurtarıcısı rolünü meşrulaştırmak için bir çalışma mı kaleme aldığı etrafında şekillenmektedir. Bellah'a göre sivil din, tüm toplumların yaşamında yer alan ve toplumun tarihsel deneyimini aşkın gerçekliğin rehberliğinde yorumladığı dini boyuttur.<sup>4</sup> Mesut Düzce ise "Sivil Dinin Teorik Temelleri"<sup>5</sup> isimli makalesinde sivil din kavramını Rousseau ve Durkheim üzerinden ele almış; "Emile Durkheim'da Bir Sivil Din Olarak Milliyetçilik ve Vatanseverlik"<sup>6</sup> makalesinde ise Durkheim'in milliyetçilik ve vatanseverliği modern zamanların sivil dini olarak görmesi üzerine odaklanmıştır. Ayrıca, Düzce, *Türkiye'de 'Sivil Din' Olgusu*<sup>7</sup> isimli doktora tezinde Türkiye'deki sivil dini Rousseaucu ve Durkheimci sivil din bağlamında ele almıştır. Bunların yanı sıra Koenker, *Secular Salvations* (Seküler Kurtuluşlar) kitabının önsözünde<sup>8</sup> Amerikan demokrasisi, Nasyonal Sosyalizm ve Komünizm'deki dini unsurların politik kullanımını ifade etmek için

<sup>3</sup> Kemal Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2020).

<sup>4</sup> Robert N. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), 3.

<sup>5</sup> Mesut Düzce, "Sivil Dinin Teorik Temelleri", *Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/35 (2017).

<sup>6</sup> Mesut Düzce, "Emile Durkheim'da Bir Sivil Din Olarak Milliyetçilik ve Vatanseverlik", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/52 (Ekim 2017).

<sup>7</sup> Mesut Düzce, *Türkiye'de 'Sivil Din' Olgusu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

<sup>8</sup> Koenker, *Secular Salvations*, vii.

sivil din kavramını kullanmaktadır. Koenker'in bu kullanımı, Cristi'nin Rousseaucu politik/ideolojik sivil din kavramlaştırmasına yakın bir anlam ifade etmektedir.

Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılarak literatür taramasına dayalı yorumlayıcı bir yaklaşım benimsenmiştir. Tarihsel süreçte gelişen ritüellerden ve kültürel değerlerden yararlanılmıştır. Fenomenoloji tekniği ile kavramların kendilerine gidilerek çalışmanın üzerine inşa edileceği teori ele alınmış, örnek vakalara ve eser analizlerine yer verilmiştir. Çalışmanın, milliyetçilik ile vatanseverlik üzerine yapılan araştırmaların sivil din araştırmalarına ışık tutabileceğini gösterdiği de iddia edilebilir.

Çalışmanın ilk bölümünde, Rousseau'nun ve Durkheim'in sivil din teorileri açıklanarak Cristi'nin bu ikisi arasında yaptığı ayrım ortaya konulmuştur. Ardından Cristi'nin ayrımını Amerikan milliyetçiliği üzerinden okuyabilmek için Amerikan ulusunun inşası ve sivil dininin temelleri ele alınmıştır. Son olarak, Amerikan sivil dininin Durkheimci çizgiden Rousseaucu çizgiye geçiş süreci ve bunun dönüm noktaları örnekler ve ilk iki bölümdeki temeller üzerinden değerlendirilmiştir. Bu bağlamda bu çalışmanın temel savı, Amerikan ulus-inşasının erken dönemlerinde Durkheimci sivil din pratiklerinin ortaya çıkarak gelişim gösterdiği fakat sonrasında ortaya çıkan milliyetçilik ve beyaz-Anglosakson-Protestan olmayanlara karşı gelişen sistematik dışlayıcılık ile birlikte bu sivil din pratiklerinin Rousseaucu siyasi bir sivil dine doğru evirildiği yönündedir.

### 1. Politik Sivil Din ve Kültürel Sivil Din Ayrımı

Devletin ortaya çıkışını açıklamak üzere geliştirilen en önemli teorilerden birisi toplum sözleşmesi teorisidir. Özellikle Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau bu teorinin önemli savunucuları arasında yer almaktadır. Hobbes,<sup>9</sup> Leviathan isimli eserinde insanların kendilerini ceza tehdidiyle korku içerisinde tutacak bir güç olmadığında doğal duygularının neticesi olarak savaş durumuna geçebileceklerini vurgulamaktadır. Başkalarına zarar vermeyeceğine yönelik verilen sözlerle, yani doğal hukukla savaşızsızlık durumu kesin olarak sağlanamaz. Birkaç kişi ya da ailenin bir araya gelmesi veya tek bir karar vericinin olmadığı bir çoğunluk da güvenliği sağlayamaz. Hobbes'a göre güvenliği sağlamanın, insanları yabancıların ve birbirlerinin saldırılarından korumanın, kendi emekleriyle ve yeryüzünün nimetleriyle kendilerini doyurmanın ve mutluluk içinde yaşamalarını sağlayacak genel bir gücü kurmanın tek yolu herkesin tüm kudret ve güçlerini tek bir kişi ya da heyete devretmesidir. Bu herkesin herkesle yaptığı bir sözleşme yoluyla, herkesin bir ve aynı kişilikte birleşmesiyle olur. Bu yapıldığında tek bir kişi haline gelmiş topluluk devlet halini alır.

<sup>9</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 127-130.

Locke'a göre<sup>10</sup> ise insanlar doğa durumunda özgürdür, sahiplendikleri şeylerin ve kendilerinin mutlak efendileridir ve kimseye bağlı değildir. Ancak böyle bir ortamda bu hakların ve özgürlüğün kullanımı oldukça muğlaktır ve devamlı olarak başkalarının tecavüzüne açık durumdadır. Bu nedenle insanlar özgürlüklerinin, hayatlarının ve mal varlıklarının korunması için önceden birleşen ya da birleşme düşüncesinde olan diğer insanlarla bir topluma katılırlar. Dolayısıyla özgür insanların devlet çatısı altında bir araya gelmelerinin ve bir yönetimin idaresine girmelerinin esas sebebi mülkiyetlerini güvence altına almaktır. Devlet çatısı altında yasalar, hakların kullanımındaki muğlaklığın; yargı mekanizması ise tecavüzlerin önüne geçmektedir.

Rousseau<sup>11</sup> ise insanların doğal yaşam durumundayken kendilerinin korunmalarını zorlaştıran engellerle karşılaşabileceklerini ve bu engellerin tek tek her bir bireyin mevcut durumlarında kalmak için harcayacakları güçten üstün olabileceğini söylemektedir. Böyle bir durumda insanlar hayat tarzlarını değiştirmezlerse yok olup gideceklerdir. Rousseau, bu durumun çözümü olarak bireylerin güçlerini birleştirerek tüm güçleri tek bir dürtücü güçle yönetmelerinin kaçınılmaz olduğunu, bunun da toplum sözleşmesi yoluyla yapılabileceğini ifade etmektedir. O, toplum sözleşmesini; her bireyin tüm gücünü ve varlığını bir arada genel istemin emrine verdiği ve tek tek herkesin bütünü bölünmez parçası haline geldiği bir anlaşma olarak tanımlamaktadır. Bu sözleşme neticesinde tüzel kişiliği bulunan bir politik bütün ortaya çıkmaktadır. Böylelikle kişiler şahıslara değil sadece topluma bağlanmış olur ve sahip olduklarını korumak için daha çok güç kazanırlar.

Hobbes ve Locke'tan farklı olarak Rousseau, sözleşmenin tek başına toplum olmak için yeterli olmadığını; toplum sözleşmesi yoluyla tüzel kişilik oluşturan bireyleri bir arada tutacak bir sivil dinin gerekliliğini savunur. İnsanların ilk başlarda tanrılarının dışında kralları ve dini temellere dayanmayan bir yönetimleri olmadığını söyleyen Rousseau;<sup>12</sup> politeizm, Musevilik ve Hristiyanlık dinlerini ele alarak bu dinlerin toplumsal yaşam için elverişsiz yönleri olduğunu da ifade eder. Ona göre her politik topluluğun kendi tanrısı olması ve birbirine düşman iki ulusun aynı tanrıya iman edememesi nedeniyle politeizm ortaya çıkmıştır. Bu durum dinsel ve toplumsal hoşgörüsüzlüğe neden olmuştur.<sup>13</sup> Museviler önce Babil, daha sonra Suriye krallarının emri altına girmelerine rağmen kendi tanrıları dışında tanrı tanımaya direndikleri için bu davranışları galip

<sup>10</sup> John Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı (Ankara: Ebabil Yayınları, 2012), 81-82.

<sup>11</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 13-15.

<sup>12</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 124.

<sup>13</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 124-125.

devletlere bir başkaldırı sayılmış ve ilgili toplumlardan dışlanmışlardır.<sup>14</sup> Hristiyanlık ise hükümdar ve papa gibi iki güç ortaya çıkmasına neden olarak özellikle yargılama açısından çözülemeyen bir anlaşmazlık doğurmuştur. Bu durum her türlü iyi siyaset imkânını yok etmiş; insanlar hangi güce boyun eğeceklerini bilemez hale gelmişlerdir.<sup>15</sup> Öte yandan Rousseau, İslâm peygamberi Hz. Muhammed'i sağlam görüşlere sahip olduğu, siyasi sistemi iyi temellere oturttuğu ve kurduğu hükümet daha sonraki halifeler döneminde de devamlılığını sürdürdüğünden dolayı tam bir bütünlük içinde kaldığı için övmektedir. Bununla birlikte Arapların gelişerek şehirli insanlar haline gelmeleri, gevşemeleri ve yumuşamaları nedeniyle barbarların boyunduruğu altına girdiklerini ve başta Şii'ler olmak üzere İslâm dünyasının parçalandığını ifade etmektedir.<sup>16</sup> Dolayısıyla bahsedilen sebeplerden dolayı Rousseau için yukarıda bahsi geçen inançlar toplum sözleşmesi ile bir araya gelen insanları bir arada tutacak niteliklere sahip değildir.

Rousseau farklı dinî inançları ele aldıktan sonra dinleri insanın dini, yurttaşın dini ve papazın dini olarak sınıflandırmakta ve bunları tanımlamaktadır. İnsanın dininin bir ibadethanesi, sunağı ve ritüelleri bulunmamaktadır: sadece Tanrı'ya yürekten bir tapınmadır. Yüksek ahlâk ödevleriyle sınırlanan insanın dini, Rousseau açısından İncil'in ilham aldığı saf ve sade dindir. Yurttaşın dini ise tek bir ülkede geçer ve o ülkenin koruyucu meleklerini, erenlerini ve tanrılarını sağlar. Dogmaları, ritüelleri ve kanunlarla belirlenen dış törenleri vardır. Bu dini kabul eden ulusun dışında kalanlar imansız sayılır. Yabancıları barbar olarak görür. Diğer insanlar için hak ve ödev tanımaz. İlk kavimlerin dinleri bu şekildedir. Papazın dini insanlara iki tür kanun, iki yönetici güç, iki yurt verir ve bunlara birbirine zıt görevler yükler. İnsanların aynı anda hem din sahibi hem de yurttaş olmalarını engeller. Rousseau için papazın dini bu zıtlıklar nedeniyle tuhaf bir dindir; Japonların, Lamaların ve Vatikan'a bağlı Hristiyanların dini böyledir. Ona göre politik bakımdan bu üç din de yetersizdir ve eksikleri bulunmaktadır. Son tahlilde en kötüsü olarak papazın dinini görmekte; öte yandan yurttaşlık dininin yasaları ve ülkeyi sevdirmesinin iyi özellikler olduğunu ifade etmektedir. Ancak her halükârda toplumsal birliği bozan her şeyi ve insanı kendisiyle çeliştiren kurumları kötü olarak nitelemektedir.<sup>17</sup>

Tüm bunların ardından Rousseau, toplumu güçlü şekilde bir arada tutmak için her yurttaşın kendisine görevini sevdirecek bir dini inancı olmasının gerektiğini söylemektedir. Egemeni ilgilendiren şey, insanların

<sup>14</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 126.

<sup>15</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 127.

<sup>16</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 127-128.

<sup>17</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 129-130.

iyi birer yurttaş olmalarını sağlamaktır. Bu nedenle toplumun inancının maddelerini belirlemek egemenin hakkıdır. Egemen, insanları uzlaştırıcı bir dinin kurallarını koyar; ancak kimseyi bunlara inanmaya zorlayamaz. Bununla birlikte inanmayanları devletin sınırları dışına atabilir. Bunun nedeni dinsizlik değil, bu insanların toplum yaşamına elverişsiz olmasıdır. Böyle bir insan, kanunları ve doğruları yürekten sevmeyeceği gibi ödevi uğrunda ölmeyi de göze alamaz. Öte yandan egemenin koyduğu dini dogmalara uymayı herkesin önünde taahhüt edip yine de uymayanlar ise ölümle cezalandırılabilir. Rousseau için, sivil din olarak tanımlanan egemenin belirleyeceği dogmalar kadir-i mutlak, akıllı, her şeyi önceden bilen, iyilik ve yardımsever bir Tanrı'nın varlığı, kötülerin cezalandırılması, toplum sözleşmesinin ve kanunların kutsal sayılmasıdır.<sup>18</sup> Nihayetinde Rousseau, egemen tarafından toplumu bir arada tutacak bir sivil dinin inşa edilmesinin ve toplum çatısı altındaki herkesin bu sivil dine yürekten bağlı olmasının önemini vurgulamaktadır.

Her ne kadar doğrudan sivil din ismini zikretmese de Emile Durkheim de toplumun devamlılığını sağlayacak bir dine gerek olduğu düşüncesindedir. Onun açısından eğer siyasal toplumlar aynı anda öğretici birer kilise iseler; toplumun tüm üyelerinin paylaştıkları temsilleri ortaya çıkaran ve herhangi bir organa özgülenebilecek dogmalar, mitler, ahlaki ve tarihsel ananeler ya vardır ya da bir zamanlar var olmuştur. Bunların yanı sıra devletten kaynaklanmayan ve toplumsal kesimleri şu ya da bu yöne doğru hareket ettiren toplumsal akımlar da her zaman bulunmaktadır. Devlet bunlara bir atılım kazandıramaz. Aksine çoğu zaman bunların etkisi altında kalır. Yani tüm topluma dağılmış bir psişik yaşam bulunmaktadır.<sup>19</sup>

Durkheim psişik yaşamı sağlayan etmenler olarak dini ritüellere ve sembollere önem vermektedir. Çünkü esasında bireysel şuurlar kendi hallerindeyken birbirine açık değildir. Birbirlerine sadece içsel hallerini ifade eden semboller sayesinde katılabilirler. Karşılıklı katılımın gerçekleşmesi için ise bütün şahsi hisler tek bir noktada birleşebilmelidir. Eğer böyle bir durum ortaya çıkarsa toplumdaki bireyler birlik halinde olduklarını anlarlar ve bir bütünün parçaları oldukları bilincine sahip olurlar. Aynı çılgınlıkları atan, aynı sözcükleri zikreden fertler bazı şeyler karşısında aynı tutumları geliştirerek birlik haline gelirler. Durkheim'e göre ferdî şuurların kendilerinden ayrılarak başka şuurlarla karşılaşmalarını ve birbirlerine katılmalarını sadece hareket sağlar. Bir grubun kendisinin farkına varması ve var olması hareketlerin türdeşliği ile olur. Bu türdeşlik bir kez sağlandığında ve ritüel halini aldığı anda, hareketler ortak semboller ortaya çıkarır. Semboller ise son derece önemlidir. Çünkü onlar olmasaydı toplumsal duygular değişken bir varlığa sahip olurlardı. Bu toplumsal

<sup>18</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 133-134.

<sup>19</sup> Emile Durkheim, *Sosyoloji Dersleri*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 98.

duygular, insanlar bir araya geldiklerinde güçlüyken ve karşılıklı etkileşime neden olurken insanlar birbirlerinden ayrıldıklarında ise muğlak hale gelirler; kademeli olarak ortadan kalkarlar ve anılar halinde varlıklarını sürdürürler. Grup faal olmayınca bireysel mizaçlar hemen baskın gelerek hakimiyeti alır. Ancak grup halinde yapılan hareketler daimî şeyler üzerine sabitlenirlerse daha sık akla gelirler. Toplumsal bir bilincin oluşması için ve bu bilincin devam etmesi için ritüeller ve semboller vazgeçilmezdir.<sup>20</sup> Esasında Durkheim'in burada toplum içerisinde oluşacak ve zaman içerisinde belirli ritüeller ile sembolleri geliştirecek bir sivil dinden bahsettiği söylenebilir. Dolayısıyla Durkheim, Rousseau gibi egemen tarafından tasarlanacak bir dini değil, ananelerin ve birlikte yaşamın geliştirdiği kültürün eseri olan bir sivil dini işaret etmektedir.

Durkheim, ahlâkın da din ile iç içe geçmiş bir halde olduğunu düşünmektedir. Ona göre bir topluma ait ahlaki güçler aktif olmadığında veya herkese fayda sağlayacak bir işin başarıyla gerçekleştirilmesi için gayret sarf edilmediğinde ahlaki yoldan çıkılarak hastalıklı ve zararları olan bir yola girilmektedir. Hiç kuşkusuz bu yol birlikteliğin bozulmasına da etki edecektir. Bununla birlikte edinilmiş ahlaki sonuçlarla yetinmemek ve yeni ahlak alanları yaratmak gerekir.<sup>21</sup> Esasında Durkheim'in ahlak için söylediği sivil dinin eseri olan diğer alanlarda da geçerli olabilir. Nitekim dünya değişirken ve toplumun ileriki nesilleri bu değişimlerden etkilenirken bütünlüğü sağlayan ritüel ve sembollerin de şartlara uygun olarak güncellenmesi ya da nizamı bozmayacak ölçüde yenilerinin eklenmesi gerektiği sonucuna ulaşılabilir. Gerçekten Durkheim açısından da gelecekte dinin sarıp sarmaladığı tüm semboller yok olsa bile varlığını sürdüren sonsuz bir şey; bir din olacaktır. Çünkü ortak duyguları ve ortak düşünceleri düzenli aralıklarla tasdik etme ve yeniden doğrulama gerekliliği hissetmeyen hiçbir toplum olamaz. Yeniden canlandırmaları ve yeniden bir araya gelişleri toplantılar ve ritüeller sağlar. Bunların manevi olarak gerçekleştirilmesi dinî bir örgüt olmadan mümkün görünmemektedir. Ona göre sivil dinin seremonileri ile diğer dinlerin seremonileri arasında amaç, ortaya çıkardıkları sonuçlar ve sonuca götüren yöntemler açısından bir fark bulunmamaktadır. Hz. İsa'ya ilişkin özel bir günü kutlayan Hristiyanlar, Mısır'dan ayrılışlarını ya da On Emir'in Hz. Musa'ya verilmesini kutlayan Museviler ile yeni bir hukuki düzene geçişi kutlayan bir topluluk ya da yeryüzündeki herhangi bir milletin kendine ait özel bir olayı kutlaması arasında bir fark bulunmamaktadır.<sup>22</sup> Yani Durkheim açısından toplumun devamlılığını sağlamak için kökleri geçmişe dayanan ama tarihsel süreç içerisinde kendisini yenileyen semboller, ritüeller ve ahlak önemli bir yere sahiptir. Bunların yapılmasındaki manevi yoğunluğu sağlayan ise dindir.

<sup>20</sup> Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: Ataç Yayınları, 2005), 279-280.

<sup>21</sup> Emile Durkheim, *Ahlak Eğitimi*, çev. Oğuz Adanır (İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 2004), 28-29.

<sup>22</sup> Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, 500.



Tüm bunlardan hareketle Marcela Cristi, sivil dine yönelik Rousseau ve Durkheim tarafından ortaya konulan görüşlere farklı bir bakış açısı getirerek politik dinin de denklemde olduğu bir görüş geliştirmiştir. Sivil dini gelişmiş sanayiye sahip modern toplumlara ait bir kavram olarak değerlendiren, politik dini ise Üçüncü Dünyada yer alan diktatörlüklere veya komünist rejimlere yakıştıran görüşleri reddeden<sup>23</sup> Cristi, birincil rolleri devleti kuvvetlendirmek ya da belirli bir politik düzeni meşru kılmak olan siyasi ve teolojik modellerin politik dini temsil ettiklerini ileri sürmektedir. Hal böyleyken esasında bunlar Rousseau'nun sözünü ettiği sivil dinlerdir.<sup>24</sup> Bunun yanında Cristi, sivil dinin kendisini birisi kültürel ve sosyolojik diğeri ise politik ve ideolojik olmak üzere iki farklı şekilde gösterdiği görüşündedir. Bu formları zıtlık değil devamlılığın parçaları olarak değerlendiren Cristi, sivil dinin bu şekilde ya belirli bir gruba ait üyelerin içsel inançlarını gösteren bir fenomen olduğunu ya da mevcut bir politik düzene destek sağlamak amacıyla kullanılan güç biçimi olduğunu söylemektedir.<sup>25</sup> Yani Cristi'ye göre yurttaşlarda bağlılığı ve birliği oluşturmak amacıyla Rousseau'nun egemen tarafından içeriğinin belirlenmesi gerektiğini söylediği sivil din, politik ve ideolojik sivil dindir. Öte yandan Durkheim'in toplumsal bütünlüğü ve manevi yoğunlaşmayı sağlamak için seremonileri ve sembolleri ön plana çıkardığı sivil din ise kültürel ve sosyolojik sivil dindir.

634 | db

Aşağıda, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ulus inşa sürecine kısaca değinildikten sonra bu süreçte gözlemlenen sivil dine Cristi'nin getirdiği bu ayırım çerçevesinde bakılacaktır.

## 2. Amerikan Ulus-İnşasının ve Sivil Dininin Temelleri

Bilindiği üzere günümüz Amerikan toplumu büyük oranda Avrupa'dan ve daha sonra diğer kıtalardan gelen kitlesel göçlerle oluşmuştur. On yedinci yüzyılın başlarından itibaren Amerika'ya kitlesel göçler yaşanmış ve bu göçlerle gelen ilk yerleşimciler, on üç farklı koloni kurmuşlardır. Yedi Yıl Savaşları'ndan sonra İngiltere'nin bu kolonilere ağır vergiler getirmesi, buna karşın kolonilerin İngiliz parlamentosunda temsil yetkisinin olmaması, kolonilerde tepkiye yol açmıştır. Böylece 1775 yılında bir iç savaş olarak ortaya çıkan Amerikan Devrimi, 1778'den itibaren sırasıyla Fransa, İspanya ve Hollanda'nın kolonileri desteklemesiyle bir bağımsızlık mücadelesine dönüşmüştür. 1783'te sona eren savaşın ardından 1787 tarihli Amerikan Anayasası, Amerika'nın bağımsızlığının sembolü olmuştur. Bu bakımdan anayasa, Amerikan milliyetçiliğinin ve dolayısıyla sivil dininin sembollerinin en önemlilerinden birisi olarak görülebilir.

<sup>23</sup> Marcela Cristi, *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics* (Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 2001), 6.

<sup>24</sup> Cristi, *From Civil to Political Religion*, 61.

<sup>25</sup> Cristi, *From Civil to Political Religion*, 4.



Fakat bağımsızlık savaşı ve anayasa, tek başlarına Amerikan ulusunun doğmasına yetmeyecek; bunun için iç savaş beklemek gerekecektir. 1861-1865 yılları arasında meydana gelen Amerikan İç Savaşı, köleliğin yasaklanması tartışmalarıyla ortaya çıkmıştır. Bu açıdan savaşın, temelde ekonomik nedenlere dayandığı söylenebilir. Nitekim ekonomisi tarıma dayanan Güney'in işgücünü oluşturan kölelere karşı ekonomisi sanayiye dayanan Kuzey'de serbest işgücüne ihtiyaç duyulmakta ve kölelik giderek tüm kuzeyde yasaklanmaktaydı. Sonunda güneyde de köleliğin yasaklanacağından endişelenen güney eyaletleri, kölelik karşıtı olarak bilinen Abraham Lincoln'un başkan seçilmesinin ardından Konfederasyon adı altında bir araya gelerek Birlik'e karşı savaş açmışlardır.<sup>26</sup> Savaş sonucunda Kuzey üstün gelmiş, birlik yeniden sağlanmış ve kölelik kaldırılmıştır.

Savaşın sona ermesi ve köleliğin kaldırılması, zaten öteden beri devam edegelen Amerika'ya göçleri artırmış; özellikle on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başlarından itibaren Amerika'ya kitlesel göçler yaşanmıştır. Bu tarihten itibaren ortaya çıktığı kabul edilebilen Amerikan milliyetçiliğini diğer milliyetçiliklerden farklı kılan da temelde bu kitlesel göçlere ve iç savaş sonucunda ortaya çıkan siyasi konjonktüre dayanması ve bu bağlamda milliyetçiliğin gelişmekte olduğu diğer Batı ülkelerinden farklı olarak belirli ve tek bir etnik köken miti içermemesi; etnik köken mitinden bağımsız bir şekilde sonradan inşa edilmesidir.<sup>27</sup>

db | 635

Öte yandan ilk Amerikan yerleşimcilerinin İngilizler olduğu hatırlandığında, kendi ülkelerini terk ederek bu yeni topraklara gelen insanların düşünsel olarak da ülkelerini arkalarında bırakmadıkları, ülkeleriyle özdeşliklerini belli yöntemlerle sürdürdükleri söylenebilir. Bunun en iyi örneklerinden birisi, ilk Amerikan kolonilerine verilen isimlerdir. Örneğin Boston ve Cambridge şehirlerinin isimleri, İngiltere'deki aynı isimli şehirlerin birer kopyasıdır. Georgia, Carolina ve Virginia eyaletleri, İngiliz kral ya da kraliçelerinin isimlerini taşımaktadır.<sup>28</sup> Öte yandan bu durum, ilk yerleşimcilerin kendi milletlerine sadakatini sürdürmekle birlikte modern anlamda bir ulus bilincine ya da ulusal kimliğe sahip oldukları anlamına gelmez. Zira o dönemde, modern anlamda gelişmiş tam teşekküllü bir ulus bilincinden de bahsetmek mümkün değildir. Çünkü milliyetçilik, henüz gelişim aşamasındadır.

<sup>26</sup> Liah Greenfeld, *Milliyetçilik: Moderniteye Giden Beş Yol*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 710-711.

<sup>27</sup> Greenfeld, *Milliyetçilik: Moderniteye Giden Beş Yol*, 725.

<sup>28</sup> Greenfeld, *Milliyetçilik: Moderniteye Giden Beş Yol*, 602.

Ancak bu durum, zamanla değişmiş; Bağımsızlık Savaşı öncesinde Amerikan ulus bilincinin doğuşuna dair çeşitli emareler ortaya çıkmaya başlamıştır.<sup>29</sup> Bunu mümkün kılan üç farklı etmenden bahsedilebilir. Bunlardan ilki, ileride Amerikan devletinin bizatihi kendisine dönüşecek olan siyasi yapıların gelişmesidir. İkincisi, farklı koloni toplulukları arasındaki iletişim ve etkileşimin artmasıdır. Üçüncüsü ise Amerikalılık algısı etrafında ortak duygu ve tutumların gelişmesidir.<sup>30</sup>

Bağımsızlıktan sonra, on dokuzuncu yüzyılda Amerika'ya kitlesel göçlerin zirve yaptığı yıllar, tam da Avrupa'nın milliyetçilik rüzgârına kapıldığı bir döneme denk gelmiştir. Dolayısıyla ilk yerleşimcilerin aksine yoğun göç aldığı dönemlerde Amerikan kolonilerinin yanı sıra Amerika'nın yeni sakinlerinin de modern anlamda bir ulus bilincine ve ulusal kimliğe sahip olması daha olasıdır. Dolayısıyla bu durum, yeni ve sayıları giderek artan bu göçmenlerin Amerika'ya sadakatini sağlayacak yeni bir ulusal bilinç ve kimlik inşasını<sup>31</sup> ve tabii bununla birlikte sivil din pratiklerini de gerektirmiştir. Böylece Amerika'nın başlangıçtaki beyaz-Anglosakson-Protestan İngiliz menşeli kimliği, zamanla Amerikan kurucu babalarının ve seçkinlerinin politikalarıyla ve göçmenlerin kültürel katkılarıyla dönüşüme uğramıştır. Bu bakımdan Amerikan ulusal kimliği, ilk yerleşimcilerin Anglosakson kimliğinden ve ortak mirasından ayrılmış; Bağımsızlık Bildirgesi ve Amerikan Anayasası gibi metinler ile Kurucu Babaların ya da savaşta ölenlerin yüceltilmesi gibi kutsiyet atfedilen ortaklaştırılmış değer, hatıra ve semboller üzerine inşa edilmiştir.<sup>32</sup> Sivil din olgusunun da tam bu noktada devreye girdiği; bu değer, hatıra ve sembollerin yaratım sürecinin Amerikan sivil dininin oluşumunu ifade ettiği söylenebilir.

Bu bağlamda bu çalışmanın temel savı, Amerikan ulus-inşasının erken dönemlerinde Durkheimci sivil din pratiklerinin ortaya çıkarak gelişim gösterdiği fakat sonrasında ortaya çıkan milliyetçilik ve beyaz-Anglosakson-Protestan olmayanlara karşı gelişen sistematik dışlayıcılık ile birlikte bu sivil din pratiklerinin Rousseaucu siyasi bir sivil dine doğru evrildiği yönündedir. Dolayısıyla bu noktadan itibaren Amerikan ulus-inşasının erken dönemleri ile milliyetçilik ve dışlamanın yükselmesiyle ortaya çıkan sonraki dönemleri arasında bir ayırım yapmak gerekmektedir.

<sup>29</sup> Alexander Ziegler, "From Colonies to Nation: The Emergence of American Nationalism, 1750-1800", *Chrestomathy* 5 (2006), 348.

<sup>30</sup> Richard L. Merritt, "Nation Building in America: The Colonial Years", *Nation Building in Comparative Contexts*, ed. Karl W. Deutsch ve William, J. Foltz (Londra ve New York: Routledge, 2017), 57.

<sup>31</sup> Greenfeld, *Milliyetçilik*, 725-26.

<sup>32</sup> Anthony Smith, *Etno-Sembolizm ve Milliyetçilik*, çev. Bilge Firuze Çallı (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 157.

Amerika'nın İngiltere'den ayrılma süreci, zaten yerleşiklik kazanmış olan yerel aidiyetlerin bir anlamda ulusal aidiyete yani Amerikan ulusal kimliğine dönüştürülmesini gerektirmemiştir. Çünkü İngiliz millet düşüncesi, önceleri avam olarak nitelenen sıradan halkın simgesel olarak -siyasal haklara sahip olan anlamında- elit kategorisine yükseltilmesi anlamına gelmiştir. Bu bakış açısı, her bir bireyin teoride kendi çıkarlarının tek meşru temsilcisi ve siyasal hayatın eşit aktörleri olarak algılanmasına imkân vermiştir. Bu bakımdan nasıl ki İngiliz halkının Şanlı Devrime giden süreçte Kral II. James'e karşı direnişi halkın kendi haklarını korumak amacıyla bir lidere karşı itaatsizliği ise Amerikan kolonilerinin İngiliz merkezî hükümetine karşı çıkışları da yine aynı şekilde kendi haklarını koruma amacı gütmüştür.<sup>33</sup>

Ancak sonraları, Amerikalıların kendi haklarını koruma düşüncesi, bağımsızlık düşüncesine evrilmiştir. Thomas Paine'in (1737-1809) Common Sense [1776] adlı eseri ve bu eserin Amerikan toplumunda gördüğü ilgi, bu süreci anlamaya imkân vermektedir. Nitekim bu eserde Paine, monarşiyle mücadeleyi teşvik etmiş ve Tory ve Whig gibi İngiliz siyasetine özgü ayrımlara topyekûn karşı çıkarak Amerikan bağımsızlığını savunmuştur:

*Tarihin kayıtlarında bugünün önemini vurgulayan hiçbir soru ortaya çıkmamıştır. Şu ya da bu partinin içeride ya da dışarıda olması, Whig'in ya da Tory'nin veya yüksek ya da alçak olanın üstün gelmesi değil, insanın haklarını miras alıp almaması ve evrensel uygarlığın yer alıp almaması önemlidir. [Amerika] emeklerinin meyvelerinden kendisi mi yararlanacak yoksa hükümetlerin müsrifliği tarafından mı tüketilecek?<sup>34</sup>*

Amerikan bağımsızlık mücadelesini teşvik eden Paine'in bu eseri, ilk yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içinde ikinci bir baskı yapmış ve üç ay içerisinde yüz bin satış sayısına ulaşmıştır ki bu toplumun esere rağbetini göstermesi açısından önemlidir.<sup>35</sup>

Öte yandan unutulmamalıdır ki bağımsızlık mücadelesi, başlangıçta bir ayrılık mücadelesi değil, hak mücadelesi olarak görülmüştür. Bu süreçte hatırı sayılır miktarda Amerikalının da bağımsızlık düşüncesine yanaşmadığı; İngiltere'den ayrılmanın Amerikan birliğinin de dağılma tehlikesini beraberinde getireceğini düşündüğü bilinmektedir.<sup>36</sup> Ki sebebi ne olursa olsun, 1861'de Amerikan İç Savaşı'nın patlak vermesi bunu doğrulamaktadır.

<sup>33</sup> Greenfeld, *Milliyetçilik*, 621, 629.

<sup>34</sup> Thomas Paine, *Rights of Man Common Sense and Other Political Writings* (New York: Oxford University Press, 1998), 270-271.

<sup>35</sup> Ateş Uslu, *Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi II Özgürlük, Güvenlik ve Birey (1300-1789)* (İstanbul: Yordam Kitap, 2021), 434.

<sup>36</sup> Greenfeld, *Milliyetçilik*, 636.

Ancak iç savaş, Kuzey'in zaferi sonrası Amerikan birliğinin yeniden teminat altına alınmasıyla sonuçlanmıştır. Amerika için bu savaş, ulus fikri ile bu fikrin gerçekleşmesi arasındaki dönüm noktası olmuştur. Nitekim iç savaşın hemen ardından kaleme aldığı Reconstruction (Yeniden Yapılanma) adlı metinde James Russell Lowell (1819-1891), iç savaştan sonra ulusal bilincin nasıl oluştuğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

*Eski ülkelere ait olan, sık sık savaşlarla pekiştirilen ve ortak tehdit ve ortak zafer anlarıyla birleştirilen o bilinçli milliyet duygusuna, tarihin ve geleneğin ideal soyutlamasına şimdiki kadar sahip olmadıysak, bunun tek nedeni ulusal varlığımızın hiçbir zaman, bunun hem büyüklüğümüzün tapusu hem de tek güvencesi olduğuna bizi inandıracak kadar büyük bir tehlike içinde olmamasıdır. [...] Bir ulus yaratmak ne de külfetli işmiş!<sup>37</sup>*

Charles Sumner (1811-1874) ise iç savaş sırasında Konfederasyon'un varlığı sebebiyle Kuzey'in ulusal yerine federal sıfatını kullanmasının iç savaştan sonra artık gereği kalmadığına işaret ederek ulus ifadesinin kullanılmasını teklif etmektedir.

*Bir birlik veya fædustan başka bir şey olmayan Konfederasyonun budalalığı sırasında, hükümet doğal olarak Federal olarak adlandırılıyordu. [...] Eskiden ulus kelimesi aramızda yoktu, şimdi var. Bir ulus doğdu. [...] Ulus kelimesi, sözlüğün herhangi bir tanımının ötesinde düşündürücüdür. [...] Birlik ve kudret sözüdür. [...] Ulus, ortak bir yaşamda nabzı atan, ortak bir toprağı işgal eden, ortak bir tarihte sevilen, ortak sınavları paylaşan ve ortak gücün korunmasını sağlayan tek bir halktır.<sup>38</sup>*

638 | db

İç Savaşın sona ermesinin ardından -özellikle Avrupa'daki mevcut siyasi atmosfer de düşünüldüğünde- kitleler halinde Amerika'ya gelen göçmenlerin de halihazırda ulusal bilince sahip oldukları söylenebilir. Bu göçmenlerin Amerika'ya sadakatini sağlama gayesi, mevcut ulusal bilinçlerinin meşru bir kimlik olarak kabul edilmesini ve ona hoşgörüyle yaklaşılmasını gerektirmiştir. Bu ulusal bilinci meşru bir kimlik olarak kabul etmek olası bir ayrılıkçı hareketi önlemiş ve artık üst kimlik olan Amerikan milletine sadakati mümkün kılmıştır. İlk bakışta bir çelişki gibi görünen bu durum, Amerikan ulus-inşasına yönelik sivil din pratikleriyle birlikte bir çelişki olmaktan kurtarılmıştır. Nitekim Amerikan sivil dini, aşağıda görüleceği üzere Durkheimci sivil din pratiklerinden Rousseaucu sivil din pratiklerine geçerek farklı etnik kökenlerden gelenleri ve dolayısıyla farklı ulusal bilince sahip olanları ortak bir Amerikan ulusal kimliği altında birleştirmeye çalışmış ve beyaz-Anglosakson-Protestan Amerikalılar ölçeğinde bunda büyük ölçüde başarılı olmuştur.

<sup>37</sup> James Russell Lowell, *Political Essays* (Londra: Macmillan, 1898), 212.

<sup>38</sup> Charles Sumner, *His Complete Works* (Boston: Norwood Press, 1900), 9-10.

Bu başarının altında yatan temel neden, Avrupa’da görülen bazı milliyetçi hareketlerdeki gibi Romantizme dayanan ve atalardan kalma halk-ruhunu ve halk dilini esas alan milliyetçiliğin değil, geçmişte yapılan fedakarlıkların yüceltilmesine ve ortak hatıralar, değerler ve sembollere dayanan milliyetçiliğin benimsenmesidir.<sup>39</sup> Böylesi bir milliyetçi ruhun yaratılması da dolayısıyla sivil din pratiklerine dayanmaktadır. Bu pratikler, aşağıda üçüncü başlıkta etraflıca ele alınmaktadır.

Öte yandan tüm Amerikan halkının, bu milliyetçi ruh etrafında bir araya getirilen ulusa dahil edildiği de söylenemez. Özellikle siyahilerin ve Amerikan yerlilerinin bu süreçten dışlandığı iddia edilmektedir. Nitekim, iç savaş sonrasında kölelik ortadan kalkmış olsa dahi Amerika, bir devlet olarak varoluşunun ilk yetmiş yılında köleliği yasal olarak sürdürmüştü. Özellikle güneyde Afrikalı Amerikalılar hâlâ ırkçılığa ve toplumsal/siyasi ayrımcılığa maruz kalmış,<sup>40</sup> ve bu durum sonraki yüz yıl boyunca da devam etmiştir.<sup>41</sup> Dolayısıyla Amerikan sivil dininin en başta Afrikalı Amerikalılar ve yerliler olmak üzere çeşitli göçmen grupları da dışlayıcı karakterde olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Nitekim Novak da<sup>42</sup> bu duruma değinerek eğer Amerikan yaşam tarzı gerçekten çoğulcuysa o zaman Amerika’nın kültürel dünyasındaki birçok farklılığın yanı sıra bunların kesiştiği noktalara da dikkat edilmesi gerektiğini söylemektedir.

### 3. Durkheimci Sivil Dinden Rousseaucu Sivil Dine

db | 639

Amerika Birleşik Devletleri’ne ilk koloniler geldiğinde bölgede İngilizlerin yanı sıra yerliler ve Latin Amerika kökenliler, etnik gruplar olarak ön plana çıkmıştır. Bu süreçte, Durkheimci sivil din bağlamında toplumu bir araya getirecek ve ortak duyguları paylaşmalarını sağlayacak kurumlar ve ritüeller oluşmaya başlamıştır. Bunlardan ilki, bir krize de neden olan Anglikan Protestan Kilisesi meselesidir. Kolonilerin İngiltere’de bulunan kiliseye bağlı olması devletleşme ve ayrı bir toplum olma yolunda bir engel olarak görülmüştür. Bu nedenle İngiltere’deki kilise ile uyum sağlamayı ve piskoposların otoritesini reddeden Protestanlar, yaşlıların ve vaiz-papazların bağımsız cemaatlere liderlik etmesini istemişlerdir. Anglikan Kilisesi her ne kadar İngiltere’de muhalif sesleri bastırmayı başarsa da Kuzey Amerika’da muhalifler çoğunlukta olmuştur. İngiltere, bir çözüm olarak kolonyal piskoposluk kurmaya çalışmış; ancak bu büyük çatışmalara yol açmıştır. Diğer sömürgelerde huzursuzluk

<sup>39</sup> Smith, *Etno-Sembolizm ve Milliyetçilik*, 88-89.

<sup>40</sup> Ateş Uslu, *Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi III Soyut Evrenselciliğe Karşı Eşitlik Talepleri (1789-1917)* (İstanbul: Yordam Kitap, 2021), 253.

<sup>41</sup> Andreas Wimmer, *Nation Building Why Some Countries Come Together While Others Fall Apart* (Princeton: Princeton University Press, 2018), 2.

<sup>42</sup> Novak, Michael, *Choosing Presidents: Symbols of Political Leadership* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1992), 129.

yaratacağı düşüncesiyle İngiltere, Amerikan toplumundan bir piskopos çıkarılması önerisinde de bulunamamıştır. Bu durum, koloni yerleşimcileri tarafından İngiliz hükümetinin ve Anglikan Kilisesi'nin kendilerinin medeni ve dinî özgürlüklerini baltalamak için giriştiği bir komplo olarak değerlendirilmiştir. Neticesinde bu çatışma süreci Amerika'da Episkopal Kilisesi'nin kurulması ile sonuçlanırken bağımsızlık mücadelesi için de ateşleyici unsurlar arasında yer almıştır.<sup>43</sup> Böylelikle yeni toplumun kendine özgü biçimde kaynaşmasını sağlayacak Durkheimci sivil din bağlamında ilk temel kurumun ortaya çıktığı iddia edilebilir.

Durkheimci anlamda ortaya çıkan ikinci sivil din kurumunun ise Şükran Günü kutlamaları olduğu söylenebilir. Jean Calvin'in öğretilerinin İngiliz takipçileri olan küçük bir Püriten grubu, ayrılıkçı bir cemaat olarak kendi papazını seçmişti. İngiliz Parlamentosu'nun ortak duaya katılmayanları sürgün etmesinin ardından bu grup önce Hollanda'ya kaçarak 1604 yılında Leyden'de bir kilise kurmuş, daha sonra ise Kuzey Amerika'ya göç etmiştir. Çoğunlukla New England'da topluluklar kuran bu Püriten gruplar, Şükran Günü kutlamaya başlamışlardır. Bakanlar ve valiler tarafından yayınlanan bildirimlerle şükran günleri genellikle askeri bir zafer, iyi bir hasat ya da ilahi bir yağmur gibi belirli olayların ardından kutlanan bir ritüel halini almıştır.<sup>44</sup> Dinî olduğu kadar seküler kökenleri de olan Şükran Günü, yine de 1860'lı yıllara kadar çoğunlukla doğu kıyısı boyunca kutlanan bölgesel bir bayram olarak kalmıştır. Ancak yazar ve gazeteci Sarah J. Hale'in 20 yıl boyunca yürüttüğü kampanyaların ardından ulusal çapta kutlanan bir bayram haline gelmiştir.<sup>45</sup> Dolayısıyla ulusal çapta kabul görmesinin ardından Şükran Günü de toplumsal bütünleşmeye katkı sunan bir ritüel olarak<sup>46</sup> Durkheimci sivil din kapsamında değerlendirilebilir. Günümüzde de Şükran Günü ABD'de Kasım ayının dördüncü perşembe gününde ve Kanada'da Ekim ayının ikinci pazartesi gününde hasat ve bir önceki yılın tüm nimetlerine şükretmek için kutlanmaktadır.

Durkheimci anlamda sivil din kurumuna bir diğer örnek olarak Bağımsızlık Günü gösterilebilir. Amerikan Kongresi'nin 2 Temmuz 1776'da İngiltere'den bağımsızlık yönünde oy kullanması ve bundan iki gün sonra 4 Temmuz'da Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin kabul edilmesinden itibaren ABD'de bu tarih, Bağımsızlık Günü olarak kutlanmaktadır. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda kutlamalar çan çalma, şenlik ateşleri,

<sup>43</sup> Kenneth R. Elliott, *Anglican Church Policy, Eighteenth Century Conflict, and the American Episcopate* (New York: Peter Lang Publishing, 2011), 1-2.

<sup>44</sup> Andrew F. Smith, "The First Thanksgiving", *Gastronomica: The Journal of Food and Culture* 3/4 (Sonbahar 2003), 79.

<sup>45</sup> Jana Weiss, "The National Day of Mourning: Thanksgiving, Civil Religion, and American Indians", *Amerikastudien / American Studies* 63/3 (2018), 371.

<sup>46</sup> Robert N. Bellah, "Civil Religion in America", *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 134/4 (2005), 45.



alaylar ve halka hitabet ile yapılıyor; bu kutlamalarda monarşinin ölümü, tiranlığın sonu ve özgürlüğün yeniden doğuşu sembolize ediliyordu. Amerikan toplumunun büyümesi ve çeşitlenmesi ile bu tarih sadece siyasi partilerin değil birçok grubun sahiplenmeye çalıştığı vatansever bir gelenek haline gelmiştir. Boş zamanların artmasıyla da önemli bir yaz tatili şeklini almıştır. Sonraları aşırı alkol tüketiminin yaygınlığı ve havai fişek patlamalarının çok sayıda yaralanmaya neden olması, on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başındaki reformcuları güvenli ve akli başında bir 4 Temmuz hareketi başlatmaya itmiştir. Yirminci yüzyılın sonlarında geçit törenleri, konserler ve ışık gösterileriyle kutlanan Bağımsızlık Günü, bir siyaset aracı olarak anlamını yitirse de ulusal gücün ve Amerikan özniteliklerinin güçlü bir sembolü olarak varlığını sürdürmektedir.<sup>47</sup> Bir anlamda Durkheimci sivil dinin bir örneği ve toplumu bütünleştiren bir ritüel olarak görevine devam ettiği söylenebilir.

Episkopal Kilisesi, Şükran Günü ve Bağımsızlık Günü her ne kadar Durkheimci sivil din açısından bütünleştirici unsurlar olarak ifade edilebilecek olsa da bu unsurların etki alanı İngiltere'den Kuzey Amerika'ya gelen 13 koloni ve Protestan topluluk için bir anlam taşıyordu ve bütünleştirici etkisi esasında ABD'yi de bir devlet olarak kuran bu kesim üzerindedir. Ancak henüz bu koloniler bölgeye gelmeden önce yerliler ve Latin Amerikalılar da bölgede bulunuyordu. Bunlara süreç içerisinde bir de kıtaya köle olarak gelen Afro-Amerikalılar eklenmiştir. Nihayetinde toplumun farklı etnik kökene ve dinî inanca sahip diğer kesimlerini de bütünleşmeye dahil etmek gerekmiştir. Kuzey-Güney savaşının patlak vermesi ve yaşanan belli başlı anlaşmazlıklar, esasında toplumsal bütünleşmede eksiklikler olduğunun göstergesi olarak görülebilir. Gerek kültürel gerek dinsel gerekse etnik çeşitlilik fazla olduğu için Britanya'dan, Latin Amerika'dan ve Afrika'dan gelen insanlarla yerlilerin Durkheimci sivil din bağlamında ortak bir paydada buluşulmasını sağlayacak toplumsal bir ritüel ya da ara kurum ortaya konulamadığı; bu noktada esasında iç savaşın bir uyanış sağladığı ve devlet kurumlarının toplumu bütünleştirecek bir sivil dinin tasarımı için etkin bir biçimde kullanılmaya başlandığı söylenebilir. Böylelikle Durkheimci sivil dinden Rousseaucu sivil dine geçişin başladığı söylenebilir. Sürecin ilk etkili ismi de Amerikan birliğini ve köleliğin kaldırılmasını savunan Başkan Abraham Lincoln'dür. Lincoln, iç savaş ve yaşanan trajediyi yeni bir sivil din inşası için ustaca kullanmayı başarmıştır. İç savaş sırasında Birlik güçlerinin Konfederasyon güçlerini Gettysburg Savaşı'nda yenmesinden 4,5 ay sonra 19 Kasım 1863'te Gettysburg Ulusal Mezarlığının kurulduğu törende Lincoln, meşhur bir konuşma yapmıştır:

<sup>47</sup> David L. Waldstreicher, "Independence Day", *Britannica* (Erişim 14 Şubat 2023).



Atalarımız 87 yıl önce bu kıtada, özgürlük içinde tüm insanların eşit yaratıldıkları ilkesine inanarak yeni bir millet yarattılar. Böyle bir temel üzerine kurulmuş herhangi bir milletin ayakta kalıp kalamayacağını sınavan büyük bir iç savaş yaşıyoruz. Şu anda büyük bir çarpışmanın yaşandığı bir alanda bulunuyoruz... Burada çarpışarak canını feda etmiş insanlar, burasını öylesine kutlu kılmışlardır ki ona bir şey eklemek ya da ondan bir şey çıkarmak bizim gücümüzün üstündedir...

Bundan böyle kendini esas adaması gerekenler hayatta kalanlardır... Biz hayatta kalanlar, işte bu görevi üstlenip, burada hayatını feda etmiş olanların fedakarlığından aldığımız güçle daha çok ilerlemek mecburiyetindeyiz ki bu insanların bir hiç uğruna ölmediğini kanıtlayalım. Tanrı'nın şahitliğindeki bu ülkenin yeni bir hürriyet doğuşu yaşamasını sağlayalım ve halkın, halk tarafından halk için yönetildiği bu devlet dünyadan silinmesin.<sup>48</sup>

Lincoln, bu konuşmasında savaşta hayatını kaybedenleri kutsal bir mertebeye yükselterek savaş kurbanlarını kendi siyasi kimliğiyle Rousseau anlamındaki sivil dinin bir unsuru haline getirmiştir<sup>49</sup> ve bütünleşmeyi sağlayacak bir çıkış noktası olarak kullanmıştır. Gettysburg Ulusal Mezarlığı ise bu seremoni ve hayatını kaybedenlere yüklenen anlamla Amerikan sivil dininin kutsal mekânlarından birisi haline gelmiştir.

642 | db

İç savaşın Rousseau sivil din anlamında ortaya çıkan bir diğer ritüeli ise Anma Günü'dür. Daha önceleri Dekorasyon Günü adıyla kutlanan bu gün, iç savaş sırasında hayatını kaybedenlerin mezarlarının çiçeklerle süslenmesiyle başlamıştır. 1966 yılında Amerikan Kongresi bildirisıyla New York, 1866'da Waterloo Anma Günü'nün doğduğu yer olarak gösterilmiştir. Ancak 1868'de birlik gazilerinin oluşturduğu Cumhuriyet Büyük Ordusu'nun komutanı John A. Logan da iç savaşta ölenlerin mezarlarını süslemek için ulusal bir bayram ilan etmişti. Nihayetinde Anma Günü, I. Dünya Savaşı'ndan sonra savaşlarda hayatını kaybeden tüm ABD askerlerinin anıldığı bir gün haline gelmiştir. Arlington Ulusal Mezarlığındaki Meçhul Asker Mezarı'na çelenk konulması, ülke çapındaki dini törenler, geçit törenleri, konuşmalar ve mezarlara ABD bayrağı ile nişanlar ve çiçekler bırakılması ise günün ritüelleri haline gelmiştir.<sup>50</sup> Dolayısıyla Anma Günü, Rousseau anlamında Amerikan sivil dininin en önemli örneklerinden birisi haline gelmiştir.

<sup>48</sup> Barry Schwartz, "Rereading the Gettysburg Address: Social Change and Collective Memory", *Qualitative Sociology*, 19/3 (1996), 399.

<sup>49</sup> Rousseau da *Toplum Sözleşmesi* kitabında ödevi uğruna ölmeyi göze alacak yurttaşların öneminden bahsetmektedir. Bkz. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 134.

<sup>50</sup> The Editors of Encyclopaedia Britannica, "Memorial Day", *Britannica* (Erişim 16 Şubat 2023).

Bu ve bunun gibi diğer pek çok ritüele ulusal bir boyut kazandırılması için bunların bir bütünsellik içinde her bir Amerikalıya küçüklükten itibaren aşılması da gerekiyordu. Zira ulus bilincinin ve dolayısıyla mevcut sivil din ritüellerinin sonradan kazanılması/içselleştirilmesi oldukça güç olacaktır. Bu sebeple -Althusser'in Devletin İdeolojik Aygıtları'nı hatırlatırcasına- Amerika'daki okullar, sivil din ritüellerini ifa eden birer ibadethane haline almıştır. Bunun ilk örneklerinden birisi, 1900 yılında Charles R. Skinner'in hazırladığı ve New York Eyaleti Yasama Meclisi tarafından yayınlanan *Manual of Patriotism: For Use in the Public Schools of the State of New York*<sup>51</sup> (Vatanseverliğin El Kitabı) adlı kitaptır. Eyalet okullarında okutulmak üzere hazırlanan bu el kitabı, iç savaş sonrası Amerikan ulus-inşa sürecinin bir örneği olduğu kadar Rousseaucu sivil din ritüellerini küçüklükten itibaren içselleştirilerek Amerikan ulusuna kazandırmasını amaçlayan bir ders kitabıdır da.

Bu el kitabının iç kapağında Amerikan bayrağının bulunması ve onun da altında yazan "With its Red for love, and its White for law, And its Blue for the hope that our fathers saw Of a larger liberty" (Kırmızısı sevgi için, beyazı yasa için ve mavisi atalarımızın gördüğü daha büyük bir özgürlük için) ifadeleri, bayrağın, inşa edilmek istenen yeni ulusal kimliğin en önemli sembollerinden biri olduğunu göstermekle birlikte "atalarımızın gördüğü daha büyük bir özgürlük" ifadesi, bu ulusal kimliğin ilk koloni yerleşimcilerine dayandırıldığına işaret etmektedir.

db | 643

El kitabında yer alan vatanseverlik, Amerikan ulusuna sadakati uyandıracak şekilde Amerikan geçmişindeki fedakarlıklara, ortak hatıra, değer ve sembollere işaret etmektedir: "Vatanseverlik, tarihine aşinalıktan, kurumlarına saygıdan ve olanaklarına olan inançtan doğan vatan sevgisidir ve yasalarına itaat ve bayrağına saygı ile kendini gösterir."<sup>52</sup> Bu bağlamda el kitabının daha küçüklükten itibaren Amerikalılara Amerikan ulus bilincini aşılamadaki rolü şu şekilde ifade edilmektedir: "Bu [el kitabında] kabul edilen ve takip edilen plan, ülke sevgisinin en iyi gençlik zamanlarında büyüdüğü inancıyla, Amerikan tarihindeki önemli olaylar ve gururlu isimlerin başarıları üzerine ülke sevgisini konu alan en seçkin literatürü sunmaktadır."<sup>53</sup>

Dolayısıyla bu el kitabı, eğitim yoluyla Rousseaucu anlamda sivil din pratiklerini kazandırmayı amaçlayan bir materyal örneği olarak görülebilir:

*[Vatanseverliğin kazanımı] ancak çokça ve devamlı yineleme ile başarılı bir şekilde yapılabilir. Bu gerçek o kadar iyi anlaşılmuştur ki, her*

<sup>51</sup> Bu eser, kısaca *el kitabı* olarak anılacaktır.

<sup>52</sup> Charles R. Skinner, *Manual of Patriotism: For Use in the Public Schools of the State of New York* (New York: Brandow Printing Company, 1900), i.

<sup>53</sup> Skinner, *Manual of Patriotism*, ii.

*gün her devlet okulunun açılış antrenmanından birkaç dakikanın bu el kitabında bulunan veya önerilen materyale göre yapılmasını tavsiye etme noktasında kendimi emin hissediyorum ve ayrıca, ulusumuzun tarihindeki büyük günlerin ve isimlerin anılması için daha kapsamlı tatbikatlar da yapılmalıdır.*<sup>54</sup>

Görüldüğü üzere Skinner'in şahsında Amerikan devleti, ulusal çapta çeşitli sivil din ritüelleriyle Amerikan ulus-inşasına katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Dolayısıyla 1900 gibi erken tarihli bu el kitabının iç savaş sonrasında Durkheimci sivil dinden Rousseaucu sivil dine geçişin bir göstergesi olduğu iddia edilebilir.

Ancak öte yandan Amerikalı siyaset teorisyeni John Schaar'ın (1928-2011) -her ne kadar sivil din kavramından hiç bahsetmese de- *Legitimacy in the Modern State* (1981) adlı eserinde vatanseverlik kavramı üzerinden yaptığı değerlendirmeler, iç savaştan itibaren özellikle Abraham Lincoln'ün konuşmalarından hareketle Durkheimci sivil dinden Rousseaucu sivil dine geçişi ve bu geçişle birlikte Afrikalı Amerikalıların, yerlilerin ve bilumum beyaz-olmayanların inşa edilen ulustan dışlandığına işaret eder niteliktedir.

Schaar'a göre sözleşmeye dayalı bir topluluk düşüncesi, Amerikan toplumunda Lincoln'den daha eskiye dayanmaktadır. İlk yerleşimciler olan Püriten New England kolonileri, toplumsal kurumlarını, halkın kamusal hayata ve karar alma süreçlerine aktif katılımını sağlayacak şekilde tasarlamıştır. Bu anlamda "dış dünyadan izole özel çiftliklerin kurulmasını caydırmışlar ve halkı şehirlerde, birbirlerinin görüş alanında ve kamusal toplanma yerlerinde yoğunlaşmış bir şekilde tutmaya çalışmışlardır." Dolayısıyla böyle bir toplulukta topluluğa bağlılık, doğuştan kazanılmış hak olarak değil, bilinçli tercihin ve çabanın bir sonucu elde edilmiş bir ödül olarak görülmüştür. Kamusal kurumlar da bu yaşamı teşvik etmek ve denetlemek üzere tasarlanmıştır. Lincoln'ün de konuşmalarında sıklıkla vurguladığı, bu kurumların rolüdür. Nitekim halka hitaben bir konuşmasında, kendini "altında yaşadığımız kurumları oluşturan bilgeliğin, vatanseverliğin ve ilkelere bağlılığın bir araya topladığı yerde dururken bulmaktan" duyduğu derin duyguları ifade etmiştir.<sup>55</sup> Aslında -bu esnada kendisinin devlet başkanı olduğu da düşünüldüğünde- Lincoln'ün yaptığı, toplum tarafından inşa edilmiş ve benimsenmiş Durkheimci sivil dine ait unsurların devlete mâl edilerek Rousseaucu sivil dine tevil edilmesi ve bundan böyle inşa edilecek olan Rousseaucu sivil din pratiğine temel oluşturması olarak okunabilir. Nitekim iç savaştan önce dışişleri bakanlığı görevinde bulunmuş olan Daniel Webster'in (1782-1852) konuşmalarında da benzer bir okumayı yapmak mümkündür:

<sup>54</sup> Skinner, *Manual of Patriotism*, ii.

<sup>55</sup> John Schaar, *Legitimacy in the Modern State* (New Brunswick: Transaction Books, 1981), 291-294.

Özgürlüğün ve birliğin temiz havasının zevkini çıkaralım. [...] Bu eyaletleri bir arada tutan bir monarşist taç yok; onları çepeçevre sarmış bir despotik iktidarın demir zinciri de yok; onlar, [...] ebediyet yaşayacağını hesap ettiğimiz bir hükümet altında yaşıyor ve o hükümete güveniyor. [...] Her gün soluduğu hava özgürlük ve vatanseverliktir onun; henüz genç olan damarlarında girişim ruhu, cesaret ve şanlı zaferler ve şöhret aşkı dolaşiyor.<sup>56</sup>

Öte yandan Durkheimci sivil dinden Rousseaucu sivil dine geçişle birlikte Afrikalı Amerikalılara ve yerlilere karşı dışlamanın da ayyuka çıktığı söylenebilir. Nitekim iç savaştan sonra Amerika'ya kitlesel göçler artmış ve göçten önce halihazırda bir ulus bilincine sahip olma ihtimali yüksek olan kitleler, Amerikalı olmuşlardır. Dolayısıyla bu kitlesel göçlerden önce ve iç savaş anlarının taze olduğu dönemlerde Lincoln'ün ve Webster'in hitap ettiği kitleler, onların neyi kastettiğini anlıyor; başta devletin kendi varlığı ve birliği olmak üzere siyasi kurumların hangi mücadelelerden sonra ortaya çıktığını ve bunlar için ödenen bedelleri biliyordu. Fakat hem sonraki kuşaklar ödenen bedellerin birincil tanığı olmadığı için bu bilinçten giderek yoksun kalmıştır<sup>57</sup> hem de Amerika'nın yeni yerlilerinin bu bilinci ve bağlılık duygularını kazanması zaman alacaktır. Bu bağlamda sürecin sonunda ortaya çıkan şeyin ise etnik ayrımcılık ve dışlayıcı milliyetçilik olduğu iddia edilebilir.

Dolayısıyla Rousseaucu sivil din pratikleriyle tüm Amerikan toplumunu içine alacak bir ulus bilinci inşa edilmeye çalışılmasına rağmen başta Afrikalı Amerikalılar ve yerliler olmak üzere bilumum etnik farklılıkları dışlama da bu inşa süreciyle bir arada var olmuştur. Günümüzde de siyahi bir Amerikalı olan Barack Obama'nın başkan olması ile Black Lives Matter protestolarının aynı dönemlerde yaşanabilmesi bu çelişkiye işaret etmektedir. Zincirsiz (Django Unchained) (2012), Yeşil Yol (The Green Mile) (1999), Gizli Sayılar (Hidden Figures) (2016), Duyguların Rengi (The Help) (2011), Yeşil Rehber (Green Book) (2018) gibi pek çok Amerikan filmi de geçmişten günümüze hem ırkçılık ve ayrımcılık gerçeğini hem de eşit ve özgür bir Amerikan ulusu idealine ulaşma temalarını birlikte işleyerek Amerikan toplumundaki bu çelişkiye -ister istemez- işaret etmektedir.

Greenfeld, *Milliyetçilik*, 711.

<sup>57</sup> Schaar, *Legitimacy*, 292-293.

## Sonuç

Sivil din her ne kadar Rousseau'nun ortaya koyduğu eski bir kavram olsa da günümüzde de önemini korumakta; devletlerin izledikleri siyaseti, toplumu bir arada tutan temelleri ve toplum-devlet ilişkisini anlamayı kolaylaştıran bir anahtar olarak da değerlendirilebilmektedir. Bunu ilk olarak ABD'yi anlamak için kullanan Bellah birçok çalışmanın ve tartışmanın önünü açmıştır. Sivil din kavramına birçok tanım getirilmiş ve birçok açıdan ele alınmıştır. Cristi'nin yaptığı ayırım da bu bakımdan ilgi çekicidir. Bu ayırım, melting pot kavramı yakıştırılan ABD'nin dününün ve bugünün anlaşılması için de teorik bir temel sağlamaktadır. Bu temel üzerinden süreci okumak için ise Schaar'ın ilgili çalışması ile ABD'nin Rousseaucu yönüne vurgusu ve Skinner'in el kitabı oldukça yardımcı olmaktadır. Bu anlamda milliyetçilik ve vatanseverlikle ilgili çalışmaların da esasında sivil din çalışmaları için önemli kaynaklar barındırdığı ve bu çalışmada bunun ortaya konulduğu söylenebilir.

ABD, alışılmışın dışındaki birçok ilkin hayata geçirildiği bir devlet ve toplum olarak sanki başarılı deneylerin hiç çekinmeden yapıldığı yeni bir laboratuvar olarak nitelenebilir. Bunu sivil din alanında da görmek mümkündür. Sivil din de ABD'de adeta toplum ve devlet laboratuvarında kullanılan bir enstrüman olmuştur. Bunun nedeni başlangıçta bakir bir coğrafyaya gelen hâkim bir tek millet etrafında Durkheimci bağlamda Protestan temellerinden doğan bir sivil dindir. Daha sonra bu mayanın tam tutmaması ve toplumdaki değişkenliklerle sivil dine bir devlet müdahalesi söz konusu olmuştur. Devleti müdahaleye ikna eden kritik noktalar olarak Kuzey ve Güney arasındaki iç savaş ile on dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarında büyük ivme kazanan Amerika'ya kitlesel göç hareketleri gösterilebilir. Devletin bu süreçten sonra sivil dine müdahalesi, iç savaşın toplum üzerinde yarattığı trajediyle ulusal/toplumsal birleşmeyi sağlayacak bir unsur olarak kullanılması ve eğitim sistemi üzerinden bunu gelecek nesillere aktarması şeklinde gerçekleşmiştir. Devletin yönlendirmesiyle iç savaş üzerine oluşturulan söylemler, mitler, ritüeller ve anma alanları toplumu aynı acı etrafında ve ortak idealler doğrultusunda bir araya getirmek için kullanılmıştır. Yine eğitim sistemine devletin müdahalesiyle mevcut farklı etnik unsurların ve göçlerle gelen yabancıların Amerikalılar olmaları için sivil din; milliyetçilik ve vatanseverlik bağlamında oluşturulan değerler üzerinden inşa edilmiş ve bunların gelecek nesillere aktarılması hedeflenmiştir.

Netice itibariyle ABD'de Durkheimci/kültürel/sosyolojik sivil dinden Rousseaucu/politik/ideolojik sivil dine bir geçişten bahsedilebilir. Günümüzde bu iki sivil dinin tezahürleri de açıkça görülmekte ve bunlar bir anlamda çatışma halinde bulunmaktadır. Yani politik sivil din ulusal bütünleşmeyi tam olarak sağlayamamış durumdadır. Devlet nezdinde açıkça

ifade edilmese de kendini ABD'nin kurucuları olarak gören ve kültürel sivil din temelindeki ritüellerle birbirine bağlanan insanlar siyahilere, hispaniklere ve diğer ırk ve inançlardan insanlara karşı kapsayıcı bir tutum içinde görünmemektedir. Hollywood'da üretilen filmler, NBA'de yapılan Black Lives Matter kampanyası ve bu tarz diğer farkındalık çalışmaları ise aslında ayrımcılığa maruz kalan kesimlerin rahatlamasını sağlamak için oluşturulan birer illüzyondan olarak görülebilir. Son günlerde WASP söylemlerinin daha da güçlenmiş durumda olması, politik sivil dinin geliştirdiği bütünleştirici değerlerin ise kapitalist sistemin çarkları arasında erimesi, önemli göstergeler olarak ileri sürülebilir. Örneğin 4 Temmuz Bağımsızlık Günü kendini gerçekten Amerikalı olarak görenler için törenlerle ve gururla kutlanan bir gün iken diğer Amerikalılar için yalnızca tanınmış markaların büyük indirimler yaptığı bir gün haline gelmiştir.

Son olarak, birçok yönden aykırı bulunan Trump'ın ardından adeta bir kurtarıcı gibi görülerek seçilen ABD Başkanı Joe Biden'ın beklentileri karşılayamayarak eleştirilere maruz kalması, katıldığı toplantı ve etkinliklerdeki garip tavırları, yaşlılık belirtileri ve Cumhuriyetçilerin oylarını yükselten performansı politik sivil dinin gerileyerek kültürel sivil dine mensup kesimlerin daha da güç kazanacağına işaret etmektedir. Bu durumda ABD'de farklı toplum kesimlerinde görülen ve giderek yükselen gelenekçi-modern cepheleşmesi, Amerikan sivil dininin bütünleştiriciliğinin yeniden sorgulanmasına neden olacaktır.

## Kaynakça

- Ataman, Kemal. *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2. Basım, 2020.
- Bellah, Robert N. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. Chicago: The University of Chicago Press, 2. Basım, 1992.
- Bellah, Robert N. "Civil Religion in America." *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 134/4 (2005), 40-55.
- Cristi, Marcela. *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 2001.
- Durkheim, Emile. *Ahlak Eğitimi*. çev. Oğuz Adanır. İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 1. Basım, 2004.
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- Durkheim, Emile. *Sosyoloji Dersleri*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Düzce, Mesut. *Türkiye'de 'Sivil Din' Olgusu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Düzce, Mesut. "Sivil Dinin Teorik Temelleri". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/35 (2017), 283-306.
- Düzce, Mesut. "Emile Durkheim'da Bir Sivil Din Olarak Milliyetçilik ve Vatanseverlik". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/52 (Ekim 2017), 645-653.
- Elliott, Kenneth R.. *Anglican Church Policy, Eighteenth Century Conflict, and the American Episcopate*. New York: Peter Lang Publishing, 2011.
- Greenfeld, Liah. *Milliyetçilik: Moderniteye Giden Beş Yol*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 6. Basım, 2007.
- Koenker, Ernest B.. *Secular Salvations*. Philadelphia: Fortress Press, 1965.
- Locke, John. *Yönetim Üzerine İki İnceleme*. çev. Fahri Bakırcı. Ankara: Ebabel Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Lowell, James Russell. *Political Essays*. Londra: Macmillian, 1898.
- Merritt, Richard L.. "Nation Building in America: The Colonial Years", *Nation Building in Comparative Contexts*, ed. Karl W. Deutsch ve William J. Foltz. 56-72. Londra ve New York: Routledge, 2017.
- Novak, Michael. *Choosing Presidents: Symbols of Political Leadership*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1992.
- Paine, Thomas. *Rights of Man Common Sense and Other Political Writings*. New York: Oxford University Press, 1998.



- Rousseau, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 10. Basım, 2013.
- Schaar, John. *Legitimacy in the Modern State*. New Brunswick: Transaction Books, 1981.
- Schwartz, Barry. “Rereading the Gettysburg Address: Social Change and Collective Memory”. *Qualitative Sociology* 19/3 (1996), 395-422.
- Skinner, Charles R.. *Manual of Patriotism: For Use in the Public Schools of the State of New York*. New York: Brandow Printing Company, 1900.
- Smith, Andrew F.. “The First Thanksgiving”. *Gastronomica: The Journal of Food and Culture* 3/4 (Sonbahar 2003), 79-85.
- Smith, Anthony. *Etno-Sembolizm ve Milliyetçilik*. çev. Bilge Firuze Çallı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Sumner, Charles. *His Complete Works*. Boston: Norwood Press, 1900.
- Uslu, Ateş. *Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi I Özgürlük, Güvenlik ve Birey (1300-1789)*. İstanbul: Yordam Kitap, 2021.
- Uslu, Ateş. *Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi III Soyut Evrenselciliğe Karşı Eşitlik Talepleri (1789-1917)*. İstanbul: Yordam Kitap, 2021.
- The Editors of Encyclopaedia Britannica. “Memorial Day”. *Britannica*. Erişim 16 Şubat 2023. <https://www.britannica.com/topic/Memorial-Day>
- Waldstreicher, David L.. “Independence Day”. *Britannica*. Erişim 14 Şubat 2023. <https://www.britannica.com/topic/Independence-Day-United-States-holiday>
- Weiss, Jana. “The National Day of Mourning: Thanksgiving, Civil Religion, and American Indians”. *Amerikastudien / American Studies* 63/3 (2018), 367-388.
- Wimmer, Andreas. *Nation Building Why Some Countries Come Together While Others Fall Apart*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- Ziegler, Alexander. “From Colonies to Nation: The Emergence of American Nationalism, 1750-1800”. *Chrestomathy* 5 (2006), 347-375.



# TÜRKİYE'DE LIBERAL İLAHİYAT VE KUR'AN'IN AKADEMİK BİR METİN OLARAK YÜKSELİŞİ

Asim DURAN\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 1 Mayıs 2023, **Kabul Tarihi:** 19 Eylül 2023, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2023, **Atf:** Duran, Asim. "Türkiye'de Liberal İlahiyat ve Kur'an'ın Akademik Bir Metin Olarak Yükselişi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/2 (Eylül 2023): 651-684.

DOI: 10.33415/daad.1290911

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 1 May 2023, **Accepted:** 19 September 2023, **Published:** 30 September 2023, **Cite as:** Duran, Asim. "Liberal Theology and the Rise of the Qur'an as An Academic Text in Modern Türkiye". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/2 (September 2023): 651-684.

DOI: 10.33415/daad.1290911



## Öz

Bu makale, ilahiyatın *bilim* olarak tanımlanmasıyla Kur'an'ın bilhassa üniversite kürsülerinde akademik bir metin olarak ele alınışını konu edinmektedir. Yazının amacı, *akademik Kur'an* şeklinde tanımlayabileceğimiz bir kavramın üretilmesine olanak sağlayan kurumsal ve entelektüel bağlamın temel hususiyetlerini tartışmak ve bunların yeni Kur'an araştırmalarına tesirlerini göstermektir. Konunun önemi, bu kavramın, Türkiye'de Kur'an'ın yorumu konusunda kurumsal değişimin (*medreseden üniversiteye*) somut bir örneğini ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda o, Kur'an üzerine söz söyleme salahiyetini elinde bulunduran zümrenin değişimine (*molladan profesöre*) dair önemli ipuçlarını barındırır. Bu yüzden, böyle bir sorunun çerçevesinin çizilmesi, zuhur eden sosyolojinin portresinin çıkarılması ve sürecin tartışılması, bugüne kadar birikerek gelen literatüre katkı namına değerlendirilebilir. Araştırma boyunca konu, ilahiyat ve kimi zaman dinler tarihi sahasında kalarak kurumsal yapı (medrese-üniversite) ile sınıfsal zümre (molla/hoca-profesör) gibi semboller açısından yapılacak

\* Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, asim.duran@amasya.edu.tr, Orcid: 0000-0003-2153-8451

değerlendirmelerle ve Batı ilahiyatında benzer sürece tekabül eden bazı kıyaslamalarla sınırlandırılmıştır. Esasen, *akademik Kur'an* kavramı da araştırmanın bu sınırlılığını büyük oranda karşılaması dolayısıyla tercih edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Tefsir, Akademik Kur'an, İlahiyat Fakültesi, Tarihsel Teoloji

## Liberal Theology and the Rise of the Qur'an as An Academic Text in Modern Türkiye

Asim DURAN\*

### Expanded Abstract

The Faculties of Theology in Türkiye have brought together notably different and diverse theological attitudes since they were founded. Despite the diversity, it is possible to say that theology as a science and suitable for the establishment aims of these faculties carries on as an essential tendentious in modern universities. The substantial representatives of such a tendency are mostly liberal theologians in university chairs and intellectuals who have adopted the same scientific-methodological frameworks as them. Despite the occasional rise and fall, the ideal of producing a rational and sometimes liberal-positivist theology suitable to universities' scientific and methodological tendencies has always been a subject of increasing interest between these two groups. A manner of liberal theology in Türkiye is essential to Western Protestant liberal theology. Because it was used the Western Protestant theology faculties as a model in the foundation of the faculties of theology in Türkiye, liberal theologians have in some ways, attempted to adapt the historical-critical method and literary criticism programs in the Christian world to the Qur'an and hadith studies. In this way, they have assumed that they could overcome the stagnation of Turkish society in the religious field and establish a rational interpretation of Islam in harmony with modern cultural structures and values. Therefore, this new form of theology, which has been organized mainly for the scientific-intellectual movement in universities and sometimes opposed to traditional dogmatic discourses, represents a tendency that we can describe as liberal and critical in the studies of the Qur'an.

In this article, I discuss the relationship between liberal theology and Qur'anic studies and the status of theology as a science in universities in Türkiye. In this context, I aim to show the different aspects of the Qur'an as an academic text under scientific-intellectual ideals. The concept of the academic Qur'an means that it is seen the Qur'an as a text from late antiquity in the research programs of universities. Thus, liberal theologians have supposed a principle that it could be applied the historical-critical methodologies used to other ancient or sacred texts to the Qur'anic passages, too. In this way, they have

\* Assoc. Prof., Amasya University, Faculty of Theology, Department of Religious Studies, asim.duran@amasya.edu.tr, Orcid: 0000-0003-2153-8451

been to think that they can establish a connection between modern cultural values and the Qur'an and develop a rational interpretation of the religion of Islam. I have to state here that I have adapted the concept of the academic Qur'an to Qur'anic studies, starting from M. C. Legaspi's notion of the Academic Bible. The reason for adapting such a concept from Christian theology to Qur'anic studies is that I think the liberal theology in Türkiye closely follows Protestant liberalism as a process. I discuss these similarities throughout the article in detail.

I designed the article under three headings for his purpose. In the first chapter, I examine the development of Protestant liberalism in the Christian world and its relationship with the Bible. I try to show how these processes have affected liberal theology in Türkiye. In the second chapter, I refer to the establishment of faculties of theology within the framework of Turkish reformed universities. In this context, I draw attention to the shifts in the institutional structure that contributed to the production of religious knowledge. I discuss this process through two symbols that represent traditional and modern thought. Thus, I claim that the Church-university opposition to Christian theology in some ways coincides with the madrasah-university opposition in Türkiye. I discuss this opposition through the symbols of the mullah-professor. I also argue that this situation spread liberal theology programs in universities, served to produce a theology under the control of the state, and allowed the Qur'an to be researched as an academic text in a scientific-intellectual activity. All these developments are the basis for studying the Qur'an as an academic text. In the third chapter, I treat the methodological and hermeneutic interests that liberal theologians have brought to the fore in their studies of the Qur'an. In this context, I compare the methods of Biblical criticism in Christian theology with modern Qur'anic studies. I also argue that historical-critical studies influence other theological programs' main methodological orientations. I mainly discuss the primary and decisive influences of historical research on Qur'anic studies and discussions on the historicity of the Qur'an through some examples. Thus, I draw attention to the connection of current debates on the history, source, and authenticity of the Qur'an in the faculties of theology with these processes. Finally, I discuss the relationships between the rise of liberal theology and the study of the Qur'an as an academic text through some examples.

**Keywords:** History of Religions, al-Tafsir, Academic Qur'an, Faculty of Theology, Historical Theology

## Giriş

Türkiye’de ilahiyat fakültelerinin yeri ve işlevinin ne olduğuna/olması gerektiğine dair uzun süredir devam eden tartışmalar, halihazırda bu kurumlardan doğrudan veya dolaylı şekilde beslenen din anlayışlarının ve sosyolojik yönelimlerin omurgasını oluşturmaktadır. Esasen, Cumhuriyet Türkiye’si’nde kabaca gelenek ve modernite arasında organize olmuş dini-sosyolojik tayfları, bu fakülteler bağlamında yapılan tartışmalardan daha iyi yansıtan çok az belge vardır. Osmanlı’nın son dönemlerinden başlayarak bir iki denemeden sonra, nihayet 1949 yılında, üniversitelerin kurumsal ve bilimsel ideallerine hizmet eden bir İlahiyat Fakültesi’nin kurulmasından sonra *çağdaş İslam* ve *aydın din adamı* teması veya bunlarla ilişkili yan temalar, elbette bu fakültelerde eğitim görmüş kimselere yabancı söylemler değildir. Halihazırda, neredeyse bir asırlık tartışma literatürünün ortaya çıktığı da söylenebilir.

Şüphesiz bu literatür, müspet ve menfi yönlerden yapılabilecek değerlendirmeler için zengin ama ülkedeki sosyolojiye elverişli çeşitli ve dağınık kaynakçayı barındırmaktadır. Bunun ana saiklerinden biri, ilahiyatın (İng. *theology*), mütemadiyen kendi eleştirisini de bünyesinde barındıran reflektif bir düşünme biçiminden hareket ediyor olmasıdır. O nedenle, sadece Müslüman dünyada değil, hemen hemen tüm dini geleneklerde ilahiyat yapma tarzları, hiçbir zaman tek yönde ilerleyen bir durum arz etmemiştir. Bilakis, çoğu zaman birbirine zıt teolojik refleksler hem entelektüel argümanlar açısından hem politik-ideolojik ve popüler rüzgarlara açık olması hasebiyle hem de toplumdaki pratik karşılıkları itibarıyla birbirine denk olabilmıştır. Nitekim, söz konusu tartışmalara katılan her bir kişi, kendi pozisyonuna elverişli kaynakça üretebilmektedir. Bu itibarla, Türkiye’de ilahiyat fakültelerinin tedrisinden geçmiş herkesin aynı dini söylemi ürettiğini varsaymak yanlış olacaktır. Zaten vakta, az çok bu seyirde ilerlemektedir.

Yinede bu çeşitlilik ve belli ölçüde dağınıklık içinde modern üniversiteler bünyesinde ilahiyat fakültelerinin kuruluş amaçlarına münhasır sosyal ve beşeri bilimler içinde *bilim* olarak ilahiyat yapma tarzının, güçlü bir damar olarak varlığını bugüne kadar koruduğunu söylemek mümkündür.<sup>1</sup> Böyle bir damarın ana temsilcilerinin, ekseriyetle üniversite kürsülerindeki liberal *akademisyen* ilahiyatçılar ile onlarla benzer tedristen geçen ve aynı bilimsel-metodolojik yönelimleri benimseyen *entelektüeller* olduğu, yazıya yön veren bir ön kabul olarak burada zikredilebilir. Metin boyunca tartışacağımız üzere üniversitelerin bilimsel ve metodolojik kabulleriyle mutabık, rasyonel ve kimi zaman liberal bir ilahiyat üretme ideali, yer yer

1 Ömer Özsoy, “Bir Bilim Olarak ‘İlahiyat’ın İmkân ve Sınırları: Almanya ve Türkiye Örneğinde İslâm İlahiyatına Eleştirel Bir Bakış”, *Bütün Boyutlarıyla Din*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Kur’an Araştırmaları Vakfı, 2016), 395-396.

iniş çıkışlara rağmen bu iki zümre arasında mütemadiyen yükselen, ama umumiyetle popülerlik düzeyinde seyreden bir ilgi konusu olmuştur. Batı ilahiyatındaki tarihsel-eleştirel yöntem ile edebi eleştiri bağlamında yapılan tartışmaların ve varılan sonuçların, bazı yönlerden Türkiye'deki ilahiyat akademisine ihata edilmesi yoluyla yeni bir teolojinin imkanını arayan bu çabalar, bahsi geçen ilahiyatçı akademisyenler arasındaki popülerliğin belki de en güçlü motivasyonunu oluşturur. Tutucu ve bilhassa politik-ideolojik zeminlerden beslenen radikal ve romantik tepkiler bir yana bırakılırsa, farklı düşünme tarzlarına sahip kimi akademisyenlerin hem bir ideal hem de çağdaş bir teolojinin yönünü belirleyen müfredat olarak Batı ile Türkiye'deki ilahiyat akademisi arasındaki derin bağlara dair ciddi eleştirel analizleri, bu benzerliklerin muhtemel veçhelerini tartışmanın önemine işaret sadedinde anlaşılabilir.<sup>2</sup>

Meselenin bu yazının ana bağlamına göre Kur'an'la münasebeti, tartışmaya açılacak şu tarz ek ön kabuller ve varsayımlarla dile getirilebilir: Büyük oranda üniversite kürsülerinde bilimsel-entelektüel faaliyet namına organize edilen ilahiyat yapma biçimi, hususen Kur'an araştırmalarında geleneksel olandan ayrı ve bazı yönlerden ona karşıt, liberal-eleştirel diyebileceğimiz bir yönelimi temsil ediyor izlenimi vermektedir. Gelenekselden ayrıdır, çünkü modern üniversitelerin bilimsel-metodolojik ideallerine yaslanmaktadır. Kimi zaman ona karşıttır, çünkü umumiyetle halk İslamı ve dindarlığı<sup>3</sup> şeklinde temayüz eden pratikleri yüzeysel bulduğu için göz ardı etmekte veya bazen onları tamamıyla reddetmektedir. Nihayetinde, bilimsellik ideali ile hareket eden ve Kur'an üzerinde eleştirel düşünen entelektüel bir zümre yaratmayı hedeflemektedir. Burada Kur'an, geleneksel inanışların kendisine yüklediği değeri belli ölçüde kapsayan fakat onu bazı yönleriyle de aşan bir akademik *araştırma nesnesi* olarak tasarlanmaktadır. Yine burada kutsal kitap, geç antik döneme ait veya ortaya çıktığı sosyokültürel-tarihsel bağlam hakkında bilgi veren bir *yazılı metin* olması yönüyle öne çıkarılmaktadır. Bu yüzden herhangi bir antik metne hatta diğer kutsal metinlere tatbik edilen eleştirel prosedürlerin Kur'an'a

2 Necmettin Gökkır, *The Application of Modern Critical Theories to the Study of the Qur'an with a Particular Focus on Qur'anic Studies in Turkey Between 1980-2002* (Manchester: University of Manchester, 2004); Burhanettin Tatar, "Günümüz İlahiyat Fakültelerinde Tefsir, Hadis, Ahlak Felsefesi ve Müzik Derslerinin Anlamı Üzerine Notlar", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 83-96; Tahsin Görgün, "İlahiyatın Akademik Yapılanması, Bölümleri ve Anabilim Dalları Nasıl Olmalıdır?", *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? -Sorunlar ve Çözüm Önerileri-* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 149-164; Ömer Özsoy, "Türkiye'de Kur'an Hermeneutiği Tartışmaları -Bir Soykütüğü Denemesi-", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Akif Koç - İsmail Albayrak, 2 Cilt (Ankara: Otto, 2015), 223-240; Mehmet Akif Koç, "Batılı Kur'an ve Tefsir Araştırmalarının Türkiye'ye Etkisi Üzerine Bir Deneme", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Akif Koç - İsmail Albayrak, 2 Cilt (Ankara: Otto, 2015), 91-128.

3 Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 172.



da uygulanabileceği varsayılmaktadır.<sup>4</sup> Böylece bilimsel araştırmalar yoluyla ve entelektüel çabalarla onun, beşerî tarihsel bağlamının ortaya çıkartılabileceği ve asli/otantik anlamının keşfedilebileceği en azından bir ideal olarak düşünülmektedir. Burada Kur'an, çağdaş bilimsel-akademik faaliyetlerle ve bazen ilahiyat dışı ölçütlerle insicamlı, kendini yalnızca *literal* anlamıyla ifşa eden bir yazılı metin olarak görülmektedir. Bu vesileyle onun başta tarihsel araştırmalar olmak üzere filoloji, sanat, edebiyat, estetik, folklor, mitoloji, hatta arkeoloji, etnoloji ve antropoloji gibi daha birçok inceleme alanına açık olacağı farz edilmektedir. Nihayet Kur'an araştırmaları, müslim-gayrimüslim fark etmeksizin üniversite kürsülerindeki daha geniş bir uzman sınıfın uğraşı haline gelmiştir. İlahiyat dışı tarihçiler, filologlar, edebiyatçılar, folklor ve mitoloji araştırmacıları, arkeologlar, etnologlar, antropologlar, sanat tarihçileri gibi birçok kimse, *uzman* sıfatıyla Kur'an araştırmalarının eş değer katılımcılar olmuştur. Makale boyunca bu tarz bir Kur'an anlayışını karşılamak için *akademik Kur'an* kavramı tercih edilmiştir.<sup>5</sup>

Bu makale, ilahiyat fakültelerinin kuruluşuna, gelişimine ve yerine dair tartışmaların ve ortaya çıkan kitabiyatın ön bilgisinin okurda olduğunu varsayarak, Kur'an'ın bilhassa üniversite kürsülerinde bir akademik metin olarak ele alınışını konu edinmektedir. Yazının amacı, *akademik Kur'an* mefhumunu üreten kurumsal ve entelektüel bağlamın temel hususiyetlerini tartışmak ve bunların yeni Kur'an araştırmalarına tesirlerini göstermektir. Konunun önemi şuradan kaynaklanmaktadır: Metin boyunca ele alındığı şekliyle böyle bir tabir, bir yandan Türkiye'de Kur'an'ın yorumu konusunda kurumsal değişimin (*medreseden üniversiteye*) somut bir örneğini ifade eder. Diğer yandan ise o, Kur'an üzerine söz söyleme salâhiyetini elinde bulunduran zümrenin değişimine (*molladan profesöre*) dair önemli ipuçlarını barındırır.<sup>6</sup>

4 Necmettin Gökçür, "Critical Interpretation of Religious Texts in the West and the Reflection on the Study of the Qur'an", *Milel ve Nihal* 2/2 (2005), 54-63; Asim Duran, *Aydınlanma ve Kutsal Kitap: Hıristiyan İlahiyatında Tarihsel-Eleştirel Yöntem ve Kitab-ı Mukaddes'in Anlaşılması Sorunu* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2021), 7-8.

5 Yasin Aktay, yüksek lisans tezinde, modernleşmenin bir sonucu olarak ilahiyat fakültelerinde sadece Kur'an'ın değil, genel olarak dini bilginin entelektüel bir faaliyet olarak yeniden örgütlenmesi üzerinde durmuştur. Aktay, halihazırda gelinen süreci *dini bilginin akademikleşmesi* olarak tanımlar. Yasin Aktay, *Political and Intellectual Disputes on the Academisation of Religious Knowledge* (Ankara: Middle East Technical University, Yüksek Lisans Tezi, 1993). Ömer Özsoy, benzer bir sosyolojiden yola çıkarak ama farklı bir perspektifle yaptığı değerlendirmesinde, gelinen süreci tasvir etmek için *Çağdaş Kur'an(lar)* tabirini kullanmıştır. Ömer Özsoy, "Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine -'Karı Dövme' Olgusu Bağlamında 4. Nisâ", 34 Örneği-", *İslâmiyât* 4/1 (2002), 111-114. Mehmet Paçacı ise hemen hemen Özsoy'a yakın bir zaviyeden hareketle hadiseyi, *Çağdaşçı Kur'an* ifadesiyle karşılamayı tercih etmiştir. Mehmet Paçacı, "Bir Yorum Eleştirisi: Çağdaşçı Kur'ân Yorumu Üzerine" (VII. Kur'an Sempozyumu: Kur'an ve Müslümanlar, Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 69-92.

6 Burada *molla* ve *profesör* tabirleri, esasında bir zihniyet karşılaştırmasına imkân tanıdığı ve popüler dilde de çoğunlukla kullanıldığı için birer sembol olarak seçilmiştir. Buna göre, molla sembolüyle, ister kitabî İslam isterse halk inancı bağlamında olsun, dinin geleneksel inanış ve

Bu yüzden, böyle bir sorunun çerçevesinin çizilmesi, zuhur eden sosyolojinin portresinin çıkarılması ve sürecin tartışılması, bugüne kadar birikerek gelen literatüre katkı namına değerlendirilebilir. Kuşkusuz, bu tarz bir sorunu tartışmanın, birçok eksikliği barındıracağı baştan kabul edilmelidir. Ancak bu çalışma boyunca konu, ilahiyat ve kimi zaman dinler tarihi sahasında kalarak kurumsal yapı (medrese-üniversite) ile sınıfsal yapı (molla/hoca-profesör) gibi semboller açısından yapılacak değerlendirmelerle ve Batı ilahiyatında benzer sürece tekabül eden bazı mukayeselerle sınırlandırılmıştır. Esasen, *akademik Kur'an* kavramı da araştırmanın bu sınırlılığını büyük oranda karşılaması dolayısıyla tercih edilmiştir.

Kur'an'ın üniversite kürsülerinde akademik metin olarak anlaşılması ne anlama gelmektedir? Bunun, ilahiyatın *bilim* olarak yükselişiyle ilgisi nasıl açıklanabilir? Artık Türkiye'de, belli bir düşünme erkânı içinde organize edilen dini-kelamî konuların içeriğini ve istikametini üniversite kürsülerindeki *akademisyenler* mi belirlemektedir? Bu durumun, Kur'an'ın tarihsel-eleştirel araştırmalara açık olması anlamına geldiğini söyleyebilir miyiz? Dahası, tıpkı Batı ilahiyatında olduğu gibi süreç, zamanla liberal-eleştirel ve belli ölçüde pozitivist bir ilahiyat yapma tarzına mı gitmektedir? Kur'an'ın akademik bir metin olarak tasarlanması ile liberal ilahiyat tarzı arasındaki bağ nasıl açıklanacaktır? Makale boyunca bu soruların cevabı aranacak ve akademik Kur'an kavramının portresi çizilmeye çalışılacaktır.

Burada akademik Kur'an kavramını, M. C. Legaspi'nin "akademik Kitab-ı Mukaddes" (İng. *the academic Bible*) tabirine referansla kullandığımızı ifade edelim. Legaspi bunu, Aydınlanma üniversitelerinin ilahiyat fakültelerinde Hıristiyan kutsal metninin, akademik bir faaliyet olarak modern yapılar içinde metinleştirilmesi ve yeniden üretilmesi durumunu açıklamak için kullanmıştır.<sup>8</sup> Batı ilahiyatına ait bir kavramı, Türkiye özelinde kullanmamızın ve tartışmaların merkezine yerleştirmemizin gerekçesi nedir? Türkiye'deki ilahiyatın ve Kur'an çalışmalarının kendine mahsus durumları yok mudur? Akademik Kur'an kavramı, Türkiye şartlarına münhasır tecrübeleri daha baştan yok saymak anlamına gelmiyor mu? Bu sorulara anlamlı cevaplar üretebilmek için Aydınlanma sonrası Batı ilahiyatındaki kutsal kitap anlayışının değişimine ve bunun tarihsel-eleştirel araştırmalarla bağına özetle de olsa temas etmek icap eder.

uygulama biçimlerine belli ölçüde riayet eden ve dini tedrisi bu minval üzere devam ettirmeye çalışan kesimler (*ulema*) sınıfı kastedilmiştir. Profesör sembolüyle ise, modern bilimsel metodolojileri benimseyen ve ilahiyatı da bu yeni akademik araçlar vasıtasıyla dönüştürmeye çalışan sadece liberal ilahiyatçılara gönderme yapılmıştır. Buna karşılık, *medrese* ve *üniversite* tabirleri ise, sembolden ziyade müşahhas kurumsal yapıya işaret etmektedir.

7 Asim Duran, "Kutsal Kitapla Akademik Metin Arasında Kitab-ı Mukaddes", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (28 Kasım 2016), 201.

8 Michael C. Legaspi, *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 3-26.

## 1. Batı'daki Durum: Bir Sacra Scriptura'nın Çektikleri

Orta çağdan modern döneme geçişte birçok alanda yaşanan köklü dönüşüm ve yeniden örgütlenme, Kitab-ı Mukaddes'in tüm Hıristiyanlar için ilahi bir kelam olarak birleştirici otoritesini kaybetmesiyle doğrudan alakalı vaziyetler içerir. Burada bariz bir tekâmül dizgisinde değil, belki kaotik bir atmosferde birbirine paralel ilerleyen ama konuya aşına neredeyse herkesin üzerinde ittifak ettiği iki nokta öne çıkartılabilir: İlki, Kitab-ı Mukaddes'in ilahi kelam olarak tahttan indirilmesi ve nihayet modern Batı'nın antik beşerî mirası namına yeni kültürel yapılara ve değerlere münasip biçimde metinleştirilmesidir (İng. *textualization*). Diğeri ise, bununla muvazi şekilde ilahiyatın, modern bir *tarihsel teoloji* ile yeniden organize edilmesi ve belli ölçüde liberal ilahiyat yapma tarzının akademide yaygınlık kazanmasıdır.

Peki, Batı ilahiyatında bu sürece nasıl gelindi? Yeni metin anlayışı ve ilahiyat tarzı nerelerde organize edildi? Sürecin bu noktaya gelmesinde ana aktörler kimlerdi ve hangi bilimsel-metodolojik kriterler onlara rehberlik etti?

Hıristiyan ilahiyatında mevzubahis dönüşümün geriye doğru gidişatını araştıran tarihçi ve ilahiyatçıların ekseriyeti, Reformasyon dönemindeki büyük kırılmaya bilhassa dikkat çekerler.<sup>9</sup> Buna göre Reformasyon'un yorum nazariyesi, kutsal kitabın yalnızca kendi temelinde ve kendinden hareketle anlaşılabilceğini varsayarak önemli bir değişim başlatmıştır. Bu değişimin temel amacının, kutsal metnin yorumunda geleneğin yani Katolik Kilisesi'nin otoritesini ortadan kaldırmak olduğu pekâlâ bilinmektedir. Bu yolla, gelenek karşısında kutsal kitabın otoritesinin daha da güçleneceği varsayılmıştır. Sürecin, kısa süre sonra Kitab-ı Mukaddes'in Batı dillerine tercüme edilmesiyle neticelenmesinde şaşılacak bir durum yoktur. Dahası, metnin yorumunda muhtemel istismarın önüne geçebilmek için Protestan ilahiyatçılar, kutsal kitap yorumunu hem onun çoğunlukla literal anlamıyla sınırlandırdılar hem de farklı metinler arasında irtibatı sağlayacak bütüncül bir okumayı önerdiler.<sup>10</sup>

Buna rağmen reformasyon teolojisi, orta çağ Katolik Kilisesi ile mukayese edildiğinde kendi içinde tutarlı ve yekpare bir yorum prensibi geliştirememiştir. O nedenle gelenek karşısında kutsal kitabın otoritesini güçlendirme projesi, ekseriyetle birbirini tekzip ve hatta tekfir eden metin anlayışlarının doğmasına, (Frye'nın betimlemesiyle) "bir özel yargı ve öznel rölativizm kaosu"na zemin hazırlamıştır.<sup>11</sup> Bunun belki de en bariz

9 Gerhard Ebeling, *Word and Faith*, çev. James W. Leitch (London: SCM Press, 1963), 17-26; Scott W. Hahn - Benjamin Wiker, *Politicizing the Bible: The Roots of Historical Criticism and the Secularization of Scripture 1300-1700* (New York: Herder & Herder, 2013), 8-9.

10 Duran, *Aydınlanma ve Kutsal Kitap*, 24-25.

11 Northrop Frye, *İkili Görüş: Dinde Dil ve Anlam*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Ketebe

örneği, Luther (ö. 1546) reformunu takip eden yüzyıl boyunca yeni kilise bağlamları, mezhep çatışmaları, farklı kültürel atmosferler, değişik dini yönelimler ve entelektüel idealler arasında kutsal kitabın Hıristiyanlar için birleştirici gücünü kaybetmesidir. Reformasyon ile Aydınlanma dönemi arasında vuku bulan muazzam mezhep patlamasına ve sadece Katolik ile Protestan Kilisesi arasında değil irili ufaklı yeni reform kiliseleri arasındaki mezhep çatışmalarına ve savaşlarına dair kısa bir okuma bile sözü edilen duruma kanıt sadedinde anlaşılabilir. Burada kutsal kitap yorumu, çoğu zaman politik-ideolojik çatışmalarda bir dini referans olarak kullanılmıştır. Öyle anlaşılıyor ki Aydınlanma döneminin ilahiyatçıları, tüm bu çatışmalar arasında Hıristiyanlar için artık birleştirici gücünü büyük oranda kaybetmiş bir kutsal kitabı seleflerinden devraldılar.<sup>12</sup>

Haddizatında onların en mühim meselelerinden biri, yüzyıl boyunca devam eden bölünmeler arasında gücü gittikçe zayıflamış bir kutsal kitabı Avrupa için yeniden birleştirici bir maya olarak nasıl ilkah edebilecekleriydi. Bu sorun, farklı dünya görüşlerine sahip kimseleri bir emel etrafında birleştirmiş gözüküyor. Ekseriyeti Fransa'da olmak üzere bazı ateist eğilimlere sahip kişiler hariç tutulacak olursa, dönemin entelektüellerinde bu kaygı üç aşağı beş yukarı belirgindir.<sup>13</sup> Ancak, kutsal kitabın Katolik prensiplere yeniden geri döndürülmesi birçok kimse için umut vaat edici gözükmemesi hasebiyle ihtimal dışı bırakılmıştır. Çünkü böyle bir teşebbüs, Reformasyon'un geleneği dışarıda bırakan tutumunun aleyhinde Katolik Kilise tarafından *karşı reform* hareketiyle denemiş ve kısa bir süre Kilise'den ayrılışları yavaşlatmış olsa da nihayetinde başarısız olmuştur.<sup>14</sup> Yaşanan tecrübenin farkında olarak dönemin entelektüelleri, yeni bilimsel ideallere muvafık olacağını varsayarak kutsal metnin modern kültürel yapılarla irtibatını yeniden kurabileceklerine inandıkları yeni bir yere işaret ettiler. Bu yer Aydınlanma üniversiteleriydi. Bu, yazımızın bağlamına münasip Hıristiyan ilahiyatında ikinci büyük kırılmanın başlangıcıdır.

Kabul etmek gerekir ki kutsal kitap araştırması ve yorumunda yetkiyi elinde bulunduran kurumsal yapının Kilise'den üniversitelere geçişi, bugün gelinen noktada artık müspet ve menfi zaviyeden yok sayılamaz hatta geri döndürülemez bazı gelişmelerin husulünü sağlamıştır. İlk olarak, burada kutsal kitap merkezli kelimî münakaşaların yönünün Kilise'nin ruhbanlarının yorumlarından daha çok üniversite kürsülerindeki akademisyenlerin araştırmaları tarafından belirlendiği tahmin edilebilir.<sup>15</sup>

Yayınevi, 2022), 28.

12 Legaspi, *The Death of Scripture*, 3-5.

13 Duran, *Aydınlanma ve Kutsal Kitap*, 30-31.

14 Robert Bireley, *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700: A Reassessment of the Counter Reformation* (Houndmills, Basingstoke: Macmillan Press Ltd., 1999), 25-69.

15 Paul A. Macdonald, *Christian Theology and the Secular University* (London - New York:

Dahası bu kimseler, artık Kitab-ı Mukaddes'i yeni bilimsel ideallere ve yükselen eleştirel anlayışlara hizmet maksadıyla bir *uzman* yetkesiyle okudular ve modern seküler parametreler çerçevesinde yeniden inşa ettiler.<sup>16</sup> Başta filologlar ve tarihçiler olmak üzere farklı dünya görüşlerini temsil eden filozoflar, eleştirmenler, edebiyatçılar, doğa bilimciler, folklor ve mitoloji araştırmacıları hatta hususen on dokuzuncu yüzyılda antropologlar, etnologlar, arkeologlar ve üniversite kürsülerinde eğitim almış daha birçok akademisyen kutsal kitap araştırmalarının yeni öncüleriydiler. Esasında bugün *kutsal kitap uzmanı* diye tabir edilen bir zümrenin doğmasında mevzubahis kurumsal değişimin tesiri büyüktür. İkinci olarak bu dönemde kutsal metin, sözü edilen uzman sınıfın elinde ilahi bir kelim olmasın yönüyle değil, modern Batı'nın beşerî bir mirası olarak yeni bilimsel araştırmalara, rasyonel ve eleştirel muhakemelere açılmıştır. Böylece onun, ilahi yönünden ziyade bilim, sanat, edebiyat, estetik, folklor, karşılaştırmalı kültürel ilişkiler, insanlık tarihi gibi daha nice beşerî yönü öne çıkarılmıştır. Kimi araştırmacıların, Kitab-ı Mukaddes'in bütünüyle Tanrı kelamı olduğuna dair geleneksel kanaatlere şüphe ile yaklaşmalarına karşın, onun sanatsal ve edebi keyfiyetine hayranlıklarını dile getirmelerini, estetik yönünü öne çıkarmalarını bu açıdan anlamak daha münasip olacaktır.<sup>17</sup> Üçüncü olarak, Kitab-ı Mukaddes tarihsel-eleştirel araştırmalara açık hale getirilmiştir. Haddizatında tarihsel-eleştirel yöntem, bir araştırma nesnesi olarak kutsal kitap ile diğer beşerî antik metinler arasında fark gözetmeyen bir ölçütten hareket etmektedir.<sup>18</sup> Onun kutsal kitaba bir araştırma nesnesi olarak yaklaşmasının anlamı buradadır. Dolayısıyla o, öteki metinlere uygulanan eleştirel prosedürlerin bir *metin* (İng. *text*) olarak kutsal kitaba da uygulanabileceğini baştan varsayar. Burada kutsal kitap dışı kaynakların Kitab-ı Mukaddes'in anlaşılmasında ana kriter haline getirildiği görülebilir.<sup>19</sup> Böylece Reformasyon sonrasında üniversite kürsülerinde bir uzman sınıfın kontrolü altında kutsal metni modern kültürel yapılarla uyumlu olarak yeniden inşa etme çabaları, muhtelif disiplinler altında farklı kutsal metin anlayışlarının yaratılmasıyla sonuçlanmıştır.<sup>20</sup>

Routledge, 2017), 54-63.

16 Kimi yazarlar bu süreci kutsal metnin sekülerleşmesi olarak tanımlamıştır. Scott Hahn - Benjamin Wiker, *The Decline and Fall of Sacred Scripture: How the Bible Became a Secular Book* (Steubenville: Emmaus Road Publishing, 2021).

17 Bunun iyi iki örneği olarak bk. Robert Lowth, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*, çev. G. Gregory (London: T. Tegg & Son, 1835), 18; J. G. Herder, *The Spirit of Hebrew Poetry*, çev. James Marsh (Burlington, VT.: Edward Smith, 1833), 1/21-22.

18 Duran, *Aydınlanma ve Kutsal Kitap*, 17.

19 Sürecin tarihsel serüveni ve metodolojik temayülleri hakkında bk. Zafer Duygu, *İnciller Güvenilir Metinler midir?: Metodolojik ve Karşılaştırmalı Analizler* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2020), 131-332.

20 Michael C. Legaspi, "Merely Academic: A Brief History of Modern Criticism", *What is Bible?: The Patristic Doctrine of Scripture*, ed. Matthew Baker - Mark Mourachian (Minneapolis:

Yazımızın ana temasına sadık kalarak burada cevabını aramamız gereken soru, Hıristiyan ilahiyatının tüm bu gelişmelerden nasıl etkilendiğidir. Diğer bir ifadeyle, mevzubahis kırılmalar ve dönüşümler, ilahiyatçı akademisyenleri nelere mecbur kılmıştır?

Belki de bu hususta en önemli yenilik, mevzubahis gelişmelerin yarattığı yeni sorunlar karşısında geleneksel ilahiyatın yeterli olmadığı düşünülmesidir. Görebildiğimiz kadarıyla dönemin ilahiyatçıları genel kanı şuydu: Yahudi ve Hıristiyan ilahiyatı, artık modern araştırmalarla varılan sonuçları yok saymayı göze alamaz. Bunun için yeni bir teolojiye ihtiyaç vardır. Nihayetinde bu, sadece bilim adına değil, aynı zamanda Yahudi ve Hıristiyanlığın devam edebilmesi için de yapılmalıdır. O sebeple tıpkı kutsal kitap araştırmalarında olduğu gibi ilahiyatın da üniversiteler bünyesinde yeniden organize edilmesi gerektiğine dair ortak ideal bu dönemde çok belirgindir. Şu hâlde, 1815 yılında, Berlin Üniversitesi'nde F. Schleiermacher'ın (ö. 1834) öncülüğünde bir İlahiyat Fakültesi'nin kurulması, ardından bunun Avrupa'nın birçok bölgesine yayılması tam da mevzubahis gelişmelerle uyumluluk arz eder. Öte yandan, ilahiyatın üniversitelerde bulunması kararı, bu müesseselerin bilim yapma tarzlarına ve kuruluş emellerine riayet etmeyi kabullenmek manasına da yorulabilir.<sup>21</sup> O zaman Schleiermacher'ın üniversite mihraklı ilahiyatın çerçevesini çizirken onu, “pozitif bilim” (Alm. *positive wissenschaft*) diye tanımlamasına şaşırılmamalıdır.<sup>22</sup> Dahası, tıpkı kutsal kitap araştırmalarında olduğu gibi ilahiyatın organize edilmesinde üniversite kürsülerindeki *profesörlerin* öne çıkması da pekâlâ anlaşılabilir bir durumdur.<sup>23</sup> Netice itibarıyla buradan akademik disiplin namına bilimsel-entelektüel ve liberal-eleştirel bir ilahiyata geçiş hızlı olmuştur. Çünkü üniversiteler, dinin daha çok bilimsel araştırmalarla ve eleştirel muhakemelerle oluşturulmuş rasyonel bir yorumunu talep eder. Bu da on dokuzuncu yüzyıldan başlayarak Birinci Dünya Savaşı krizine kadar umumiyetle liberal ilahiyatçılar tarafından temsil edilmiştir. Mesela on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Almanya'da *Yahudilik Bilimi* (Alm. *Wissenschaft des Judentums*) isimli topluluk etrafında bir araya gelen ilahiyatçılar bunun tipik örneğidir. Bu topluluğun üyeleri arasında Kur'an çalışmaları nedeniyle İslam dünyasında da yakinen tanınan Abraham Geiger (ö. 1874) gibi isimler de vardı. Küçük bir kısmı müstesna bu kimseler, ilahiyatı akademik bir faaliyet olarak yorumladılar ve onun bir *bilim* olarak ehemmiyetine vurgu yaptılar.<sup>24</sup> Diğer

Fortress Press, 2016), 188-195.

21 Özsoy, “Bir Bilim Olarak ‘İlahiyat’ın İmkân ve Sınırları”, 391.

22 Burada Schleiermacher'ın ilgili tanımlamayla, ilahiyatın pratik yönüne dikkat çekmek istediğini belirtelim. Friedrich Schleiermacher, *Brief Outline of the Study of Theology*, çev. William Farrer (Edinburg: T. & T. Clark, 1850), 91. Ayrıca bk. Duran, *Aydınlanma ve Kutsal Kitap*, 135.

23 Robert Anderson, *The Bible and Modern Criticism* (London: Hodder and Stoughton, 1905), 28.

24 George Y. Kohler, “Theology as a Discipline of the Wissenschaft des Judentums (1830-1910)



bir örnek topluluk ise, yüzyılın sonlarında bilhassa Hıristiyan ilahiyatçıların oluşturduğu *Din(ler) Tarihi Okulu* (Alm. *Religionsgeschichtliche Schule*) üyeleridir. Bu topluluğun önemli bir kısmı Türkiye’de ilahiyat akademisinin yakinen tanıdığı isimlerdir ve haklarında gerek çeviri gerekse telif eserler yoluyla ciddi bir literatür de oluşturulmuştur. Örnek olarak sunulan iki topluluğun ilahiyata yükledikleri misyon neredeyse Schleiermacher’ın yolunu takip eder. Buna göre, Yahudi ve Hıristiyanlığın modern çağ için hala geçerli olduğunu göstermenin en münasip yolu, bu dinlerin beşerî tarihsel tekamülünü gösterecek yeni bir ilahiyat yapmaktan geçmektedir. Bu ise modern Batı’nın sosyokültürel yapıları ile Yahudi ve Hıristiyan gelenekleri birleştirmekle mümkün olabilir. Böylece ilahiyat, en azından bilimsel bir araştırma alanı olarak entelektüel faaliyet yapmak isteyenler ile gündelik hayatlarında dinini yaşamayı arzu eden kimseler arasında bir bağ kurmayı başarabilir.<sup>25</sup>

İlahiyatın üniversite kürsülerinde bilimsel faaliyet olarak liberal ilahiyatçılar tarafından organize edilmesinin burada özetle sunmak zorunda kalacağımız bazı etkileri olmuştur. İlk olarak ilahiyatın bu yeni temsilcileri, geleneksel teoloji karşısında, tarihsel-eleştirel araştırmalardan beslenen bir tarihsel teolojiyi teşvik ettiler. Bu dönemde *Kitab-ı Mukaddes’e Giriş*, *Eski Ahit’e Giriş*, *Yeni Ahit’e Giriş*, *Yahudi Tarihi*, *Hıristiyanlık Tarihi*, *Dogma Tarihi*, *Tarihsel İsa Araştırmaları* gibi daha birçok araştırma alanı neşvünema bulmuştur. Bilâl Gökür’ün daha önce fark ettiği üzere, yakın dönemlerde müstakil disiplin olarak ortaya çıkan ve oryantalistler tarafından ilk defa kullanılan *Kur’an Tarihi* çalışmaları da bu atmosferden ciddi tesirler taşımaktadır.<sup>26</sup> İkinci olarak, üniversitelerde tertip edilen yeni ilahiyat tarzı, hususen Hıristiyan dininin rasyonelleştirilmesinin bir enstrümanı olarak kullanılmıştır.<sup>27</sup> Yahudi ve Hıristiyanlığın modern kültürle bağını kurabilmek için bu zorunlu görülmüştür. Üçüncü olarak, bu dönemde öne çıkan liberal ilahiyatçılar, Kilise ile bağlarını tamamen koparmamalarına rağmen, bu ilişkiyi daha çok dolaylı yoldan sürdürmüşlerdir. Buna karşın, onların modern *devlet* ile olan ilişkileri daha derindir. Dolayısıyla üniversite kürsülerinde örgütlenen yeni ilahiyat projesi, Kilise’den ziyade devletin kontrolü altında bir teoloji ihtiyacını karşılar. Yahut o, Kilise ile devletin yerleşik dini anlayışları üzerinde bir

– An Overview”, *A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah* 88 (2019), 70.

25 Kohler, “Wissenschaft des Judentums”, 70-73.

26 Bilâl Gökür, “Modern Dönemde Kur’an Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur’an’ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 9-28.

27 Johannes Zachhuber, “Christian Theology as a Rationalization of Religion: The Case of the Nineteenth-Century Research University”, *Rationalization in Religions: Judaism, Christianity and Islam*, ed. Yohanan Friedmann - Christoph Marksches (Berlin - Boston: De Gruyter, 2018), 156-177.



denge oluşturmayı hedefler.<sup>28</sup> Bunu da daha çok devletin kontrolü altında yapar. O nedenle dönemin liberal ilahiyatçılarının, teolojyi Kilise'nin elinden büyük oranda alarak devletin eline teslim ettiklerini söylemek mübalağalı bir yargı olmaz. Bunun en somut örneği, yirminci yüzyılda her iki dünya savaşında Alman ordusu tarafından bir motivasyon aracı olarak kullanılan “Tanrı Bizimle” (Alm. *Gott mit uns*) sloganıdır. Bu sloganı üretenler, üniversite kürsülerindeki ilahiyatçılardı ve bunu Matta İncili'nde geçen bir ifadeden devşirmişlerdi.<sup>29</sup> Bunlarla alakalı biçimde son olarak yeni ilahiyat projesinin, yayılmacı olduğu da söylenebilir. Zira hem millet yaratma çabasına hizmet eden bir teoloji ihtiyacını karşılamaktadır, hem bunun Hıristiyanlıkla ilişkisinin reddedilemez olduğunu vurgulamaktadır hem de diğer milletler ve dini gelenekleri bu teoloji üzerinden okumayı teklif etmektedir.

Batı ilahiyatına dair yukarıda özetle aktarılan bilgilerin Türkiye'deki ilahiyat akademisiyle münasebeti nasıl kurulabilir? Kurumsal açıdan ve entelektüel yönelimler bakımından bir mukayese yapabilir miyiz? Nihayet, ilahiyatın üniversite kürsülerinde akademik bir faaliyet namına organize edilmesinin Kur'an araştırmalarına etkisi nasıl gösterilebilir?

## 2. Türkiye'deki Durum: Medreseden Üniversiteye/Molladan Profesöre

Şüphesiz Türkiye'de ilahiyatın ve yarım asırdan daha uzun süredir ilahiyat fakültelerinde örgütlenen Kur'an araştırmalarının, Avrupa müktesebatından biraz farklı olarak kendi tecrübelerinden ilham alan hususiyetlerinin olduğu baştan kabul edilmelidir. Batı tecrübesi (hatta buna İslam ülkelerini de dahil edebiliriz) ile mukayese edildiğinde Türkiye'de ilahiyatın ve dini araştırmaların yeri, bir taraftan devrim niteliğinde radikal denilebilecek keskin kırılmalarla belirlenmiştir. Diğer taraftan o, bazı hususlarda kimi zaman romantik-tepkisel, kimi zaman korumacı ve savunmacı ama dini pratikleri öne çıkardığı için halk ile bağı daha güçlü bir geleneksel din anlayışını devam ettirmesiyle öne çıkar. İlk başlarda çelişkili olduğu izlenimini veren bu durumun, Cumhuriyet Türkiye'si'nin çok yönlü süreçleriyle derin bağları bulunmaktadır. O halde, bu ikircikli süreç üzerinde biraz durmalıyız.

Burada devrim niteliğinde radikal bir kırılmadan bahsediyoruz. Çünkü Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat Kanunu gibi özel bir tecrübeye sahibiz. Din eğitimiyle veya ilahiyat meseleleriyle şöyle ya da böyle meşgul olan herkesin aşına olduğu üzere mezkûr kanunun en azından zahirdeki temel gayesi; eğitimde

28 Johannes Zachhuber, “What is Theology? Historical and Systematic Reflections”, *International Journal for the Study of the Christian Church* 21/3-4 (01 Aralık 2021), 11.

29 Matta 1:23. Jakobus M. Vorster, “‘Gott mit uns’: Reflections on Some Partisan Theologies”, *HTS Theologies Studies/Theological Studies* 75/1 (2019), 1-9.

ikili ya da çok başlılığı, dağınıklığı ortadan kaldırarak devletin kontrolü altında onu yeniden organize etmekte. Tabiatıyla, ilahiyat ve dini tedris de bu gelişmelerden ciddi şekilde etkilenmiştir, hala etkilenmeye devam etmektedir. Belki de en önemli etkilerden biri, İsmail Kara'nın dikkat çektiği üzere, mevzubahis kanunun meşruiyetinden hareketle birleşmenin, bir uzlaşma yoluyla değil iki kurumsal yapıdan birini yani medreseleri ortadan kaldıran tek taraflı bir çözümle neticelenmiş olmasıdır. Doğal olarak medrese ve onunla alakalı kabul edilen dini görüşler, temayüller, söylemler ve pratikler en iyimser ifadeyle aşağıya çekilmiş ve seyreltilmiştir. Dolayısıyla, 1924 sonrası itibarıyla medreselerin ve ardından tekkelerin en azından resmîyette kapatılmasından sonra nizami olarak ve orta-lise-yüksek tahsil-ihtisas düzeyinde din eğitimi verecek kurumların neredeyse kalmayıp, modernleşme süreçlerinin bir parçası olan Din Derslerinin de giderek daralması ve 1930'lu yılların başlarında da tamamen ortadan kalkması beklenen süreçle uyumluluk arz eder.<sup>30</sup> Nihayetinde bu da bir çözümdür ve devrimlerin ruhuyla uyumludur, denilebilir. Ancak bunun, kısa bir süre içinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın aktif varlığına rağmen Türkiye'de hem üst bir dini söylem ve kimlik oluşturmaya hem de halk nezdinde dini temayüllerin ve pratiklerin uygulanmasına yönelik bir boşluk yarattığı da kabul edilmelidir. Uzun yıllardır, zuhur eden boşluğun Türkiye'deki gündelik dini yaşama tesirine dair farklı cenahlar tarafından lehte ve aleyhte çok şey yazılmıştır; meselenin sosyolojik veçhesi hakkında ciddi tartışmalar yapılmıştır.

664 | db

Literatüre giren bilgiler ve tartışmalar bize şunu göstermektedir: Mütedeyyin halk nezdinde, dini alanın ve ihtiyaçların daraltılması şeklinde seyreden bu boşluk kabul edilebilir değildir; artık sürdürülebilir de gözükmemektedir. Bu yüzden hem pratik dini ihtiyaçların teminini hem de bunun sürdürülebilir olmasını sağlayacak bir yüksek dini ihtisas kurumunun tesis edilmesine ilişkin halktan gelen taleplerin doğrudan veya dolaylı şekilde bürokrasiye ulaşması anlaşılabilir bir durumdur. Ayrıca, dönemin bürokratlarının bu kaygıları, kendi bakış açılarına göre revize ederek bir çözüm arayışına giriştikleri de ilgili tartışmalardan çıkartılabilir.<sup>31</sup> Şu halde meselenin, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'ndan yaklaşık yirmi beş yıl sonra 1949 yılında Ankara'da bir İlahiyat Fakültesi'nin kuruluşuyla neticelenmesine şaşırılmamalıdır.<sup>32</sup> Gerçi, biraz daha geriye gidersek, hem Osmanlı modernleşmesinin bir parçası olarak Dârülfünûn bünyesinde bir ilahiyat bölümünün açılması hem de Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nu müteakip, 1925 yılında 3 yıllık bir İlahiyat Fakültesi ile ayrı bir İslam

30 İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 2/209-211.

31 Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2014), 85-126.

32 Halis Ayhan, "İlahiyat Fakültesi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (1999), 255-268.

Tetkikleri Enstitüsü'nün kurulması teşebbüsleri olmuştu.<sup>33</sup> Uzun vadeli olmayan bu teşebbüsler, yüksek dini tedrisin medreselerin elinden alınıp üniversitelerin akademik kürsülerine tahsis edilmesinde önemli bir aşama olarak kabul edilebilir. Çünkü üniversitelerin bilimsel ve metodolojik yönelimleriyle uyumlu bir yüksek dini ihtisasın zaruretine dair en azından entelektüeller nezdinde ilk yoğun münakaşalar bu döneme tekabül eder. Örneğin, klasik İslam metinlerini pozitif bilimlerdeki yeni gelişmeler, metodolojik yönelimler ve felsefi temayüller hesaba katılarak tetkik etmek; dinin daha çok sosyal ve tarihsel seyrini vurgulayan bir araştırma tarzını takip etmek; nihayet, bunlardan hareketle devletin milli ideallerine hizmet eden yüksek din mütehassısları yetiştirmek ve bir dini kelam geliştirmek, bu tartışmalarda ilahiyat araştırmalarına ve eğitimine yüklenen önemli misyonlardı.<sup>34</sup> Yine de bu dönemde üniversiteler bünyesinde bir dini eğitim, kendini medrese merkezli geleneksel dini söylem ve tedristen tamamen koparmamıştı. Belki de bu yüzden yeni ilahiyat projesi uzun soluklu olamadı; İlahiyat Fakültesi ile İslam Tetkikleri Enstitüsü kısa bir süre sonra kapatıldı; bazı endişeler gerekçe gösterilerek üniversitelerde yüksek dini eğitim projesine ara verildi. Fakat, ona yüklenen yeni misyonlar, entelektüeller ve bürokratlar arasındaki artan münakaşalarla yeni bir fakültenin kurulmasına kadar yenilenecek ve bazı bakımlardan daha da radikalleşerek devam etmiştir.

Uzun bir fasıladan sonra Ankara'da, üniversite bünyesinde bir İlahiyat Fakültesi'nin kurulmasında daha önceki teşebbüslerin ve tecrübelerin mühim yeri yadsınamaz. Ancak kurulan yeni fakültenin önceki teşebbüslerden konumuzu ilgilendiren yönüyle farkı şuradadır: Dönemin bürokratları ile entelektüelleri arasındaki yazışmalara ve meclis tartışmalarına bakıldığında kurumsal açıdan medrese merkezli geleneksel dini eğitim anlayışına dönüşe dair bir temayülün olmadığı görülebilir. Bilakis, devletin gözetimi altında, üniversiteler bünyesinde bilimsel ve eleştirel ideallerden hareket eden *çağdaş* bir İlahiyat Fakültesi'nin kurulması hem teşvik edilmiş hem de sadece kurumsal açıdan değil, zihniyet olarak da medreseye dönüşe hiçbir suretle açık kapı bırakılmamıştır. İlahiyat eğitimine yüklenen misyonlar, dönemin siyasi atmosferine uygun olarak müşahhas ve net biçimde yeniden belirlenmiştir. Buna göre siyasi açıdan, İlahiyat Fakültesi'nin ve burada oluşturulacak yeni ilahiyat tarzının Cumhuriyet devrimleriyle, laiklik ilkesiyle ve devletin milli idealleriyle çelişmemesi ısrarla vurgulanan hususlardandır. Kurumsal açıdan, tıpkı

33 Mahmut Kaya, "İslâm Tetkikleri Enstitüsü", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2001), 23/56-57; Zeki Salih Zengin, *Medreseden Darülfünûna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi* (Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2019), 110-134.

34 Zengin, *Medreseden Darülfünûna*, 136-141. Ayrıca meclis zabıtları için bk. Ali Arslan, "Darülfünun İlahiyat Fakültesi, Fakülte Meclisi'nin Kurulması ve İlk Meclis Zabıtları (1911-1912)", *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (01 Haziran 2007), 21-28.

Batı'da olduğu gibi yüksek dini tedrisin ve dini araştırmaların organize edildiği yer olarak üniversite kürsülerine işaret edilmiştir. Dini amaç açısından, İslam'ı batıl inançlardan ve hurafelerden temizleyecek; din istismarıyla ve irticayla mücadele edecek, İslam kelamına ait konuları ve genel olarak ilahiyatı pozitif bilimlerle uyumlu ve rasyonel şekilde yeniden sistematize edecek aydın din adamının önemine dikkat çekilmiştir. Hatta, *dinde reform* gibi daha radikal, ama yaygın bir kabul görmeyen amaçlar da burada zikredilebilir. Bilimsel-entelektüel gaye ve müfredat açısından ise, İslam'ın temel kaynaklarını ve İslam klasik metinlerini, Batı'da kabul görmüş ilmi kaidelere göre ele alan bir tarihsel-eleştirel araştırma tarzı vurgulanmıştır. Buna göre, dinin daha çok sosyal ve tarihsel tarafına dikkat çeken, temel İslami ilimlerin tarihine has bir araştırma tarzını benimseyen, kelimî meseleleri diğer dinlerle mukayeseli biçimde tetkik eden, özellikle hadislerin otantikliği sorununu tartışmaya açan ve eleştirel kaynak analizlerini yapan, felsefenin ve din bilimlerinin ağırlıkta olduğu bir ilahiyat yönteminin müfredat olarak benimsenmesi en azından bir ideal olarak öne çıkarılmıştır.<sup>35</sup>

Türkiye özelinde aktarılan bilgilerin, Batı ilahiyatına dair bir önceki başlıkta dile getirdiğimiz süreçlerle bağı nedir? Bu meyanda ne tür karşılaştırmalar yapabiliriz?

666 | db

Elbette, ele aldığımız konu açısından burada mukayese yapmamıza imkân tanıyan bazı noktalar kolaylıkla fark edilebilir. İlk olarak, kurumsal açıdan medreseden üniversiteye geçişe ve bundan kaynaklanan esaslı değişime dikkat çekilebilir. Buna göre, artık gerek İslam gerekse diğer dinlerle ilgili araştırmalar üniversitelerde organize edilecektir ve dini eğitimin çerçevesi buralarda belirlenecektir. Tıpkı tarih, filoloji ve diğer bilimler gibi dini-kelamî konular, bir *uzman* yetkisiyle buradaki akademisyenler veya buralarda yetişmiş entelektüeller tarafından açıklanacak ve sistematize edilecektir. Halk da burada açığa kavuşturulan konuları günlük yaşamında tatbik edecektir. Böylece artık, ister yeni bir başlangıç isterse bir geçiş olarak kabul edilsin, ilahiyatla ilgili meselelerin vuzuha kavuşturulduğu yerler *medreseler* değil devletin üniversiteleridir. Din hakkında konuşma yetkisini elinde bulundurması gereken zümre ise bundan böyle (sembolik ifadesiyle söylersek) *mollalar* değil üniversite kürsülerinin *profesör*leridir. Çünkü Türkiye'de yüksek din öğretimi tarihi boyunca ilahiyat fakülteleri bünyesinde açılan bölümlerin birçoğu, bilimsel/dini bilgi üretme amacıyla ortaya çıkmıştır.<sup>36</sup> Tam da

35 İlahiyat Fakültesi'nin kuruluşunda dönemin entelektüelleri ile bürokratları arasında yapılan tartışmaların ve meclis oturumlarının, ilk elden ve daha tafsilatlı bilgileri için bk. Kara, *Bir Mesele Olarak İslâm*, 2/356-371.

36 Muhammet Mustafa Bayraktar, "Dârü'l-Fünûn'dan Günümüze Türkiye'de İlahiyat/İslâmî İlimler Fakültelerinin Akademik Yapılanma Sorunu Üzerine Bir İnceleme", *Eskiyeni* 47 (25 Eylül 2022), 456.

burada bir önceki başlıkta temas ettiğimiz, Schleiermacher'ın ilahiyatı bir *pozitif bilim* olarak tanımlaması önem arz eder. Hatırlanacağı üzere Schleiermacher, bu tanımlamayla ilahiyatın pratik yönünü vurgulamak istemişti. Şu hâlde, Hıristiyan ilahiyatı kiliselerde değil, bilimsel bir faaliyet namına üniversitelerde örgütlenecektir. Halk da burada öğretilen din anlayışından günlük yaşamında faydalanacaktır.<sup>37</sup> Dolayısıyla hem Batı'da hem de Türkiye'de ilahiyatın bir bilim olarak organize edilmesindeki ana motivasyon, geleneksel ilahiyat yapma tarzının çağdaş sorunların çözümünde yetersiz kaldığının düşünülmesidir. Böylece ilahiyatın üniversite kürsülerine aktarımının, dini-kelami konuların geleneksel ele alınmış biçimlerinin yarattığı durağanlığı yahut yavaş yavaş çöküşü ortadan kaldıracak ve toplumu daha yüksek bir gelişmeye hazırlayacak güçlü bir patlamayı temsil ettiği varsayılmıştır. İslam'ın insanlık için hala geçerli olduğunu kanıtlamanın ve beşerî tarih içindeki özel yerini göstermenin hakiki yolunun, ilahiyatın bu yeni örgütlenmesinden geçtiği düşünülmüştür.

İkinci olarak, yüksek dini ihtisasın geleneksel kurumların elinden alınarak yeniden biçimlendirilmeye çalışıldığı da burada görülebilir. Başka bir ifadeyle, üniversitelerde örgütlenen ilahiyat projesinden, buralardaki kürsülerin bilimsel kriterlerine riayet eden bir teoloji ihtiyacını karşılaması beklenmiştir. Batı ilahiyatında bu durum, liberal ilahiyatçılar tarafından temsil edilmiştir. Bu anlamda (Schleiermacher'den dolayı Almanya özelinde konuşacak olursak) onlar, ilahiyatı modern Alman devletinin ve ulusunun dünya tarihindeki özel yerini dini araştırmalar vasıtasıyla açıklayan bir saha olarak gördüler. Esasında *liberal teolojinin* görevi, ilahiyatın bu gayeye hizmet edecek şekilde düzenlenmesinin entelektüel yolunu açmaktır. Bunu yapmak için, öncelikle kutsal kitabın ve Hıristiyanlığın, tarihsel-eleştirel yöntemin olanakları içinde modern Avrupa'nın tarihsel ve kültürel mirasıyla bağını göstermek icap etmiştir. Türkiye'de Ankara'da bir İlahiyat Fakültesi'nin kuruluşundaki münakaşalarda benzer amaçların zikredildiği görülebilir. Bu yüzden Türkiye'de de yaklaşık yarım asırdan uzun süredir bir liberal-eleştirel teolojinin, bu fakültelerin kürsülerinde gittikçe yaygınlık kazanması beklentilere ve sürece uygunluk arz eder. Hatta liberal ilahiyatçıların zihniyet olarak devletin kurucu unsurlarıyla ve idealleriyle münasebetinin, geleneksel dini söylem ve kurumlarla ilişkisine kıyasla daha yakın olduğu söylenebilir. Bunun tipik örneği ise, son yıllarda yaygın şekilde kullanılan “merdiven altı din eğitimi ve dindarlık” şeklindeki söylemdir. Bu söylem, ilahiyat fakültelerindeki akademisyenlerce üretilmiştir. Serimlediğimiz görüş açısından bu, dini tedrisin yalnızca devletin kontrolü altında ve onun kurucu emelleriyle uygun olarak üniversitelerde örgütlenmesi gerektiğini ima eder.<sup>38</sup> Tabiatıyla din hakkında

37 Schleiermacher, *Brief Outline of the Study of Theology*, 91-92.

38 Devletin kontrolü altında bir ilahiyatın, akademik faaliyet olarak organize edilmesiyle ilgili değerlendirmeler için yakın zamanda yayınlanmış şu iki makaleye bakılabilir. Cemal Tosun,

konuşma salâhiyetinin, yalnızca üniversite kürsülerindeki akademisyenlere veya buralarda yetişen ilâhiyatçılara ait olduğu varsayılmıştır. Ayrıca bu söylem, geleneksel dini tutumların, yeni ilâhiyat projesi kapsamında gözden geçirilmesi gerektiğini; nihayet, üniversite kürsülerinin bilimsel-entelektüel tutumlarıyla mutabık olmayan ama bir şekilde halk nezdinde karşılık bulan tüm söylem ve pratiklerin dışarda bırakılması lüzumunu da ima etmektedir. Tıpkı Batı’da olduğu gibi, Türkiye’de de liberal ilâhiyatçılar, halihazırdaki sürecin ehemmiyetini göstermenin bir yolu olarak Kur’an ve hadisler gibi temel İslami kaynakların yeni araştırmasını önermişlerdir. Bu ise çoğunlukla, saf entelektüalizmin ve bilimselliğin amaç edinildiği, ilâhiyat dışı araştırma tarzlarının organize edici bir güç olarak işin içinde olduğu araştırma biçimleri tarafından temsil edilmiştir.<sup>39</sup> İleriki başlık altında bunun, Kur’an’ın bir *yazılı metin* olarak ilâhiyat dışı araştırma tarzlarına açık hale getirilmesiyle bağına temas edeceğiz.

Üçüncü olarak, İlahiyat Fakültesi’nin kuruluşundaki tartışmalarda bazı entelektüellerin ve bürokratların Batı ilâhiyat tecrübesine ısrarla atıf vermelerine de dikkat çekebiliriz. Bu önemlidir; çünkü ilgili atıfların içeriği, Batı’yla karşılaştırmamıza imkân tanıyan bazı bilgiler içermektedir. Bu atıflarda bilhassa Protestan ilâhiyat fakülteleri hem üniversitelerde örgütlenmeleri yönüyle hem metodolojik bakımdan tarihsel-eleştirel araştırmalara açık olmaları hasebiyle hem modern bir liberal teolojiye imkân tanımalarından ötürü hem de müfredat açısından model olarak öne çıkarılmıştır.<sup>40</sup> Çünkü İslam dininin bir Protestan yorumunun, “dinde reform” gibi radikal beklentilere veya en azından “dini düşüncede aydınlanma” ideallerine hizmet edebileceği varsayılmıştır. O zaman bunun gerçekleştirilebileceği yerler olarak üniversite kürsülerine işaret edilmesi sözü edilen beklentilerle uyumluluk arz eder. Diğer taraftan, Protestan fakültelerindeki liberal ilâhiyatçıların Kilise’den daha çok modern devletle olan bağı hakkındaki yukarıdaki bilgiler, Türkiye’deki dönemin bürokratlarının Protestan hareketleri ve fakülteleri öne çıkarmalarının ana motivasyonunu oluşturur. Ayrıca bu fakülteler, kutsal metinle olan ilişkilerini ilâhiyat dışı araştırmaların sonuçlarına dayandırmaları dolayısıyla da referans olarak kullanılmıştır. Burada modern tarih biliminin

“Üniversitede İlahiyat: Bilim Teorisi ve Sosyal-Politik Temellendirme Açılımlarından Bir Değerlendirme”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (22 Haziran 2022), 11-24; Şeref Göküş vd., “The Possibility Of The Faculty Of Theology Under The Roof Of A Research University”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (30 Eylül 2022), 771-775.

39 Türkiye’de bir İlahiyat Fakültesi’nin resmi olarak kurulmasını müteakip yoğun tartışmaların yaşandığı yıllarda Ali Fuat Başgil (ö. 1967) halihazırdaki durumu, din tenkitçiliği olarak tanımlamıştır. Ali Fuat Başgil, *Din ve Lâiklik* (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 2007), 276.

40 Necmettin Gökür, “Turning Face Toward the West: The Transformation of Qur’anic Studies in Turkey”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006), 98; Kara, *Bir Mesele Olarak İslâm*, 2/354. Ayrıca fakülte kadrosunun uluslararası yapısı da bu bağlamda değerlendirilebilir. Bk. Aktay, *The Academisation of Religious Knowledge*, 55-57.



veya tarih yazıcılığının, diğer bilimsel ve metodolojik yönelimlerden daha fazla biçimde öne çıkarıldığı da görülebilir. Çünkü on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Almanya'da liberal ilahiyatçılar, ilahiyat dışı tarih yazıcılığının verilerini Hıristiyan kutsal metninin modern Avrupa'nın kültürel yapılarıyla derin münasebetini gösterecek bir maya olarak kullanmışlardır. Modern kültürel yapılar açısından bakıldığında, tarih ve teoloji arasındaki ilişkinin derin olduğu söylenebilir. Şu hâlde, Türkiye'de ilahiyatın kuruluşunda tarih bilimine özel dikkat çekilmesi; kurulacak yeni fakültenin müfredatında dini-kelami konuların ekseriyetle tarihsel yönüne ihtimam gösterecek derslerin konulmasında umulmayan bir vaziyet yoktur. Teklif edilen derslerin ismine ve içeriğine bakıldığında bu kanaat rahatlıkla görülebilir.

Kuşkusuz bu meselelerin, 1933 yılında üniversite reformu için Türkiye'ye davet edilen Albert Malche'ye (ö. 1956) kadar giden bir geçmişi bulunmaktadır. Malche, ilahiyatın bir fakülte olmaktan ziyade, Edebiyat Fakültesi bünyesinde *İslam Tarihi, Felsefesi ve Dini* adıyla bir şube haline getirilmesini teklif etmişti.<sup>41</sup> Malche'nin bu teklifinin bizim açımızdan önemi, tarih ve ilahiyatın ortak hareket ettiği veya tarih biliminin organize edici işleve sahip olduğu bir ilahiyat programını savunmuş olmasıdır. Onun teklifi bütünüyle uygulanmamıştır; ancak, tarih ve ilahiyatın münasebetine dair vurgusu, yaklaşık yirmi yıl sonra Ankara'da kurulacak İlahiyat Fakültesi'nin programında belirgin biçimde ortaya çıkmıştır. Müfredata konan, örneğin, *İslam Tarihi, İslam Mezhepleri Tarihi, Dinler Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Tasavvuf Tarihi* gibi bazı dersler, bugün gelinen noktada tıpkı Batı ilahiyatında olduğu gibi müstakil araştırma alanları haline gelmiştir. Sonradan ve günümüzde müfredatta zorunlu veya seçmeli olarak bulunan *Tefsir Tarihi, Kur'an Tarihi, Hadis Tarihi, Fıkıh Tarihi, Kelam Tarihi, İslam Felsefesi Tarihi* gibi daha birçok araştırma alanı neşvünema bulmuştur. Tüm bu dersler, sadece bir ders ismi olmaktan öte dini-kelami meselelerin nasıl ele alınması, araştırılması ve yorumlanması gerektiğine dair yeni bir zihniyete de işaret etmektedir. Buradan, tıpkı Batı ilahiyatında olduğu gibi Türkiye'deki ilahiyat akademisinde, bir *tarihsel teolojiye* geçiş mütemediyen ve hızlı olmuştur. Ayrıca aktarılan tüm bu hususların Kur'an'ın akademik bir metin olarak yeniden tasarlanmasıyla muhtemel bağları da bulunmaktadır. İleriki başlık altında buna da değineceğiz.

Fakat, Türkiye'de ilahiyat fakültelerinin kuruluş ideallerine ve ondan beklenen şeylere dair resmettiğimiz bu tablo, ilahiyatın tek yönlü yani liberal ve tarihsel-eleştirel bir zaviyede ilerlediğini ima etmiyor mu? Bu durum, yazının *Giriş* bölümünde dile getirdiğimiz, "ilahiyatın tabiatı gereği tek yönlü bir teoloji üretmediği"ne dair yargımızla çelişmiyor mu? Bugün gelinen noktada Türkiye'de, sayısı yüzü bulan ilahiyat

41 Kara, *Bir Mesele Olarak İslâm*, 2/354; Zengin, *Medreseden Darülfünûna*, 166-168.



fakültesinde geleneksel din anlayışlarını sürdüren ilahiyatçıların varlığına (belki çokluğuna) rağmen, meseleyi bu tarz bir kurguda toparlamamızın gerekçesi nedir?

Evet, Türkiye’de ilahiyatın tek yönlülüğüne dair bir vurgu acelecilik olacaktır. Çünkü ilahiyat, doğası gereği tek istikametli bir yönelişe imkân tanımaz. Çoğu zaman siyasi otoritenin kontrol ediciliğine rağmen vakia büyük oranda böyle olmuştur. Dahası Türkiye’de ilahiyat fakültelerinde dahi, en azından bir zihniyet olarak geleneksel din anlayışını ve teolojik duruşu devam ettiren zümrelerin varlığı da pekâlâ bilinmektedir. Bu başlığın ilk paragrafında, Türkiye’de ilahiyatın yerinin belirlenmesinde devrim niteliğinde bir kırılmayı öne çıkarırken, aynı zamanda geleneksel din anlayışlarının ve temayüllerin hala güçlü bir şekilde varlığını devam ettirdiğine dair ikircikli duruma dikkat çekmemizin anlamı buradadır. Yani, üniversitelerin idealleri ve metodolojik yönelimleriyle tam mutabık olmayan belki radikal veya tutucu denilebilecek bir ortodoks dini söylem bile yine aynı üniversitelerin kürsülerinde kendine yer bulabilmiştir. Çelişkili gözükken bu vaziyet, Türkiye’nin hususi şartlarına ve sosyolojisine uygundur. Burada örneğin, 1959 yılında Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı Yüksek İslâm Enstitülerinin ve 1971 yılında Atatürk Üniversitesi bünyesinde İslami İlimler Fakültesi’nin kurulması, ardından bu enstitülerin ve fakültenin 1982 yılında ilahiyat fakülteleriyle birleştirilmesi sürecini, söz konusu teolojik çeşitliliği sağlayan sebepler arasında sayabiliriz.<sup>42</sup> Mevzubahis kurumsal birleşme, ilahiyat fakültelerinde popüler dilde gelenekçi-modernist şeklinde kategorize edilen farklı teolojik tayfların bir arada bulunmalarının belki de en önemli saiklerinden biridir. Yahut da, üniversite idealiyle yetişmiş herhangi biri; üniversitelerin, fikirlerin özgür şekilde üretildiği ve bağımsız araştırmaların garanti altına alındığı yerler olduğunu söyleyerek de halihazırdaki duruma bir izah getirebilir. Her iki izahın da kabul edilebilir yönleri vardır. Ancak meselenin bizimle ilgili tarafı şudur: Bahsi geçen teolojik çeşitlilik, üniversite kürsülerinde, onun idealleri ve olanakları içinde bir ilahiyat üretmenin imkanını kabul manasına yorulabilir. Dahası bu durum, (Necdet Subaşı’nın ifadesiyle) “dini itibar alanı”nın değişimine dair belli ölçüde bir uzlaşıya da işaret eder.<sup>43</sup> Önceleri tamamıyla üniversite dışında tedris ve temsil edilen geleneksel dini anlayışlarının temsilcileri, din hakkında konuşma salahiyetini kaybetmemek veya devam ettirebilmek için ilahiyat fakültelerinde kendine yer bulma ihtiyacı hissetmiş olmalıdır. Bu bağlamda dini meselelere olabildiğince objektif yaklaşma parolasıyla hareket eden sosyal ve beşerî bilimler ile din bilimlerinin metodolojik yönelimlerinin ilahiyatın tüm alanlarına ve hususen Kur’an araştırmalarına aktarılması ilgili duruma

42 Muhammet Şevki Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı (1923-2015)* (İstanbul: DEM Yayınları, 2016), 128-176.

43 Necdet Subaşı, *Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme* (Ankara: Vadi Yayınları, 2003), 29-76.

uygunluk arz eder. Bu fakültelerde üretilen akademik metinler üzerine kısa bir literatür taraması bunu doğrulayacaktır.

Öyle anlaşılıyor ki liberal ilahiyatçılar ile geleneksel din anlayışlarını devam ettirdiği varsayılan diğer akademisyenler arasında, dini araştırmanın sahih yerinin üniversite kürsüleri olduğu konusunda belli ölçüde mutabakat vardır. Bu önemlidir; çünkü hem üniversitelerin bilimsel-entelektüel ideallerine münasip bir ilahiyatın imkânı hususunda az çok bir uzlaşmayı ifade eder; hem de modern araştırma biçimlerinin ve metodolojik yönelimlerin, en az liberal ilahiyatçılar kadar diğerleri arasında dahi takip edildiğini gösterir. Bu yüzden Burhanettin Tatar'ın, klasik İslami ilimlerin günümüzdeki mirasçısı ve Kur'anî yaklaşımın temsilcisi gibi görülen tefsir, hadis gibi disiplinlerin bile pozitivistik bakış açısının tesiri altında olduğuna dair eleştirel tespitleri anlamlıdır. Tatar'a göre bunun sonucu, dini meşruiyeti en yüksek temel İslam bilimleri tarafından üretilen bilgiler içinde doğrudan dinin kendisinin yani İslam'ın, pozitivistik bilginin bir konusu ya da nesnesi haline gelmesidir.<sup>44</sup> Dolayısıyla Türkiye'de, bilimsel-entelektüel bir faaliyet olarak Kur'an araştırmalarına ve onun akademik bir metin olarak yeniden üretilmesine olanak sağlayan zümre, sadece liberal ilahiyatçılar değildir. Aynı zamanda geleneksel dini anlayışlara ve tedrise sadakat besleyen ilahiyatçılar da, ironik biçimde, din savunusu yapma amacına rağmen buna belli ölçüde katkı sağlamıştır. Şu hâlde, buradaki kastımız, İslam araştırmalarının ve ilahiyatın tamamıyla bir liberal-eleştirel çizgide ilerlediğini iddia etmek değildir. Daha ziyade bunun, gelenekçi diye isimlendirilen bazı ilahiyatçılar arasında bile, belki sınırları tam olarak çizilemeyecek kaotik bir atmosferde şöyle ya da böyle devam ettiğini; böylece yeni bilimsel araştırmaların sonuçlarının, Türkiye'deki dini tartışmaların yönünü belirleyen bir işleve sahip olduğunu göstermektir.

Liberal ve eleştirel bir ilahiyat biçiminden tam olarak neyi kastediyoruz? Bunun, Kur'an araştırmalarına ve Kur'an'ın akademik bir metin olarak üretilmesine tesiri nedir? Türkiye'de ilahiyat fakültelerinde bilimsel-entelektüel idealler namına organize edilen Kur'an araştırmaları ile akademik Kur'an mefhumu arasında nasıl bağ kurabiliriz?

44 Tatar, bu sonuca, geleneksel *usul* anlayışı karşısında kartezyen *metot* anlayışının öne çıkarıldığına dair tespitlerinden ulaşmıştır. Tatar, "Günümüz İlahiyat Fakültelerinde Tefsir, Hadis, Ahlak Felsefesi ve Müzik Derslerinin Anlamı Üzerine Notlar", 85-87. Tatar'ın felsefi açıdan yaptığı bu eleştirel tespitin benzerine Tahsin Görgün'de de rastlıyoruz. Ancak Görgün, temel İslam bilimlerindeki pozitivistik tesiri, üniversitelerin kurumsal bağlamı ve ideolojik arka planı üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Görgün, "İlahiyatın Akademik Yapılanması", 149-152.

### 3. Bilimsel-Entelektüel İdealler İçin Kur'an Araştırması: Akademik Kur'an'ın Yükselişi

Modern Hıristiyan düşüncesi bağlamında liberal teoloji/ilahiyat veya liberal Hıristiyanlık tabiri, (sadece kutsal kitap araştırmalarıyla sınırlandırılacak olursak) siyasi liberalizme değil, Aydınlanma dönemiyle birlikte Kitab-ı Mukaddes'i tarihsel-eleştirel araştırma tarzlarının verilerine göre araştırmayı ve yorumlamayı amaçlayan ortak zihniyetlere işaret kastıyla kullanılmaktadır. Yazı boyunca temas edilen bilgilerden hareketle, artık, liberal teolojinin kutsal kitap araştırmalarındaki temel noktalarını daha vazih şekilde buraya not edebiliriz: Buna göre o, kurumsal bakımdan Kilise'de değil, üniversitelerde organize edilmiştir. Yeni bir inanç oluşturma maksadıyla ortaya çıkmadığı için kiliselerin yerleşik dogmatik öğretilerine değil, modern üniversitelerin bilimsel araştırma tarzlarına bağlıdır. Haddizatında o, ilahiyatı çoğunlukla sosyal ve beşerî bilimlerin çatısı altında bir *bilim* olarak sınıflandırır ve onun, devletin gözetimi altında bir *uzman* sınıfın elinde modern akademik bir faaliyet olarak önemine dikkat çeker. Bu anlamda liberal ilahiyatçılar, kutsal metnin tamamıyla ilahi kelam olduğuna dair geleneksel inanışları araştırmalarının merkezine yerleştirmede isteksiz gözüktürler. Daha ziyade onlar, kutsal kitapla *Tanrı kelamı* olması hasebiyle değil, bir *yazılı metin* olması cihetiyle alakadar olmuşlardır.<sup>45</sup> Tabiatıyla bir araştırma nesnesi olarak kutsal metinler ile diğer yazılı metinler arasında fark görmeyen bir eleştirel program akademide öne çıkmıştır. Böylece liberal ilahiyatçılar, modern seküler araştırma tarzlarının kutsal metinler için de uygulanabileceğini varsaydılar; eleştirel programlarını daha ileriye götürebilmek adına kutsal metni büyük oranda *literal anlamıyla* sınırlandırdılar; kutsal kitapla ilgili herhangi bir meseleyi epistemolojik bir mesele olarak ele aldılar. Nihayetinde rasyonel muhakemelerin, ampirik kanıtların, modern felsefi bakış açılarının, karşılaştırmalı edebi-eleştirel analizlerin işin içinde olduğu bir araştırma biçimi liberal ilahiyatçılar arasında popüler olmuştur.<sup>46</sup> Buna rağmen, daha önce dile getirdiğimiz üzere filoloji ve tarih biliminin en azından yönlendirici unsur olarak daha fazla ön planda olduğu söylenebilir. Bu kimselerin, kutsal metnin kaynağı ve otantikliği sorununa özel ihtimam göstermelerinin anlamı buradadır. Onlar, kutsal metinlerin de diğer yazılı

45 Bu hususta iyi bir örnek B. Jowett'ir (ö. 1893). O, kutsal metnin herhangi bir kitap gibi araştırılmasını savunmuştur. Benjamin Jowett, "On the Interpretation of Scripture", *Essays and Reviews*, ed. John W. Parker (London: John W. Parker and Son, 1860), 338. E. Troeltsch (ö. 1923) da, bu araştırmanın nasıl yapılması konusunda *eleştiri, analogi ve korelasyon* üçlemesinden oluşan bir metodoloji de önermiştir. Bk. Ernst Troeltsch, "On the Historical and Dogmatic Methods in Theology (1898)", çev. Jack Forstman, *Gesammelte Schriften II* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1913), 1-17. Ayrıca bk. Duran, *Aydınlanma ve Kutsal Kitap*, 73, 152-154.

46 David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 25-26; Alister E. McGrath, *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2013), 195-196.

metinler gibi tarihsel süreç içinde derlenmesini, çeşitli redaksiyonlara maruz kalmasını ve bunun, inancın şekillenmesi ile dönüşümüne tesirine dikkat çekmeye çalışmışlardır. O nedenle liberal teolojinin, ekseriyetle bir *tarihsel teoloji* hareketiyle birlikte ilerlediği söylenebilir. Bu meyanda onların, kurumsallaşmış geleneksel usullerden daha fazla şekilde bireysel özerkliğe talepte bulunmaları anlaşılabilir bir durumdur. Yirminci yüzyılın ilk çeyreğine kadar zirve noktasına ulaşan ve bugün Türkiye'deki ilahiyat akademisinin bazı noktalarına örneklik teşkil eden liberal teoloji, üç aşağı beş yukarı bu parametreleri takip eder.

Özetlediğimiz tüm bu hususların kutsal kitap araştırmalarında ima ettiği şey açıktır: Bundan böyle, herhangi bir kutsal metnin kaynağı, içeriği, anlamı ve mesajı hakkında konuşma yetkisi, ona koşulsuz sadakat besleyen dindarlara ait değildir sadece. Bilakis, bir yazılı metin olması hasebiyle kutsal kitabı tarihsel-eleştirel açıdan analiz edebilecek metodolojik ve entelektüel beceriye sahip herhangi bir *uzman* dahi, inancına bakılmaksızın, en az onlar kadar veya belki onlardan daha fazla bu salahiyyete sahiptir. Nihayetinde ilahiyat, dogmatik fikirlere değil, modern tarihsel araştırmaların ve eleştirel disiplinlerin sonuçlarına dayanmalıdır.

İma yoluyla açığa çıkan bu son husus önemlidir. Çünkü bu, hem on dokuzuncu yüzyıldan itibaren oryantalist kökenli Kur'an çalışmalarının Batı dünyası dışında da hızla yayılmasının sebeplerinden biridir hem de onların, önce Kitab-ı Mukaddes'e sonra Kur'an'a dair eleştirel analizlerinin Türkiye'deki ilahiyat akademisine seyreltilerek aktarılmasında bazı kolaylıklar sağlamıştır. Ayrıca bu husus, modern Kur'an ve hadis çalışmalarının (tamamıyla değil, ama en azından yönlendirici güçlü bir damar olarak) gittikçe neden tarihsel-eleştirel zaviyede ilerlediğini de bize açıklar.<sup>47</sup> Yaklaşık yarım asırdan daha uzun süredir, liberal ve eleştirel bir ilahiyatın Türkiye'deki kimi ilahiyatçılara son derece cazip gelmesinin nedeni, geleneksel dini anlayışların durağanlığını aşmaya olanak sağlaması; çağdaş kültürel yapıların önemini vurgulaması; mevzubahis durağanlık nedeniyle çağdaş toplum için birleştirici gücünü neredeyse kaybetmiş geleneksel kabuller karşısında Kur'an'ın yeni yorumlarına olanak sağlaması; böylece onun çağdaş yapılar içinde yeniden konuşabilmesinin yolunu açması; bilimsel olma amacı güden entelektüel bir zümre için ilahiyat dışı toplumsal yapılarla ve Cumhuriyet Türkiye'si'nin kurucu unsurlarıyla mutabık bir dini-toplumsal kılavuz sunmasıydı. Akademik bir faaliyet alanı olarak ilahiyat araştırmaları, bu açıdan, dine sadakat besleyen alimler (ulema) tarafından oluşturulduğuna inanılan yerleşik geleneksel ilahiyat (ehlisünnet) ile kendi arasındaki mesafeyi her zaman korumaya çalışmıştır. Bunun yerine liberal ilahiyat, saydığımız bütün bu unsurları yani

47 Asim Duran, "Kitabı Mukaddes ve Kur'an: Metinlerarasılık (Intertextuality)?", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (30 Aralık 2015), 265-268.

din ile modern kültürel yapılar ve değerlerle arasındaki uyumu örgütleyici bir güç olarak *devletle* bağına her zaman güçlü tutmuştur. Şu hâlde onun, üniversitelerdeki akademisyen ilahiyatçılar arasında teveccüh görmesi sosyolojiye uygunluk arz eder. Böyle bir zaviyeden ilahiyat, geleneksel dini bir yönelimi veya bir dindarlık durumunu değil, büyük oranda bilimsel, akademik, eleştirel ve devletçi bir girişime karşılık gelmektedir. Bu, Türkiye'deki ilahiyatçıların ve entelektüellerin, Batı Protestan liberal ilahiyatçıların yaklaşık bir yüzyıl önce keşfettiklerine inandıkları yapının bir benzeriydi.<sup>48</sup>

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren Batı dünyasının sömürgeci tutumlarının İslam dünyasında yarattığı krizler, ilahiyat alanında Kur'an'ın çağdaş tefsirine yönelik bir temayülü kıskırtmamıştır sadece. Başka bir ifadeyle Kur'an'a yönelik ilgi, yalnızca bir tefsir veya yorum meselesiyle sınırlı kalmamıştır. Buna ek olarak Kur'an'ı geleneksel anlama biçimlerinden ayırıştırma ve onun çağdaş yapılarla temasını kurmak için onu *herhangi bir metin* gibi ele alma yani *metinleştirme* fikri, üniversitelerin akademik kürsülerinde kendine yer bulmuştur. Tüm bunlar, daha önce Batı ilahiyatında olduğu gibi Kur'an'ın bir *metin* olarak yerine daha fazla dikkat çeken eleştirel araştırmalarla desteklenmiştir.<sup>49</sup> Varmak istediğimiz sonuç bakımından burada şöyle bir yargıyı dile getirmek artık mümkün gözüküyor: Tıpkı Batı ilahiyatında olduğu gibi Türkiye'de ilahiyat fakültelerinde liberal-eleştirel bir programı benimseyen ilahiyatçıların bir akademik faaliyet olarak Kur'an ve hadislere dair söylemlerini bu kadar çarpıcı yapan şey, daha önce Batı ilahiyatında, oryantalist çalışmalarda ve hatta klasik İslam literatüründe kimsenin düşünmediği şeyleri söylemeleri değildir. Daha ziyade onların söylemlerinin ehemmiyeti, seleflerinin yaptığı gibi bunu daha geniş bir kamuoyunu etkileme niyetiyle yapmış olmalarıdır.<sup>50</sup> O nedenle klasik İslam geleneğinde ulema arasındaki radikal münakaşaların bütünüyle halka aksettirilmemesi veya seyreltilerek aksettirilmesi, buna karşın üniversite kürsülerindeki dini-kelami meselelerin şeffaf şekilde bütün halkın içinde tartışılmasının anlamı buradadır. Bu şeffaflık ise çoğunlukla çağdaş toplumun farklı tayflarının münakaşalara katılımı sağlanarak oluşturulmaya çalışılmıştır.

Üniversitelerin akademik kürsülerinin yeni otoritesinden güç alan kimseler (oryantalistler, ateistler, deistler, kuşkucular, hatta dine ilgisiz kimseler), Kur'an'a sadakat besleyenler yanında *uzman* sıfatıyla yeni dini

48 Bu benzerliklere dair bk. Gökkır, "Turning Face Toward the West", 96; Legaspi, *The Death of Scripture*, 4-7.

49 Bilâl Gökkır, "The Application of Western Comparative Religious and Linguistic Approaches to the Qur'an in Turkey", *Islam and Christian-Muslim Relations* 14/3 (2003), 255-260; Gökkır, "Critical Interpretation of Religious Texts", 54-60.

50 Meselenin Batı ilahiyatındaki karşılaştırmaları için bk. Frye, *İkili Görüş: Dinde Dil ve Anlam*, 25; Zachhuber, "What is theology?", 12.

tartışmaların ve eleştirel Kur'an araştırmalarının eşdeğer katılımcıları oldular. Üstelik Kur'an'a dair tartışmaların bu yeni eş değer katılımcıları, prensip olarak, İslam dinine ve Kur'an'a bağlılıktan bağımsız yeni bir otorite türü geliştirdiler. Bu, geç antik dönem Arap toplumunun edebi bir kalıntısı olarak Kur'an'ın metinsel ve edebi yapısına, beşerî tarihsel arka planına vukufiyetle işleyen bir otoriteydi. Böylece tarih, filoloji, edebiyat, estetik, karşılaştırmalı dinler tarihi, sanat tarihi, antropoloji, arkeoloji, folklor, mitoloji gibi sosyal ve beşerî bilimlerin birçok sahası, yeni otoritenin gücüyle Kur'an'ın metinsel ve edebi yerinin hatta anlam ve değerinin belirlenmesinde başvurulan ana akademik kriterler haline geldiler. Son yarım asırdır Türkiye'de Kur'an araştırmalarına dair genel bir literatür taraması bu yargıyı teyit edecektir. Böylece Kur'an araştırmaları hem bir uzman sınıfın uğraşı olarak akademik faaliyet haline getirilmiştir; hem onun değeri modern bilimsel araştırma tarzlarının ve entelektüel yönelimlerin sonuçlarına göre yeniden belirlenmiştir; hem ortaya çıkan tüm tartışmalar farklı uzmanlık alanına sahip kimseler arasında açık toplum ilişkileri içinde ele alınmıştır; hem de Kur'an'ın çağdaş kültürel yapılarla ve değerlerle ilişkisini vurgulayacak bir ortak zeminin inşa edilebileceği düşünülmüştür. Dolayısıyla klasik İslami ilimlerden farklı olarak akademik ilahiyat programları içinde Kur'an'ın ele alınışının, daha geniş bir katılımı dikkate almak durumunda kaldığına dair görüşler anlamlıdır.<sup>51</sup> Kur'an araştırmalarına yönelik bu geniş katılımın, Türkiye'de farklı yorumlara alakanın yeniden canlanmasını sağladığı ve teolojik çeşitliliği artırdığı doğrudur. Fakat bu katılımın, aynı zamanda, Kur'an'ın en belirgin hususiyetiyle yani ilahi bir kelam ve mesaj olması durumuyla irtibatının ihmal edilmesine, belki zayıflamasına sebep olduğu da iddia edilebilir. Bunu, Kur'an'ın *metinleştirilmesi* veya salt bilimsel-entelektüel bir ilgi konusu haline getirilmesi olarak tasvir edebiliriz.

Meseleyi somutlaştırmak adına şöyle bir soru anlamlı olacaktır: Türkiye'de Kur'an araştırmalarının akademik bir faaliyet namına organize edilmesinde ve metinleştirilmesinde hangi bilimsel-entelektüel yönelimler hususen öne çıkarılabilir? Bu soruya şunu da ekleyebiliriz: Son dönemlerde Kur'an araştırmalarına farklı cenahların katılımını kolaylaştıran temel akademik eğilimler nelerdir?

Savunmaya çalıştığımız görüş açısından burada dört nokta öne çıkarılabilir: İlki, bir zihniyet olarak tarihsel bilincin ve akademik uğraş olarak *tarihsel araştırmanın*, ilahiyatın neredeyse tüm alanlarında gerçek bir kalkış noktası olarak kullanılmasıdır. Buna bağlı olarak ikincisi, metin dışı tarihsel araştırmaların verilerini Kur'an'ın yorumunda kullanma potansiyeli ve salt rasyonel muhakemeye olanak sağlaması nedeniyle

51 Selim Türcan, "Akademik Tefsir Çalışmalarında Alan ve Yöntem Üzerine", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 90-91.



*literal anlama* öncelik verilmesidir. Nihayetinde Kur'an araştırmalarının temel amacı, tarihsel bağlamında onun en otantik ve asli anlamını keşfemek olarak belirlendiği için tarihsel-eleştirel Kur'an tartışmaları, büyük oranda literal tarihsel anlamı (Lat. *sensus literalis historicus*) açığa çıkarmayı hedefler. Üçüncüsü, gerek çeviriler yoluyla doğrudan, gerekse dolaylı olarak (tezler, makaleler, reddiyeler vs.) akademik oryantalist araştırmaların ilahiyat akademisine adapte edilmesidir. Sonucusu ise, geleneksel dini anlayışlar ile Kur'an arasındaki bağın zayıflığına dikkat çekilerek Kur'an'ın otoritesine vurgu yapılmasıdır. Kur'an'ın otonomisine yönelik bu vurgu çoğunlukla *Kur'ancılık* söylemi olarak nitelendirilmiştir. Kanaatimizce birbirine paralel ilerleyen bu dört husus, Türkiye'de liberal-eleştirel bir ilahiyatın ve Kur'an'ın metinleştirilmesinin en önemli entelektüel arka planını oluşturur. Aynı zamanda bunlar, Kur'an hakkında söz söyleme salahiyetinin ona baştan iman etmeyi gerektirdiğine dair geleneksel söylemi göz ardı etmenin yolu olarak da kullanılmıştır. İlahiyat sahasında akademik oryantalist tesir ve Kur'ancılık söylemleri hakkında çok şey yazılmış ve tartışılmıştır. Tekrara gerek yoktur.<sup>52</sup> Ancak burada, tarihsel araştırmanın ilahiyatın tüm alanlarını etki altına almasını biraz irdelemek gerekiyor. Çünkü Türkiye'de tüm bu yönelimleri bir arada tutan gerçek zemin, bunların her birinin modern tarihsel araştırmanın verilerine yönelik sahicı tutumudur.

Tarihin ve tarihsel bilginin ilahiyat ve Kur'an araştırmalarında kurucu bir saik olarak kullanılmasından kasıt nedir?

Bu, öncelikle dini metinlerin hususen Kur'an'ın yatay düzlemde yani bir tarih zemininde yeniden ele alınması anlamına gelmektedir.<sup>53</sup> Bu yönüyle tarihsel araştırma, Kur'an'ın anlam ve değerini, onun ortaya çıkmasına sebep olduğuna inanılan beşerî tarihsel şartlar içinde aramayı salık veren bir ilkeden hareket eder. Daha açık ifadeyle, her şeyin olduğu gibi Kur'an'ın anlamı da yalnızca tarihtedir; bu ise ancak tarihsel-eleştirel araştırmayla açığa kavuşturulabilir. Modern dönem kutsal kitap araştırmalarının önemli bir kısmı ve tarihsel-eleştirel çalışmaların tamamı büyük oranda mevzubahis ilkeye sadakatle yürütülmüştür. Bu prensipteki tartışmaya açık husus şudur: şayet Kur'an'ın anlam ve değeri tarihte ise o zaman tarihsel araştırmaların verilerinin sınırı da Kur'an'ın anlamını sınırlandırmış olacaktır. Bu sınır nasıl belirlenecektir? Görebildiğimiz kadarıyla bu sınır, liberal ilahiyat programları içinde çift yönlü (metodolojik ve hermenötik) olarak çizilmiştir. Kur'an'ın herhangi

52 *Akademik oryantalizm* tabirini şu makaleden ödünç alıyorum. Bu anlamda ilgili tabirin, tarih bilimi ve üniversitelerin diğer akademik uzmanlık alanlarıyla ilişkisi ve İslami ilimleri yeniden inşa teşebbüsleri hakkında bk. Fatma Kızıl, "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar", *Hadis ve Sıyer Araştırmaları* 5/1 (2019), 162-173.

53 Duran, *Aydınlanma ve Kutsal Kitap*, 29.



bir antik metin gibi ele alınması, tarihsel araştırmaya bütünüyle açık ve bağımlı olmasında kullanılan metodolojik sınırdı. Bu anlamda, Kur'an'a geç antik döneme ait bir *metin* veya dönemin Arap toplumunun edebi bir kalıntısı olarak yaklaşmak onun tarihsel-eleştirel analizleri için verimli bir kalkış noktası olarak kullanılmıştır.<sup>54</sup> Böylece hem diğer antik metinler için kullanılan eleştirel programların Kur'an'a da uygulanabilmesinin zengin bir yolu bulunmuş oldu hem de Kur'an'ın anlam ve değeri bu metodolojilerin verilerine göre yeniden inşa edildi. Yahut bazen de tersinden Kur'an, nazil olduğu toplumsal yapı ve diğer antik inanışların mahiyeti hakkında bilgi veren bir *kaynak metin* olarak da çalışılmıştır.<sup>55</sup> İkinci sınır ise Kur'an yorumunda aslı anlam olarak *literal anlamın* öne çıkarılmasıydı. Çünkü diğer metinlerde olduğu gibi Kur'an'ın da tarihsel araştırmaya bütünüyle açık olabilmesi, ancak literal anlamı önceleyen bir hermenötik prosedürü lüzumlu kılmaktadır. Zira, batını ve alegorik yorum tarzları, amaçları itibarıyla tarihsel araştırmaya ve eleştirel bir okumaya her zaman direnç göstermiştir. Bu yönüyle tarihsel araştırmanın, ilahiyatın hemen her sahasında merkezi bir noktaya gelmesi, Kur'an'ın literal anlamı üzerinden bir eleştirel programı akademide yaygınlaştırmış ve bunu tarihsel araştırmaların verileriyle eşitlemiştir. Şu hâlde, herhangi çağdaş Kur'an araştırması, daha baştan tarihsel araştırmaya izin verecek bir hermenötik programı kabul etmelidir, kaidesi benimsenmiştir. Tarihsel araştırma, müşahhas verilere dayandığı ölçüde belirleyici olacağı için literal anlamı merkeze almak durumundadır. Dolayısıyla Kur'an'ın *sensus literalis historicus*'unu belirleme çabası, onun modern üniversitelerin akademik araştırma programları bünyesinde geç antik döneme ait bir edebi metin olarak anlaşılmasıyla yani metinleştirilmesiyle birlikte ilerlemiştir.

Tahmin edileceği üzere bu yaklaşım, geleneksel tefsir usullerinden hayli farklı bir bakış açısını temsil etmektedir. Çünkü, kimi araştırmacıların daha önce fark ettiği üzere, Sahabe neslinden beri Müslüman toplumun Kur'an ile münasebetinde anlama/yorumlama kabilinden tüm çabalar, ontolojik bir hadise olarak dini pratiklerle uyumlu yürütülmüştür. Dolayısıyla, söz konusu geleneksel tutum, çağdaş tefsir akademisyeninin Kur'an ile kuracağı ilişkiyi bilimsel bir faaliyet olarak metodolojik yörüngeyle sınırlama imkanına direnç gösterir.<sup>56</sup> Şu hâlde, Batı'da Kitab-ı Mukaddes'e uygulanan eleştiri biçimlerinin Türkiye'de liberal ilahiyat tarzı içinde, süratle Kur'an

54 Bu konuda somut örnekler için şu makaleye bakılabilir. Esra Gözeler vd., "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (01 Ağustos 2012), 57-92.

55 Geleneksel oryantalist araştırma tarzını tersine çevirmeyi amaçlayan akademik çalışmalara belki de en iyi örneklerden biri, henüz başlangıç aşamasında olan *The Qur'an as a Source for Late Antiquity* isimli projedir. Projenin özet kısmında bu amaç hususen belirtilmiştir. bk. "The Qur'an as a Source for Late Antiquity | Universität Tübingen" (Erişim 02 Şubat 2023).

56 Muhammed Coşkun, *Modern Dünyada Kur'an Yorumu: Tefsir Disiplinlerinde Çağdaş Tartışmalar* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 171-172.

çalışmalarına aksettirilmesi çizmeye çalıştığımız sosyolojiye uygunluk arz eder. Aynı şekilde çağdaş Kur'an tartışmalarının mütemadiyen onun kaynağı ve otantikliği sorununda kilitlenmesi bu yüzdendir. Bunlarla bağlantılı olan ayetlerin tarihlendirilmesine yönelik uğraşlar da buraya eklenebilir.<sup>57</sup> Çünkü bir kez ayetler net olarak tarihlendirildiğinde veya belli tarihsel bağlamlara kaydedildiğinde, Kur'an'ın anlam ve değerinin onun dışındaki diğer metinler üzerinden belirlenmesinin imkanının da doğabileceği düşünülmüştür. Bu prensiplerin Kur'an araştırmalarında öne çıkması, sadece tarihsel araştırmaların öne çıkmasına zemin hazırlamamıştır. Eş zamanlı biçimde Kitab-ı Mukaddes, Talmud metinleri, kanonik veya apokrif İnciller, Mısır veya Habeşistan kökenli el yazmaları ve daha birçok geç antik ve orta çağ metninin, Kur'an araştırmalarında ana kriterler veya kanıt metinler (İng. *proof texts*) haline gelmesinin de yolu açılmıştır. Netice itibariyle ilahiyat dışı tarihçiler, dinler tarihçileri, arkeologlar, filologlar, edebiyatçılar, sanat tarihçileri gibi farklı uzmanlık alanına sahip birçok akademisyenin, inancına bakılmaksızın Kur'an'ın yeni yorumcuları olarak öne çıkması sürecin nihai safhasını ifade eder. Muhtelif ilim dallarına ve uzmanlık alanlarına sahip akademisyenlerin tefsir yazma projelerindeki artışı da buraya not edebiliriz.<sup>58</sup> Dahası, Türkiye'de doksanlı yıllardan itibaren tarihselcilik ve Kur'an'ın tarihselliği tartışmalarının yükselişe geçişine bu zaviyeden de bakılabilir.<sup>59</sup> Yine ekseriyetle son yirmi yıldır, Kur'an araştırmalarının, uluslararası geniş mutabakat içinde akademik uğraş olarak artışı da çizmeye çalıştığımız süreçle mutabaktır.

Belki de bu mutabakata en münasip örnek, geçmişte çok daha eskiye dayanan, ancak kapsamlı olarak 2007 yılında başlatılan ve hala devam eden *Corpus Coranicum* projesidir. İlgili proje, esasında, bu makale boyunca tartışılan tüm hususları az çok bünyesinde barındıran bir araştırma programı olmasıyla öne çıkmaktadır. Buna göre proje, Türkiye kökenli ilahiyatçıların da dahil olduğu müslim-gayrimüslim araştırmacılardan müteşekkil uluslararası boyuta sahiptir ve bu yönüyle geniş tabanlı akademik çeşitliliği yansıtmaktadır. Bunun yanında proje, üniversitelerin araştırma kürsülerinde yer alan farklı uzmanlık alanlarına sahip akademisyenlerce organize edilmiştir. Yöntem açısından, daha önce antik metinlere ve Kitab-ı Mukaddes'e uygulanmış olan tarihsel-eleştirel araçların ve edebi-eleştirel analizlerin Kur'an'a da uygulanabileceğini varsaymakta; Kur'an'a geç antik döneme ait bir *metin* olarak yaklaşmaktadır. Bu yönüyle o, Kur'an'ın anlam ve değerini tarihsel araştırmaların verileri ile antik metinlerin edebi analizleri üzerinden yeniden inşa etmeye çalışmasıyla öne çıkmaktadır. Böylece Kur'an'ın anlamı, onun literal tarihsel anlamıyla

57 Ayrıntılı bilgi için bk. Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: Kuramer / Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2016).

58 Vejdi Bilgin, "İlahiyat Araştırmaları ve Sosyal Bilimler", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/1 (2005), 130.

59 Gökçir, "Turning Face Toward the West", 100-104.

sınırlandırılmıştır. Nihayet proje, tüm bunlardan hareketle ilk Müslüman toplumun tarihsel bağlamını yeniden inşa etmeyi ve bunun, Kur'an ayetlerine tesirini göstermeyi hedeflemesiyle öne çıkmaktadır.<sup>60</sup> Bu cihetle ilgili proje, hem liberal bir ilahiyat programının elverişli bir prototipini bize sunmaktadır, hem Kur'an hakkında söz söyleme salâhiyetini elinde bulunduran zümrenin değişimine/genişlemesine dair somut örnekler vermektedir, hem de bilimsel-entelektüel idealler çerçevesinde Kur'an'ın akademik bir metin olarak araştırılmasının uluslararası düzeyde geldiği noktayı göstermektedir.

### Sonuç

Türkiye'de ilahiyatın üniversite kürsülerinde bilim olarak tanımlanmasıyla Kur'an'ın akademik bir metin olarak araştırılması arasındaki münasebeti Batı Protestan ilahiyatındaki bazı tecrübelerle mukayeseli biçimde ele aldığımız ve tartıştığımız bu çalışmada, artık, tespit ettiğimiz bazı noktaları burada bazı genel yargılarla ifade etmek mümkün gözüküyor. Buna göre;

Türkiye'de Kur'an'ın metinleştirilmesinde ve nihayet akademik ilgi konusu haline getirilmesinde belki de en önemli entelektüel arka plan, kurumsal yapıdaki yani medreseden üniversiteye geçişteki değişim olmuştur. Bu çerçevede Kur'an hakkında söz söyleme salâhiyetini elinde bulunduran zümrede radikal bazı dönüşümler yaşanmıştır. Bu durum, yazı boyunca molla ve profesör sembolleri üzerinden gösterilmiştir.

Bunun yanında ilahiyatın üniversite kürsülerinde yeniden organize edilmesi, bu kurumların bilim yapma tarzlarına riayet eden, sosyal ve beşerî bilimlerin metodolojik yönelimleriyle mutabık bir ilahiyat programının yükselişini hızlandırmıştır. Buradan tarihsel-eleştirel ve liberal bir ilahiyat üretme idealine ve nihayet tarihsel teolojiye geçiş hızlı olmuştur. Yirminci yüzyılın ilk çeyreğine kadar yükselişe geçen Batı Protestan liberalizminin parametreleriyle yakın ilerleyen bu süreç, son elli yıldır Türkiye'deki ilahiyat programları üzerinde ve dini-kelami tartışmaların seyrini belirlemede güçlü bir etkiye sahiptir. Bu çerçevede Türkiye'de liberal bir ilahiyatın yükselişi, ilahiyat sahası içinde birçok dönüşümün yaşanmasında belirleyici olmuştur.

Bunlardan ilki, liberal ilahiyatçıların, geleneksel ilahiyat programlarının zayıflığına dikkat çekerek modern kültürel yapılar ve değerlerle uyumlu bir ilahiyat programını akademide öne çıkarmış olmalarıdır. Bu anlamda çağdaş sorunların çözümünde liberal ilahiyat

60 Proje hakkında ilk elden bilgiler için şu makaleye bakılabilir: Gözeler vd., "Corpus Coranicum projesi", 57-92. Ayrıca ilgili projenin amacı, kapsamı, yöntemi ve karşılaştırmalı bazı metin analizleri, resmi internet sitesinde halihazırda yayındadır: "Corpus Coranicum" (Erişim 03 Şubat 2023).

bir maya olarak kullanılmıştır. Yahut o, bu uyumun münasip yolu olarak eleştirel ve bireysel düşünceyi teşvik etmekte; rasyonel bir din talebini karşılamakta; böylece dini alanda entelektüel bir zümre yaratmayı hedeflemektedir. Üçüncü olarak liberal ilahiyat, toplumun farklı tayflarını bir arada tutan bir maya işlevi de görmektedir. Modern üniversitelerin akademik programları içinde ilahiyat, yalnızca bir dindarlık durumuna değil, sosyal ve beşerî bilimlerin bünyesinde bilimsel-akademik bir uğraşa denk gelmektedir. Bu nedenle üniversitelerin akademik disiplinlerinin otoritesinden güç alan (müslim-gayrimüslim) farklı kesimler, dini-kelamî tartışmaların eş değer katılımcıları olmuşlardır. Dördüncü olarak, Kur'an araştırmalarının ilahiyatın bilim olarak yükselişinden derin bir şekilde etkilendiğini buraya ekleyebiliriz. Buna göre, üniversitelerin akademik disiplinleri içinde ve bir uzman sınıfının elinde Kur'an, bir akademik uğraş olması yönüyle öne çıkarılmıştır. Böylece ilahiyat dışı tarihçiler, filologlar, antropologlar, arkeologlar, dilbilimciler, edebiyatçılar, folklor ve mitoloji araştırmacıları, kültür tarihçileri gibi daha birçok sınıf, Kur'an araştırmalarının yeni eşdeğer katılımcıları ve onun yeni yorumcuları olmuştur. Hatta, Kur'an'ın anlam ve değerinin belirlenmesinde bu kimseler son zamanlarda gözle görülür şekilde öne çıkmıştır. Beşinci olarak, Kur'an'ın farklı tayfların araştırma biçimlerine açık olması için söz konusu yeni akademik programlar içinde Kur'an metinleştirilmiştir. Kur'an'ın metinleştirilmesinden kasıt, herhangi antik metne uygulanan eleştirel prosedürlerin Kur'an'a da uygulanabilmesidir. Aynı zamanda bu, Kur'an'ın anlam ve değerinin tarihsel araştırmaların verilerine göre belirlenmesini de ifade eder. Yazı boyunca bu sürecin sadece bir tefsir/te'vil sorunu olmadığı; Kur'an'ın, üniversite kürsülerinde bilimsel-entelektüel ideallere münasip yeniden üretimi olduğu savunulmuştur. Akademik Kur'an kavramı, bu sürecin nihai aşamasını ifade etmektedir. Son olarak çalışma boyunca değinilen konulardan ve karşılaştırmalardan hareketle, Türkiye'deki liberal ilahiyat tarzının birçok bakımdan Protestan liberalizmiyle derin bağları olduğunu ve bazı bakımlardan benzer tecrübeleri takip ettiği buraya not edilebilir. Bu durum, söz gelimi, ileriki yıllarda Türkiye'deki Kur'an araştırmalarının muhtemel yönünün neresi olacağı konusunda bize önemli ipuçları sunabilir.

### Kaynakça

- Aktay, Yasin. *Political and Intellectual Disputes on the Academisation of Religious Knowledge*. Ankara: Middle East Technical University, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Anderson, Robert. *The Bible and Modern Criticism*. London: Hodder and Stoughton, 5. Basım, 1905.
- Arslan, Ali. "Darülfünun İlahiyat Fakültesi, Fakülte Meclisi'nin Kurulması ve İlk Meclis Zabıtları (1911-1912)". *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (01 Haziran 2007), 9-36.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı (1923-2015)*. İstanbul: DEM Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Ayhan, Halis. "İlahiyat Fakültesi". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (1999), 255-268.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Başgil, Ali Fuad. *Din ve Lâiklik*. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 8. Basım, 2007.
- Bayraktar, Muhammet Mustafa. "Dârü'l-Fünûn'dan Günümüze Türkiye'de İlahiyat/İslâmî İlimler Fakültelerinin Akademik Yapılanma Sorunu Üzerine Bir İnceleme". *Eskişeni* 47 (25 Eylül 2022), 437-462. <https://doi.org/10.37697/eskişeni.1125964>
- Bilgin, Vejdî. "İlahiyat Araştırmaları ve Sosyal Bilimler". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/1 (2005), 129-140.
- Bireley, Robert. *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700: A Reassessment of the Counter Reformation*. Houndmills, Basingstoke: Macmillan Press Ltd., 1999.
- Coşkun, Muhammed. *Modern Dünyada Kur'an Yorumu: Tefsir Disiplinlerinde Çağdaş Tartışmalar*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Duran, Asim. "Kitabı Mukaddes ve Kur'an: Metinlerarasılık (Intertextuality)?" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (30 Aralık 2015), 265-275. <https://doi.org/10.17120/omuifd.59296>
- Duran, Asim. "Kutsal Kitapla Akademik Metin Arasında Kitab-ı Mukaddes". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (28 Kasım 2016), 197-201.
- Duran, Asim. *Aydınlanma ve Kutsal Kitap: Hıristiyan İlahiyatında Tarihsel-Eleştirel Yöntem ve Kitab-ı Mukaddes'in Anlaşılması Sorunu*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2021.
- Duygu, Zafer. *İnciller Güvenilir Metinler midir?: Metodolojik ve Karşılaştırmalı Analizler*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2020.
- Ebeling, Gerhard. *Word and Faith*. çev. James W. Leitch. London: SCM Press, 1st edition., 1963.
- Frye, Northrop. *İkili Görüş: Dinde Dil ve Anlam*. çev. Kemal Atakay. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2022.
- Gökkır, Bilâl. "Modern Dönemde Kur'an Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'an'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 9-28.

- Gökkır, Bilâl. "The Application of Western Comparative Religious and Linguistic Approaches to the Qur'an in Turkey." *Islam and Christian-Muslim Relations* 14/3 (2003), 249-263.
- Gökkır, Necmettin. "Critical Interpretation of Religious Texts in the West and the Reflection on the Study of the Qur'an". *Milel ve Nihal* 2/2 (2005), 19-64.
- Gökkır, Necmettin. *The Application of Modern Critical Theories to the Study of the Qur'an-with a Particular Focus on Qur'anic Studies in Turkey Between 1980-2002*. Manchester: University of Manchester, 2004.
- Gökkır, Necmettin. "Turning Face Toward the West: The Transformation of Qur'anic Studies in Turkey". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006), 89-105.
- Göküş, Şeref vd. "The Possibility Of The Faculty Of Theology Under The Roof Of A Research University". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (30 Eylül 2022), 757-784. <https://doi.org/10.33415/daad.1107331>
- Görgün, Tahsin. "İlahiyatın Akademik Yapılanması, Bölümleri ve Anabilim Dalları Nasıl Olmalıdır?" *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? -Sorunlar ve Çözüm Önerileri-*. 149-164. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Gözeler, Esra vd. "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (01 Ağustos 2012), 57-92. [https://doi.org/10.1501/Ilhfak\\_0000001373](https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001373)
- Gözeler, Esra. *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: Kuramer / Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2016.
- Hahn, Scott - Wiker, Benjamin. *The Decline and Fall of Sacred Scripture: How the Bible Became a Secular Book*. Steubenville: Emmaus Road Publishing, 2021.
- Hahn, Scott W. - Wiker, Benjamin. *Politicizing the Bible: The Roots of Historical Criticism and the Secularization of Scripture 1300-1700*. New York: Herder & Herder, 2013.
- Herder, J. G. *The Spirit of Hebrew Poetry*. çev. James Marsh. 2 Cilt. Burlington, VT.: Edward Smith, 1833.
- Jowett, Benjamin. "On the Interpretation of Scripture". *Essays and Reviews*. ed. John W. Parker. 330-433. London: John W. Parker and Son, 1860.
- Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm*. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Kaya, Mahmut. "İslâm Tetkikleri Enstitüsü". *DİA*. 23/56-57. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2001.
- Kızıl, Fatma. "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 5/1 (2019), 155-245.
- Koç, Mehmet Akif. "Batılı Kur'an ve Tefsir Araştırmalarının Türkiye'ye Etkisi Üzerine Bir Deneme". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Akif Koç - İsmail Albayrak. 2/91-128. Ankara: Otto, 2. Basım, 2015.
- Kohler, George Y. "Theology as a Discipline of the Wissenschaft des Judentums (1830-1910) – An Overview". *A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah* 88 (2019), 67-90.

- Legaspi, Michael C. "Merely Academic: A Brief History of Modern Criticism". *What is Bible?: The Patristic Doctrine of Scripture*. ed. Matthew Baker - Mark Mourachian. 181-200. Minneapolis: Fortress Press, 2016.
- Legaspi, Michael C. *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Lowth, Robert. *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*. çev. G. Gregory. London: T. Tegg & Son, 3. Basım, 1835.
- Macdonald, Paul A. *Christian Theology and the Secular University*. London - New York: Routledge, 2017.
- McGrath, Alister E. *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2. Basım, 2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Özsoy, Ömer. "Bir Bilim Olarak 'İlahiyat'ın İmkân ve Sınırları: Almanya ve Türkiye Örneğinde İslâm İlahiyatına Eleştirel Bir Bakış". *Bütün Boyutlarıyla Din*. ed. Murat Sülün. 389-401. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Vakfı, 2016.
- Özsoy, Ömer. "Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine -'Karı Dövme' Olgusu Bağlamında 4. Nisâ', 34 Örneği-". *İslâmiyât* 4/1 (2002), 111-124.
- Özsoy, Ömer. "Türkiye'de Kur'an Hermeneutiği Tartışmaları -Bir Soykütüğü Denemesi-". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Akif Koç - İsmail Albayrak. 2/223-240. Ankara: Otto, 2. Basım, 2015.
- Paçacı, Mehmet. "Bir Yorum Eleştirisi: Çağdaşçı Kur'ân Yorumu Üzerine". 69-92. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Schleiermacher, Friedrich. *Brief Outline of the Study of Theology*. çev. William Farrer. Edinburg: T. & T. Clark, 1850.
- Subaşı, Necdet. *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*. Ankara: Vadi Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Tatar, Burhanettin. "Günümüz İlahiyat Fakültelerinde Tefsir, Hadis, Ahlak Felsefesi ve Müzik Derslerinin Anlamı Üzerine Notlar". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 83-96.
- Tosun, Cemal. "Üniversitede İlahiyat: Bilim Teorisi ve Sosyal-Politik Temellendirme Açıklarından Bir Değerlendirme". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (22 Haziran 2022), 11-24. <https://doi.org/10.53112/tudear.1091555>
- Tracy, David. *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. Chicago: University of Chicago Press, New edition., 1996.
- Troeltsch, Ernst. "On the Historical and Dogmatic Methods in Theology (1898)". çev. Jack Forstman. *Gesammelte Schriften II*. 1-17. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1913. <http://faculty.tcu.edu/grant/hhit/Troeltsch,%20On%20the%20Historical%20and%20Dogmatic%20Methods.pdf>
- Türcan, Selim. "Akademik Tefsir Çalışmalarında Alan ve Yöntem Üzerine". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 75-94.



- Vorster, Jakobus M. “‘Gott mit uns’: Reflections on Some Partisan Theologies”. *HTS Theologese Studies/Theological Studies* 75/1 (2019), 1-9. [https://doi.org/ 10.4102/hts.v75i1.5188](https://doi.org/10.4102/hts.v75i1.5188)
- Zachhuber, Johannes. “Christian Theology as a Rationalization of Religion: The Case of the Nineteenth-Century Research University”. *Rationalization in Religions: Judaism, Christianity and Islam*. ed. Yohanan Friedmann - Christoph Marksches. 156-177. Berlin - Boston: De Gruyter, 2018.
- Zachhuber, Johannes. “What is Theology? Historical and Systematic Reflections”. *International Journal for the Study of the Christian Church* 21/3-4 (01 Aralık 2021), 1-14. <https://doi.org/10.1080/1474225X.2021.2006107>
- Zengin, Zeki Salih. *Medreseden Darülfünûna Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi*. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2. Basım, 2019.
- “Corpus Coranicum”. Erişim 03 Şubat 2023. <https://corpuscoranicum.de/en>
- “The Qur’an as a Source for Late Antiquity | Universität Tübingen”. Erişim 02 Şubat 2023. <https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/evangelisch-theologische-fakultaet/lehrstuehle-und-institute/religionswissenschaft-und-judaistik/religionswissenschaft-und-judaistik/quran-project-erc/summary/>

# AHLÂK EĞİTİMİNDE KULLANILAN “HÛLÂSA-İ MEKÂRİM-İ AHLÂK” TAKİ SORU CEVAP TEKNİĞİNİN ANALİZİ\*

Hasan Sabri ÇELİKTAŞ\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 30 Mayıs 2023, **Kabul Tarihi:** 20 Eylül 2023, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2023, **Atf:** Çeliktaş, Hasan Sabri. “Ahlâk Eğitiminde Kullanılan “Hülâsa-İ Mekârim-İ Ahlâk”Taki Soru Cevap Tekniğinin Analizi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/2 (Eylül 2023): 685-710.

**DOI: 10.33415/daad.1307358**

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 30 May 2023, **Accepted:** 20 September 2023, **Published:** 30 September 2023, **Cite as:** Çeliktaş, Hasan Sabri. “Analysis Of The Question Answer Technique In Hülâsa-i Mekarim-i Ahlak Used In Moral Education”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/2 (September 2023): 685-710.

**DOI: 10.33415/daad.1307358**



## Öz

Günümüzde olduğu gibi geçmişte de eğitim öğretim sürecinin hemen her aşamasında kullanılan soru cevap tekniğinin önemi yadsınamaz bir gerçektir. Osmanlı mektep sisteminde kullanılan ders kitaplarından iyi bir şekilde faydalanmak için çoğu ders kitabı soru cevap şeklinde yazılmıştır. Bu tür kitaplar aynı zamanda bir ders materyali olarak da kullanılmıştır. Bunlardan bir tanesi de bu çalışmanın konusunu oluşturan *Hülâsa-i Mekârim-i Ahlâk* isimli kitaptır. Eseri önemli kılan husus, soru cevap tekniğini kullanarak yazılmasının yanında nazari ahlaki merkeze almasıdır. Zira mektep sisteminin müfredatındaki ahlâk dersine ait diğer kitaplar ağırlıklı olarak vazife anlayışını merkeze alan bir yaklaşımla yazılmıştır. Çalışmamızın amacı; ahlâk eğitiminde kullanılan *Hülâsa-i Mekârim-i Ahlâk* isimli eserdeki soru cevap tekniğinin

\* Bu makale, ilk şekli Uluslararası Edirne’de Tasavvufî Hayat ve Hasan Sezâi-yi Gülşeni Sempozyumu’nda 15.10.2021’de sözlü olarak sunulan ve basılmayan “Hülâsa-i Mekârimü’l-Ahlâk: Ahlâk Eğitiminde Soru Cevap Tekniği” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve değiştirilerek üretilmiş halidir.

\*\* Dr., Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hseliktas@nku.edu.tr, Orcid: 0000-0001-5404-4824

analizini yapmaktır. Çalışmada cevabını aradığımız husus eserde kullanılan soru cevap tekniğinde nasıl bir yolun izlendiğini ve soruların niteliğinin ne olduğunu tespit etmektir. Bu bağlamda ortaya konulan problemin çözümünde nitel araştırma desenine uygun bir şekilde nitel veri toplama yöntemlerinden doküman incelemesine, verilerin çözümlenmesinde içerik analizine başvurulmuştur. Bu kapsamda öncelikle çalışmanın konusunu oluşturan eserdeki sorular sınıflandırılmıştır. Daha sonra eserde kullanılan soru cevap tekniğinin öğretim yöntem ve teknikleri ile mantık ilmi açısından analizi yapılmıştır. Sonuçta, kitaptaki soruların bilişsel ve duyuşsal alana hitap ettiği görülmüştür. Mantık ilminde varlığın anlaşılmasına ilişkin yöneltilen temel sorulardan en çok “nedir?” soru edatının kullanıldığı tespit edilmiştir.

**Anahtar kavramlar:** Din Eğitimi, Ahlak Eğitimi, Mekârim-i Ahlak, Soru Cevap Tekniği, Bilişsel ve Duyuşsal Alan

### Analysis Of The Question Answer Technique In Hülâsa-i Mekarim-i Ahlak Used In Moral Education\*

Hasan Sabri ÇELİKTAŞ\*\*

#### Extended Abstract

686 | db

Since the first half of the 19th century in the Ottoman Empire, morality has been an essential part of the curriculum in the form of a separate course in the newly opened schools. Due to its importance, many moral books have been copyrighted for lessons. The statesmen, who cared about moral education, encouraged teaching *mekârim-i ahlâk* to contribute to students' development. Thereupon, Abdülkadir Bey created “Mekarim-i Ahlâk” as a textbook based on theoretical ethics. *Mekârim-i Ahlâk* can be described as the new version of the ancient *mekârim-i ahlâk* literature. To increase its effect on moral education, this book has been summarized and arranged as question and answer and turned into course material. We can express the results from analyzing the question and answer technique used in this work, which we examined under the title *Hülâsa-i Mekarim-i Ahlâk*.

It is typical for textbooks in different fields to be written by summarizing or using the question and answer technique in the period. While the textbooks are registered with the question and answer technique, the following principles have been adopted: To draw students' attention to the subject, to place topics in minds strongly, and to provide the lecturer with the opportunity to ask questions appropriate to the issues. It was seen that these principles were taken into consideration in the *Hülâsa-i Mekarim-i Ahlâk* that

\* This study is an expanded version of the paper presented at the International Sufi Life and Hasan Sezâi-yi Gülşenî Symposium in Edirne.

\*\* Ass. Prof., University of Tekirdağ Namık Kemal, Faculty of Theology, sabriceliktas@gmail.com, Orcid: 0000-0001-5404-4824

we examined.

The method’s main goal followed in the sequence of questions and answers in the work, which was created in eight sections, is to create a moral imagination in the interlocutors’ minds (primarily students). To achieve this goal, in the chapters, especially in the first abstract, the concepts are laid on the path that leads to moral imagination by forming an intertwined mental network. Abdülkadir Bey, who preferred the inductive method in the sequence of questions, tried to engage in an intellectual construction activity by grounding morality in the minds of his interlocutors. In the approach adopted by Abdülkadir Bey, the idea of morality is embroidered in the students’ minds, creating a vision. In creating the imagination, an effort was made to develop an attitude mentally and by appealing to the emotions.

The question and answer technique was analyzed within the framework of the science of logic and teaching methods and techniques. In this context, “What is it?” is the most fundamental question asked about understanding existence. It has been determined that the question preposition is used. With the question preposition “What is it?”, knowledge is tried to be built in the students’ minds. For example, to reach the definition of the concept of “moral science”, by asking what the nine concepts are, the students’ minds are knitted with the concepts that form the basis of the concept to be reached.

It has been found that logic is used in the question and answer technique and the science of eloquence. For the most part, the course aggravated by the definitions made in the book has been directed by answers given in different styles. Different style: In eloquence, an attempt was made to catch up with the form of expression conceptualized as *üslûb-ı hakîm* in the form of responding with a response that the addressee did not expect. Thus, although students are not given a direct definition, they are asked to develop an attitude about comprehension by highlighting its value and importance in their eyes. It can be interpreted that this situation contributes to the students in several ways. Firstly, stylistic diversity is provided. Although the questions were asked in certain types, the answers were beyond the monotonous patterns. As a second contribution, thanks to the qualified use of language, the literary tastes of the students were addressed. The contribution of literature to moral education has been tried to be used in terms of developing a person with *zevk-i selim*. Another vital contribution of *üslûb-ı hakîm* is that it touches the feelings of the interlocutors as well as the other answers that appeal to the minds. Connecting feelings is an undeniable fact in moral education.

As a result of the analysis of the questions in the *Hülâsa* in terms of teaching methods and techniques, it has been seen that convergent question types that require limited answers are predominantly used. Written in the genre of theoretical ethics, the book is knitted with a dense conceptual web. Concurrent types of questions addressing the knowledge and comprehension level have been preferred for introducing, and transferring concepts to students and moving them to their agenda. The issues learned

at the knowledge and comprehension level should be considered a background for subsequent learning. Therefore, convergent question types are intended to be used as a “stepping stone” to consolidate the ground for the advanced level.

Considering the principles adopted in this work, created using the question and answer technique, a practical course material can be prepared in today’s moral education.

## Giriş

Osmanlı Devleti’nde XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren yeni açılan mekteplerde ahlâk, müstakil bir ders şeklinde müfredatta yerini almıştır.<sup>1</sup> Bu süreçte Tanzimat ricâlinin önemli şahsiyetlerinden Mehmet Sadık Rıfat Paşa’nın *Risâle-i Ahlâk*<sup>2</sup> isimli eseri uzun yıllar sıbyan mekteplerinde okutulmuştur. Daha sonra açılan rüşdiye, idadiye ve sultaniye gibi mekteplerdeki ahlâk dersinde okutulmak üzere vazife anlayışını da merkeze alan Musahhah Vezâif-i Etfâl, Rehber-i Ahlâk, Bergüzâr-ı Ahlâk, Ahlâk-ı Hamîde ve İlm-i Ahlâk gibi farklı eserler kaleme alınmıştır.<sup>3</sup>

Ahlâk alanında XX. yüzyıla gelindiğinde gerek mekteplerde okutulan gerekse muhataplarının istifadesine sunulan telif ya da derleme eserlerin hem sayı hem de tür bakımından zenginleştiği görülmektedir.<sup>4</sup> Yayın dünyasının hızlandığı bu dönemde ahlâk alanına ait yeni tür eserler<sup>5</sup> veya kadim eserlerin isimleri kullanılarak yeni suretleri ortaya çıkmıştır. Yeni suret olarak ifade ettiğimiz eserlere Mehmet Abdülkâdir’e ait *Mekârim-i Ahlâk*<sup>6</sup> örnek verilebilir. Kadim *mekârimü’l-ahlâk* türü eserler rivayet merkezliyen<sup>7</sup> Abdülkâdir Bey’in kitabı, bu tür özelinde yeni bir suret kabul edilebilecek nazarî ahlâk merkezlidir. Nazarî ahlâk, insanın fiillerinin ve ruhî temayüllerinin kaynağını, çıkış yerini ve bunların sevk ve idârelerinin şekillerini tespit etmeye çalışmaktadır.<sup>8</sup> İlm-i ahlâkı, hikmetin bir şubesi olarak kabul eden Abdülkâdir Bey, derslerde öğrencilerine tutturduğu notlardan hareketle oluşturulan eserini nazarî ahlâk türünde kaleme almıştır.

<sup>1</sup> Osmanlı Devleti’nde ilk seviyeden yüksek seviyeye kadar mekteplerde okutulan ders programlarındaki ahlâk dersi için bkz. *Maârif-i Umumiye Nezâreti’ne Merbût Bi’l-cümle Mekâtibin Ders Cetvelleridir* (İstanbul: Asır Matbaası, 1320).

<sup>2</sup> Mehmet Sâdık Rıfat Paşa, *Risâle-i Ahlâk* (Tophâne-i Âmire Matbaası, 1285).

<sup>3</sup> Osmanlı Devleti’nde mekteplerde ahlâk dersinde senelere göre okutulan ders kitapları için bkz. İbnü’ş-Şeyh Nâfi Mahmud Cevad, *Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı* (Matbaa-i Âmire, 1338), 412; Ayrıca Tanzimat’tan itibaren mekteplerde okutulan ahlâk kitapları ve içerikleriyle ilgili bkz. Gülsüm Ağırakça Pehlivan, *Mekteplerde Ahlâk Eğitimi ve Öğretimi (1839-1923)* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013).

<sup>4</sup> Konusu ahlâk olan kitapların tespitine yönelik farklı zamanlarda birtakım denemeler olmuştur. Örnekleri için bkz. Bursalı Mehmet Tahir bin Rıfat, *Ahlâk Kitaplarımız* (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1325); Ağâh Sırrı Levend, “Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, (1963), 89-115; Faruk Öztürk, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Ahlak Kitapları”, *Kebikeç* 9 (1998), 31-39.

<sup>5</sup> Örneğin II. Meşrutiyet Dönemi’nde başlığında “din” kelimesi ile terkibi daha önce görülmemeyen ahlâk eserleri telif edilmiştir. Bkz. Abdullah Şevket (İçelli), *Ahlâk-ı Dinî* (İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1328); Ali Seydi, *Ahlâk-ı Dinî (Vezâif Nazariyesi Üzerine Müretteb)* (Dersâadet: Kanaat Matbaası, 1329); Ahmed Nazif, *Ahlâk-ı Diniye ve Vezâif-i İslâmiye* (İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1331).

<sup>6</sup> Mehmet Abdülkâdir, *Mekârim-i Ahlâk* (Dersâadet: Kütübâne-i Saâdet, 1326).

<sup>7</sup> İlk dönem mekârimü’l-ahlâk türü eserler için bkz. Suat Koca, *Hadis ve Ahlâk* (İstanbul: Kuramer, 2020), 169-176.

<sup>8</sup> Ali Seydi, *Ahlâk-ı Dinî (Vezâif Nazariyesi Üzerine Müretteb)*, 6; Ferid, *Mebâdi-i Felsefeden İlm-i Ahlâk* (Ankara: Vilayet Matbaası, 1339), 12-13.

İbtidaiye ve rüşdiye seviyesinde özel okul olarak eğitim veren Mekteb-i Saâdet'te<sup>9</sup> hem müdürlük hem de muallimlik yapan Abdülkâdir Bey, söz konusu eseriyle ortak noktalara sahip özet mahiyetinde sorulu cevaplı olarak yeni bir eser daha kaleme almıştır. *Hülâsa-i Mekârim-i Ahlâk*<sup>10</sup> ismini verdiği bu eser çalışmamızın da konusunu oluşturmaktadır. Bu eseri önemli kılan bazı hususlar bulunmaktadır. Öncelikle eser, hadis ve rivayet merkezli kadim *mekârimü'l-ahlâk* edebiyatından farklı olarak ahlâkı, bir ilim kabul edip nazarı çerçevede ele almıştır. İkinci önemli husus ise eserde nazarı ahlâkın soru cevap tekniği esas alınarak tertip edilmesidir.

Hedef kitlesi rüşdiye seviyesindeki öğrenciler olan *Hülâsa-i Mekârim-i Ahlâk*'in içeriğinde yazılış gerekçesiyle ilgili doğrudan bir bilgi mevcut değildir. Bununla birlikte müellifi Abdülkâdir Bey'in *Mekârim-i Ahlâk* isimli diğer kitabının girişindeki bilgilerden hareketle *Hülâsa-i Mekârim-i Ahlâk*'in yazılışına dair birtakım çıkarımlar yapmak mümkündür. Abdülkâdir Bey, *Mekârim-i Ahlâk*'in girişinde padişahın; maddi ve manevi ilerlemeye ulaşmanın ancak *mekârim-i ahlâkı* tahsil ve *fezâili* elde etmek ile nasip olacağını/kolaylaşacağını göz önünde tutarak bütün *mekâtibi İslâmiye*'de ilm-i ahlâk gibi mertebesi yüksek bir ilmin talim ve tedrisini irâde ve ferman buyurduğunu söylemektedir. Padişahın bu yöndeki irâdesi üzerine Abdülkâdir Bey, ahlâk dersinde kullanmak için yazma ve matbu eserlerden derleyerek öğrencilerine yazdırdığı notlardan oluşan *Mekârim-i Ahlâk* başlıklı kitabını kaleme aldığını aktarmaktadır.<sup>11</sup> Özel bir mektepte müdürlük yapan Abdülkâdir Bey, aynı zamanda bir muallim olarak derslere de girmiş ve bu derslerde kullanılmak üzere öğrencilerin seviyesine uygun tarih, coğrafya, Osmanlıca, Farsça, edebiyat ve ahlâk gibi farklı alanlarda çok sayıda ders kitabı kaleme almıştır.<sup>12</sup> Bu bilgilerden hareketle ders kitabı yazma konusunda tecrübesi bulunan Abdülkâdir Bey'in öğrencilerine ahlâk ile ilgili hazırlamış olduğu notlardan müteşekkil *Mekârim-i Ahlâk* başlıklı eserini, daha iyi anlaşılması amacıyla soru cevap şeklinde yeniden tertip ederek özetlediğini ve *Hülâsa-i Mekârim-i Ahlâk* isminde kitaplaştırdığını söyleyebiliriz. Bu kanaati destekleyen en

<sup>9</sup> 1904-1915 yılları arasında eğitim veren okul altı yıllıktır. 230 öğrencisi, 26 eğitimci kadrosu bulunmaktadır. Bkz. Nuri Güçtekin, "İstanbul'daki Özel İslam Mektepleri (1873-1922)", *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 22 (2012), 36.

<sup>10</sup> Mehmet Abdülkâdir, *Hülâsa-i Mekârim-i Ahlâk* (Dersâdet: Kütübhâne-i Saâdet, 1326) Bundan sonra metin içinde eserden "Hülâsa" olarak bahsedilecektir."publisher": "Kütübhâne-i Saâdet", "publisher-place": "Dersâdet", "title": "Hülâsa-i Mekârim-i Ahlâk", "author": [{"family": "Mehmet Abdülkâdir", "given": ""}], "issued": {"date-parts": [{"1326"}]}, "label": "page", "suffix": "Bundan sonra metin içinde eserden 'Hülâsa' olarak bahsedilecektir.", "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}]

<sup>11</sup> Mehmet Abdülkâdir, *Mekârim-i Ahlâk*, 2.

<sup>12</sup> Mehmet Abdülkâdir, *Çocuklarına Küçük Resimli Haritalı İslâm Tarihi* (Mürettibin-i Osmanîye Matbaası, 1329) Bu kitabın arka kapağında Mehmet Abdülkâdir'e ait "Muharririn Mektep Koleksiyonu" başlığında yirmi bir ders kitabının ismi verilmektedir.



önemli delil ise her iki eserin içeriğinin benzerliği ve temel kavramlara ilişkin tanımlamaların aynılığıdır.<sup>13</sup> Bu kapsamdaki düşüncelerle kaleme alınan *Hülâsa-i Mekârim-i Ahlâk*, yirmi dört sayfadır. *Hülâsa* başlığı altında sekiz bölümde ele alınan kitap yüz otuz altı soru ve bunlara verilen cevaptan oluşmaktadır.<sup>14</sup>

Üzerinde çalıştığımız eserin başlığındaki *hülâsa* kelimesi, kapsamlı içeriğe sahip bir kitabın ya da konunun kısaltılmış hâlini haber veren bir telif türüne isim olarak kullanılmaktadır. Konumuzu ilgilendiren dönemde, bir şeyin özü veya kısaca esası anlamlarına gelen *hülâsa* kelimesi ile oluşturulan terkipte derslerde okutulmak üzere kaleme alınan başka kitaplar da bulunmaktadır.<sup>15</sup> Benzer şekilde *hülâsa* ile aynı kökten gelen *telhis* kelimesi de yaygın bir telif türüne isim olarak kullanılmıştır.<sup>16</sup> Bu eserlerde konular belli başlıklar altında özetlenerek öğrencilerin istifadesine sunulmuştur. Üzerinde çalıştığımız eser de bu telif türünün bir örneği olup özet mahiyetindedir. Diğerlerinden farklı olarak konuyu soru cevap tekniğiyle vermektedir. Bir eseri *sualli cevaplı* olarak tanzim etmek de ayrı bir telif türü olup mekteplerde okutmak üzere soru cevap tekniği ile çok sayıda ders kitabı yazılmıştır.<sup>17</sup> Buradan hareketle *hülâsanın* ve *soru cevap tekniğinin* dönemin mekteplerinde ders materyali oluşturmada yaygın bir şekilde kullanıldığını söyleyebiliriz. Soru cevap tekniğinin, ders materyali ya da telif türü olmasının yanında o dönemin eğitim öğretim konulu yayınlarında bir öğretim tekniği olarak derslerde kullanımına ilişkin de muallimlere tavsiyelerde bulunmaktadır.<sup>18</sup> Ders içeriğinin özetlenmesi ve meselelerin sorulu cevaplı olarak düzenlenmesi konunun, öğrencilerin anlayışına uygun hâle getirilmesi bakımından önem arz etmektedir.

Soru cevap tekniği Osmanlı Devleti’nde mektep sistemi içerisinde gerek ders ortamlarında gerekse ders materyallerinde yoğun bir şekilde

<sup>13</sup> Örneğin ilm-i ahlâk tanımı her iki eserde de aynıdır. Karşılaştırma için bkz. Mehmet Abdülkâdir, *Mekârim-i Ahlâk*, 10-11; Mehmet Abdülkâdir, *Hülâsa-i Mekârim-i Ahlâk*, 4.

<sup>14</sup> Kitabın son sorusunun numarası 140’tır. Ancak kitapta 69 ve 100 rakamları atlandığı için toplamda 138 madde bulunmaktadır. İki maddede soru edatı olmadığı için de toplamda 136 soruya ulaşılmaktadır. 83. sorunun rakamı da sehven 43 şeklinde numaralandırılmıştır.

<sup>15</sup> Örnek olarak bkz. Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Hülâsa-i Coğrafya-yı Umumi* (İstanbul, 1309); Habib Efendi, *Hülâsa-i Rehnümâ-yı Fârisî* (İstanbul: Karabet, 1316); Hüseyin Hıfzı, *Hülâsa-i Tarih-i İslâm* (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1324).

<sup>16</sup> Telhis türüne şu eserler örnek verilebilir: Hüseyi Râci, *Telhisü’l-İnşâ* (İstanbul: Âlem Matbaası, 1312); Kazım, *Telhis-i Hukuk-ı Mevzua* (İstanbul: Ahmet İhsan ve Şürekâsi, 1313); Mustafa, *Telhisü’l-Mülahhas İlmihâl* (Dersââdet, 1324).

<sup>17</sup> Örneğin bkz. Hüseyin Hıfzı, *Sualli ve Cevaplı Muhtasar İlmihâl* (Dersââdet: Selanik Matbaası, 1328); Hüseyin Hıfzı, *Zübde-i Mantık yahut Sualli Cevaplı İsgoci* (Dersââdet: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1322); Hüseyin Hıfzı, *Sualli Cevaplı Musavver Talim-i Coğrafya* (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1324); Bu dönemde soru cevaplı başka bir mantık eseri için bkz. Süleyman Zühdf Zıştovi, *Mantiku’l-Tayr Risâlesi* (Dersââdet: Mahmud Bey Matbaası, 1304).

<sup>18</sup> “Tedrisâtta İsticvâb”, *Tedrisât-ı İbtidâiye Mecmuası* 1/10 (1326), 177-180.

kullanılmıştır. Dönemin eğitim alanının öncü ismi Selim Sabit Efendi (1829-1911), öğretim yöntemleri hususunda, muallimlere bazı tavsiye ve yönlendirmelerde bulunmakta; derslerde soru cevap tekniğinin kullanımını teşvik etmektedir. Selim Sabit Efendi, örnek olarak tarih dersinde nasıl bir öğretim yöntemi benimsenmesi gerektiğini muallimlere adım adım göstermektedir. Bu öğretim yönteminde sırasıyla önce konunun öğretmen tarafından özetlenerek *tahkiye* ve *takrir* tarzıyla anlatılması; akabinde öğrencilere bu konunun kitaptaki yerinin okutulması istenmektedir. Sonraki günde ise konu, bu sefer öğrencilere *tahkiye* ve *takrir* tarzıyla anlatılmalıdır. Bunun üzerine konunun içerdiği önemli olayların nedenleri ile sonuçları; oluş tarihleri ve yerleri hakkında soru cevap tekniği kullanılarak öğrencilere alıştırmalar yaptırılması tavsiye edilmektedir.<sup>19</sup> Soru cevap tekniğinin derslerde kullanımını önemseyen bir başka eğitimci de Sâti Bey'dir (1880-1968). Ona göre *terbiye-i fikriyeye* hizmet edebilmesi için dersler öğretmenler tarafından birer *dikkat idmanı* haline getirilmelidir. Dersleri *dikkat idmanı* haline getirmek için ise öğretimin anlaşılır bir şekilde ve soru cevap tarzında işlenmesi tavsiye edilmektedir.<sup>20</sup> Osmanlı mektep sisteminin eğitim öğretime yaklaşımının genel görüşünü yansıttığını düşünerek örnek verdiğimiz bu iki eğitimcinin muallimler üzerindeki etkisini hem derslerde hem de ders kitaplarında görmek mümkündür.

692 | db

Soru cevap tekniği uygulamalı bir şekilde derslerde kullanıldığı gibi ders kitaplarının yazımında da tercih edilen etkili bir tekniktir. Yukarıda örnekleri verildiği üzere Osmanlı Devleti'nin özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren mektepler için soru cevap tekniği kullanılarak müfredattaki hemen her derse ait nitelikli kitaplar yazılmıştır. Önemli bir ders materyali görevi de gören bu kitapların neden soru cevap şeklinde yazıldığı üzerinde durulmalıdır. Bu sorunun cevabına ilişkin Mihrî'nin bir ders kitabı olarak kaleme aldığı *Mutavvel Sarf-ı Osmanî*'ye yazdığı ön sözde bir fikir bulabiliriz. Kitapta sarfa ilişkin bütün kaidelerin soru cevap tarzında gösterilmesine gerekçe olarak birtakım açıklamalarda bulunmaktadır. Soru cevap tarzının en önemli faydasının öğrencilerin dikkatlerini konuya çekmek ve meseleleri güçlü bir şekilde zihinlerine yerleştirmek olduğunu ifade etmektedir. Bu gerekçe Sâti Bey'in dersleri *dikkat idmanı* hâline getirme tavsiyesini hatırlatmaktadır. Ayrıca eseri soru cevap şeklinde düzenlemenin dersi veren hocaları, her bir kurala uygun istenilen türde soru yazma külfetinden de kurtaracağını söylemektedir. Bunun yanında bu tarzın uygulanmasının talebeyi de kendilerinden istenilen doğru cevabı verme noktasında güçlü kıldığını ilave etmektedir.<sup>21</sup> Bu açıklamaların yukarıda görüşleri verilen eğitimcilerin düşüncelerine

<sup>19</sup> Selim Sabit, *Rehnümâ-yı Muallimîn* (Dâru't-tibâati'l-âmire, ts.), 24-25.

<sup>20</sup> Sâti Bey, *Fenn-i Terbiye* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), 208-209.

<sup>21</sup> Mihrî, *Mutavvel Sarf-ı Osmanî* (Dersâdet: Matbaa-i Nişan Berberyan, 1304), 4.

muvafık olduğu görülmektedir. Buradan hareketle bir ders kitabının soru cevap şeklinde düzenlenmesinde şu ilkelerin dikkate alındığını söyleyebiliriz:

- Öğrencilerin dikkatlerini konuya çekmek
- Konuları zihinlere güçlü bir şekilde yerleştirmek
- Ders hocasına konulara uygun soru yöneltme imkânı sunmak

Çalışmamızın konusu olan *Hülâsa* yazılırken kullanılan soru cevap tekniğinde de bu ilkelerin dikkate alındığını söyleyebiliriz. Bu noktada çalışmamızın amacı, kadim *mekârimü'l-ahlâk* edebiyatının son örneklerinden olan bu eserde kullanılan soru cevap tekniğinin analizini yapmaktır. Çalışmada cevabını aradığımız husus eserde kullanılan soru cevap tekniğinde nasıl bir yolun izlendiğini ve soruların niteliğinin ne olduğunu tespit etmektir. Üzerinde çalıştığımız konuyla ilgili incelenen alan yazında *Hülâsa-i Mekârim-i Ahlâk* hakkında yapılmış bir çalışmaya rastlayamadık. Bu açıdan bakıldığında çalışmanın neticesinde elde edilen sonuçların hem günümüz ahlâk eğitiminde soru cevap tekniğinin kullanımına hem de ahlâk edebiyatına bir katkı sunması arzu edilmektedir.

### Yöntem

Bu çalışmada nitel araştırma desenine uygun bir şekilde nitel veri toplama yöntemlerinden doküman incelemesi yolu esas alınmıştır. Doküman incelemesi, araştırılan konu hakkındaki yazılı malzemenin analizini kapsamaktadır.<sup>22</sup> Çalışmanın verilerini *Hülâsa-i Mekârim-i Ahlâk* isimli eserde yer alan 136 soru ve bunlara verilen cevaplar oluşturmaktadır. Verilerin çözümlenmesinde ve yorumlanmasında içerik analizine başvurulmuştur. İçerik analizinde asıl amaç, toplanan verilerin sağlıklı bir şekilde açıklanabilmesi için kavram ve ilişkilere ulaşmaktır.<sup>23</sup> Bu kapsamda veriler frekans ve yüzdelikleri hesaplanarak tablo haline getirilmiş; sorulara verilen cevaplardan hareketle tema ve kategoriler oluşturulmuştur.

Soruların analizi yapılırken meseleye iki yönden yaklaşılmıştır. Bunlardan ilkinde öğretim yöntem ve teknikleri açısından soru cevap tekniğinde kullanılan soru türlerinin sınıflandırılması çerçevesinde bir değerlendirme yapılmıştır. Bunun sebebi; incelediğimiz kitabın, dersine girdiği öğrencilerin istifadesi için bizzat kendi öğretmenleri tarafından kaleme alınması ve bir ders materyali şeklinde hazırlanmış olmasıdır. Bu bağlamda öncelikle soru edatları ve bunlara verilen cevapların içeriği incelenerek kodlar oluşturulmuştur. Tema, kategori ve kodlar oluşturulurken uzman görüşüne başvurulmuş ve görüş birliği sağlanarak tabloya son hali verilmiştir.

<sup>22</sup> Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 187.

<sup>23</sup> Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 227.

Kodlar oluşturulurken sorulara verilen cevapların niteliği dikkate alınmıştır. Çünkü aynı soru edatıyla kurulan sorulara verilen cevaplar farklılık göstermektedir. Örneğin *nedir?* soru edatının yöneltildiği bir soruya tanım yapılarak cevap verilirken aynı soru edatıyla yöneltilen başka bir soruya ise sınıflandırma yapılarak cevap verilmektedir. Bu durum son derece dikkat çekicidir. Bu nedenle analizde cevapların niteliği esas alınmıştır. Kodlamalara ilişkin şu örnekler verilebilir:

“8. Soru: *İnsan nedir?*”

*Cevap: İnsan, ahsen-i takvim üzere yaratılmış akıl ve fikir ihsanıyla hayvanat-ı sâireden tefrik olunmuş ruh-ı manevi ve irâde-i cüz’iyye ile tebcil buyrulmuş bir eşref-i mahlukattır.”*

Bu örnekte *nedir?* sorusunun cevabında doğrudan tanım yapılmıştır. Bunun gibi *nedir?* soru edatıyla yöneltilen 59 sorunun cevabında doğrudan tanım yapıldığı için bunlar *tanımlama* şeklinde kodlanmıştır. Benzer şekilde *neye derler?*, *ne demektedir?*, *nasıl?*, *ne yolda?* soru edatlarıyla yöneltilen soruların yanıtında da tanım yapılarak karşılık verildiği için bunlar da *tanımlama* koduna dâhil edilmiştir. Bir diğer örneğimiz şu şekildedir:

“36. Soru: *Kuvâ-yı bâtuniye nedir?*”

*Cevap: Kuvâ-yı bâtuniye, sıfât-ı müessire olmak itibariyle kuvve-i ilmiye, kuvve-i gadabiye, kuvve-i şehviye namlarıyla üç hâssa üzerine tevcih olunmuştur.”*

Bu örnekteki *nedir?* sorusunun cevabında tanım yapmak yerine sorulan şeyin kaçça ayrıldığı bildirilerek sınıflandırma yapılmıştır. Buradaki gibi *hangileri?*, *kaç?*, *nasıl?* ve *ne tevellüt?* soru edatlarıyla yöneltilen 15 sorunun cevabında sınıflandırma yapıldığı için bu tür soru edatları da *sınıflandırma* şeklinde kodlanmıştır. Diğer örneğimiz aşağıdadır:

“47. Hikmet hakkında vâki olan ayet-i kerime nedir?”

*Cevap: Esteîzü billâh, “وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا”<sup>24</sup> ayet-i celilesidir.”*

Bu örnekteki *nedir?* soru edatıyla yöneltilen sorunun cevabında ise talep edilen şeye karşılık delil getirilmektedir. Bunun gibi *ne ile?* ve *ne yolda?* soru edatlarıyla yöneltilen 10 sorunun cevabında delillendirme yapıldığı için bu tür soru edatları *delillendirme* şeklinde kodlanmıştır. Başka bir örneğimiz:

<sup>24</sup> Bakara, 2/269.

“23. Ulemâ-yı ahlâk yani hukemâ-yı ızâm tehzîb-i ruh hakkında ne buyurmuşlardır?”

*Cevap: Hukemâ tehzîb-i ruh için hem ef’âl hem hissiyâtı hem de efkâr ve idrâkâtı yani kuvâ-yı selâseyi tehzîb muktezidir, buyuruyorlar.”*

Yukarıdaki soruya verilen cevapta sorulan şey hakkında bir görüş istenmektedir. Benzer cevapların verildiği *ne diyor?* ve *nedir?* soru edatlarıyla yöneltilen 8 sorunun cevabında kişilerin görüşleri sunulduğu için bu tür soru edatları da *görüşe başvurma* şeklinde kodlanmıştır. Bir diğer örneğimiz aşağıdadır:

“98. Soru: Adlin ifrat ve tefriti nedir?”

*Cevap: Bu kuvvetin ifrat ve tefriti olmayıp adalet müntefî olduğu surette yalnız mukabili olan cevr tahakkuk eder.”*

Buradaki *nedir?* soru edatıyla ilk bakışta tanım istendiği düşünülmektedir. Ancak cevaba bakıldığında tanım yerine sorulan şey hakkında bir açıklama yapılmıştır. Bu sebeple benzer cevapların verildiği *nedir?* ve *ne ile?* soru edatları ile yöneltilen 14 sorunun cevabında açıklama yapıldığı için bu tür soru edatları *açıklama* şeklinde kodlanmıştır.

Böylece *tanımlama*, *sınıflandırma*, *delillendirme*, *görüşe başvurma* ve *açıklama* şeklinde kodlar ortaya çıkmış; bunlara ilişkin analiz ve yorum bulgular kısmında verilmiştir.

db | 695

Soruların analizinde ikinci olarak mantık ilminde yöneltilen sorular çerçevesinde değerlendirme yapılmıştır. Bunun sebebi mantık ilminin, *Hülâsa*'nın telif edildiği dönemde ilimle uğraşanların ve eğitimcilerin düşünce dünyalarını şekillendiren bir ilim olarak etkinliğini sürdürmesidir. Ayrıca kitapta verilen kavramlara ilişkin tanımların ve tariflerin mantık ilminde çerçevesi çizilen tanım teorisine<sup>25</sup> göre yapılması da bir başka sebep olarak ön plana çıkmaktadır. Bu doğrultuda mantık ilminde varlığın anlaşılmasına ilişkin yöneltilen temel sorulara göre *Hülâsa*'daki soru edatları ayrıca sınıflandırılarak soruların bunlardan hangisinin kapsamına girdiği açıklanmıştır.

### **Bulgular ve Yorum**

*Hülâsa*'da kullanılan soru edatlarının dağılımı aşağıdaki Tablo 1'de yer almaktadır. Eserde temelde beş tür soru edatı kullanıldığı görülmektedir. Bunların frekansları ve yüzdeler dilimleri aşağıdaki şekildedir.

<sup>25</sup> Tanım teorisi için bkz. İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 120-129.

Soru edatı türü	f	%	
Ne	Nedir?	92	67,6
	Neye derler?	11	8,1
	Ne buyurmuş/ne diyor?	9	6,6
	Ne demektir?	5	3,7
	Ne ile/ne nam ile?	2	1,5
	Ne tevellüt etmiş/ne hasıl olmuş?	2	1,5
	Ne yolda tarif buyurmuş?	1	0,7
Hangileridir?	6	4,4	
Kaç?	4	3	
Nasıl (tarif buyurmuşlardır)?	3	2,2	
Niçin?	1	0,7	
Toplam	136	100	

Hülâsa'da kullanılan soru edatlarına bakıldığında *ne?* ile başlayan toplamda yüz yirmi iki soru cümlesi kurulmuştur. Dolayısıyla sorulara yön veren aslî unsurun %89,7 oranla *ne?* soru edatı olduğu görülmektedir. İkincisi ise altı soru ile *hangileri?* soru edatıdır. Sonra sırasıyla dört soruda *kaç?*; üç soruda *nasıl?* ve bir soruda *niçin?* soru edatları kullanılmıştır. 81. ve 99. maddede cümle sonunda soru işareti konulmasına karşın soru edatı kullanılmamıştır. Soru edatlarının toplam soru sayısına oranı da tabloda verilmiştir. Soruların analizi öncelikle öğretim yöntem ve teknikleri çerçevesinde ikinci olarak da mantık ilmi çerçevesinde yapılmıştır.

696 | db

### Öğretim Yöntem ve Teknikleri Açısından

Yöneltildiği andan itibaren zihinleri harekete geçiren soru, insanlar arasındaki iletişimi başlatan ve devam ettiren önemli bir bilişsel faaliyettir. Zihin sorulan şey üzerinde faal bir şekilde çok yönlü düşünmeye başlar. Düşünme faaliyeti başladıktan sonra tanımlama, anlama, yorumlama, eleştirme, yeniden üretme gibi birçok husus devreye girer. Bunlar aynı zamanda bir eğitim ortamında öğrenci öğretmen iletişiminde ulaşılmaya çalışılan bilişsel beceriler arasındadır. Eğitim öğretimde bilişsel becerileri kazandırmak için en sık kullanılan tekniklerden birisi insanlığın eğitim macerasının başladığı anla birlikte varlığını kabul edebileceğimiz soru cevap tekniğidir.

*Hülâsa*'nın ders materyali olarak kullanılmasını göz önünde bulundurduğumuzda soru ve cevapların öğrenmeye katkısının hangi seviyede olduğu önem arz etmektedir. Bir dersin ve daha özelinde bir konunun öğrenciler tarafından bilinmesi, anlaşılması, yeni durumlara uyarlanabilmesi; daha ileri düzeyde öğrenilmesi ve tahlil edilerek konunun yapısına ilişkin çıkarımlarda bulunulabilmesi için sorular anahtar işlevi

görmektedir. Öğrencilerin zihinlerinin yeni konulara açılması ve burada derinleşmesi için öğretmenler soruları farklı şekillerde inşa ederek kullanmaktadırlar. İnşa sürecinde sorular sınırlı cevabı gerektiren ya da kapsamlı cevabı gerektiren şeklinde iki grupta değerlendirilebilir. Birinci gruptakiler cevabı tek ya da mahdut sayıda tepki ile sınırlandıran *yakınsak* (doğrudan) soru türleridir. Bu türden sorular için öğrencinin, cevabı önceden duymuş veya okumuş olması nedeniyle yalnızca bazı bilgileri hatırlaması yeterlidir. İkinci gruptakiler ise öğrencileri genel ya da açık cevap vermeye sevk eden *ıraksak* (dolaylı) soru türleridir.<sup>26</sup> Bu soru türlerine cevap verilebilmesi için de bilgilerin hatırlanması ya da yeniden açıklanması yeterli olmamakta, zihinlerin ileri düzeyde işletilmesi gerekmektedir.

İnşa sürecinde sorular seviyelerine göre sınıflandırılarak oluşturulabilir. Soruların seviyelerine göre ayrılmasında kullanışlı tasniflerden biri Bloom’un (ö. 1999) öncülüğünde yapılan bilişsel alana yönelik sınıflamadır.<sup>27</sup> Bloom ve arkadaşları bilişsel alan basamaklarını bilgi, kavrama, uygulama, analiz, sentez ve değerlendirme şeklinde tasnif etmişlerdir. Bunlardan ilk üçü bir bilgiyi hatırlamayı, açıklamayı ve yeni bir örnekte veya durumda kullanmayı gerektirmektedir. Diğerleri ise bir bilginin ya da konunun çözümlenmesi, onun hakkında farklı bir bakış açısı geliştirilmesi ve bir ölçüte göre yorumlanması gibi daha karmaşık bilişsel işlemlere ihtiyaç duymaktadır. Yukarıda tanımlanan *yakınsak* soru türleri, öğrencilerden genellikle bilgi ve anlama basamaklarında yanıt vermesini beklerken *ıraksak* sorular, öğrencilerden ağırlıklı olarak uygulama, analiz, sentez ve değerlendirme basamaklarında cevap vermesini bekler.<sup>28</sup>

Bu bağlamda *Hülâsa*’daki soru türlerine göre cevapların niteliği analiz edildiğinde ortaya çıkan kodların genel olarak *yakınsak* soru türleri kapsamında olduğu görülmektedir. Tablo 2’de sorulara verilen cevaba göre soruda istenen hususlar üzerinde yapılan içerik analizi neticesinde ortaya çıkan bulgular verilmiştir.

<sup>26</sup> Gray D. Borich, *Etkili Öğretim Yöntemleri “Araştırma Temelli Uygulama”*, çev. M. Bahattin Acat (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017), 228-229.

<sup>27</sup> Benjamin S. Bloom (ed.), *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals-Handbook 1 Cognitive Domain* (Michigan: Longmans, 1956); Bloom taksonomisinin güncelleştirilmiş biçimi için bkz. Lorin W. Anderson, David R. Krathwohl (ed.), *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama*, çev. Durmuş Ali Özçelik (Ankara: Pegem Akademi, 2021).

<sup>28</sup> Seviyelerine göre soru örnekleri için bkz. Borich, *Etkili Öğretim Yöntemleri “Araştırma Temelli Uygulama”*, 230-236.



**Tablo 2:** Soruda istenen hususlara ilişkin oluşturulan bilişsel alan tema, kategori ve kodlar

Tema	Soru Türleri	Kategori	Kod	Soru Edatları	f	Toplam
Bilişsel Alan	Yakınsak Soru	Bilgi basamağı	Tanımlama	Nedir?	46	59
				Neye derler?	7	
				Ne demektir?	4	
				Nasıl?	1	
				Ne yolda...?	1	
			Sınıflandırma	Hangileri?	6	15
				Kaç?	4	
				Nedir?	2	
				Nasıl?	1	
				Ne tevellüt?	1	
			Açıklama	Nedir?	12	14
				Niçin?	1	
				Ne ile?	1	
			Delillendirme	Nedir?	8	10
				Ne ile?	1	
Ne yolda...?	1					
Görüşe başvurma	Ne buyurmuşlar?	6	8			
	Ne diyor?	2				
Toplam						106

Tablo 2'deki cevaplar incelendiğinde soruların çoğunluğuna tanımla karşılık verildiği görülmektedir. Bununla birlikte soru edatı normalde bir tanım yapılmasını gerektiren tarzda yöneltilmesine karşın verilen cevapların bir kısmı ise tanım şeklinde gelmemektedir. Bu tür durumlarda verilen cevabın niteliğine göre yapılan analizde *tanımlama*, *sınıflandırma*, *açıklama*, *delillendirme* ve *görüğe başvurma* şeklindeki kodlar ortaya çıkmıştır. Kodlamada kullanılan kavramlar yakından incelendiğinde bunların, üzerinde bilişsel anlamda işlem yapılmasını gerektiren bir özelliğe sahip olduğu görülmektedir. Dolayısıyla burada belirtilen beş kod ağırlıklı olarak bilişsel alan kapsamında kabul edilmektedir. Kodlamaların ilgili olduğu cevaplar, hazır verilen bir bilgiyi tekrar etmek şeklinde olduğu için ileri düzeyde bir zihinsel işlem gerektirmemektedir. Bu sebeple beş kod, bilişsel alanın bilgi basamağına yerleştirilmiştir. Sorulara verilen cevaplar üzerindeki incelemede 106 sorunun bilişsel alanın bilgi basamağında yoğunlaştığı tespit edilmiştir. Bu kapsamda bilişsel alan tema olarak bilgi basamağı da kategori olarak kabul edilmiştir.

Tablo 2’de görüldüğü üzere bilişsel alanın sadece bilgi basamağı kategorisinde sorular bulunmaktadır. Bu kategoriye ait sorular da *yakınsak* soru türleri kapsamındadır. Üst düzey düşünme becerileri gerektiren *ıraksak* soru türü ise bulunmamaktadır. *Hülâsa*’da *yakınsak soru* kapsamındaki sorular toplamda 106 adettir.

Bu noktada *Hülâsa*’da *yakınsak soruların* ağırlıklı olarak kullanılmasının nedenleri üzerinde durulmalıdır. Kitabın hitap ettiği kesim rüşdiye seviyesindeki öğrencilerdir. Bu seviyedeki öğrenciler 9-12 yaş aralığında kabul edilebilir. Bilişsel gelişim dönemi açısından bu yaş grubu somut işlemler döneminin sonunda soyut işlemler döneminin başındadır.<sup>29</sup> Bu nedenle yakınsak soruların yapısı gereği öğrencilerin bilişsel gelişim seviyesine uygun bir şekilde cevapların bilgi basamağında verilmesi makul karşılanabilir. Ayrıca girişte belirtildiği üzere *Hülâsa* nazarı ahlâk türünde kaleme alınmıştır. Nazarı ahlâk kapsamının genişliği sebebiyle yoğun bir kavramsal ağla örülmüştür. Bu bağlamda kavramların öğrencilere tanıtılması, aktarılması, onların gündemine taşınması gerekmektedir. Bu durum da metinde ortaya çıkan kodlardan hareketle söylenecek olursa kavramların tanımının yapılması, sınıflandırılması, delillendirilmesi ve neyle ilgili olduğunun açıklanması ihtiyacını ortaya çıkarmıştır.

Öğrencilerin ders ortamında nazarı ahlâkla ilgili kavramlarla ilk defa karşılaştıkları düşünüldüğünde ileri sürülen sebebin haklılığı ön plana çıkmaktadır. Bilgi basamağında öğrenilecek hususlar sonraki öğrenmelerin bir alt yapısı kabilinde düşünülmelidir. Alt yapı oluşturulmadan ve dahası kavramsal çerçeve sağlanmadan bir sonraki aşamaya geçilmesi kavramların anlaşılmasını zorlaştıracaktır. Bu da şüphesiz konunun öğrenciler tarafından hakkıyla öğrenilmesini engelleyecektir. *Hülâsa*’nın neticede bir ders kitabının özeti olduğu göz önünde bulundurulursa *yakınsak* soru türlerinin ağırlıkta olması daha makul izah edilebilir. Zira burada amaç özetlemek ve konuya ilişkin gerçekleri doğrudan vermek olduğu varsayılırsa soruların çoğunlukla bilgi basamağında gelmesi de doğal karşılanabilir. Abdülkâdir Bey bir anlamda *yakınsak* soru türlerini *atlama taşı*<sup>30</sup> olarak kullanmakta ve daha ileri seviye öğrenme için bilgi zeminini sağlamlaştırmak istemiş olmalıdır. Dolayısıyla bir kavram ya da konuya ilişkin bilgi temelini sağlamlaştırdıktan sonra bir üst seviye bilişsel alan basamaklarına geçmek daha mümkündür.

Tablo 2’deki verilere göre kitapta *yakınsak* soru türlerinden ağırlıklı olarak *nedir?* soru edatı kullanılmıştır. Bu soru edatıyla öncelikle öğrencilerin zihinlerinde ahlâk ilmine ilişkin kavramsal bir çerçeve oluşturmak istenmiştir. Mantık ilminde *nedir?* soru edatının bütün

<sup>29</sup> Şerife Işık (ed.), *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 103-106.

<sup>30</sup> Borich, *Etkili Öğretim Yöntemleri “Araştırma Temelli Uygulama”*, 232.

sorulardan önce geldiği ifade edilmektedir.<sup>31</sup> Öğrencilerin zihinlerinde öncelikle ahlâka ilişkin kavramsal çerçeve oluşturulacak ki bundan sonra öğrenci ahlâkla ilgili kavramların, özelliklerin veya durumların birbirine nispetine ilişkin sorgulamada bulunsun.

*Hülâsa*'nın ilk bölümü olan birinci hülâsada soru diziliminin birbirini destekler başka bir anlamda tamamlar-bütünler şekilde yapıldığını görüyoruz. *Ahlâk nedir?* sorusu ile başlayan birinci hülâsada on beş soru bulunmaktadır. Daha sonra sırasıyla huy, nefis, ruh, akıl ve insan kavramlarının ne olduğu sorularak tanımları verilmektedir. Bu kavramsal çerçevenin zemini üzerine *ilm-i ahlâk* kavramının tanımına geçilmektedir.<sup>32</sup> Burada benimsenen usul bir lahanaya benzetilebilir. Zira en içteki *ilm-i ahlâk* tanımına ulaşmak için sırasıyla ahlâk, hulk, huy, nefis, ruh, insan, beden-i mahsus ve vücûd-ı beşer kavramları birbiriyle ilişkilendirilip tek tek açılarak öze ulaşılmaktadır. Başka bir benzetmeyle ifade edilecek olursa bahsi geçen kavramlar basamak basamak açıklanarak zirvedeki *ilm-i ahlâk* kavramına ulaşılacak yolların taşları döşenmektedir. Benzetmelerden hangisi dikkate alınırsa alınsın burada Abdülkâdir Bey tarafından yapılmak istenen şey, muhataplarının öncelikle öğrencilerinin zihinlerine *ilm-i ahlâk* kavramını temellendirecek fikrî bir inşa ameliyesidir. Bu kavramın tanımı ilk başta da verilebilirdi; ancak bu tercih edilmeyerek *ilm-i ahlâk* ait unsurlar tek tek açıklanarak bütüne ulaşılma istenmiştir. Bunun da bilinçli bir tercih olduğunu söylemek mümkündür. Abdülkâdir Bey böyle yaparak mantıktaki tümevarım yöntemini kullanmıştır.

Bununla birlikte yapılan kodlamalara göre *Hülâsa*'daki geri kalan 30 soru bilişsel alan kapsamında değerlendirilmemiştir. Analizde ortaya çıkan *kavramın değeri* şeklinde kodlanan soruların cevapları yakından incelendiğinde bunların bilişsel alandan ziyade duyuşsal alana hitap ettiği görülmektedir. Duyuşsal alan, “bir hissi vurgulama tonu, bir duyguyu kabul etme ya da reddetme derecesi” olarak anlaşılmaktadır.<sup>33</sup> Duyuşsal alan kapsamında bir davranışın ya da bir bilginin benimsenmesi ona karşı tavır veya tutum geliştirmesi söz konusudur. Bu kapsamda duyuşsal alana ilişkin davranışların, öğrencilere kazandırılacak olan ilgi, istek ve tutum gibi istendik duygusal özellikleri gösterdiği ifade edilmektedir.<sup>34</sup> Tablo 3'te soruda istenen hususlara ilişkin oluşturulan duyuşsal alan teması, kategori ve kodlama yer almaktadır.

<sup>31</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mî 'yâru 'l-İlm*, çev. Ali Durusoy (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 362.

<sup>32</sup> Mehmet Abdülkâdir, *Hülâsa-i Mekârim-i Ahlâk* (Dersâdet: Kütübhâne-i Saâdet, 1326), 3.

<sup>33</sup> Peter F. Oliva - William II R. Gordon, *Program Geliştirme*, çev. Kerim Gündoğdu (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 356.

<sup>34</sup> Ali Arslan - Cevat Eker (ed.), *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 41.

**Tablo 3:** Soruda istenen hususlara ilişkin oluşturulan duyuşsal alan teması, kategori ve kodlar

Tema	Kategori	Kod	Soru Edatları	f	Toplam
Duyuşsal Alan	Alma Basamağı	Kavramın değeri	Nedir?	24	30
			Neye derler	4	
			Ne demektir?	1	
			Nasıl?	1	

Kavramın değeriyle ilgili kodlamaya örnek olarak aşağıdaki soru verilebilir:

“30. Soru: Terbiye-i hissiye nedir?”

Cevap: Hissiyât, beşeriyenin zinet ve şerefi ve en büyük imtiyaz ve fazileti olmakla tehzib ve tezkiye derece-i vücûbdadır.”

Buradaki *nedir?* soru edatına verilen cevapta tanım ya da sınıflandırma gibi bilişsel bir karşılık verilmemiş bunun yerine sorulan şeyin önemi ve değeri üzerinde durmak tercih edilmiştir. Cevapta “zinnet, şeref, en büyük imtiyaz” gibi sıfatlar arka arkaya kullanılarak dikkatler sorulan şeyin üzerine çekilmek istenmiştir. Bir metinde sıfatların yoğun bir şekilde kullanılması, okuyucunun ilgisini üzerinde durulan şeye çekerek onun duygularını harekete geçirmeye hizmet etmektedir.

Bunun gibi Tablo 3’te verilen *neye derler?*, *ne demektir?* ve *nasıl?* soru edatlarıyla yöneltilen 30 sorunun cevabında sorulan kavramın değeri ve önemi üzerinde durularak karşılık verildiği için bu tür soru edatları *kavramın değeri* şeklinde kodlanmıştır. Tema olarak belirlenen duyuşsal alanın da kendi içinde sınıflandırılması söz konusudur. Bu sınıflandırmalardan ilki olan alma basamağında muhatabın duyuşsal davranış geliştireceği kavram, görüş vs. ile ilk defa karşılaşması söz konusudur.<sup>35</sup> Bu sebeple öğrencilerin bu kavramlarla ilk karşılaşmaları olduğu ve kavramın önemi onların dikkatlerine sunulduğu için alma basamağı kategorisine yerleştirilmiştir.

Netice itibarıyla üzerinde çalıştığımız Hülâsa, bir ahlâk kitabı olması nedeniyle içindeki konu ve kavramlar öğrencilerin gündemine sadece bilişsel yönden taşınmakla yetinilmemiş duyuşsal yönden de taşınmıştır. Ahlâk eğitiminde öğrencilerin davranışlarını güzelleştirme hedefine sadece ahlâkî meselelerin tanınması ya da bilinmesi ile ulaşılmaz. Bunun yanında ahlâkî meselelere ilişkin öğrencilerin tutumlarını da yönlendirmek gerekmektedir. Duyuşsal alan kapsamındaki soru ve cevapların bu işlevi yerine getirmek için kullanılması mümkündür.

<sup>35</sup> Arslan - Eker, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 41.

### Mantık İlmi Açısından

Mantık ilminde soru sorarak bilgisine ulaşılmak istenilen şeyleri öğrenmek için yöneltilen sorular dört kısma ayrılır. Bunlardan ilki *-mi* (*var mıdır?*) sorusudur. Bu soru ya bir şeyin varlığını bilmeye ya da bir şeydeki özellik veya bir durumun varlığını bilmeye yöneliktir.<sup>36</sup> *Hülâsa*'da bu türden bir soru yöneltilmemiştir. Bunun sebebi olarak *-mi?* soru edatı hakkındaki açıklamadan hareketle ahlâk ya da ahlâka ilişkin kavram, tanım ve olgu gibi hususların varlığının Abdülkâdir Bey tarafından baştan kabul edilmesidir, denilebilir.

Soru sorarak bilgisi talep edilen soruların ikinci türü, kendisiyle tasdikten ziyade tasavvurun tarif edildiği *nedir?* sorusudur. Mantık ilminde tasavvur, varlıkların bizzat kendilerinin bilgisi olarak kabul edilmektedir ki buna *kavram* da denilebilir. Tasdik ise tasavvura konu olan varlıkların bizzat kendisinin olumsuz ya da olumlu olarak birbirine nispet edilmesi şeklinde tanımlanmaktadır ki bu da bir anlamda *önerme* gibi anlaşılabilir.<sup>37</sup> Buradan hareketle *nedir?* soru edatının ağırlıklı tasavvur kapsamında kabul edilebilecek kavramlara yönelik olduğu söylenebilir. Bu soru türü farklı şekillerde gelmektedir. Birinci şekilde *nedir?* sorusu doğrudan isme yönelik sorulur. Anlamı “bu isimle kastedilen nedir?” manasındadır. İmam Gazzâlî'ye göre bu tür soru bütün sorulardan önce gelmektedir. Onun verdiği örnekte “âlem” ve “hudûs”un manasını anlamayanın “Âlem mevcut mudur?” şeklinde sormasının mümkün olamayacağı ifade edilmektedir. *Nedir?* sorusunun diğer şekli ise “İnsan nedir?” örneğindeki gibi bir şeyin zatının hakikatini sorgulamaya yönelik olabilir. Çünkü “insan” ismiyle “âdemoğlu”nun kastedildiği bilindiğinde bu soru ile artık onun tanımlanması istenir. Bu soru *-mi* (*var mıdır?*) sorusunun akabinde gelmektedir. Çünkü “insan”ın varlığını bilmeyen onun tanımını soramaz.<sup>38</sup> Açıklamalardan anlaşılacağı üzere *nedir?* soru edatıyla ya bilinmeyen bir şeyde onunla ne kastedildiği ya da varlığı kabul edilen bir şeyin tanımı sorulur.

Tablo 1'e göre *Hülâsa*'da %67,6 oranla en çok yöneltilen soru *nedir?* soru edatıyla kurulmuştur. *Nedir?* soru edatıyla toplamda 92 soru yöneltilmiştir. *Hülâsa*'da *nedir?* sorusunun yukarıda belirtilen iki şeklinin de kullanıldığını görüyoruz. Örneğin kitaptaki on ikinci soru “İlm-i ahlâk nedir?” şeklinde yöneltilerek doğrudan *ilm-i ahlâk* kavramıyla kastedilenin ne olduğu sorgulanmaktadır. Bunu verilen cevaptan öğreniyoruz. Cevabı “İlm-i ahlâk, ilm-i hikmetin bir şubesidir.” şeklinde verilerek tanım yapmak yerine kavramdan ne kastedildiği ve neyle ilgili olduğu

<sup>36</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 360-362; İbn Hazm, *Et-Takrîb Li-Haddi'l-Mantuk*, çev. İbrahim Çapak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 432.

<sup>37</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 44.

<sup>38</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 362.

açıklanmıştır. Akabindeki on üçüncü soru da “İlm-i ahlâk neye derler?” şeklindedir. Bu sorudaki *neye derler?* sorusu *nedir?* soru edatı hükmünde kabul edilebilir. Dolayısıyla burada *nedir?* sorusunun ikinci şeklindeki gibi *ilm-i ahlâk*ın hakikati sorgulanarak kavramın tanımının talep edildiği cevaptan çıkarılmaktadır. Sorunun cevabında talebe uygun bir şekilde şu tanım verilmektedir:

“İlm-i ahlâk, vicdan-ı beşere tarik-i hayr ve şerri irâe ile aksâm ve vezâif-i insaniyeyi ta’dâd ve kuvâ-yı nefis-i nâtukanın emrâz-ı maneviyeden sıyâneti ve ilel-i ruhaniyenin def-i mazarratı esbâbını i’dâd eyleyen bir ilm-i celilü’l-kadrdır.”<sup>39</sup>

Bununla birlikte *nedir?* soru edatıyla yöneltilen 92 sorunun tamamı tanımlamayı talep etmemektedir. Başka bir anlamda *Hülâsa*’nın yazarı Abdülkâdir Bey, *nedir?* sorusuna verdiği cevapların tamamında doğrudan tanım yapmayı tercih etmemiştir. Bu çerçevede *nedir?* sorusuna verilen cevaplar kendi içinde tasnif edilmiştir. Tablo 4’teki tasnife bakıldığında 46 soruya tanım yaparak; diğerlerinde ise kavramın değeri, açıklama, delillendirme ve sınıflandırma gibi farklı hususlar gözetilerek cevap verilmektedir. Bu hususlar da aşağıdaki gibi tasnif edildi.

Soru Edatı	Soruya Verilen Cevap	f
<b>Nedir?</b>	Tanım	46
	Kavramın değeri ve önemi	24
	Açıklama talebi	11
	Delillendirme talebi	8
	Sınıflandırma talebi	2
	Kavramın neyle ilgili olduğu	1
<b>Toplam</b>		<b>92</b>

db | 703

*Nedir?* soru edatına verilen cevaplardan 11 soruda açıklama talebinde bulunduğu görülmektedir. Örneğin “*Adlin ifrat ve tefriti nedir?*” sorusuna “*Bu kuvvetin ifrat ve tefriti olmayıp adalet müntefi olduğu surette yalnız mukabili olan cevr tahakkuk eder.*”<sup>40</sup> şeklinde cevap verilerek açıklama yapılmıştır. 8 soruda da delillendirme talebinde bulunulmuştur. Bunlarda daha çok açıklanan ahlâkî bir kavrama veya duruma ilişkin ayet ve hadislerden deliller getirilmesi istenmiştir. *Nedir?* soru edatıyla yöneltilen iki soruda sınıflandırma; bir soruda da kavramın neyle ilgili olduğu talep edilmiştir.

<sup>39</sup> Mehmet Abdülkâdir, *Hülâsa-i Mekârim-i Ahlâk*, 3.

<sup>40</sup> Mehmet Abdülkâdir, *Hülâsa-i Mekârim-i Ahlâk*, 17.

Bunların haricinde *nedir?* soru edatıyla yöneltilen 24 soruda ise yine tanımlama yapılmayarak kavramın değeri ve önemine ilişkin cevap verilmektedir. Yukarıda çerçevesi çizilen *nedir?* soru edatının her iki kullanım şeklindeki gibi cevabında tanım yapmak ya da neyle ilgili olduğunu söylemek yerine başka bir tercihte bulunulmaktadır. Sorunun cevabında bir tanım yapılması beklenirken muhatabın ummadığı bir karşılıkla mukabele verilerek kavramın değeri ve önemi ön plana çıkarılmıştır. Bunun öğretim yöntem ve teknikleri kısmında da ifade edildiği üzere bilinçli bir tercih olduğunu söyleyebiliriz. Böylesi bir mukabele belagat ilminde kullanıldığını görüyoruz ki bu durum *üslûb-ı hakîm* olarak kavramlaştırılmaktadır. Sekkâkî'ye (ö. 626/1229) göre *üslûb-ı hakîm* iki şekilde anlaşılmalıdır. Birinci şeklinde “muhatabın ummadığı bir şeyle karşılaşması” olarak tanımlanmıştır. İkincisinde ise “soru soran kişinin, beklediği cevaptan farklı bir cevapla karşılaşması” olarak anlaşılmalıdır. Buradaki ikinci duruma şu ayetten örnek getirilmektedir: “Sana hilalleri sorarlar. De ki: Onlar insanlar ve hac için vakit ölçüleridir.”<sup>41</sup> Burada, soruda istenen şeyle verilen cevap farklı olmuştur. Böyle bir üslup benimsenmesinin sebepleri arasında sorulan hususun gerçek (tam) cevabını vermek yerine sorulan şeyde muhatap için önemli hususun ön plana çıkarılması ve bu hususa dikkatlerin çekilmesi sayılmaktadır.<sup>42</sup>

Buaçıklamalar çerçevesinde *Hülâsa*'da *üslûb-ı hakîm* Abdülkâdir Bey tarafından tercihen kullanıldığını söyleyebiliriz. Kitapta öncelikle muhatap alınan kitlenin öğrenciler olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, onlar açısından kavramlarda önemli görülen hususlar öne çıkarılmaktadır. Örneğin “Şefkât nedir?” şeklindeki soru doğrudan bir kavrama yöneliktir. Cevap şu şekildedir:

“Şefkat, sâika-i hamiyet ve eser-i insaniyettir. Şefik-i ümmet Efendimiz bir hadis-i şeriflerinde: “Ey güruh-ı muhtâcîn, siz ihsanı ümmetimin merhamet ve şefkatlerinden talep ediniz.” buyurmuşlardır.”<sup>43</sup>

Burada cevap olarak kavramın tanımlanması yönünde bir beklenti vardır. Ancak Abdülkâdir Bey, bu soruda tanım yapmamaktadır. Bunun yerine öğrencilerin dikkatini doğrudan *şefkat* kavramının değerine ve önemine yoğunlaştıran hikmetli bir üslupla cevap vermeyi tercih etmektedir. Bu sayede *şefkat* kavramını bilişsel anlamda öğrencilerin zihinlerine tanım yaparak yerleştirmektense onların duyuşsal yönüne yani hissiyatına hitap ederek kavrama ilişkin bir tutum geliştirmesi gözetilmiş olur. Kitapta *üslûb-ı hakîm*in, güzel ahlâka ilişkin kavramların yanında *riya*, *isyan*, *enâniyet* gibi yerilen huylarda da kullanıldığını belirtmeliyiz. Dolayısıyla yerilen

<sup>41</sup> Bakara, 2/189.

<sup>42</sup> Ebû Ya'kûb Es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm: Belâgat*, çev. Zekeriya Çelik (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 358.

<sup>43</sup> Mehmet Abdülkâdir, *Hülâsa-i Mekârim-i Ahlâk*, 18.



huylara ilişkin de duyuşsal yönden bir tutum geliştirilmesi hedeflenmiştir diyebiliriz. Ayrıca bu durum girişte zikredilen “Öğrencilerin dikkatlerini konuya çekmek” şeklindeki ilkenin de dikkate alındığını göstermektedir.

Böylesi bir tutum geliştirmenin sadece *nedir?* soru edatında değil diğer soru edatlarında da gözetildiği Tablo 5’te görülmektedir.

<b>Tablo 5:</b> Verilen cevaba göre kavramın değeri ve öneminin ön plana çıkarıldığı soru edatları	
<b>Soru Edatı</b>	<b>f</b>
Nedir?	24
Neye derler?	4
Ne demektir?	1
Nasıl?	1
<b>Toplam</b>	<b>30</b>

Soru sorarak bilgisi talep edilen soruların üçüncü türü *niçin?* sorusudur. Bu soru, *-mi (var mıdır?)* sorusunun cevabının illetini yani sebebini talep eden bir soru türüdür. “Âlem niçin hâdistir?” sorusu örnek verilebilir. Bu türün “Niçin Allah mevcuttur, dedin?” sorusundaki gibi tasdikini illetini bilmeye yönelik soru olduğu ifade edilmektedir.<sup>44</sup> Buradan anlaşılıyor ki *niçin?* soru edatı, tasavvurdan ziyade ağırlıklı olarak tasdik kabilindeki cümlelere ilişkin yöneltilmektedir. Hülâsa’da *niçin?* soru edatıyla sadece bir soru vardır. Bu da “Ruhu niçin bu terki ile icmâl eyledik?”<sup>45</sup> sorusudur ki burada bir gerekçelendirme talebinde bulunmaktadır. Yani bu sorunun bir öncesinde ruh, “mukaddes manevi bir cevher” şeklinde vasıflandırılmıştır. Ruh hakkındaki bu tasdikini sebebi *niçin?* soru edatıyla sorgulanmaktadır. Cevabı şu şekilde gerekçelendirilerek verilmektedir:

“Cevher tabiriyle araziyet-i ruh iddiasını reddetmiş oluruz. Kuds kelimesi Cenâb-ı Hakk’ın ruhu zât-ı ecel ve a’lâsına nisbet buyurduğunu telmih ediyor. Manevi lafzı ise ruha isbat-ı cismaniyet etmek isteyenlerin za’f-ı ârâsına işaret eder.”

Dördüncü soru türü *hangisi?* sorusudur. Bu soru bir şeyi başkalarından ayırt etmeyi talep eden bir sorudur.<sup>46</sup> Hülâsa’da *hangisi?* soru edatıyla 6 soru yöneltilmiştir ki bu soruların cevabına bakıldığında daha çok bir bütünün tasnif edilmesine ilişkin bir talepte bulunduğu görülmektedir

<sup>44</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mi’yâru’l-İlm*, 362.

<sup>45</sup> Mehmet Abdülkâdir, *Hülâsa-i Mekârim-i Ahlâk*, 2.

<sup>46</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mi’yâru’l-İlm*, 360-362.

## Sonuç

Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren yeni açılan mekteplerde ahlâk, müstakil bir ders şeklinde müfredatın önemli bir parçası olagelmıştır. Öneme binaen derslerde kullanılmak üzere birçok ahlâk kitabı telif edilmiştir. Ahlâk eğitimini önemseyen devlet erkânının, öğrencilerin gelişimine katkıda bulunulması için *mekârim-i ahlâk*ın tahsilini teşviki üzerine Abdülkâdir Bey, nazarî ahlak merkezli *Mekârim-i Ahlâk*'ı ders kitabı olarak yazmıştır. Kadim *mekârim-i ahlâk* edebiyatının yeni sureti olarak tavsif ettiğimiz *Mekârim-i Ahlâk*, hülâsa edilerek ahlâk eğitimindeki etkisinin arttırılması için soru cevap usulü ile tertip edilmiş ve bir ders materyali haline getirilmiştir. *Hülâsa-i Mekârim-i Ahlâk* ismi altında incelediğimiz bu eserde kullanılan soru cevap tekniğinin tahlili neticesinde ortaya çıkan sonuçları şu şekilde ifade edebiliriz.

Söz konusu dönemde farklı alanlardaki ders kitaplarının hülâsa edilerek ya da soru cevap tekniği kullanılarak yazılması yaygındır. Kitaplar soru cevap tekniği ile yazılırken öğrencilerin dikkatlerini konuya çekmek, konuları zihinlere güçlü bir şekilde yerleştirmek ve ders hocasına konulara uygun soru yöneltme imkânı sunmak gibi birtakım ilkelerin benimsendiği tespit edilmiştir. İncelediğimiz *Hülâsa-i Mekârim-i Ahlâk*'da da bu ilkelerin göz önünde bulundurulduğu görülmüştür.

706 | db

Sekiz bölüm hâlinde oluşturulan eserde soru cevapların diziliminde takip edilen usulde asıl hedef, muhatapların (öncelikle öğrencilerin) zihinlerinde bir ahlâk tasavvuru oluşturmaktır. Bu hedefe ulaşmak için bölümlerde özellikle de birinci hülâsada kavramlar, iç içe geçmiş şekilde zihinsel bir ağ oluşturularak ahlâk tasavvuruna götüren yola tek tek döşenmiştir. Soruların diziliminde tümevarım yöntemini tercih eden Abdülkâdir Bey, muhataplarının zihinlerine ahlâkı temellendirerek fikrî bir inşa faaliyetinde bulunmaya çalışmıştır. Abdülkâdir Bey'in benimsediği usulde ahlâk düşüncesi öğrencilerin zihinlerine nakış nakış işlenerek bir tasavvur oluşturulması söz konusudur. Tasavvurun oluşturulmasında ise sadece zihinsel olarak değil aynı zamanda duygulara hitap ederek bir tutum geliştirilmesine de gayret edilmiştir.

Soru cevap tekniğinin tahlili öğretim yöntem ve teknikleri ile mantık ilmi çerçevesinde yapılmıştır. *Hülâsa*'daki soruların öğretim yöntem ve teknikleri açısından tahlili neticesinde, sınırlı cevabı gerektiren *yakınsak soru* türlerinin ağırlıklı olarak kullanıldığı görülmektedir. Yakınsak soru türleri bilişsel alan kapsamındadır. Nazarî ahlâk türünde kaleme alınan kitap yoğun bir kavramsal ağla örülmektedir. Kavramların öğrencilere tanıtılması, aktarılması, onların gündemine taşınması için bilgi basamağına hitap eden yakınsak soru türleri tercih edilmektedir. Bilgi basamağında öğrenilecek hususlar sonraki öğrenmelerin bir alt yapısı kabilinden

düşünülmelidir. Dolayısıyla *Hülâsa*’daki yakınsak soru türleri, ileri seviye için zemini sağlamlaştırmada “atlama taşı” olarak kullanılmak istenmiştir.

Ahlâk dersinde kullanılan *Hülâsa*’nın içindeki konu ve kavramlar öğrencilere sadece bilişsel yönden değil duyuşsal yönden de hitap etmiştir. Ahlâk eğitiminde öğrencilerin davranışlarını güzelleştirme hedefine sadece ahlâkî meselelerin tanınması ya da bilinmesi ile ulaşamayacağı kitapta dikkate alınmıştır. Bu sebeple ahlâkî meselelere ilişkin öğrencilerin tutumlarını da yönlendirmek için soruların önemli bir kısmının cevabı duyuşsal alana yönelik verilmiştir.

*Hülâsa*’nın soruları mantık ilmi açısından analiz edilmiştir. Bu bağlamda kitapta varlığın anlaşılmasına ilişkin yöneltilen temel sorulardan en çok “nedir?” soru edatının kullanıldığı tespit edilmiştir. “Nedir?” soru edatıyla öğrencilerin zihinlerinde bir bilgi inşa edilmeye çalışılmıştır. Örneğin “ilm-i ahlâk” kavramının tanımına ulaşmak için dokuz kavramın “ne olduğu?” sorularak asıl ulaşılmak istenen kavramın zeminini teşkil eden kavramlar ile öğrencilerin zihinleri örülmektedir.

Soru cevap tekniğinde sadece mantıktan değil aynı zamanda belâgat ilminden de yararlandığı tespit edilmiştir. Kitapta ekseriyetle yapılan tanımlamaların ağırlaştırdığı gidişata farklı tarzda verilen cevaplarla yön verilmektedir. Farklı tarz; belâgatta, muhatabın beklemediği bir karşılıkla mukabelede bulunmak şeklinde *üslûb-ı hakîm* olarak kavramlaştırılan ifade biçimiyle yakalanmaya çalışılmaktadır. Böylelikle öğrencilere doğrudan tanım verilmemekle birlikte onlar nazarında değeri ve önemi ön plana çıkarılarak kavrama ilişkin bir tutum geliştirilmesi istenmektedir. Bu durumun öğrencilere birkaç yönden katkısı olduğu yorumu yapılabilir. Öncelikle üslup çeşitliliği sağlanmaktadır. Sorular belirli tiplerde yöneltilmekle birlikte verilen cevaplarla tek düze kalıpların ötesine geçilmektedir. İkinci katkı olarak dilin nitelikli kullanımı sayesinde öğrencilerin edebî zevklerine hitap edilmektedir. Zevk-i selim sahibi kişilik geliştirme bakımından edebiyatın ahlâk eğitimine katkısı kullanılmaya çalışılmaktadır. *Üslûb-ı hakîm*’in önemli başka bir katkısı ise zihinlere hitap eden diğer cevapların yanında muhatapların hissiyatına da dokunulmuş olmasıdır. Hissiyata dokunmak, ahlâk eğitiminde önemi yadsınamaz bir gerçektir.

### Öneriler

Soru cevap tekniği kullanılarak oluşturulan bu eserde benimsenen ilkeler ve yaklaşım dikkate alınarak, günümüz ahlâk eğitiminde de kullanılacak etkili bir ders materyali hazırlanabileceğini söyleyebiliriz. Bu kapsamda aşağıdaki önerileri sunabiliriz:

- Soru cevap tekniği kullanılarak yardımcı ders materyalleri hazırlanabilir. Bu sayede asıl ders kitabı öğrencinin faydalanması için özetlenmiş olur.
- Sorular yazılırken; öğrencilerin dikkatlerini konuya çekmek, konuları zihinlere güçlü bir şekilde yerleştirmek ve ders hocasına konulara uygun soru yöneltme imkânı sunmak gibi ilkeler göz önünde bulundurulabilir.
- Sorular yazılırken basitten karmaşığa doğru sıralanabilir. Böylece öğrenci zihninde kavramsal çerçeve oluşturulabilir.
- Kavramsal çerçeve zihin için bir zemin oluşturmalıdır. Bu zemin üzerine ise ahlâk tasavvuru oluşturulabilir.
- Ahlâk ile ilgili soru ve cevaplar sadece bilişsel alana hitap etmemelidir. Özellikle soruların cevaplarında duyuşsal alana da hitap edecek bir üslup benimsenmelidir.
- Ahlâk ile ilgili soru ve cevaplar öğrencilerin zevk-i selimine hitap etmek için edebî bir üslupla verilmelidir.

### Kaynakça

- Abdullah Şevket (İçelli). *Ahlâk-ı Dinî*. İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1328.
- Ağırakça Pehlivan, Gülsüm. *Mekteplerde Ahlâk Eğitimi ve Öğretimi (1839-1923)*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.
- Ahmed Nazif. *Ahlâk-k Diniye ve Vezâif-i İslâmiye*. İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1331.
- Ali Seydi. *Ahlâk-ı Dinî (Vezâif Nazariyesi Üzerine Müretteb)*. Dersâadet: Kanaat Matbaası, Birinci Tab'ı., 1329.
- Arslan, Ali - Cevat Eker (ed.). *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 3. Basım., 2020.
- Bloom, Benjamin S. (ed.). *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals-Handbook 1 Cognitive Domain*. Michigan: Longmans, 1956.
- Borich, Gray D. *Etkili Öğretim Yöntemleri “Araştırma Temelli Uygulama”*. çev. M. Bahattin Acat. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 8. Baskı., 2017.
- Bursalı Mehmet Tahir bin Rıfat. *Ahlâk Kitaplarımız*. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1325.
- Çapak, İbrahim. *Ana Hatlarıyla Mantık*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Baskı., 2013.
- Ebû Hâmîd el-Gazzâlî. *Mi'yâru'l-İlm*. çev. Ali Durusoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Ebû Ya'kûb Es-Sekkâkî. *Miftâhu'l-Ulûm: Belâgat*. çev. Zekeriya Çelik. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım., 2017.
- F. Oliva, Peter - R. Gordon, William II. *Program Geliştirme*. çev. Kerim Gündoğdu. Ankara: Pegem Akademi, 2018.
- Ferid. *Mebâdi-i Felsefeden İlm-i Ahlâk*. Ankara: Vilayet Matbaası, 1339.
- Güçtekin, Nuri. “İstanbul'daki Özel İslam Mektepleri (1873-1922)”. *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 22 (2012), 1-40.
- Habib Efendi. *Hülâsa-i Rehnümâ-yı Fârisî*. İstanbul: Karabet, İkinci Tab'ı., 1316.
- Hüseyi Râci. *Telhîsü'l-İnşâ*. İstanbul: Âlem Matbaası, 1312.
- Hüseyin Hıfzı. *Hülâsa-i Tarih-i İslâm*. İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1324.
- Hüseyin Hıfzı. *Sualli Cevaplı Musavver Talim-i Coğrafya*. İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1324.
- Hüseyin Hıfzı. *Sualli ve Cevaplı Muhtasar İlmihâl*. Dersâadet: Selanik Matbaası, Beşinci Tab'ı., 1328.
- Hüseyin Hıfzı. *Zübde-i Mantık yahut Sualli Cevaplı İsağoci*. Dersâadet: Şirket-i

Mürettebiye Matbaası, 1322.

Işık, Şerife (ed.). *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Pegem Akademi, 8. Basım, 2020.

İbn Hazm. *Et-Takrîb Li-Haddi'l-Mantık*. çev. İbrahim Çapak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

Kazım. *Telhîs-i Hukuk-ı Mevzûa*. İstanbul: Ahmet İhsan ve Şürekâsı, Tab'-I Sâni., 1313.

Koca, Suat. *Hadis ve Ahlâk*. İstanbul: Kuramer, 2020.

Levend, Ağâh Sırrı. "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 89-115.

Lorin W. Anderson, David R. Krathwohl (ed.). *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama*. çev. Durmuş Ali Özçelik. Ankara: Pegem Akademi, 4. Baskı., 2021.

Mahmud Cevad, İbnü's-Şeyh Nâfi. *Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı*. Matbaa-i Âmire, 1338.

Mehmet Abdülkâdir. *Çocuklarımıza Küçük Resimli Haritalı İslâm Tarihi*. Mürettibîn-i Osmaniye Matbaası, 1329.

Mehmet Abdülkâdir. *Hülâsa-i Mekârim-i Ahlâk*. Dersâadet: Kütübhâne-i Saâdet, 1326.

Mehmet Abdülkâdir. *Mekârim-i Ahlâk*. Dersâadet: Kütübhâne-i Saâdet, 1326.

Mehmet Sâdik Rıfat Paşa. *Risâle-i Ahlâk*. Tophâne-i Âmire Matbaası, 1285.

Mihri. *Mutavvel Sarf-ı Osmanî*. Dersâadet: Matbaa-i Nişan Berberyan, Tab'-I Sâni., 1304.

Mustafa. *Telhîsü'l-Mûlahhas İlmihâl*. Dersâadet, 1324.

Osmanzâde Hüseyin Vassâf. *Hülâsa-i Coğrafya-yı Umumî*. İstanbul, 1309.

Öztürk, Faruk. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ahlak Kitapları". *Kebikeç* 9 (1998), 31-39.

Sâti Bey. *Fenn-i Terbiye*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.

Selim Sabit. *Rehnümâ-yı Muallimîn*. Dâru't-tubâati'l-âmire, ts.

Süleyman Zühdî Ziştovi. *Mantuku't-Tayr Risâlesi*. Dersâadet: Mahmud Bey Matbaası, 1304.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 8. Basım, 2011.

*Maârif-i Umumiye Nezâreti'ne Merbût Bi'l-cümle Mekâtibin Ders Cetvelleridir*. İstanbul: Asır Matbaası, 1320.

"Tedrisâtta İsticvâb". *Tedrisât-ı İbtidâiye Mecmuası* 1/10 (1326), 177-180.

# MENON PARADOKSU EKSENİNDE RÂZÎ'NİN TEŞKİKÎ YÖNTEMİ

Erkan BAYSAL\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 15 Mayıs 2023, **Kabul Tarihi:** 28 Ağustos 2023, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2023, **Atf:** Baysal, Erkan. "Menon Paradoksu Ekseninde Râzî'nin Teşkikî Yöntemi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/2 (Eylül 2023): 711-738.

DOI: 10.33415/daad.1297385

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 15 May 2023, **Accepted:** 28 August 2023, **Published:** 30 September 2023, **Cite as:** Baysal, Erkan. "Râzî's Method Of Tashkik Within The Framework Of The Meno's Paradox". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/2 (September 2023): 711-738.

DOI: 10.33415/daad.1297385



## Öz

İslam düşünce geleneğinin en etkili isimlerinden biri Fahreddin er-Râzî'dir (öl. 606/1210). O, tahkik yöntemiyle birçok meseleyi akli bir çözüme kavuşturduğu gibi teşkik yöntemiyle de birçok konuyu farklı açılardan problematize etmiştir. Bu nedenle kendisine İmâmü'l-muhakkikîn ve İmâmü'l-müşekkikîn denilmiştir. Bu konuların başında ise onun bilgi ve yöntemle ilgili ortaya attığı soru(n)lar gelmektedir. Onlardan biri de Menon paradoksu ve onunla ilgili çözüm önerileridir. Bu paradoks, özünde var olan bilgilerin tekrar elde edilmesinin gereksizliğine, olmayan bilgilerin ise talep edilmesinin imkânsızlığına dayalıdır. Râzî, bu konuda farklı ifadeler kullanmaktadır. Ondan sonra gelen düşünürleri en fazla düşünmeye sevk eden hususlardan biri, Râzî'nin bu farklı ifadeleridir. Râzî'nin teşkik yöntemini bir eksiklik olarak görenlerin aksine onun geleneğe çok ciddi katkılar yaptığını, bu yöneme dayalı olarak metafizik ve teolojik konularla ilgili çeşitli akli olasılıkları dillendirerek farklı ekollerin ve düşünsel yaklaşımların ortaya çıkmasına vesile olduğunu düşünmekteyiz. Bu yüzden Menon paradoksu veya bilginin zorunluluğu ile ilgili farklı yaklaşımları, onun hem muhakkik

\*Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı, ebaysal@bingol.edu.tr, Orcid: 0009-0002-2198-3459.



hem de müşekkik kimlikleri ile birlikte ele alınması gerekmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kalam, Muhakkik, Müşakkik, Çelişkiler, Çözümler.

## Râzî's Method of Tashkîk Within the Framework of the Meno's Paradox

Erkan BAYSAL\*

### Extended Abstract

One of the most influential names in the tradition of Islamic thought is Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210). He has solved many issues rationally with the method of tahqīq, and he has also problematized many issues from different angles with the method of tashkîk. For this reason, he is called the Īmām al-muhaqqiqīn and Īmām al-musakkikīn. Whatever purpose it is used, the power of argumentation in many metaphysical and theological subjects also makes it Īmām al-mutafakkirīn. At the forefront of these issues are his questions about knowledge and method. Therefore, one of his most outstanding achievements, one of the issues that affected the thinkers and schools that came after him, is the problems he voiced about this field. In the history of Islamic thought, different approaches have emerged regarding the nature of knowledge, such as irtisām, ittihad, izafet, and keşf, and very serious problems have been expressed regarding the ways of knowledge. One of them is the Menon paradox and its related solutions. This paradox is based on the redundancy of retrieving existing information and the impossibility of requesting information that does not exist. Either the theory of anamnesis or the septic and sophisticated understandings will be accepted to eliminate this. In both cases, theoretical searches do not have a rational basis. Since Aristotle, thinkers who are outside of these two understandings have entered into a different search. The focus point of these searches is to find an epistemic basis for their existence and investigation, although not all knowledge is necessary. Rāzī the authority name of the theological-philosophical period, uses different expressions on this subject. In some of his works, he defends Meno's approach and states that all or some of the conception, assent, and knowledge are zarurī or bedīhī while in some of his works, he does not think differently from other theologians. Rāzī's statements of this type prompted the thinkers who came after him to feel the most. Contrary to those who see Rāzī's tashkîk method as a deficiency, especially on this subject, we think that he made severe contributions to the tradition and that this method made him Īmām al-Mutafakkirīn in his own time. al-Qutb al-Misrī (d. 618/1221), Sayf al-Din al-Amidi (d. 631/1233), Nasir al-Din al-Tusi (d. 672/1274), Sirāj Al-Dīn Al-Urmawī (d. 682/1283), Athir al-Din al-Abhari (d. 663/1265), Najm al-Din al-Qazwini al-Kātibi (d. 675/1277) Ibn al-Tilimsānī (d.

\*Asst. Prof., Bingöl University, Faculty of Islamic Sciences, ebaysal@bingol.edu.tr, Orcid: 0009-0002-2198-3459.

658/1260), Ibn Abî al-Ḥadîd (d. 656/1258), Ibn Khaldun (d. 808/1406) and Aḡud al-Dîn al-Ījî (d. 756/1355) are just a few of the thinkers who have expressed their views on this subject. Modern and classical commentators have interpreted these expressions in different ways. Many thinkers have based this issue on the axis of understanding of directions thought that it is possible for something not to be known from an angle, therefore, he had a more explicit stance than Rāzî, to whom he was a member. Therefore, he either criticized or revised Rāzî's statements in this regard. Many of those who research Rāzî's relevant ideas and the commentators' comments on this issue have overlooked two critical issues. The first is that Rāzî does not have a single approach to this issue but defends different issues in different texts. For this reason, the aspects and the understanding of proportionality on which those who criticize Rāzî on this issue are also found in his text. The second is that in Rāzî's logic and kalam system, *bedahat* and *zarurat* differ. Many classical and modern commentators ignored this issue. Although some researchers must be aware of this distinction and try to justify it, it should be noted that it is also incomplete in finally resolving Rāzî's relevant statements. For these reasons, we will state that it is essential to distinguish between *zarurî* and *bedhîhî* at the point of solution of this issue. Still, we will show that Rāzî did not have a clear stance on this issue and that this issue was related to Rāzî's identity as both a *mohaqqik* and a *musakkik*. For this purpose, in our study, we will try to justify that these interpretations are based on the works of Rāzî himself after touching on the statements of Rāzî on the subject, the comments of the commentators related to these expressions, and the interpretations put forward by classical and modern researchers. Finally, we will see the dynamism that Rāzî's identity of *Imām al-musakkikîn*, which creates a problem, has brought to the Islamic culture and tradition.

**Keywords:** Kalam, Muhaqqiq, Musakkik, Contradictions, Solutions.

## Giriş

Felsefi-kelâm veya daha çok tercih ettiğimiz ifadeye göre kelâmî-felsefî dönemin en etkili ismi Fahreddin er-Râzî'dir. Râzî'nin en önemli kimlikleri; sorunları aklî bir çözüme kavuşturan *muhakkik* ile problem oluşturan ve ileri sürülen argümanların boşluklarını ortaya çıkaran *müşekkik* vasıflarıdır.<sup>1</sup> Râzî'den önce birçok kalamcı tarafından kullanılan; ancak Râzî ve geleneği ile özdeşleşen tahkik geleneği, ileri sürülen felsefî ve kelâmî görüşlerin delillere dayanıp dayanmadığını, dayandığı takdirde ise delil ile medlûl arasındaki aklî bir telâzümün olup olmadığını en ince ayrıntılarına kadar sorgulamayı ifade eden bir yöntemdir. Kuşkusuz bu yöntem beraberinde teşkîki getirmektedir. Teşkîk ise söz konusu görüşler ve argümanlarla ilgili muhtemel olasılıklar ve boşlukların ortaya konulmasıdır. Bu iki yöntemden özellikle teşkîki yaklaşım, lehte ve aleyhte farklı yorumlara konu olmuştur. Tûsî ve takipçileri tarafından tenkit amacıyla ön plana çıkarılan bu yöntem,<sup>2</sup> teolojik ve metafizik konularda keskin bir dile sahip olan İbn Teymiyye (öl. 728/1328) gibi şahsiyetler tarafından kullanılmış ve bazı modern isimler tarafından da eleştirilmiştir. İbn Teymiyye, Râzî'nin kendi vasiyetinde Kur'ânî yöntemi tercih etmesini,<sup>3</sup> genel olarak onun felsefî ve kelâmî konulardaki kararsızlığına (teşkîk) bağlamaktadır.<sup>4</sup> Mîr Dâmâd (ö. 1041/1631) gibi filozoflar, bazen "İmâmü'l-müşekkikîn" lakabını Râzî'nin felsefeye ve filozoflara yaptığı eleştirileri küçük düşürmek için kullanırlar.<sup>5</sup> Birçok Ehl-i Sünnet kalamcısı Râzî'yi salt Eş'arî bir kalamcı olarak görmeye yatkın olduğundan bu niteliğin daha çok Şii ve Selefi çevrelerde kullanıldığı görülmektedir. Oysa Râzî, çözüme kavuşturduğu konuları ilkin teşkîk esasında farklı açılardan problematize etmektedir. Bu meyanda ortaya çıkan farklı görüşlerin Karâfî'nin (ö. 684/1285) de dile getirdiği gibi yadsınması değil, övülmesi gerekmektedir. Yine Karâfî, kendi çağındaki bazı isimlerin Râzî'nin farklı görüşler sergilemesini eleştirdiğini ve insanları onun ki-

<sup>1</sup> Râzî ile ilgili bazı önemli nitelikler için bk. Eşref Altaş, "Er-Râzî'nin 13.yy'daki Mirası", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol ve Enes Kala (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniveritesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, 2014), 314-339.

<sup>2</sup> Bk. Altaş, "Er-Râzî'nin 13.yy'daki Mirası", 328.

<sup>3</sup> Bu vasiyetin metni için bk. Muhammed Salih ez-Zerkân, *Fahrudin er-Râzî ve ârâhü'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye* (Kahire: Dârü'l-Fikr, 1963), 638-643: *ولقد اخترت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما ربيت فيها فائدة تساوى الفائدة التي وجدتها في القرآن.*

<sup>4</sup> Bk. Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, thk. Abdulaziz İbn Salih (Suudi Arabistan: Edvâü's-Selef, 2000), 2/523; a.mlf., *Nağdü'l-mantik*, thk. Abdurrahman İbn Hasan (Riyad: Dârü 'Atâ'âti'l-İlmi, 2019), 105; a.mlf., *Mecmu'ü'l-fetâvâ*, nşr. Abdurrahman İbn Muhammed (Medine: Mecme'ü'l-Melik Fahd, 2004), 4/72.

<sup>5</sup> Bk. eş-Şeyh Ali, "İlâ ensahü bi-kirâeti tefsiri'r-Râzî fehuve İmâmü'l-müşekkikîn" (Erişim 06, 05, 2023); Ahmed el-'Amulî, *Şerhü'l-Kabasât*, thk. Hâmid Nâcî (İran: Dânişgâh-ı Tahrân, 1376), 438.

taplarından uzaklaştırmaya çalıştıklarını ifade etmektedir.<sup>6</sup> Oysa Râzî'nin tahkik yönteminin esasında teşkik bulunmaktadır. Bu yüzden İbn Teymiyye'ye göre onun teşkik arzusu, tahkik arzusundan daha fazladır.<sup>7</sup> Aynı zamanda bir yaklaşımın eksik, boşluk ve yanlışları tespit edilmeden tahkikin hâsıl olması mümkün değildir. Her şeyden önemlisi Râzî'nin teşkikî yöntemi gelenekte çok ciddi teoriler, arayışlar ve sentezlere yol açmıştır. Bunun nedeni ise onun ortaya attığı problemlerin salt septik problemler olmaması, kendi bağlamında aklî ve naklî argümanlara dayanmasıdır. Bu yüzden genelde onu yermek amacıyla *İmâmü'l-müşekkîkin* vasfı kullanılmış olsa da bu meyanda oluşturduğu ilmî dinamizm kendi çağında onu *İmâmü'l-mütefekkirîn* yapmaktadır. Birçok konuda bu yöntemin oluşturduğu dinamizmi görmekle birlikte onu özellikle Menon paradoksu özelinde somutlaştırmaya, bu paradoksun mahiyetini anlamaya ve en önemlisi de onun Râzî'nin metinlerinden nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koymaya çalışacağız.

Bilginin metafizik, psikolojik ve teolojik boyutları vardır. Bu boyutları ilgilendiren hususlardan biri, mantıksal bilginin en temel iki ögesi olan tasavvur ve tasdikle ilgili tartışılan, Platon'un bilgi felsefesini, dolayısıyla onun bütün felsefesinin esasını teşkil eden Menon Diyaloğu'nda yer alan Menon Paradoksu'dur. Farklı metinlerde "Menon Argümanı" (Meno's Argument/Meno's Challenge) ve "Sokrates açmazı" (Socrate's Dilemma) olarak da isimlendirilen<sup>8</sup> bu paradoksun asıl kaynağı Plato'nun metnidir. Sofistler tarafından kullanılan,<sup>9</sup> Platon (m.ö. 427-347), Aristoteles (m.ö. 384-322), Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Ebü'l-Berekât el-Bağdadî'de (ö. 547/1152) yer alan Menon paradoksunun birden fazla formülasyonu bulunmaktadır.<sup>10</sup> Felsefî ve kelamî metinlerde sıkça kullanılan ve en fazla bilinen formülasyonu ise "*bilinmeyen bir şeyin talep edilmesi imkânsızdır, bilinen bir şeyin de talep edilmesi de tahsîl-i hâsıldır*" şeklindedir.

<sup>6</sup> Şihâbeddîn el-Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed-Ali Muhammed (Mekke: Mektebetü Nizâr el-Bâz, 1995), 5/1952, 1953: ولقد ربيت جماعة قصرت همهم عن فهم كلام الإمام والاشتغال بتحصيل معانيه فيعيبونه بهذا وينفرون الناس ويقولون هو ينقض كلامه بعضه بعضاً؛ فلا تشغلوا به.

<sup>7</sup> İbn Teymiyye, *Mecmu'ü'l-fetâvâ*, 4/28: له نهمة في التشكيك دون التحقيق.

<sup>8</sup> Bk. Abdussamet Özkan, "Platon ve Aristoteles'te Menon Paradoksu ve el- Fârâbî'nin Bu Meselede İki Filozofu Uzlaştırma Çabası" (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 9.

<sup>9</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Tefsîrû mâ-ba'de't-Tabî'a*, thk. Marurice Bouyges (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1991), 2/1184: الشك المشهور المنسوب عندهم إلى مانن الذي كانوا يرمون بذلك ابطال العلم والتعلم.

<sup>10</sup> Menon Paradoksu ile ilgili farklı formülasyonlar için bk. Mohammad Raziq Panahee, "Meno's Paradox And The Possibility Of Inquiry" (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 78-80.

Düşünce tarihinde bilginin bütün boyutlarıyla bedîhî olmadığını düşünen filozoflar, bu paradoksu farklı şekillerde çözmeye çalışmak zorunda kalmışlardır. Söz gelimi Sokrat (ö. m.ö. 399), *geometrik bir şeklin açıklanması* örneğiyle; Platon, *hatırlama* (anamnêsis) teorisiyle; Aristoteles tümel-tikel ayrımı eksenindeki yönler anlayışıyla; Fârâbî, tasavvurtasdik ayrımıyla; İbn Sîna ise bilgi ile ilgili *bilfiil-bilkuvve, külli-cüz'î ayrımıyla* bu paradoksu çözmeye çalışmışlardır. Farklı düşünürler tarafından sunulan bütün çözüm önerilerinin; bir şeyin “bir açıdan” bilinmesine, “diğer açıdan” ise bilinmemesine odaklı olduğunu söylemek mümkündür.<sup>11</sup> Bu nedenle Aristoteles’in bu konudaki çözümünü benimseyen İbn Rüşd (ö.595/1198), özellikle hatırlama teorisine karşı yönler anlayışını vurguladığı gibi<sup>12</sup> İbn Sinâ’ya göre ise Platon, Menon Paradoksu’na boyun eğerek bir imkânsızlığa düşmüştür.<sup>13</sup>

Menon Paradoksuyla kesin olarak ilişkilendirilemezse bile bu problemin izdüşümleri erken dönem İslam düşüncesinde görülmektedir. Belhî’nin (ö. 319/931) *Makâlât*’ına bakılacak olursa bilgilerin zorunluluğu veya kesbiliği hakkında çok ciddi suçlamalar (tadlîl) meydana gelmiştir.<sup>14</sup> Bu meyanda *bütün bilgiler zorunludur, bütün bilgiler ihtiyâridir*,

<sup>11</sup> Menon Paradoksu ile ilgili bk. Platon, *Menon*, çev. Özlem Bayoğlu (İstanbul: Pinhan Yay. 2018), 43; Aristoteles, *İkinci Çözümler*, çev. Ali Houshiary (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 7; a.mlf., *Menon*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul, Sentez Yayınları, 2007), 64; a.mlf., *Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015), 162; Ebü Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü'l-cem'î beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*, nşr. Elbir Nasrî Nâdır (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 97; Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık 2015), 121-122, 129; Fine Gail, *the possibility of inquiry: Meno's Paradox from Socrates to Sextus* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 31-67; Bronstein David, “Meno's Paradox in Posterior Analytics 1.1”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 38 (2010), 115-140; a.mlf., *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 76-88; Yaşar Aydın, “Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)”, *Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür AŞ Yayınları, 2009), 129-142; İbn Rüşd, *Tefsîrû mâba'de't-Tabî'a*, 2/1184; Mehmet Birgül, “İbn Rüşd ve Menon Açmazı”, *Usûl İslam Araştırmaları*, 10 (Temuz-Aralık 2008), 143; Ebü Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *el-Burhân*, thk. Abdurrahman Bedvî (Kahire: Dârü'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1966), 28, 29; Ebu Nasr el-Fârâbî, “Kitâbü'l-Burhân”, *el-Mantık 'inde'l-'Fârâbî*, thk. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 79, 80; Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-mu'teber fi'l-hikme* (Haydarabad: Dârü'l-Me'ârif el-Osmâniyye 1357), 1/40, 41; Mohammad Raziq Panahee, “Meno's Paradox And The Possibility Of Inquiry”, 1-5; Ebrey David, “Meno's Paradox in Context” *British Journal for the History of Philosophy* 22/1 (2014), 1-20; Sedley David-Alex Long, *Plato Meno and Phaedo* Cambridge (Cambridge University Press, 2010); İlhan İnan, *The Philosophy of Curiosity* (New York, London: Routledge, 2012), 16-32.

<sup>12</sup> Bk. Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Telhîsü'l-kıyâs li-Aristo*, thk. Abdurrahman Bedvî (Küveyt: es-Silsiletü't-Turâsiyye, 1988), 200: وذلك أن الجواب في ذلك: أن يقال إن المطلوب هو: مجهول من جهة أنه خاص، ومعلوم من جهة ما هو عام؛ لاما جابوب به أفلاطون من أن يسلم أن التعلم تنكر.

<sup>13</sup> İbn Sînâ, *el-Burhân*, 28: قد أذعن للشبهة وطلب الخلاص منها فوقع في محال

<sup>14</sup> Bk. Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahû Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Râcih Kurdi-Abdulhamid Kurdi (İstanbul-

*bütün bilgilerin zorunlu olması mümkün olduğu halde hepsinin ihtiyârî olması imkânsızdır ve bazısı zorunlu, bazısı ise ihtiyârîdir* şeklinde dört ayrı yaklaşım ortaya çıkmıştır.<sup>15</sup> Mu‘tezilî kelâmın en yetkin isimlerinden olan Gaylân ed-Dimaşkî (ö. 120/738 civarı), Muammer (ö. 215/830), Nazzâm (ö. 231/845) ve Allâf’tan (ö. 235/849-50) aktarılan farklı tasniflerin ortak noktası, yönler anlayışını andıracak şekilde bazı bilgilerin zorunlu, diğer bazısının ise ihtiyârî olmasıdır.<sup>16</sup>

Erken dönemden itibaren bazı kelimacılar ise başta Allah’la ilgili bilgiler olmak üzere bir şeyin aynı anda bir açıdan bilinmesi, diğer açıdan ise bilinmemesini kabul etmemişlerdir.<sup>17</sup> Belhî bu konuyu “*القول في العلم بالله جل ذكره من جهة، والجهل به من جهة أخرى،* *Allah’ın bir açıdan bilinmesi, diğer bir açıdan bilinmemesi şeklinde*” isimlendirmektedir. Mu‘tezile’den Neccâr ise (ö. 230/845 civarı), bunu kadîm hakkında değil; sadece hâdisler hakkında kabul etmiştir.<sup>18</sup> Âmidî, bilgilerin zorunlu veya nazari oluşuyla ilgili altı görüşten söz etmektedir.

“Bazı Mutezilî âlimler, bütün bilgilerin zorunlu olduğunu ve kulun makdûru olmadığını söylemişlerdir. (1) Ancak onlardan kimileri bütün bilgilerin makdûr olmadığını ileri sürdüğü gibi onun nazar ve istidlâl de dayanmadığını söylemiştir. (2) Onlardan kimileri şöyle demişlerdir: Bütün ilimler kulun makdûru olmazsa da onların bir kısmı nazarla meydana gelmekte, bir kısmı ise nazar olmadan meydana gelmektedir. Bu ikinci kısımda nazar hâsıl olduktan sonra bilgi kulun kudretine dâhil olmadan zorunlu olarak meydana gelmektedir. (3) Bazıları ise şöyle demişlerdir: Allah’ın zat ve sıfatları, sahih itikatla ilgili bilgiler zorunlu olup nazarî değildir. Onun dışındakilerin nazarî olması ise mümkün değildir. (4) Bazı Cehmîler bütün ilimlerin nazarî olduğunu ve zorunlu bilginin olmadığını ileri sürmüştür. (5) Bazı müteahhirler (Râzî) ise tasavvurî bilgilerin zorunlu, tasdikî bilgilerin ise zorunlu ve nazarî olduğunu ileri sürmüştür. (6) Muhakkiklerin görüşü ise bütün bilgilerin zorunlu olmadığı [bir kısmı zorunlu, bir kısmı ise nazari] şeklindedir.”<sup>19</sup>

واختلف من قال: إن المعرفة اكتساب، ومن قال: إنها ضرورة في تضليل بعضهم لبعض

<sup>15</sup> Bk. Belhî, *el-Makâlât*, 411.

<sup>16</sup> Bk. Belhî, *el-Makâlât*, 410-417.

<sup>17</sup> Bk. Belhî, *el-Makâlât*, 296; Ebü'l-Hasan Ali el-Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-müsallîn*, thk. Muhammed Muhyeddîn (Beyrut: el-Mektebetü'l-‘Asriyye, 1999), 2/ 83, 84.

<sup>18</sup> Eş‘arî, *Makâlât*, 2/78: وقال النجار وأصحابه: أما المحدثات فقد يجوز أن تجهل وتعلم من وجهين في حال واحد، وأما القديم فلن يجوز أن يعرفه من جهله على وجه من الوجوه.

<sup>19</sup> Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-‘İlmiyye, 2003), 1/23.

Menon paradoksu, bir yandan epistemoloji ile ilgili ciddi teorilerin oluşmasında katkı sağlarken; öte taraftan nazari ilimler ve istidlâlin yapısı ile ilgili önemli problemleri barındırmaktadır. Felsefi-kelam dönemi açısından en önemli problemi ise şudur: Başta Râzî olmak üzere kelamcılarının en mümeyyiz vasfı aklı, aklı delilleri ve istidlâl yöntemlerini merkeze koymalarıdır. İslam düşünce tarihinde bu niteliklerle temayüz edenlerin başında Râzî ve onun düşünce okulu gelmektedir. Nitekim bu okulun en önemli yöntemi tahkiktir. Tahkik de güçlü aklı deliller ekseninde varlık kazanmaktadır. Bununla birlikte Râzî'nin söz konusu ilmî ve tarihî misyonuna aykırılık teşkil eden veya bu şekilde yorumlanabilen konuların başında onun Menonvârî tutumu gelmektedir.

Râzî'nin Menonvârî yaklaşımı, modern ve klasik birçok düşünür tarafından yorumlanmıştır.<sup>20</sup> Türkiye'de konu ile ilgili yapılmış en kapsamlı ve derinlikli çalışma Ayşe Kaya tarafından kaleme alınan "*Fahreddin er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi*" isimli yüksek lisans tezidir. Bu çalışmanın en önemli özelliklerinden biri, konu ile ilgili modern çalışmalarını değerlendirmesidir.<sup>21</sup> Aynı zamanda bu tezin, konunun klasik kaynaklarını ve kronolojik olarak Râzî'nin eserlerindeki yerini tespit etmesi de önemlidir. Râzî'nin menonvârî ifadeleri ile ilgili ileri sürülen farklı yorumları değerlendiren ve önemli bir kısmını eleştiren yazarın gözden kaçırdığı en önemli hususlardan biri, eleştirdiği birçok yorumun bizzât Râzî'nin eserlerine dayandığıdır. Aynı zamanda söz konusu çalışmada Râzî'nin önemli yorumcuları olan Tûsî, Âmidî, Urmevî, Ebherî ve Kâtibî gibi isimlerin bu konudaki yaklaşımlarına az temas edilmektedir.

<sup>20</sup> Bu konuyu doğrudan veya dolaylı olarak inceleyen ve önemli bir kısmına atıfta bulunduğu-  
muz çağdaş kaynaklar şunlardır: Zerkân, *Fahruddin er-Râzî*; A. Djavad Falaturi, "Fakhr al-  
Dîn al-Râzî's Critical Logic", *Yadnamei İraniye Minorsky*, ed. Mücteba Minovi-Irec Afşar  
(Tahran: Publications of Tehran University, 1969); William Maynard Huthincs, "Fakhr al-  
Dîn al-Râzî on Knowledge" (Chicago: Chicago Üniversitesi Yakın Doğu Dilleri Bölümü,  
Doktora Tezi, 1971); Şaban Haklı, "Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahred-  
din er-Râzî Örneği" (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi  
2002); Raşid Kükâm, "*et-Tefkîrû'l-felsefî ledâ Fahriddin er-Râzî ve nakduhu lil-felâsife ve'l-  
mütekellimîn*" (Cezayir: Cezayir Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe  
Bölümü, Doktora Tezi, 2005); Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştiri-  
sisi*; Bilal İbrahim, "Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr al-Dîn al-Râzî's Philosophical  
Approach to the Study of Natural Phenomena" (Montreal: Institute of Islamic Studies  
McGill University, Doktora Tezi 2013); Hasan Ma'lemi, *İtlâle 'alâ nazariyyeti'l-ma'rife fi'l-  
felsefeti'l-islâmiyye*, trc. Musannif Hâmidî (Beyrut: Dârü'l-Velâ, 2014); Nora Jacobsen Ben  
Hammed, "Knowledge and Felicity of the Soul in Fakhr al-Dîn al-Râzî", (Chicago, Illinois:  
the Faculty of the Divinity School, Doktora Tezi 2018); Hüsnü Turgut, "Fahreddin er-  
Râzî'nin Kelâm Yöntemi" (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora  
Tezi, Kayseri 2021).

<sup>21</sup> Bk. Ayşe Kaya, "Fahreddin er-Râzî'nin bilgide zorunluluk teorisi" (İstanbul: Marmara Üni-  
versitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2019), 2-14.



Bununla birlikte bu konuyu kronolojiye bağlı kalmadan Râzî'nin muhakkik ve müşekkik kimliğiyle uyumlu olacak şekilde bir bütünlük içerisinde sunmaya çalışacağız.<sup>22</sup> Râzî'nin bu konudaki ifadelerinin çözümünde en makul yöntemin, bilahare ele alacağımız gibi bedihilik ile zorunluluğun ayırt edilmesinde Kaya ile hemfikir olsak da bunun nihai bir çözüm olmadığı görülmektedir. Bu yüzden Râzî'nin bilginin zorunluluğu ile ilgili ifadelerinin, ekolüne mensup düşünürler tarafından nasıl anlaşıldığını, bizzât Râzî'ye ait metinlerinin bu konudaki farklı yorumlara malzemeler sunduğunu ve bu meselenin esasında Râzî'nin muhakkik kimliğinden daha çok onun müşekkik kimliğiyle irtibatlı olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

### 1. Râzî'nin Menonvârî İfadeleri

Râzî, birçok eserinde tasavvur ve tasdik müktesep olmadığını ifade etmektedir. Bu nedenle onun farklı dönemlerde yazdığı eserlerinde bunu savunduğu dikkate alındığında Râzî'nin (sadece) belli bir dönemde bu düşüncüyü savunduğu söylenemez.<sup>23</sup> Bu yüzden Râzî'nin daha öncekilerden farklı olarak bu konuyu *epistemolojik bir krize dönüştürdüğü* ifadesinin yerinde olduğunu belirtmek gerekir.<sup>24</sup> Râzî'nin bu konuda farklı görüşleri savunması onun “muhakkik” kimliği ile örtüştüğü gibi başta bu konu olmak üzere birçok konuda problem oluşturması da onun “müşekkik” kimliği ile örtüşmektedir. Nitekim bu konu Râzî'nin antinomileri olarak isimlendirilen yedi problemden biridir.<sup>25</sup> Râzî, Menon yorumcuları tarafından “tanımın önceliği ilkesi”ne (Priority of Definition Principle) benzer şekilde<sup>26</sup> *tanımın mâhiyeti*<sup>27</sup> ve yine “Bilişsel seviye”yi ifade eden<sup>28</sup> *bilmek ile bilmemek eksenli argümanı* gibi delillerden yola çıkarak birçok eserinde tasavvurun müktesep olmadığını temellendirmeye çalışmaktadır. *Muhassal*'da bütün tasavvurların müktesep olmadığına dair getirdiği ikinci delil söz konusu tanımın mahiyeti ile ilgili iken; birincisi

<sup>22</sup> Râzî'nin muhakkik kimliğinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda bk. Erkan Baysal, “Sirâceddin Urmevî'nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Fahreddin Râzî Eleştirisi” (Ankara: Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 64-87.

<sup>23</sup> Bk. Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sinâ Yorumu*, 121-122, 129

<sup>24</sup> Kaya, “Fahreddin er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi”, 32; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sinâ Yorumu*, 503, 504.

<sup>25</sup> Bk. Baysal, “Sirâceddin Urmevî'de Ulûhiyyet ve Fahreddin er-Râzî Eleştirisi”, 430.

<sup>26</sup> Bk. Dominic Scott, *Plato's Meno* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 20-22. Naklen; Özkan, “Platon ve Aristoteles'te Menon”, 12,13.

<sup>27</sup> Bu konunun tanımın mahiyeti ile olan ilişkisine dair bk. Kaya, “Fahreddin er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi”, 82-96.

<sup>28</sup> Bilişsel seviyenin neye tekabül ettiğine dair bk. Özkan, “Platon ve Aristoteles'te Menon”, 15-17.



“فظهر أن التصورات كلها غنية عن الاكتساب/böylece bütün tasavvurların kesb edilmeye muhtaç olmadığı ortaya çıkmıştır” gibi çelişik ifadeler kullanılmaktadır.<sup>35</sup> Konuya dair en ilginç ifadelerden biri *er-Risâletü'l-Kemâliyye* ve *Metâlib*'in kaza ve kader cildinde görülmektedir. Râzî, *Risâle*'de ilkin tasavvuru *evvelî* ve *mükteseb* şeklinde ayırmaktadır. Bedîhî tasavvurlara dair bazı örnekler verdikten sonra “böylece bütün tasavvurların mükteseb olmadığı bilinmiştir” ifadesini kullanmaktadır. Bu ifadelere bakılırsa onun bütün bilgilerin zeminini teşkil eden bazı tasavvurların evvelî olmasından bütün bilgilerin müktesep olmadığı sonucunu çıkardığı anlaşılmaktadır. Ancak müktesep tasavvuru ele aldığıda Menon Paradoksunu bir sorun olarak tekrar aktarmaktadır.<sup>36</sup> Yine aynı eserde müktesep ve bedîhî bilgilerden söz ettikten sonra bütün tasavvur, tasdik, ilim ve bu konuda gözden kaçan önemli bir husus *cehaletlerin* bile müktesep olmadığını temellendirmeye çalışmaktadır.<sup>37</sup>

Râzî'nin bilgi felsefesi ile ilgili sorunun asıl kısmı, bunun gibi çelişik görünen veya gerçekten çelişkili olan ifadelerde ortaya çıkmaktadır. Nitekim bir taraftan bilgi konusunda böyle bir yaklaşımı sergileyen Râzî, diğer bazı eserlerinde hatta aynı eserin farklı yerlerinde ise bilgiyi kesinlik veya zannilik, zorunluluk veya nazarîlik açısından farklı kısımlara ayırmaktadır. Bu taksimde bilginin zarûrîliği ve bedîhîliği bilginin tamamını değil, sadece bir kısmını teşkil etmektedir. Yine Râzî'nin felsefî ve kelâmî kritiklerine bakıldığında, onun kalamcılara yaptığı eleştirilerin önemli bir kısmı kalamcıların zorunlu olmayan delillerde zorunluluğu ileri sürmelerine, daha doğrusu yöntemlerini aklî ve kesin bir zeminde oluşturmadıklarına odaklıdır.<sup>38</sup> Bu yüzden onlardan farklı olarak tartışmaya açtığı birçok konunun zarûrî değil; istidlâlî olduğunu düşünmektedir. Menonvârî yaklaşımına karşılık bazı eserlerinde sadece bilginin değil; onun esasını oluşturan tasavvur ve tasdiklerin bedîhî ve müktesep olduğunu, müktesep olanların bedîhî olanlardan elde edildiğini,<sup>39</sup> dolayısıyla

<sup>35</sup> İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Âyâtü'l-beyyinât*, 115; Kaya, “Fahreddin er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi”, 38.

<sup>36</sup> Bk. Fahreddin er-Râzî, *er-Risâletü'l-Kemâliyye fi'l-hakâiki'l-ilâhiyye*, thk. Ali Muhyeddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 19, 20.

<sup>37</sup> Râzî, *el-Metâlib*, 9/101-110.

<sup>38</sup> Râzî, kalam yöntemi ve yöntem eleştirisi hakkında Bk. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, nşr. Sa'îd Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015)1/124-153.

<sup>39</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mantukü'l-Mulahhas*, thk. Ahmed Ferâmürz-Adîne Aşğari (İran: Danişgâhi İmâm Sadık, 1381), 8, 9; a.mlf., *Nihâye*, 1/104, 105, 299, 300; a.mlf., *el-Metâlib*, VII, 43, 279; a.mlf., *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve'l-tabî'iyât*, nşr. Zeynü'l-âbidîn el-Müsevî ve diğerleri (Haydarabad: İdârü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, ts.), 2/344-353; a.mlf., *Me'âlimü usûli'd-dîn* (b.y.: Münteda'l-Aslîn, 2004), 17, 18; a.mlf., *Şerhu Uyûn*, 1/44-47; a.mlf., *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 1/84-86.

bilgilerin zorunlu değil kesbi olduğunu,<sup>40</sup> bazı bilgilerin ihtiyâr dışı olduğunu, bazısının ise ihtiyâra dayalı olduğunu ifade etmektedir. Bilgi ve tasavvur gibi sureti de bedîhî ve müktesep olarak ayırmaktadır.<sup>41</sup> Bütün bunların ötesinde Râzî, *Mebâhis*'te bir konu başlığını tahsis ederek Platon'da olduğu gibi bilgiyi bir hatırlama olarak değil; tabula rasa anlayışını andıracak şekilde onun daha sonra akıl ve nefste duyu verileri sayesinde oluştuğunu, insanın doğuştan hiçbir şeyi bilmediğini düşünmektedir.<sup>42</sup> Bu konuda nefsin bilgilenme sürecini dört farklı aşama olarak aktarmaktadır. Bunlar *nefsin bilgiye hazır olması, küllî ve bedîhî bilgilerin oluşması, bedîhî bilgilerin terkib edilmesi* ve son olarak da *bilginin fiilî olarak elde edilmesi* süreçleridir.<sup>43</sup>

## 2. Râzî Şarihlerinin Menon Paradoksuna Dair Yaklaşımları

Peki, Râzî'nin bilgi, tasavvur ve tasdiklere dair çelişik görünen ifadeleri hangi şekilde anlaşılacaktır? O, daha önce el-Fadl er-Rakkaşî (140/757), Câhız (ö. 255/869),<sup>44</sup> Sümâme (ö. 213/828),<sup>45</sup> Salih Kubbe (ö. 246/860) ve bazı Râfizilere izafe edilen bütün bilgilerin zorunlu olduğunu,<sup>46</sup> dolayısıyla mükteseb bilginin olmadığını mı kastetmiştir? Cüveynî'nin (ö. 478/1085) bile "bize göre kesin ve razı olunan görüşe göre bütün ilimler zorunludur" dediği ve bilgiyi zorunlu ve nazarî şeklinde ayrılmasının anlamsız olduğunu düşündüğü bilinmektedir.<sup>47</sup> Cüveynî tam olarak neyi kastetmektedir? Râzî ve Cüveynî aynı şeyleri mi kastetmektedirler? Yoksa Râzî, bunlardan farklı şeylere mi işaret etmiştir? Yine buradaki ilimlerden kasıt sadece tasavvurât mıdır? Sadece tasdikât mıdır? Yoksa her ikisi midir? Bütün bilgilerin zorunlu olduğunu dile getirdiğinde zorunlu ile bedîhîyi aynı anlamda mı kullanmış? Onları birbirinden ayırmış mıdır? Yine bilgilerin bir anda Allah tarafından yaratıldığını mı, yok-

<sup>40</sup> Râzî, *et-Tefsîr*, 3/150.

<sup>41</sup> Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'n-nefsi ve'r-rûhi ve şerhi kuvvâhumâ*, thk. Muhammed Sâğîr (Pakistan: Metbû'ât Ma'hadi'l-Ebhâsi'l-İslâmiyye 1968),79, 80: *ثم إن تلك الصورة على قسمين...*

<sup>42</sup> Bk. *el-Mebâhis*, 1/ 375, 376: *الفصل السادس في أن التعلم ليس بتذكر*

<sup>43</sup> Râzî, *et-Tefsîr*, 13/181.

<sup>44</sup> Cemâlüddîn İbn Ahmed el-Bekrî, *Misbâhü'z-zülümât fî keşfi me'âni'l-müessirât*, thk. Muhammed İbn Şerefüddîn (Riyâd: Dârü Fâris, 2022), 107: *وقال الجاحظ: المعارف كلها ضرورية تقع عند النظر طباغاً، ويبطله وقوع العلم بحسب النظر، وبذلك تعرف المؤثرات.*

<sup>45</sup> Belhî, *el-Makâlât*, 166, 167, 334.

<sup>46</sup> Kaya'ya göre bazı Râfizilere izafe edilen bu görüş kudret ve teklifle ilgilidir. Benzer yorumları bazı Mu'tezilî isimler ve Cüveynî'nin bu konudaki görüşleri ile ilgili de yapmıştır. Bu yaklaşım Cüveynî'nin birçok ifadesi hakkında düşünülse bile ilgili metinlere bakıldığında onun sadece bununla ilgili olduğu kesin olarak söylenemez. Bk. Abdulkâhır İbn Tâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 48, 49; Ebû Muzaffer el-İsferayîni, *et-Tabîr fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, (Kahire: Mektebetü'l-Hanecî, 1955), 74, 75; Eş'arî, *Makâlât*, 1/123, 124; Kaya, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi", 16, 17-32.

<sup>47</sup> Ebû'l-me'âlî el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'd-dîn*, nşr. Salâh İbn Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/24, 25, 26.

sa hatırlama teorisine benzer şekilde insanın temelde bu bilgilerle doğduğunu mu kastetmiştir? Râzî'nin menonvarî ifadeleri ile ilgili bütün bu soru(n)lar farklı şekilde akla gelmektedir.

Modern bir araştırmacı olan Kûkâm, Süyûtî'yi referans göstererek birçok âlimin Râzî'nin bedihî tasavvurlarla ilgili zorunluluk iddiasını hoş karşıladığını ifade etmektedir.<sup>48</sup> Ancak Râzî'den sonra gelen düşünürlerin bu yaklaşımı genelde eleştirdikleri veya farklı şekillerde yorumladıkları görülmektedir. Nitekim bu düşünürler, Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyn es-Sâlihî (9.yy) gibi kelimacılar<sup>49</sup> ve Râzî'nin -ister kabul ettiği şeklide olsun isterse bir karşıt argüman olarak dile getirdiği- yönler veya nispetle ilgili farklı ifadelerinden esinlenerek<sup>50</sup> Menon problemini farklı şekillerde çözmeye çalışmışlardır. Yönler anlayışının temelinde ise mantıkçıların genel yaklaşımı bulunmaktadır. Nitekim Râzî *Metâlib*'te mantıkçıların, hükme konu olan bir şeyin bütün yönleri ile değil, sadece hükme konu olması açısından tasavvur edilmesinin yeterliliği noktasında ittifak ettiklerini aktarmaktadır.<sup>51</sup> Bütün bunlardan önce Aristoteles'in de benzer bir yaklaşıma sahip olduğu anlaşılmaktadır.<sup>52</sup>

Âmidî, *Dekâik*'te “bazı müteahhîrler” vasfını kullanarak Râzî'nin *Muhassal*'daki bütün tasavvurların kesbi olmadığına dair metnini aktardıktan sonra “هذا منه تساهل في التحقيق/bu tahkikin hakkını vermemektir” eleştirisini yapmaktadır. Onun *Ebkâr* ve *Dekâik*'teki eleştirisinin odak noktası ise zorunluluk açısından tasdik ile tasavvur arasına ayırım konulmasının yanlışlığıdır. Nitekim Râzî'nin bazı tasdiklerin kesbi olduğunu kabul ettiği halde bütün tasavvurları bedihî görmesini çelişkili görmektedir. İlginçtir ki Amidî, İcî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî; Râzî'nin sadece tasavvurların zorunlu olduğu görüşünü aktararak, onun bazı yerlerde tasdiklerin ve bütün bilgilerin kesbi olmadığını dillendirmesine atıfta bulunmamışlardır. Bu ilzâmî tutum dışında *Dekâik*'teki ifadelerine bakılacak olursa -doğrudan söz etmemiş olsa da- Âmidî'nin Menon problemini zorunlu ve nazarî bilgiler ekseninde çözdüğü anlaşılmaktadır.<sup>53</sup> Buna

<sup>48</sup> Bk. Celâleddin es-Süyûtî, *Savnü'l-mantık ve'l-keâm 'an 'ilmeyi'l-mantık ve'l-keâm*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr-Su'âd 'Alî (Beirut: Dârü İhyâi't-Turâs, 1970), 18; Kûkâm, *et-Tefkîrü'l-felsefî*, 398.

<sup>49</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 2/82, 84.

<sup>50</sup> Bk. Râzî, *Nihâye*, 1/191; a.mlf., *el-Cüz'ü'l-evvel*, vr. 30a, 30b, 71a, 71b; a.mlf., *el-Metâlib*, 9/102, 103.

<sup>51</sup> Râzî, *el-Cüz'ü'l-evvel*, vr. 24a: اتفاقا على أن الحكم بشيئ على شئ لا يتوقف على تصور ماهية المحكوم به من جميع الوجوه، قالوا بل الواجب أن يصير المحكوم عليه متصوراً من الوجه الذي لأجله صار محكوماً عليه.

<sup>52</sup> Bk. Fârâbî, *el-Cem*, 97.

<sup>53</sup> Bk. Seyfeddin el-Âmidî, *Dekâikü'l-hâkâik -kısmü 'ilmi'l-mantık-*, nşr. Seyyid Fâdil 'Ali el-Müsevî (Lübnan: Nâşîrûn, 2019), 20-26; a. mlf., *Ebkâr*, 1/22-24; Adududdin el-İcî, *el-Mevâkıf* (Beirut: 'Alemü'l-Kütüb, ts.), 12; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Hâşiyetu es-Seyyid eş-Şerîf 'ala't-tasavvurât* (İstanbul: Maarif Nezareti, 1318), 25.

göre bilgiler bu şekilde ayrıldığı takdirde Menon'da ifade edildiği şekilde bir sorun olmayacaktır. Aynı zamanda onun ifadesine göre birçok şeyin mahiyeti ve diğer şeylerle nispeti bilinmediği halde öğrenmek istenmektedir.<sup>54</sup> Tûsî'ye göre talep edilen şeylerin bu iki yönle (ya mutlak olarak biliniyor ya da mutlak olarak bilinmiyor) sınırlandırılması müğalatadır.<sup>55</sup> Nitekim talep edilen, ne mutlak olarak bilinen ne de mutlak olarak bilinmeyendir. Bilakis talep edilen üçüncü bir yöndür. İbn Haldûn, talep edilenin belli bir yön (الوجه) olmadığını düşünmektedir.<sup>56</sup> Kâdî Beyzâvî'ye (ö. 685/1286) göre bazı açılardan bilinmiş bir şeyin tam bilgisinin talep edilmesi mümkündür.<sup>57</sup> Nazarda bilinmeyen ise iki taraf arasındaki *nisbettir*. Bu durumda nazardan beklenen, nisbete belirginlik kazandırmaktır.<sup>58</sup> Kâtibî, aynı tutumu mantık hakkında ifade etmektedir. Ona göre mantığın konusu ne bütünüyle bedîhî, ne de bütünüyle nazarîdir. Aksi takdirde ifade edilen aynı sorunlar kaçınılmazdır.<sup>59</sup> İbnü't-Tilimsânî Menon paradoksuna *temyîz* odaklı bir cevap vermektedir. Ona göre bilinmesi talep edilen şeyler, başka şeylerle birlikte bilindiğinden nazar onu diğerlerinden ayırmak için devreye girmektedir.<sup>60</sup> İcî de bu konuyu yönler ekseninde çözmektedir.<sup>61</sup> Râzî'nin Menonvârî yaklaşımını müğalata olarak değerlendiren Sühreverdi'ye (ö. 587/1191) göre ise bilginin bir açıdan bilinmesi ve diğer bir açıdan bilinmemesi çözümü, sadece tasdikler ve önermelerde geçerlidir.<sup>62</sup>

724 | db

Râzî'nin muhakkik kimliğini Anadolu'da tesis etmeye çalışan Sirâceddîn el-Urmevî, diğer birçok kelamcı ve mantıkçı gibi bilgiyi *tasavvur* ve *tasdik* şeklinde ikili bir taksime tabi tutmaktadır. Ona göre bunların bir kısmı *zorunlu*, diğer bir kısmı ise *nazarî*dir. Nitekim bilginin

<sup>54</sup> Bk. Amidî, *Dekâik*, 26.

<sup>55</sup> Bk. Nasîrüddin et-Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal ma'rûf be nakdî'l-Muhassal*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Dânişgâhi Tahran, 1359), 7: أقول: في هذا الكلام مغالطة صريحة، فإن المطلوب ليس هو: أحد الوجهين المتعابرين، بل هو الشيء الذي له وجهان، وذلك الشيء ليس بمشعور به مطلقاً، وليس غير مشعور به مطلقاً، بل هو قسم ثالث.

<sup>56</sup> Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Lübâbü'l-Muhassal fî usûli'd-dîn*, thk. Abbâs Muhammed (İskenderiyye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1996), 65: ليس المطلوب الوجه

<sup>57</sup> Bk. Nâsîrüddin el- Beyzâvî, *Tavâli'ü'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, thk. Abbas Süleyman (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1991), 58, 59: والتحديد استحضارها؛ و الجواب أن الأجزاء على انفرادها معلومة؛ و كذا الرسم إذا كان مركباً و أما المفرد فلا يفيد، وعن الثاني مجموعة؛ بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود. و بأن توجه الطلب نحو الشيء المشعور به ببعض اعتباراته فلا استحالة.

<sup>58</sup> Bk. Beyzâvî, *Tavâli'ü'l-envâr*, 66: والمطلوب تعيّن، فإذا حصل تميّز عن غيره بطرفين

<sup>59</sup> Necmeddin el-Kâtibî, *eş-Şemsîyye fî kavâ'idi'l-mantık*, thk. Mehdi Fazlullah (Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-'Arabî, 1998), 44.

<sup>60</sup> Bk. Şerefüddin İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu Me'âlim usûli'd-dîn*, thk. Nizâr İbn Ali (Amman: Dârü'l-Feth, 2010), 57: وأجيب عن ذلك بأنه مشعور به مع غيره والبحث عن تمييزه:

<sup>61</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 12: لانسأل أن الوجه المجهول مجهول مطلقاً:

<sup>62</sup> Bk. Şehâbüddin es-Sühreverdi, *Hikmetü'l-İşrâk*, nşr. İn'âm Haydüre (Dârü'l-Me'ârifî'l-Hikemîyye, 2010), 34.

tamamı nazariî olsaydı devir ve teselsül meydana gelecektir. Bu yüzden Belhî'nin ifade ettiği gibi delillerin, başka bir delile muhtaç olmayan nihâi bir delile dayanması gerekir.<sup>63</sup> Buna karşılık bilginin tamamı zorunlu olsaydı insanın hiçbir şekilde nazarda bulunmaması gerekirdi. Böyle bir durum da söz konusu değildir.<sup>64</sup> *Mebâhic*'te insanın ilmî ve amelî kemâlini nazariî ilimlere dayandıran Urmevî'nin bu ayrımı, Râzî'nin bilgi ayrımı ile paralel olsa da tasavvurların müktesep olmadığı konusunda O, Râzî'den ayrılarak daha net bir tutum sergilemektedir. Çünkü Râzî *Muhassal*'ın başında bir açıdan farkına varılan, diğer açıdan ise farkına varılmayan üçüncü bir kısmı kabul etmemektedir. Urmevî gibi düşünürlerin Râzî'den ayrıldıkları nokta tam da burasıdır. Onlara göre bir şeyin bir açıdan farkına varılması, diğer açıdan da farkına varılmaması mümkündür. Bu yaklaşımın temelinde yine Râzî'nin bazı ifadeleri bulunmaktadır. Nitekim kendisi *Mebâhis*'te hatırlamaya dayalı Platonik bilgiyi reddederken böyle bir şeyin olabileceğini kabul etmektedir.<sup>65</sup> Menon Paradoksunun temel önermeleri olan “bilinen tekrar talep edilmez, bilinmeyen ise farkına varılmaz” önermelerini neredeyse hiçbir eserde olmadığı düzeyde *Beyân* ve *Mebâhic*'te bütün boyutları ile inceleyen Urmevî, bunun nihai çözümünü yönler anlayışında görmektedir.<sup>66</sup> Râzî, *Mulahhas*'ta ilâhî hakikatin müktesep olarak bilinmemesini tasavvurun kesbi olmamasına bağladığı halde Urmevî'nin, metafizik konularda *Mulahhas*'la aynı minval üzere kaleme aldığı *Metâli*'de bu istidlâl yöntemine yer vermediği görülmektedir.<sup>67</sup>

### 3. Râzî'nin Teşkikî Yöntemi ve Menonvârî İfadelerine Dair Farklı Yorumların Bizzât Onun Metinlerine Dayanması

Râzî'nin bu konudaki teşkikî yönteminden kastımız, onun konu ile ilgili çelişkili ifadelerinin farklı şekillerde yorumlanabileceği, bizzat onun metinlerinden bu farklı yorumlara kaynak bulunabileceğidir. Bundan dolayı Kaya'nın Falaturi'ye yaptığı eleştirinin isabetli olmadığını düşünmekteyiz. Ona göre Falaturi'nin bu konuda Râzî'yi tutarsızlıkla suçlaması doğru değildir.<sup>68</sup> Bu yorumları şöyle aktarabiliriz:

<sup>63</sup> Belhî, *Kitabü'l-Makâlât*, 74, 78; Siraceddin el-Urmevî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbihât*, thk. 'Amâr et-Temîmî (Kum: Merkezü 'Üş Ali Muhammed, 2018), 1/55; a.mlf., *el-Mebâhic fi şerhi'l-Menâhic* (Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü: Yusuf Ağa 5482/2), vr. 2a.

<sup>64</sup> Hasan Akkanat, “Kadı Siraceddin el-Urmevî ve Metâliu'l-Envâr” -Tahkik, Çeviri, İnceleme- (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 1/3,4; Siraceddin el-Urmevî, *Beyânü'l-hakk ve lisânü's-sıdk* (İstanbul: Atıf Efendi Ktp., nr. 1567), vr. 1b; a.mlf., *Letâifü'l-hikme*, nşr. Gulâm Hüseyin Yusûfî (İran: İntişârât-ı Binyâdi ve Ferhenki İrân, Tahran 1340), 5,6; *el-Mebâhic*, vr. 2a, 2b.

<sup>65</sup> Bk. Râzî, *el-Mebâhis*, 1/375, 376.

<sup>66</sup> Urmevî, *el-Mebâhic*, vr. 19a-21b; *Beyân*, vr. 10b-11b.

<sup>67</sup> Râzî, *Mulahhas*, vr.181b; Urmevî, *Metâli*, 1/356.

<sup>68</sup> Bk. Kaya, “Fahreddin er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi”, 4.



### 3.1. Cebrîlik Yaklaşımı

Râzî'nin cebir ve ihtiyarla ilgili farklı yaklaşımlara sahip olduğu bilinmektedir. Onun Menonvârî ifadelerini bu ekseninde çözenlere göre Râzî bilgi, tasavvur ve tasdiklerin müktesep olmadığını ifade ederek kendisi ile çelişmiş ve cebrî anlayışa yakın bir tutum- sergilemiştir. Haklı'nın bu anlayışta olduğunu görmekteyiz.<sup>69</sup> Kaya'ya göre Haklı'nın bu yaklaşımı, Râzî'nin bu konudaki ifadelerini derinlemesine anlamak yerine yüzeysel bir yorumu içermektedir.<sup>70</sup> Ancak Râzî'nin, bu konudaki bütün ifadelerinin bu şekilde değerlendirilmesi yüzeysel olsa da onun *Erba'in*'de bilgi ile kudret arasında kurduğu ilişkinin bu yoruma zemin teşkil ettiğini belirtmek gerekir. Nitekim kendisi bu eserde insanın bir tesire sahip olmadığı bağlamında bu konuya temas etmektedir.<sup>71</sup>

### 3.2. Bilgide Epistemolojik-Dinî Ayrımı

Bu yoruma göre Râzî'nin bilginin bedîhî ve müktesep olmak üzere iki kısma ayrıldığı şeklindeki anlayışı, bilginin epistemolojik boyutu ile ilgiliyken; tasavvur ve tasdiklerin bir kısmının müktesep olmadığı anlayışı ise bilginin dinî ve psikolojik boyutu ile ilgilidir. Bu durumda Râzî, bilginin müktesep olmadığı ifadesi ile onun *kulun kudreti sayesinde meydana gelmediğini ve bütünüyle ilâhî iradeye tabi olduğunu* kastetmiştir. Bu konuyu birçok boyutu ile derinlikli bir şekilde inceleyen Kaya'nın kanaatinin bu yönde olduğu anlaşılmaktadır.<sup>72</sup> Altaş'ın ilgili ifadelerin çözümünde dile getirdiği hususlardan biri de budur.<sup>73</sup> Turgut, Râzî'nin çelişik görünen ifadelerinin farklı hususlara matuf olduğunu, zorunlulukla ilgili ifadelerin yaratma ve kudrete dayalı olduğunu düşünmektedir.<sup>74</sup> *Muhassal*'ın bazı yerlerinde bu yorumu teyit eden ifadeler bulunmaktadır.<sup>75</sup> Nitekim Râzî, sahih nazardan sonra meydana gelen bilgiyi aksi mümkün olmayan aklî bir zorunluluk olarak gördüğü halde onu ilâhî yaratmadan bağımsız değerlendirmemektedir.<sup>76</sup> Ancak sadece bununla Râzî'nin ilgili ifadeleri nihai bir çözüme kavuşamaz. Nitekim Bahrânî (öl. 681/1282) kudretle ilgili böyle bir yaklaşımı bütün kelamcılara izafe etmektedir.<sup>77</sup> Bu tür yerlerde Tûsî'nin ifade ettiği gibi Râzî, söz konusu

<sup>69</sup> Haklı, Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği, 42.

<sup>70</sup> Bk. Kaya, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi", 7.

<sup>71</sup> Bk. *el-Erba'in*, 231, 232: *فإن شئ من المعلوم غير مكتسب*

<sup>72</sup> Bk. Kaya, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi", 82.

<sup>73</sup> Bk. Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 504.

<sup>74</sup> Bk. Turgut, "Fahreddin Râzî'nin Kelâm Yöntemi", 30, 31.

<sup>75</sup> Bk. Râzî, *Muhassal*, 48: *فلان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدوراً لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته*

<sup>76</sup> Bk. Râzî, *Muhassal*, 47, 48; a.mlf., *el-Halk ve'l-ba's* (Köprülü Ktp: Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 816), vr. 50a.

<sup>77</sup> Kemâlüddin Ebû Ca'fer el-Bahrânî, *Risâletü'l-ilmî*, thk. 'Ali el-'Âlî (Kum: el-Mustafa, 2017), 94.

bilgiyi zorunlu görmekle Eş'arî'den; ilâhî yaratmaya tabi tutarak Mu'tezile'den ayrılmıştır.<sup>78</sup>

### 3.3. İdeler ve Hatırlama Teorisi

Bu yoruma göre Râzî'nin birçok yerde savunduğu zorunluluk anlayışı ideler ve hatırlama teorisi ile ilgilidir. Zerkân ve Altaş'ın yorumlarından biri de bu yödedir.<sup>79</sup> Râzî'ye ait bazı ifadeler bu yaklaşımı teyit etmektedir. Sözgelimi fikir ve teemmülü ihtiyârî olarak değerlendirdiği halde öncüllerin tertibini gayri ihtiyârî olarak gören ve bilgiyi elde etme noktasında insana düşen yegâne görevin kalbî engellerin ortadan kaldırılması olduğunu ifade eden Râzî'nin *Metâlib*'teki mantık cildindeki tutumu, büyük ölçüde ideler teorisi ile örtüşmektedir.<sup>80</sup> Bu eserde nazar ve fikrin *kalbî engellerin arındırılması* şeklinde tanımlanması da bu örtüşmeyi daha güçlendirmektedir.<sup>81</sup> Aynı zamanda Râzî'nin konuya dair *Muhassal*'daki ifadeleri ile Fârâbî'nin *el-Cem*'de hatırlama teorisini analiz ettiği ifadeleri kısmen örtüşmektedir.<sup>82</sup> Bu da Râzî'nin konu ile ilgili yaklaşımının iddia edilenin<sup>83</sup> aksine özü itibariyle sadece kelâmî değil; aynı zamanda mantikî olduğunu da ortaya koymaktadır.

### 3.4. Tafsîlî Tasavvur-İcmâlî Tasavvur Ayrımı

Bu yorum tarzı Râzî'nin “hiçbir tasavvur kesbi değildir” ifadesinde yer alan “tasavvur” kelimesinin farklı anlamlarına dayanmaktadır. Böyle bir yaklaşımı *Muhassal*'a ta'likât yazan Mu'tezilî kelamcı İbn Ebi'l-Hadîd'te görmekteyiz. İbn Ebi'l-Hadîd bu konuda temelde iki önemli hususu belirtmektedir. Birincisi, tasavvurların kesbinin tasdiklerin kesbinden farklı olması; ikincisi ise tasavvurun iki anlama gelmesidir. Birincisi; genel farkındalıktır (*الشعور في الجملة*). İkincisi ise mantikî anlamda farkındalıktır (*الشعور التام*). Birinci farkındalık mantikî tasavvurdan farklıdır. Nitekim mantikî tasavvurda detaylı bir şekilde mahiyet bilgisi istenirken; genel tasavvurda ise bu derecede bir farkındalık istenmemektedir. Bu temel ayırmadan sonra ona göre Râzî'nin “tasavvurlar müktesep değildir” ifadesi dört anlama muhtemeldir: Birincisi, genel tasavvurun isim açısından elde edilmediği, daha doğrusu onun varlığının delille ispat edilmediği; ikincisi, genel tasavvurda isimlerin mahiyetlerinin araştırmaya konu olmadığı; üçüncüsü, mantikî tasavvurun kıyâsî delille elde edilmediği; dördüncüsü ise mahiyete dayalı mantikî tasavvurda mahiyetin

<sup>78</sup> Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 60, 61.

<sup>79</sup> Bk. Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sinâ Yorumu*, 139, 504; Zerkân, *Fahreddin er-Râzî*, 493-509.

<sup>80</sup> Bk. Râzî, *el-Cüz'ü'l-evvel*, vr. 51b-52b.

<sup>81</sup> Bk. Râzî, *el-Cüz'ü'l-evvel*, vr. 58a, 59a: *أَنَّ النَّظَرَ عِبَارَةٌ عَنِ إِجْلَاءِ الْقَلْبِ عَنِ الشَّوَاعِلِ*

<sup>82</sup> Bk. Râzî, *el-Cem*, 99.

<sup>83</sup> Kaya, “Fahreddin er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi”, 81.

parçalarının ve kurucu unsurlarının araştırmaya konu olmadığıdır. İbn Ebi'l-Hadîd'e göre Râzî, söz konusu ifadesiyle birinci ve üçüncü anlamı kastetmişse doğrudur. Ancak ikinci ve dördüncü kısmı kastetmişse yanlıştır. Dolayısıyla onun ifadesi yetersiz olup maksadı tam olarak ifade etmemektedir.<sup>84</sup> Aynı zamanda ona göre “evvelî bilgiler” veya “salt farkındalık anlamındaki tasavvur”da olduğu gibi hakikat bilgisi talep edilmediği halde elde edilebilmektedir.<sup>85</sup>

### 3.5. Hâsıl Olan-Hâsıl Olmayan Bilgiler

Râzî'nin çağdaşı ve yakın arkadaşı el-Kutb el-Mısırî'ye göre mutlak olarak bütün tasavvurların zorunlu olduğu görüşünü Râzî'ye izafet etmek cehâlet ve hamâkattir. Nitekim Râzî'nin bu ifadelerinin temel amacı bütün tasavvurlar değil; yaratma yoluyla veya zorunlu olarak hâsıl olan tasavvurlar hakkındadır ki, bu iki yolla hâsıl olmayan tasavvurların bilinmesi mümkün değildir.<sup>86</sup> Mısırî'nin bu çözümü Râzî'nin çelişik görünen ifadelerini çözüme kavuşturma noktasında yeterli olup olmamasının ötesinde Âmidî'nin de bilgi ile ilgili benzer bir değerlendirmede bulunduğunu ifade etmek gerekir. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir: “*Biz bilginin maddûr olduğunu ve onun zorunlu olmadığını söylediğimizde bilgiye giden yolun kulun kudretine dâhil olmasından başka bir şey kastetmiyoruz. Yoksa bundan hâsıl olan ilmin maddûr olduğunu kastetmiyoruz*”.<sup>87</sup>

728 | db

### 3.6. Temyîze Dayalı Tanıma Yönelik Olması

Râzî'nin en iyi okuyucularından biri olan İbn Teymiyye'ye göre Râzî'nin *Muhassal*'da tasavvurların kesbi olmadığını içeren ifadeleri, mahiyete dayalı tanım teorisinin eleştirisine yöneliktir. İbn Teymiyye, Aristoteles mantığına dayalı olarak tanım teorisini eleştirdikten sonra Râzî'nin de bunun farkında olduğunu ve bu yüzden *Muhassal*'da yer alan ifadeyi kullandığını düşünmektedir. Dolayısıyla onun bakış açısına göre bu ifadeler, temyize dayalı tanımı savunan Eş'arî (ö. 324/935-36), Bâkîllânî (ö. 403/1013), İsferyânî (ö. 418/1027) ve diğer birçok kelamcının ileri sürdüğü temyize dayalı tanımın ön plana çıkarılmasına yöneliktir.<sup>88</sup> Ancak bu değerlendirmede iki temel problem bulunmaktadır. Birincisi; Râzî, sadece tanımın mahiyetinden yola çıkarak tasavvurların bedihî olduğunu ileri sürmemiş, aynı zaman bilmek-bilmemek eksenli bilişsel

<sup>84</sup> عبارة قاصرة لا تتدل على المراد

<sup>85</sup> Bk. İbn Ebi'l-Hadîd, *Ta'likü 'ş-şeyh Abdulhamîd İbn Ebi'l-Hadîd* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, no: 43297), vr. 275b, 276a.

<sup>86</sup> Ebû İshak İbrahim İbn Muhammed el-Kutb el-Mısırî, *Şerhü Muhassali'l-İmâm er-Râzî* (Süleymaniye Ktp: Râgıb Paşa, 792), vr. 3b: وهو منه جهل وحماسة، بل الإمام يقول ما كان حاصلًا منها لا يكون: وما لا يكون حاصلًا بأحد هذين الطريقين لا يكون معلومًا أصلاً.

<sup>87</sup> Âmidî, *Ebkâr*, 1/24.

<sup>88</sup> İbn Teymiyye, *Mecmu'u'l-fetâvâ*, 9/88,89.

seviyeden de yola çıkarak bunu savunmuştur. Bu nedenle İbn Teymiyye'nin bu yorumu tanımın mahiyeti açısından doğru olsa da bilişsel seviye açısından doğru değildir. İkincisi ise Râzî, sadece tasavvurların değil, bazı yerlerde tasdiklerin ve bilginin de müktesep olmadığını dile getirmektedir.

### 3.7. Zorunluluk-Bedîhîlik Ayrımı

Yukarıda bahsi geçen yorumlardan birinin doğru, diğerlerinin ise yanlış olduğu kesin olarak söylenemez. Bu yüzden modern ve klasik araştırmacılar, farklı tercihlerde bulunmuş ve bizzat Râzî'nin ifadelerinden kendilerine destek bulabilmişlerdir. Ancak Râzî'nin kendisi ile çeliştiği reddedilerek muhakkik kimliği esas alınacaksa bunun zorunluluk-bedîhîlik ayrımının ekseninde yapılması gerekmektedir. Nitekim bu ayırım, nihai anlamda yetersiz olsa da Râzî'nin ilgili ifadelerinin çözümünde başvurulabilen en makul çözümdür. Çünkü zorunlu bilgiler için bile tek başına fitratı yeterli görmeyen ve onlara dair tasavvurun zihinde hazır edilmesi (istihzar) gerekli olduğunu düşünen Râzî'nin, ilk etapta anlaşıldığı şekilde bütün bilgileri zorunlu ve tasavvurdan müstağni gördüğünü söylemek zordur. Nitekim bizzat onun *Kitâbü'n-nefs*'te dile getirdiği gibi hiçbir talep ve gayret olmaksızın ilim ve faziletlerin meydana gelmesi çok nadirdir. Bu nedenle olacak ki Kutb el-Mısri, böyle bir çıkarımı cehâlet ve hamakat olarak değerlendirmektedir. Bilgi ile ilgili Râzî'nin bütün farklı ifadeleri bir çözüme kavuşturulmak istendiği takdirde yetersiz olsa bile en makul çözümün *müktesep* ifadesinin açılarak onun düşünce sisteminde *bilginin bedîhî olması* ile *tasavvur ve tasdiklerin müktesep olmasının* farklı hususlar olduğu vurgulanmasıdır. Bu ayrıma göre müktesep olmayan her şey bedîhî ve nazardan müstağni olmak zorunda değildir. Dolayısıyla tasavvur ve tasdiklerin müktesep olmaması, bütün bilgilerin zorunlu veya bedîhî olmasını doğurmamaktadır. Bu ayırım yapıldıktan sonra Râzî'nin, *bütün bilgiler zorunludur* ifadesinden<sup>89</sup> bilgilerin esasını teşkil eden zorunlu tasavvurları kastettiği söylenebilir. Buna göre bilginin kesbi olmaması onun aslına ve temeline yönelik iken; onun bir kısmının zorunlu, diğer bir kısmının nazarî olması ise onun mevcut haline yöneliktir. Bu durumda Râzî'nin birçok eserinde yer alan "*hiçbir bilgi mükteseb değildir*" ifadesinin asıl açıklaması *Nihâye*'de yer alan "*hiçbir zorunlu bilgi kulun fiili ile meydana gelmemektedir*" ifadesinde ortaya çıkmaktadır.<sup>90</sup> Bu konuyu yüzeysel olarak inceleyen Raşîd Kukâm'ın bu kanaatte olduğu görülmektedir.<sup>91</sup> Kâtibî'nin dikkat çektiği gibi bu konudaki sorunun özü; *bir bilginin aslının zorunlu olmasının söz konusu bilgiyi zo-*

<sup>89</sup> Râzî, *Muhassal*, 103.

<sup>90</sup> Bk. *Muhassal*, 16; a.mlf., *el-Erbâ'în*, 232; a.mlf., *Nihâye*, II, 62.

<sup>91</sup> Kükâm, *et-Tefkîrü'l-felsefî*, 398, 399.

runlu kılıp kulmadığına dairdir ki, Karâfi gibi önemli bir şârih buna dikkat çekerek Râzî'nin bu konudaki tutumunu eleştirmiştir.<sup>92</sup> Böyle aklî bir ilişkiyi onaylamayan Kâtibî bazı âlimlere izafe ederek (ba'zû'l-fudelâ) *bütün bilgilerin zorunlu olduğu yaklaşımı ile bazı bilgiler zorunlu, diğer bazıları da nazarî olduğu yaklaşımının aynı yere vardığını aktarmaktadır.*<sup>93</sup> İfadelerinin akışından anlaşıldığı gibi Kâtibî de böyle bir yorumu benimsemektedir. Râzî'nin kendisi de *Muhassal*'da "*bütün bilgiler zorunludur*" başlığından hemen sonra "*asla dair bilginin kesbi olmaması ve fer'e dair bilginin de zorunlu olmaması konusunda ittîfak etmişlerdir*" diyerek aslında burada ilk başlıkta bütün bilgileri değil; bilgilerin asıllarını kastettiğine işaret etmektedir.<sup>94</sup> Buna benzer bir yaklaşımı önermeler/öncüller konusunda da sürdürmektedir. Ona göre yakın ve uzak ayrımı olmaksızın öncüllerin doğruluğu ya bedihî olarak bilinmeli ya da bedihî olarak bilinen unsurlardan çıkarılmalıdır.<sup>95</sup> Tûsî, Râzî'nin *bütün tasavvurlar müktesep değildir* ifadesini yorumlamadan itiraz ettiği halde onun *bütün bilgiler zorunludur* ibaresine itiraz etmeden buradaki *zorunlu* ifadesinin *bedihî* değil; yakînî anlamına geldiğini belirtmektedir.<sup>96</sup> Yine Râzî, son eserlerinden olan *Metâlib*'te bu konuyu incelerken "mahza mutasavvar" ifadesini kullanmaktadır.<sup>97</sup> Bu ifadeyi esas alarak onun her türlü tasavvuru değil; tasavvurların aslının kesbi olmadığını düşündüğü söylenebilir.

730 | db

Kaya istisna edilecek olursa bu konuda Râzî'yi eleştiren birçok klasik ve modern araştırmacı, Râzî'nin düşünce sisteminde bedihîlik ile zorunluluğun farklı olduğunu gözden kaçırmıştır. Bilginin dinî ve psikolojik boyutunu ifade eden onun yaratılması istisna edilecek olursa bu ayırmda genel olarak epistemolojik açıdan bir çelişkinin olmadığı görülmektedir. Bilginin psikolojik boyutu hakkında ise Râzî, bilginin psikolojik boyutundan yola çıkarak bütün bilgilerin müktesep olmadığını ifade etmektedir.<sup>98</sup> Kuşkusuz bu, bilginin metafiziksel, teolojik, psikolojik ve dinî boyutu ile ilgilidir. Ancak bilginin epistemolojik boyutu ile ilgili Râzî'nin her zaman ve her yerde bütün bilgilerin bedihîliliğini savunduğunu ileri sürmek, onun bütün felsefî ve kelâmî istidlâl yöntemlerini anlamsız kılmaktadır. Dolayısıyla Râzî, genel olarak ya *tasavvurların bedâheti* ile

<sup>92</sup> Bk. Necmeddin el-Kâtibî, *el-Mufassal fî Şerhi'l-Muhassal*, thk. Abdulcebbâr-Muhammed Ekrem (Ürdün: Dârü'l-Aslîn, 2018), 1/506-508; Şihabeddin el-Karâfi, *Şerhü'l-Erbâ'in fî usûli'd-din*, nşr. Nizâr Hammâdi (Mısır: Dârü'l-Asâlet, 2020), 325, 326. İbn Metteveyh de bu konuda filozofları eleştirmektedir. Bk. Ebî Muhammed el-Hasan İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhiri ve'l-a'râz*, thk. Daniel Gimaret (Kahire: el-Ma'hadü'l-İlmi'l-Firensî, 2009), 2/ 674.

<sup>93</sup> Kâtibî, *el-Mufassal*, 1/506-508.

<sup>94</sup> Râzî, *Muhassal*, 103.

<sup>95</sup> Râzî, *Nihâye*, 1/122, 129.

<sup>96</sup> Bk. Tûsî, *Telhîs*, 7, 160.

<sup>97</sup> Bk. Râzî, *el-Cüz'ü'l-evvel*, vr. 31b.

<sup>98</sup> Bk. Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Ibn Sinâ Yorumu ve Eleştirisi*, 503, 504.

*tasdiklerin ve bilginin bedâhetini* farklı görmekte ya da bütün bilgilerin bedahetini asıllarına, bir kısmının bedihî diğer bir kısmının da kesbi olmasını ise onların fûrularına yönelik olduğunu düşünmektedir. Bu yorumumuzu olanaklı ve daha güçlü kılan birkaç husus bulunmaktadır:

### 3.7.1. Müktesep Olmamak ile Bedihî Olmamak Ayrımı

Râzî tasavvurların bedihî olduğunu değil; onların müktesep olmadığını ifade etmektedir. Buradaki müktesep ifadesi sadece bedihîliğe karşıt değildir. Onu da kapsayan diğer birkaç şeyi içermektedir. Nitekim *Metâlib* ve *Muhassal*'da müktesep olmayan bilgileri verirken bedihî bilgileri sadece onlardan bir tanesi olarak zikretmektedir. Onunla birlikte hissî idrak, fitrî farkındalık, akıl ve hayalin oluşturduğu tasavvurları da vermektedir.<sup>99</sup> İbn Ebi'l-Hadîd'in benzer bir hususa işaret ettiğini aktarmıştık. Aslında Râzî bu ayrımla başka bir açıdan karşı çıktığı *bir açıdan bilinen ve diğer açıdan bilinmeyen şeyin talep edilebileceğini* de zımnen kabul etmiş olmaktadır. Bu konuda Râzî'yi eleştiren birçok kelamcı, onun işaret ettiği *müktesep olmayan* ifadesinin sadece *bedihîliği* ifade etmediği ve tasavvuru hem bilgi hem de farkındalık için kullandığını gözden kaçırmıştır. Nitekim Tûsî'nin işaret ettiği gibi zorunluluktan bedihîliği kastetmediği gibi<sup>100</sup> müktesep olmamaktan da bedihîliği kastetmemiştir. Çünkü özellikle vurgulandığı gibi Râzî düşüncesinde bedihî, a priori ve zorunlu kavramları farklıdır.<sup>101</sup> Bu yüzden zorunluluk iddiasının geçtiği yerlerde çoğunlukla “zorunluluk” kavramını kullanması bu bakımdan dikkate değerdir.<sup>102</sup> Bu açıdan Cürcânî gibi kelamcılarının anlamlarının aksine Râzî, *bütün bilgiler müktesep değildir* ifadesiyle *bütün bilgilerin bedihî* olduğunu savunmadığı düşünülebilir.<sup>103</sup>

db | 731

### 3.7.2. Şuur-İlim Farklılığı

Dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan biri Râzî'nin *Muhassal*'da tasavvurların müktesep olmadığını ifade ederken *ilim/bilgi* yerine *şuur/farkındalık* ifadesini kullanmasıdır. Bu durumda Râzî, bütün tasavvurların bilindiğini değil; bir şekilde farkına varıldığını ifade etmektedir. Kuşkusuz bilginin dereceleri düşünüldüğünde salt farkındalığın bilgi olmadığı görülecektir. Bu konuda İbn Ebi'l-Hadîd'in önemli değerlendirmelerini daha önce aktarmıştık.

<sup>99</sup> Râzî, *Muhassal*, 18, 188; a.mlf., *el-Metâlib*, 9/105.

<sup>100</sup> Bk. Tûsî, *Telhîs*, 160.

<sup>101</sup> Bk. Kaya, “Fahreddin er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi”, 7.

<sup>102</sup> Bk. Kaya, “Fahreddin er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi”, 45.

<sup>103</sup> Bk. Cürcânî, *Hâşiyetu es-Seyyid eş-Şerîf*, 25.

### 3.7.3. İlgide Asıl-Fer' Ayrımı

Râzî'nin *İşâre*'deki ifadeleri, onun bazı eserlerinde dile getirdiği bütün bilgilerin zorunlu olmasının onların asıllarına yönelik olduğunu ortaya koymaktadır. Oradaki ifadeler şöyledir: “*Nazar edenin kendi delilinde kullandığı her öncül, ya başlangıçta zorunlu olacak ya başlangıçta zorunlu olan şeyler bilindikten sonra zorunlu hale gelecek ya da zorunlu şeylere dayandığında zorunlu olacaktır. Bu, diğer eserlerde genişçe ele aldığımız güçlü bir sözdür*”.<sup>104</sup> Yine *Şerhu 'Uyûn'*'daki yaklaşımı iyice analiz edildiğinde tasavvurlardaki bedihilliğin bir şekilde asla rücu ettiği görülecektir.<sup>105</sup> *Metâlib*'in mantık cildinde bu konuda Platonik düşündüğü anlaşılrsa da bu eserin son cildinde doğrudan kulun kudreti ile hâsıl olmayan tasavvurun *ilk tasavvur* olduğu, diğer tasavvurların ise bundan zorunlu olarak neş'et ettiğini düşünmektedir.<sup>106</sup>

### 3.7.4. Müktesebin Anlam Genişliği

Râzî, bütün tasavvurların müktesep olmadığını ifade ettiği *Muhasal*'da hem müktesep olmayanların alanını genişleterek esnetiyor hem de tasavvuru daha geniş bir anlamda kullanıyor. Oysa mantıktaki tasavvur, salt bir *şuur/farkındalık* değil; aynı zamanda kavramsal bilgi ve idraktır. Dolayısıyla Râzî'nin *müktesep değildir* ifadesi tasavvurların *bedihî* olduğunu doğurmadığı gibi onun *farkına varılıyor* ifadesi de *biliniyor* anlamında değildir. Bu ayrım bir şekilde onun bazı eserlerinde karşı çıktığı; bir açıdan bilinen, diğer açıdan ise bilinmeyen talep edilebileceğini doğurmaktadır. Bu durumda farkındalık, onun bilinen boyutunu bilgi ise onun bilinmeyen boyutunu ifade etmiş olmaktadır. Râzî'nin vermiş olduğu melek ve ruhun örneğini verecek olursak bu isimlerin daha önce biliniyor olması onun farkındalık boyutunu, onların hakikatlerinin araştırılması ise onun bilgi boyutunu ifade etmektedir. Nitekim Râzî, *Nihâye*'de melek, cin ve ruh mâhiyetine dair bilginin kesbi olduğunu açıkça ifade etmektedir.<sup>107</sup> Burada Râzî'nin en önemli problemi, sadece lafza dair bir bilgiyi tasavvur olarak isimlendirmesi ve buradan yola çıkarak tasavvurun müktesep olmadığını ifade etmesidir. Nitekim sadece lafız veya ona dair bir bilgi mantikî olarak tasavvur şeklinde isimlendirilemez. Onun bu konuda tasavvuru bazen farkındalık, bazen de kavramsal bilgi için kullandığını söylemek mümkündür. Râzî'nin bazı eserlerinde Stoacılar gibi küllîlerin haricî varlığını reddettiği bilinmektedir. Kuşkusuz bu red, en-Neşşâr'ın (1917-1980) ifade ettiği gibi cins ve fasla dayalı Aristotelesçi tanım anlayışını da ortadan kaldırmaktadır. Bu durumda onun tasavvuru

<sup>104</sup> Râzî, *el-İşâre*, 63.

<sup>105</sup> Râzî, *Şerhu 'Uyûn'*, 1/45, 46.

<sup>106</sup> Râzî, *el-Metâlib*, 9/42, 43.

<sup>107</sup> Râzî, *Nihâye*, 1/104.



kesin bilgiyi doğuran bir şey olarak değil, daha geniş bir şekilde ifade ettiğimiz gibi bir farkındalık olarak kullandığı söylenebilir.<sup>108</sup> Böyle bir ayırım yapıldığında bilginin epistemolojik boyutu ile ilgili Râzî'nin söz konusu ifadeleri çözüme kavuşmuş olmaktadır. Fakat her halükârda bu ifadeler arasındaki çelişkiyi gidermek kolay görünmemektedir. Nitekim sadece Râzî'yi eleştirenler değil, bizzat kendisinin bazı yerlerde bu hususları karıştırdığı görülmektedir. Hatta Kant'ın antinomileri olduğu gibi Râzî'nin antinomilerinden söz edilecekse bilginin zorunluluğu veya kesbilgi onun ilk sırada yer alan antinomileri arasındadır.

### Sonuç

Râzî, bazı eserlerinde diğer kelimacılar gibi bilgilerin sonradan elde edildiğini, bazısında hatırlama teorisini andıracak şekilde insanların bilgilerle yaratıldığını, bazısında ise Allah'ın bilgileri o anda yarattığını ve insanın hiçbir iradeye sahip olmadığını savunmuştur. Aslında İslam düşüncesinde zorunlu ve nazarî ayrımı yapıldıktan sonra Menon'un ileri sürdüğü argümanın ciddi bir problem teşkil etmemesi gerekirdi. Çünkü hangi şekilde olursa olsun zorunlu bilgilerin varlığı, nazarî bilgilerin de bir yönden (sıfat, ahvâl, nispet) bilinmesini gerektirmektedir. Bu gereklilik de kişiyi onun hakikatini bilmeye sevk etmektedir. Muhakkik Râzî'nin kimliğini merkeze alarak bu sorunu çözmeye çalışacak olursak en makul ve yakın çözümün onun düşünce sisteminde bedihîlik ile zorunlunun aynı anlamda kullanılmadığını dikkate almak olacaktır. Bu ayırımın doğal bir sonucu olarak şuurun ilimden, aslın fer'den ve icmâlî tasavvurun tafsilî tasavvurdan farklı olduğu temellendirilmelidir. Râzî genel olarak bu yaklaşıma sahip olduğundan tasavvurların müktesep olmadığını ifade ettiğinde ya tasavvurların aslını kastetmekte, ya da mantıkî tasavvurla mahiyetlerin elde edilmediğini düşünmekte veyahut tasavvurların ilahi kudrete dâhil olduğunu ileri sürmektedir. Ancak bazı ifadelerde bu çözüm yetersiz kalmaktadır ki orada onun müşekkik kimliği dikkate alınmalıdır. Nitekim onun bu konudaki çelişik ifadelerini çözüme kavuşturma noktasında birçok yöntem yeterli olmayacaktır. Bu da onun teşkikî yönteminin doğal bir sonucudur. Bu yöntem de Menon paradoksu örneğinde gördüğümüz gibi çok ciddi bir ilmî dinamizme yol açmıştır.

<sup>108</sup> Âli Sâmî en-Neşâr, *Menâhicü'l-bahsi 'inde müfekkiri'l-İslâm* (Beirut: Dârü'n-Nahdati'l-Ârabiyye, 1984), 57.

**Kaynakça**

- Akkanat, Hasan. "Kadı Sıraceddin el-Ürmevî ve Metâliu'l-Envâr" -Tahkik, Çeviri, İnceleme-. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Altaş, Eşref. "Er-Râzî'nin 13.yy'daki Mirası". *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. ed. Murat Demirkol ve Enes Kala. 319-331. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, 2014.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık 2015.
- Âmidî, Seyfeddin. *Dekâikü'l-hâkâik -kısmü 'ilmi'l-mantık-* nşr. Seyyid Fâdil 'Ali el-Müsevî. Lübnan: Nâşirün, 2019
- Âmidî, Seyfeddin. *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Amulî, Ahmed. *Şerhü'l-Kabâsât*. thk. Hâmid Nâcî. İran: Dânişgâh-ı Tahran, 1. Basım, 1376.
- Aristoteles. *İkinci Çözümlemeler*. çev. Ali Houshiary. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu" (Öğrenme Paradoksu). 129-142. İstanbul: Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu, 2009.
- Bağdâdî, Abdulkâhır İbn Tâhîr. *Usûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât. *Kitâbü'l-mu'teber fî'l-hikme*. Haydarabad: Dârü'l-Me'ârif el-Osmaniyye, 1357.
- Bahrânî, Kemâlüddin Ebü Ca'fer. *Risâletü'l-'ilmi*. thk. 'Ali el-'Âlî. Kum: el-Mustafa, 2017.
- Baysal, Erkan. "Sirâceddin Urmevî'nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Fahreddin Râzî Eleştirisi". Ankara: Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Bekrî, Cemâlüddin İbn Ahmed. *Misbâhü'z-zülümmât fî keşfi me'âni'l-müessirât*. thk. Muhammed İbn Şerefüddin. Riyâd: Dârü Fâris, 2022.
- Belhî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahû Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu- Râcih Kurdî- Abdulhamîd Kurdî. İstanbul-Amman: Kuramer- Dârü'l-Feth, 2018.
- Ben Hammed, Nora Jacobsen. "Knowledge and Felicity of the Soul in Fakhr al-Dîn al-Râzî". Chicago, Illinois: the Faculty of the Divinity School, Doktora Tezi 2018.
- Beyzâvî, Nâsirüddin. *Tavâli'ü'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*. thk. Abbas Süleymen. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1991.
- Birgöl, Mehmet. "İbn Rüşd ve Menon Açmazı". *Usûl İslam Araştırmaları*. 142-154. (Temuz-Aralık 2008).
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiyetu es-Seyyid eş-Şerîf 'ala't-tasavvurât*. İstanbul: Maarif Nezaretî, 1318.
- Cüveynî, Ebü'l-me'âlî. *el-Burhân fî usûli'd-dîn*. nşr. Salâh İbn Muhammed. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- David, Bronstein. "Meno's Paradox in Posterior Analytics 1.1". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 115-141. 38 (2010).
- David, Bronstein. *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- David, Ebrey. "Meno's Paradox in Context". *British Journal for the History of Philosophy*. 4-24. 22/1 (2014).

- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-müsallîn*. thk. Muhammed Muhyeddin. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999.
- Falaturi, A. Djavad. "Fakhr al-Dîn al-Râzî's Critical Logic". *Yadnamei İraniye Minorsky*. ed. Mücteba Minovi-İrec Afşar. 51-79. Tahran: Publications of Tehran University, 1969.
- Fârâbî, Ebu Nasr. "Kitâbü'l-Burhân". *el-Mantık 'inde'l-'Fârâbî*. thk. Mâcid Fahrî. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- Fârâbî, Ebü Nasr. *Kitâbü'l-cem'i beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*. nşr. Elbîr Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.
- Gail, Fine. *the possibility of in'uiry: Meno's Paradoks from Socrates to Sextus*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Haklı, Şaban. "Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği". İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2002.
- Huthincs, William Maynard. "Fakhr al-Dîn al-Râzî on Knowledge". Chicago: Chicago Üniversitesi Yakın Doğu Dilleri Bölümü, Doktora Tezi, 1971.
- İbn Ebi'l-Hadîd. *Şerhü Âyâtî'l-Beyyinât*. nşr. Muhtâr Cebî. Beyrut: Dârü Sâdır, 1996.
- İbn Ebi'l-Hadîd. *Ta'likü'ş-Şeyh Abdulhamîd İbn Ebi'l-Hadîd*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, no: 43297.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Lübâbü'l-Muhassal fî usûli'd-dîn*. thk. Abbâs Muhammed. İskenderiyye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1996.
- İbn Metteveyh, Ebî Muhammed el-Hasan. *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhiri ve'l-a'râz*. thk. Daniel Gimaret. Kahire: el-Ma'hadü'l-'İlmi'l-Firensî, 2009.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Tefsîrû mâ-ba'de't-Tabî'a*. thk. Marurice Bouyges. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1991.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Telhîsü'l-kıyâs li-Aristo*. thk. Abdurrahman Bedvî. Küveyt: es-Silsiletü't-Turâsiyye, 1988.
- İbn Sînâ, Ebü Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali. *el-Burhân*. thk. Abdurrahman Bedvî. Kahire: Dârü'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1966.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *en-Nübüvât*. thk. Abdulaziz İbn Salîh. Suudi Arabistan: Edvâü's-Selef, 1. Basım, 2000.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmu'i'l-fetâvâ*. nşr. Abdurrahman İbn Muhammed. Medine: Mecme'ü'l-Melik Fahd, 2. Basım, 2004.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Nakdü'l-mantık*. thk. Abdurrahman İbn Hasan. Riyad: Dârü 'Atâ'ati'l-'İlmi, 3. Basım, 2019.
- İbnü't-Tilimsânî, Şerefüddîn. *Şerhu Me'âlim usûli'd-dîn*. thk. Nizâr İbn Ali. Amman: Dârü'l-Feth, 2010.
- İbrahim, Bilal. "Freeing Philosophy form Metaphysics: Fakhr al-Dîn al-Râzî's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena". Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University, Doktora Tezi 2013.
- İcî, Adududdin. *el-Mevâkıf*. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, ts.
- İnan, İlhan. *The Philosophy of Curiosity*. New York, London: Routledge, 2012.
- İsferayînî, Ebü Muzaffer. *et-Tabsîr fî usûli'd-dîn*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Hanecî, 1955.
- Karâfî, Şihâbeddîn. *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. thk. Âdil Ahmed-Ali Muhammed. Mekke: Mektebetü Nizâr el-Bâz, 1. Basım, 1995.
- Karâfî, Şihâbeddîn. *Şerhü'l-Erbâ'in fî usûli'd-dîn*. nşr. Nizâr Hammâdî. Mısır: Dârü'l-Asâlet, 2020.

- Kâtîbî, Necmeddin. *el-Mufasssal fî Şerhi'l-Muhasssal*. thk. Abdulcebbâr-Muhammed Ekrem. Ürdün: Dârü'l-Aslîn, 2018.
- Kâtîbî, Necmeddin. *eş-Şemsiyye fî kavâ'idî'l-mantuk*. thk. Mehdi Fazlullah. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-'Arabî, 1998.
- Kaya, Ayşe. "Fahredden Er-Râzî'nin bilgide zorunluluk teorisi". İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2019.
- Kûkâm, Raşîd. "*et-Tefkîr el-felsefî ledâ Fahriddin er-Râzî ve nakduhu lil-felâsife ve'l-mütেকellimîn*". Cezayir: Cezayir Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü, Doktora Tezi 2005.
- Kutb el-Mısırî, Ebû İshak İbrahim İbn Muhammed. *Şerhü Muhasssalî'l-İmâm er-Râzî*. Süleymaniye Ktp: Râgıb Paşa, 792.
- Ma'lemi, Hasan. *İtlâle 'alâ nazariyyeti'l-ma'rife fî'l-felsefeti'l-islâmiyye*. trc. Musannif Hâmidî. Beyrut: Dârü'l-Velâ, 2014.
- Neşâr, Âli Sâmî. *Menâhicü'l-bahsi 'inde müfekkiri'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-'Arabîyye, 1984.
- Özkan, Abdussamet. "Platon ve Aristoteles'te Menon Paradoksu ve el-Fârâbî'nin Bu Meselede İki Filozofu Uzlaştırma Çabası". Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Panahee, Mohammad Raziq. "Meno's Paradox And The Possibility Of Inquiry". İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Platon. *Diyaloglar*. çev. Teoman Aktürel. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.
- Platon. *Menon*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Sentez Yayınları, 2007.
- Platon. *Menon*. çev. Özlem Bayoğlu. İstanbul: Pinhan Yay. 2018.
- Râzî, Fahreddin. *Kitâb fî'l-halk ve'l-ba's*. Köprülü Ktp: Fazıl Ahmet Paşa, nr. 816.
- Râzî, Fahreddin. *el-Cüz'ü'l-evvel min kitâbi'l-Metâlibi'l-'âliyye*. Süleymaniye Ktp: Fatih, 3145.
- Râzî, Fahreddin. *el-Erba'in fî usûli'd-dîn*. nşr. Mahmûd Abdulaziz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Râzî, Fahreddin. *el-İşâre fî usûli'l-keâm*. thk. Muhammed Sübhî-Rabi' Sübhî. Merkezü Nûri'l-'Ulûm, 2007.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabi'iyât*. nşr. Zeynü'l-'âbidîn el-Müsevî ve diğerleri. Haydarabad: İdârü'l-Me'ârifî'l-'Osmaniyye, ts.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-'âliyye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-'Arabî, 1987.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mulahhas fî'l-mantık ve'l-hikme*. Süleymaniye Ktp: Şehit Ali Paşa, nr. 1730.
- Râzî, Fahreddin. *er-Risâle fî'l-mantık*. Süleymaniye Ktp: Lâleli, nr. 3774/2.
- Râzî, Fahreddin. *er-Risâletü'l-Kemâliyye fî'l-hakâiki'l-ilâhiyye*. thk. Ali Muhyeddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Râzî, Fahreddin. *Esrârü't-tenzîl ve envârü't-te'vîl*. thk. Mahmûd Ahmed Muhammed ve diğerleri. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2011.
- Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Râzî, Fahreddin. *Kitâbü'n-nefsi ve'r-rûhi ve şerhi kuvvâhumâ*. thk. Muhammed Sâgîr. Pakistan: Metbü'âti ma'hadi'l-Ebhâsi'l-İslâmiyye 1968.
- Râzî, Fahreddin. *Mantukü'l-Mulahhas*. thk. Ahmed Ferâmürz-Adîne Asğari. İran: Danişgâhi İmâm Sâdık, 1381.

- Râzî, Fahreddin. *Me'âlimü Usûli'd-dîn*. b.y.: Münteda'Aslîn, 2004.
- Râzî, Fahreddin. *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-mute'ahhirîn mine'l-ulâmai ve'l-hukemâi ve'l-mutekellimîn*. Mısır: Mektebetü'l-Kulliyeti'l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. nşr. Sa'îd Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhu Uyûnü'l-hikme*. thk. Ahmed Hicâzî es-Seka. Tahran: Müessestü's-Sâdık 1410.
- Scott, Dominic. *Plato's Meno*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Sedley David-Alex Long. *Plato Meno and Phaedo Cambridge*. Cambridge University Press, 2010.
- Sühreverdî, Şehâbüddin. *Hikmetü'l-İşrâk* nşr. İn'âm Haydûr. Dârü'l-Me'ârifî'l-Hikemiyye, 2010.
- Süyûtî, Celâleddin. *Savnü'l-mantuk ve'l-keâm 'an 'ilmeyyi'l-mantık ve'l-keâm*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr-Su'âd 'Ali. Beyrut: Dârü lhyâi't-Turâs, 1970.
- Şeyh Ali, "lâ ensahü bi-kirâeti tefsiri'r-Râzî fehuve İmâmü'l-müşekkikin". Erişim 6 Mayıs 2023. [shia.noip.me/play-4GV1s](http://shia.noip.me/play-4GV1s).
- Turgut, Hüsnü. "Fahreddin er-Râzî'nin Kelâm Yöntemi". Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Kayseri 2021.
- Tüsî, Nasîrüddin. *Telhîsü'l-Muhassal ma'rûf be nakdi'l-Muhassal*. nşr. Abdullah Nürânî. Tahran: Dânişgâhi Tahran, 1359.
- Urmevî, Sirâceddin. *Beyânü'l-hakk ve lisânü's-sıdk*. İstanbul: Atıf Efendi Ktp., nr. 1567.
- Urmevî, Sirâceddin. *el-Mebâhic fî şerhi'l-Menâhic*. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü: Yusuf Ağa 5482/2.
- Urmevî, Sirâceddin. *Letâifü'l-hikme*. nşr. Gulâm Hüseyin Yusûfî. İran: İntişârat-ı Binyâdi ve Ferhenki İrân, Tahran 1340.
- Urmevî, Sirâceddin. *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbihât*. thk. 'Amâr et-Temîmî. Kum: Merkezü 'Üş Ali Muhammed, 2018.
- Zerkân, Muhammed Salih. *Fahrüddin er-Râzî ve ârâühü'l-keâmîyye ve'l-felsefiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikr, 1963.



# ARAP DİLCİSİ VE HANEFİ FAKİHİ HÜSÂMEDDİN ES-SİĞNÂKİ'NİN ARAP DİLİNE DAİR GÖRÜŞLERİ

Hasan Selim KIROĞLU\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 01 Haziran 2023, **Kabul Tarihi:** 18 Ağustos 2023, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2023, **Atf:** Kiroğlu, Hasan Selim. "Arap Dilcisi Ve Hanefi Fakihi Hüsâmeddin Es-Siğnâki'nin Arap Diline Dair Görüşleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/2 (Eylül 2023): 739-762.

DOI: 10.33415/Daad.1308787

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 01 June 2023, **Accepted:** 18 August 2023, **Published:** 30 September 2023, **Cite as:** Kiroğlu, Hasan Selim. "The Opinions Of Arabic Linguist And Hanafi Jurist Hüsâmeddin Es-Siğnâki On The Arabic Language". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/2 (September 2023): 739-762.

DOI: 10.33415/Daad.1308787



## Öz

Bu araştırmamızda, dil alanında çalışma yapmış bir Hanefi fakihinin dil yaklaşımlarını ele alacağız. Fakih olup, dil alanında yapmış oldukları çalışmalar ile ün yapan âlimlerin dil kurallarının gelişmesine yardımcı olabilmişler ya da bu kurallar ile fıkıh alanına katkı sunabilmişler mi, sorusuna cevap arayacağız. Bu alanda çalışma yapmış olanlar, dili o nezh yerinden farklı bir yere taşıyarak, ana düşünce ve kurallarından uzaklaştırmış olabilirler mi? sorusuna cevap verebilmek amacıyla, örneğin 711 yılında vefat eden, en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye ile el-Vâfi fi şerhi Uşûli'l-fıkh kitaplarının müellifi Hüsâmeddin es-Siğnâki'yi inceledik. Ünlü Hanefi fakihlerinden es-Siğnâki, fıkıh alanındaki uzmanlığının yanı sıra sarf ve nahiv konularına olan vukufiyetini de içeren, Arap dili alanında telif ettiği eserleriyle dikkat çekmektedir. Sarf ve Nahiv ilimlerinin kolaylaştırılması faaliyetlerinde önemli bir role sahip olan Hüsâmeddin es-Siğnâki, Zemahşerî'nin el-Mufassal kitabını şerh ederek nahiv alanında el-Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal, sarf ilmine dair en-Necâhu't-Tâli Tilve'l-Merâh adlı eseriyle ön

\*Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, hasanselim.kiroglu@omu.edu.tr, Orcid: 0000-0003-1846-0729



plana çıkmıştır. Fıkıh alanındaki yetkinliğini kullanarak dilsel konuları yorumlaması, delillerin araştırılması yöntemleriyle de kendisinden önce araştırma yapanların izinden gitmesi ve sonra gelenlere de dilsel alanda ışık tutması bakımından “illet” kavramının da “illetine” varılması gerektiğini söyleyerek; Mübteda, Haber ve Fail’in ref edilmeleri konusunu, Mefullerin ve Hâl konusunun nasb edilmesi, Muzari fiilin önüne nasb yada cezm eden edatları gelmeksizin merfu olması gibi konulara değinerek, sebebin sebebi yada illetin illeti gibi konuları ele alması bizleri bu alimi incelemeğe itmiştir. Araştırmamızda es-Siğnâki’nin kısa biyografisi ile nahiv usulü alanındaki özet görüşleri, nahiv ilminde yazdığı el-Muvassal fi Şerhi’l-Mufassal, sarf alanında yazmış olduğu en-Necâhu’t-tâli tilve’l-Merâh kitapları ile alanında temayüz etmiş olduğu görüş, tutum ve ulaştığı sonuçların değerlendirilmesini ele alacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Sarf-Nahiv Görüşleri, İletin İlleti, es-Siğnâki, Fıkıh.

## The Opinions of Arabic Linguist and Hanafi Jurist Hüsâmeddin Es-Siğnâki on the Arabic Language

Hasan Selim KIROĞLU\*

### Extended Abstract

740 | db

In this study, we will examine the linguistic approaches of a Hanafi jurist who has worked in the field of language. We aim to explore whether jurists who have gained fame through their linguistic works have been able to contribute to the development of language rules and whether they have provided contributions to the field of jurisprudence with these rules. We also seek to address whether individuals working in this field may have shifted language from its pristine state, moving away from its core principles and rules. To answer these questions, we focus on Hüsâmeddin es-Siğnâki, the author of “en-Nihâye fi şerhi’l-Hidâye” and “el-Vâfi fi şerhi Uşûli’l-fıkh,” commentaries on the book “Uşûli’l-fıkh,” who passed away in 711. Es-Siğnâki, a renowned Hanafi jurist, excelled in jurisprudence and drew attention with his works in Arabic, including grammar and syntax. Hüsâmeddin es-Siğnâki, prominent for his contributions to simplifying the fields of morphology and syntax, stands out with his commentary “el-Muvassal fi Şerhi’l-Mufassal” on Zemahşeri’s book “el-Mufassal” in the field of syntax, as well as his work “en-Necâhu’t-Tâli Tilve’l-Merâh” in the field of morphology. Leveraging his expertise in jurisprudence, he not only interpreted linguistic matters and investigated evidence but also followed the footsteps of his predecessors and illuminated linguistic matters for those who came after him. He emphasized that the concept of “cause” should lead to its own “cause,” discussing topics such as the reference of the subject, predicate, and verb, as well as the attribution of objects and circumstantial adjuncts without the presence of

\*Asst. Prof., Ondokuz Mayıs University, The School of Foreign Languages hasanselim.kiroglu@omu.edu.tr, Orcid: 0000-0003-1846-0729

prepositions causing attribution or omission, and delving into matters like the cause of a cause or the reason behind the reason. These factors prompted our investigation of this scholar. In our study, we will delve into es-Siğnâki's brief biography, his summarized views on syntax methods, his book "el-Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal" in the field of syntax, and "en-Necâhu't-tâli tilve'l-Merâh" in the field of morphology, evaluating his standout views, attitudes, and conclusions.

It is correct to say that grammatical science occupies an important position in the field of grammatical regularization and grammatical science. While creating methods of grammar, linguists used Sema, Qiyas, and Ijma, paving the way for the formation of Islamic jurisprudence. Istishab, which is used in the field of fiqh, is also an example of this. This can also be seen in the writings of some scholars who classify Qiya/Ilet Quiyas, Shebeh, Istisan, and Itradu/Talad as Islamic sciences, especially in the fields of recitation, tafsir, hadith, kalam, and fiqh. For example, the issue of the science of qiraat and nahw, which is the basis of the jurisprudential debate on ablution, is understood to have been resolved by the science of language. Language is very important in the transmission of narratives in hadith texts. If it is asked why the fetawiyah hindiyyeh came to see things from a different perspective, even the astrologers needed Arabic to make the Qur'anic expressions comprehensible, and how skillful they were in the field of language to bind the Sunnah, in other words the hadiths, to linguistic rules, the record shows. Did the jurists and other owners of learning who worked in the field of Arabic follow the methods of the linguists in dealing with the issue of salaf and nahif, or did the reasoning of the jurists come to fruition beyond the boundaries drawn by the linguists? It is also an interesting approach that the linguist Zamakhshari used to express his knowledge of the Hanafi and Shafi'i schools in poetry. It is clear that Sinaqi facilitated the religious language acquisition of the Turks and accelerated their learning of their religion. To see the geographical influence of his upbringing as a jurist, dealing with the basic structure and core vocabulary of the Arabic language as well as the linguistic proofs of Zamakhshari's commentary called "al-Najah" on his book "al-Mufassar," one of the most important Hanafi scholars in his region It is instructive to examine the biography of Husameddin al-Sinaki (d. 714/131), who is accepted.

**Keywords:** Views on Grammar and Syntax, Cause of the Cause, es-Siğnâki, Jurisprudence.

## Giriş

Sarf ve nahiv ilimlerinin kurallaşması alanında nahiv ilminin usulü önemli bir yere sahip olduğunu söylememiz doğru bir bakış olacaktır. Dil âlimleri nahiv ilminin usulünü oluştururken, İslam fikhinin oluşmasına zemin hazırlayan Semâ<sup>1</sup>, Kıyas<sup>2</sup> ve İcma<sup>3</sup> yöntemlerini kullanarak meydana getirmişlerdir. Fıkıh alanında kullanılan İstishâb'ta<sup>4</sup> buna diğer bir örnektir.<sup>5</sup> Kimi âlimde Kıyâs'ı/İllet Kıyâsı<sup>6</sup>, Şebih<sup>7</sup>, İstihân<sup>8</sup> ve İtrâdı/Tarad<sup>9</sup> şeklinde olmak üzere taksim ederek, İslâmi ilimlerde özellikle kıraat, tefsir, hadis, kelim, fıkıh gibi alanlarda verdikleri eserlerde bunu görmemiz mümkündür. Örneğin abdest alma konusundaki fihhi ihtilâfın temelini oluşturan kıraat ve nahiv ilimlerindeki meseleleri dil ilimleri ile çözdükleri anlaşılmıştır.<sup>10</sup> Hadis metinlerinde anlatıların aktarılmasında dilin çok büyük bir önemi vardır.<sup>11</sup> Fetevây-ı Hindiyeye farklı bir zaviyeden bakmaya iten illet nedir, diye sorulacak olursa<sup>12</sup>, Kur'ânî ifadelerin anlaşılır kılınmasında Sünneti ya da diğer ifade ile hadislerin dilsel kurallara bağlanması<sup>13</sup>, Müneccimlerin bile Arap diline ne kadar ihtiyaç duyduğu ve dil alanında ne kadar becerikli oldukları da kayıtlarda geçmektedir.<sup>14</sup> Farklı disiplinde çalışma yapan âlimler bakımından temelde ortaya konulması gereken sorulardan biri de; Arap dili alanında çalışmış fakih ya da diğer disiplin sahipleri, sarf ve nahiv konularını dilcilerin yöntemlerine göre mi ele almış yoksa fakihlerin akıl yürütmesi, dilcilerin çizmiş olduğu sınırların dışına çıkarak neşvünema bulmuş mudur? Bunun yanı sıra dilci Zemahşerî'nin Hanefî ve Şafîi Mezheplerine olan vukufiyetini şiirle ifade etmesi de ilginç bir yaklaşım-

<sup>1</sup> Abdullah Aydın, "Semâ", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 25 Mart 2023).

<sup>2</sup> Ali Durusoy, "Kıyas", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 25 Mart 2023).

<sup>3</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 25 Mart 2023).

<sup>4</sup> Ali Bardakoğlu, "İstishâb", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 25 Mart 2023).

<sup>5</sup> Mustafa Kartal, "Bir Nahiv Delili Olarak İstishâb", *OMUİFD* cs./47 (Aralık 2019), 477-498.

<sup>6</sup> H.Yunus Apaydın, "Ta'lîl", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 25 Mart 2023).

<sup>7</sup> Apaydın, "Ta'lîl".

<sup>8</sup> Osman Şahin, "İstihân Yönteminin Akli Gereçeleri ve Bazı Uygulama Şekilleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (Şubat 2008), 41-74.

<sup>9</sup> Apaydın, "Ta'lîl".

<sup>10</sup> Muhammed Fatih Ergen, "Fakihlerin Abdestin Farzlarını Arap Dili İle İstidlâlleri: Mâide 5/6 Özelinde", *Sdüifd* 46/1 (Haziran 2021), 26-38.

<sup>11</sup> Soner Gündüzöz, "Modern Bir Retorik Okuması Olarak Hadis Rivayetlerinde Anlatım Tekniklerinin Varlığı Sorunu -Hudeybiye Antlaşması Örneği-", *Marife Dergisi* 11/1 (Nisan 2011), 9-30.

<sup>12</sup> Mehmed Said Hatiboğlu, "İslam Mükellefiyet Anlayışı ve Buna Aykırı Bir Maliki-Hanefi Kıyâsı", *Aüifd* 21/1 (Temmuz 1976), 185-198.

<sup>13</sup> Yavuz Ünal, "Gelenek-Sünnet İlişkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (Mart 1999), 78-96.

<sup>14</sup> Musa Yıldız, "Bir Dilci Olarak Müneccimbaşı Ahmed Dede", *EKEV Akademi Dergisi* 2/2 (Mayıs 2000), 105-122.

dır.<sup>15</sup> Siğnâkî'nin Türklerin din dilini kolaylaştırdığı, dinlerini öğrenmede ivme kazandırdığı açıkça anlaşılmaktadır.<sup>16</sup> Arapçanın temel yapısı ve çekirdek kelime kadrosuna<sup>17</sup> bir fakih şahsiyet olarak dil alanına katmış olduğu ve Zemahşeri'nin “*el-Mufassal*” kitabına “*en-Necâh*” diye şerh yazmış olması, özellikle bölgesinde Hanefî mezhebinin önemli âlimlerinden kabul edilen Hüsâmeddin es-Siğnâkî (öl. 714/131) dilsel delilleri ele alırken yetiştigi coğrafyanın üzerindeki etkisini görmek için biyografisi-nide incelemekte fayda vardır.

### 1. Biyografisi

Asıl adı, Hüsâmüddin Hüseyin b. Alî b. Haccâc es-Siğnâkî (الصغفاني) veya Siğnâkî (الصغفاني) şeklindedir.<sup>18</sup> İsmi konusunda farklı görüşler ortaya koyan âlimler onun Hasan ya da Hüseyin şeklinde ya da (ال) harfi ile beraber yazıldığını söylemişlerdir.<sup>19</sup>

Siğnâkî'nin lakaplarıyla ilgilide farklı görüşler ortaya konmuş olsa da,<sup>20</sup> kimi âlimler doğum yeri ile ilgili olarak<sup>21</sup> البخاري/الصغفاني gibi lakapları, ilim faaliyetlerini Buhara şehrinde yürüttüğü ve uzun süre burada kaldığı için bu lakabın verildiğini, الصاغاني/es-Sağânî lakabını ise doğduğu “Sağan” köyüne izafetle verildiği söylenmiştir.<sup>22</sup> Takıyyüddin el-Gazzî, *Tabakât-üs-Seniyye fî terâcim-il-Hânefiyye* adlı eserinde es-Siğnâkî için; Anlayış sahibi, insanlara güzel örnek olan Hüseyin b. Alî b. Haccâc b. Alî adında âlim, fakih, allame bir şahsiyettir, şeklinde ifadeler kullanmışlardır.<sup>23</sup> Suyûtî ise Hüseyin b. Ali Şeyh Hüsâmeddin es-Siğnâkî el- Hanefî olarak adını zikretmiştir.<sup>24</sup> (الصغفاني/الصغفاني) şeklindeki (ص/Sâd) yada

<sup>15</sup> Abdulkadir Tekin, “Zemahşeri'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -El-Keşşâf Örneği”, *AUID* 6/10 (Haziran 2018), 213-260.

<sup>16</sup> Kâşif Hamdi Okur, “Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 1/3 (Nisan 1999), 171-203.

<sup>17</sup> Soner Gündüzöz, “Arap Kültürünün İzinde Arapçada Çekirdek Kelime Kadrosu Sorunu”, *NÜSHA* 15/16 (ts 2005), 20-33.

<sup>18</sup> Hüsâmeddin es-Siğnâkî, *Kitab 'ul-Vaşi* el yazma eseri s.1, *el-Kâfi Şerh el-Pezdevî* el yazması son satırı.

<sup>19</sup> Adı Hüseyin Şafak (أل) olmadan: Mustafa b. Abdullah Hâci Halife, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, thk. Muhammed Şerafettin Yaltkaya (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyye, 1420/1999), 2/1776; İsmâil Paşa Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin bi esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin* (İstanbul: İstanbul'da Maarif Nezareti, 1370/1951).

<sup>20</sup> Şihâbüddin Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Daru Sâdir, 1416/1995), 1/353.

<sup>21</sup> Mâverâünnehir'deki en büyük şehirlerden biridir. Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/353.

<sup>22</sup> Vahş nehrinin batısında, Merv'de bulunan Sağan köyü kastedilmiştir.

<sup>23</sup> Takıyyüddin b. Abdilkâdir et-Temimî ed-Dârî el-Gazzî, *Tabakâtü's-seniyye fî Terâcimi'l-Hânefiyye*, thk. Abdul Fettah Muhammed el-Hulu (Riyad: Daru'r-Rifa'î, 1403/1983), 3/150.

<sup>24</sup> Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, 1428/2007), 2/537.

(س/Sin) harfinin hangisinin doğru olduğuna dair okuyuşlarla ilgili olarak da, Hacı Halife her iki okuyuşunda doğru olduğu söyler.<sup>25</sup>

Siğnâki, hocalarına vefa gereği *el-Vaflî fi Şerhi'l-Muhtasar* adlı eserinin son bölümünde bir kısım hocalarının adını zikretmiştir. Örneğin Rukneddin el-Efşenci'nin (ö. 671)<sup>26</sup>, *Hakaiku'l-Menzume*<sup>27</sup> adlı eserini; Cemaluddîn Hatem Mevlanâ Hamidu'd-Dîn'i (ö.681)<sup>28</sup>, İmam Hafizu'd-Dîn Muhammed b. Nasr el-Buharî'yi (ö.693)<sup>29</sup>, *el-Muktebes Fî Tevdihi Mâ İltebes Fî Şerhi'l-Mufassal li'z-Zemahşerî* eserinin yazarı Fahrettin el-İsfizarî (öl. 698/?)'yi eserinin sonuna derç etmiştir. Siğnâki, eserinin birçok yerinde Zemahşeri'ye işaret ederek denilebilir ki neredeyse *el-Muvassal* adlı kitabı, *el-Muktebes ve'l-İklîd* eserinden faydalanarak dile getirmiştir.<sup>30</sup> *el-İklîd fi Şerhi'l-Mufassal* adlı eserin yazarı Şerefu'd-Dîn el-Cundî (ö.700)<sup>31</sup> ile *el-Muşaffâ* ile *Medârikü't-tenzîl* eserlerin yazarı Hâfızüddîn en-Nesefî (ö.701) ve diğer eser sahiplerini de kitabına ilave etmiştir.<sup>32</sup>

Siğnâki'nin öğrencileri arasında el-'Alâ b. el-Husâm es-Siğnâki<sup>33</sup>, Celaluddin el-Ğucvânî (ö.730)<sup>34</sup>, Kavâmuddîn el-Hucendî el-Kâkî (ö.749)<sup>35</sup>, Kâdilkudât Nâsîrüddin b. el-'Adîm (ö.752) vd. sayılmaktadır.<sup>36</sup>

es-Siğnâki'nin eserleri arasında Hüsâmeddin Ahsîkesî'nin *el-Müntehab fî Usûli'l-Mezheb*<sup>37</sup> adlı eserine yazdığı *el-Vâflî*<sup>38</sup> adlı şerh,

<sup>25</sup> Halife, *Keşfü'z-zunûn*, 1/81, 2/1832.

<sup>26</sup> Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn el-İşrin*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1387/967), 121.

<sup>27</sup> Ahmed Muhammed Mahmut el-Yemânî, *el-Vaflî fi Usûli'l-Fıkh Dirase ve Tahkîk* (Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1418), 1717; Abdullah Osman b. Abdurrahman Sultan, *en-Necâh Tilve'l-Merâh* (Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Yüksek Lisans Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 26.

<sup>28</sup> Sultan, *en-Necâh Tilve'l-Merâh*, 26.

<sup>29</sup> Sultan, *en-Necâh Tilve'l-Merâh*, 26.

<sup>30</sup> Ahmed Hasan Nasr, *el-Muvassal fî Şerhi'l-Mufassal* (Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, D Lisans Tezi, 1418), 7.

<sup>31</sup> Nasr, *el-Muvassal fî Şerhi'l-Mufassal*, 7. Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ Mine'l-'Arab ve'l-Müsta'rebîn ve'l-Müsteşrikin* (Beyrut: Daru'l-İlim li'l-Melayyîn, 1423/2002), 1/254.

<sup>32</sup> Yemânî, *el-Vaflî fi Usûli'l-Fıkh Dirase ve Tahkîk*, 5/1716. Abdulkadir b. Muhammed b. Nasrullah Kuraşî, *el-Cevahiru'l-Muzia fî Tabakati'l-Haneftiyye* (Haydarâbâd: Matbaatu Meclis-i Dâirati'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1332/1914), 1/270-271.

<sup>33</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi* (Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, ts.), 2/196. Ziriklî, *Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ Mine'l-'Arab ve'l-Müsta'rebîn ve'l-Müsteşrikin*, 4/67.

<sup>34</sup> Halife, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1370. es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, 1/537.

<sup>35</sup> Ziriklî, *Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ Mine'l-'Arab ve'l-Müsta'rebîn ve'l-Müsteşrikin*, 7/36.

<sup>36</sup> *Cevahiru'l-Muzia fî Tabakati'l-Haneftiyye*, 2/102.

<sup>37</sup> Mustafa Uzunpostalcı, "Ahsîkesî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 25 Mart 2023).

Hanefî mezhebinin fûrû'una dair Burhanuddin Ali b. Ebi Bekr b. Abdulcelîl el-Fergânî el-Merginânî er-Riştânî'ninin yazdığı *el-Hidaye*<sup>39</sup> adlı eserine yazdığı *en-Nihaye*<sup>40</sup> adlı şerhi, Pezdevî'nin *Kenzü'l-Vüŝûl İlâ Ma'rifeti'l-Uşûl*<sup>41</sup> adlı eserine yazdığı *el-Kâfi Şerhu'l- Pezdevî*<sup>42</sup> adlı şerhi, Ebu'l-Mu'în b. Meymûn b. Muhammed el-Mekhûlî'nin akait ile ilgili *et-Temhîd li Kava'idi't- Tevhîd*<sup>43</sup> eserine yazdığı *et-Tesdîd*<sup>44</sup> adlı şerhi, Zemahşerî'nin nahiv ile ilgili *el-Mufasssal*<sup>45</sup> eserine yazdığı *el-Mufasssal fi Şerhi'l-Mufasssal* adlı şerhi ile sarf ilmine dair yazdığı özet *en-Necâhu't-Tâlî Tilve'l-Merâh*<sup>46</sup> adlı eserleri bulunmaktadır.

es-Siğnâkî'nin vefatına dair biyografi bilgileri ve tarihçiler arasında ihtilaf olmasına karşın hicrî 711. yılında vefat ettiği görüşü ise daha bas-kındır.<sup>47</sup>

## 2. Hüsameddin es-Siğnâkî'nin Nahiv

### Usullerine Dair Özet Görüşleri

Dilbilginleri günümüzde olduğu gibi geçmişte de nahvin köken yapı-sı ile ilgilenmişlerdir. Onları Arap diline sevk eden temel neden Arap dili nahvinde bulunan tamlama ve dilin kök yapısındaki kurallar olduğu aşikârdır.

Âlimler Kur'an-ı Kerim, Hadis-i Şerif, Arap nesir ve şiirlerinde yer alan yapıları incelerken, dil kurallarının temellerinin nasıl atılması gerektiği ve dilin gramer yapısının inşa edilmesinde ne tür alt yapılarının olduğu üzerinde önemli bir çaba harcayarak, nahvin kökeni, dilin sırları ve nitelikleri üzerinde eser vermişlerdir. Özellikle Arapçayı öğrenmeye çalışan ve üzerinde emek harcayanların bu argümanlardan istifade etmesi önemli bir hale gelmiştir.<sup>48</sup> Arapçayı öğrenen ve öğretenlerin, Arapça dilbilgisinin varlık sebebi olan etkenleri, yapısının ayrıntıları ve mevcut halinde bulunan yapısının sırlarını anladığı ölçüde öğrenme meydana geleceği muhakkaktır.

<sup>38</sup> Rahmi Yaran, "Siğnâkî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 25 Mart 2023).

<sup>39</sup> Mahmut Kaya - Sâmî Şelhûb, "Fergânî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 25 Mart 2023).

<sup>40</sup> Yaran, "Siğnâkî".

<sup>41</sup> Mürteza Bedir - Ferhat Koca, "Pezdevî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 25 Mart 2023).

<sup>42</sup> Yaran, "Siğnâkî".

<sup>43</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Nesefî, Ebü'l-Muîn", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 25 Mart 2023).

<sup>44</sup> Rahmi Yaran, "Siğnâkî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (25 Mart 2023).

<sup>45</sup> Mehmet Sami Benli, "El-Mufasssal", *TDV İslam Ansiklopedisi* (25 Mart 2023).

<sup>46</sup> Yaran, "Siğnâkî".

<sup>47</sup> Halife, *Keşfü'z-zunûn*, 1/403, 2/1848. *el-Cevahiru'l-Muzia fi Tabakati'l-Hanefiyye*, 2/102.

<sup>48</sup> Mehmet Köklüdağ, "İşlevsellik Bakımından Klasik ve Çağdaş Arapça İkilemi", *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* cs./1 (ts 2016), 35-58.

Dilbilginleri tarafından benimsenen bu çıkarımlar, Semâ ve Kıyas yoluyla iki ana bölüm üzerinde düşünülerek temellendirilmiş, ardından Semâ ve Kıyas edilenin çelişmediği ve onlarla örtüşerek ölçüldüğü konusunda fikir birliğine varılmış, İslam-öncesi Arap şiirini de<sup>49</sup> temel alarak, İstishâb'a da yer verilmiştir.

Arapça dilbilginleri tarafından nahvin kökenleri konusunda özet tespitleri olmuştur:

### 2.1. Semâ'

Dilbilginleri, Semâ'yı kendi ekollerinin doğruluğu için bir çıkarım/yöntem olarak kullanmıştır. Semâ/işitme yoluyla yapılan çıkarımları, kıyas ve aklın temelini oluşturan ana unsur olarak kabul etmemiz lazım. Her ne kadar kıyas ve aklın bir karşılığı olsa da tek başına aktarımda yeterli olmadığı da açıktır. Çünkü Semâ, dilbilginlerine göre dil ilminin illet temeli olup, kıyas ve aklı besleyen ana etken olarak varsayılmıştır.

Örneğin, **كتب زيد** “Zeyd yazdı” ifadesi, kıyas yapılarak cümledeki “yazmak” fiili Zeyd'e isnat edildiği gibi, Zeyd, ‘Amr ve Beşîr vb. gerek Arap ve gerekse yabancı birisine isnat yapmanın mümkün olduğu açıktır.<sup>50</sup>

### 2.2. Kıyas

Nahiv, Arapların sözlerini anlamak ve okumak için elde edilen ölçütlerin bileşkesidir, diyebiliriz. Böylece nahiv ile nakledilene *menkul*, nakledilmeyene ise *gayrimenkule* denmiştir. Bu ölçütler üç kıyas aracılığıyla meydana gelmiştir:

- a- *Şebah kıyası* (Kıyâsü'l-Eşbâh).
- b- *İllet kıyası* (Kıyâsü'l-İlle).
- c- *Uyum kıyası* (Kıyâsü'l-İtrâd).

Ebu'l Berekât İbnu'l-Enbârî (ö. 577/1181) bu konuda: "Nahivde kıyasın inkârı mümkün değildir. Zira nahiv bütünüyle kıyastır. Arapların kelamından çıkarılan ölçekleri/kıyasları bilmek esastır, kıyası inkâr eden nahvi inkâr etmiştir. Bu yöntemi inkâr eden herhangi bir âlim tanımıyor, bilmiyoruz. Bu konu kesin delil ve apaçık burhanlar ile sabittir, der."<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Mehmet Köklüdağ, “An Introduction To Arab Poetics”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* cs./47 (Aralık 2019), 599-604.

<sup>50</sup> Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Lüma' u'l-edille fi uşûli'n-nahv*, thk. Said el- Efeğani (Dimaşk: Elcami'atu's- Suriyye, 1377/1957), 98.

<sup>51</sup> Enbârî, *Lüma' u'l-edille*, 98.



### 2.3. İcmâ

Bu ifade, Basra ve Kûfe dilbilginlerinin ittifak ettiği terim anlamına gelmektedir. Nas ya da nas ile kıyaslanmaya aykırı olmamak şartıyla Kûfe ve Basralıların ittifakı anlamına gelen bu deyim uzun araştırma ve değerlendirmelerin sonucunda âlimler tarafından geliştirilmiş bir çıkarımdır. Bu çıkarım, dikkat ve kusursuzluğu ispat edildikten sonra sahada kullanılmasına izin verilen, mütekaddim ve engin dilbilgisine sahip dilcilerin görüşü olan bir olgudur.<sup>52</sup>

### 2.4. İstishâb

Aksine bir delil bulunmadığı sürece serbestlik ve yükümsüzlüğe yahut daha önce varlığı bilinen bir lafzın devam ettiğine hükmetmek anlamında kullanılan bir terim olup, isim ya da fiillerin asıl irabına göre bir başka isim ya da fiilin irabına benzer bir irab yapmak (istishâb) anlamına gelmektedir.<sup>53</sup>

## 3. es-Siğnâki'nin Dilbilgisel Kökenlere ve Dilbilimcilerin Argümanlarına Karşı Tutumu

Siğnâki, illet olgusu ve illetin sebebini araştıran fikhî ekollerden çok etkilenmiştir. Âlimimiz, dilbilimsel çıkarımların kanıtlanma yöntemi ile sarf ya da nahve ait bir kaidenin sebebini açıklama yöntemini incelediğimizde, dili öğrencilere geniş bir kapı açan ve akıllarındaki yıpranmış eski bilgileri ve dilin gizemli sırlarını yenileyebilen, sonrada o bilgileri ortadan kaldırarak ufuklarını aydınlayabilen, kolaylaştıran bir yöntem izlediğini görmekteyiz.

Şeri ilimlerin, Siğnâki'nin dil ile ilgili yazdığı eserlere etkisi çoktur. Bu sebeple kullandığı delillerin birçoğunu Kur'an'dan almakla beraber, hadisleri de ihmal etmemiş, kimi nahiv meselelerini de fıkıh ilminin illetini açıklamada yada illetin sebebi üzerinde durarak açıklama yöntemine gitmiştir. Nahiv alanında *el-Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal* ile Sarf ilmine dair yazdığı *en-Necâhu't-Tâlî Telve'l-Merâh* adlı iki eseri incelediğimizde aşağıdaki hususlar üzerinde durduğu görülmektedir:

### 3.1. es-Siğnâki'nin Semâ'a Karşı Tutumu

Siğnâki, Kur'ân-ı Kerîm ve kıraatleri delil olarak kullanmakla beraber diğer bir kısım dilbilimciler gibi hadisi ihmal etmeyerek, Arapların divan ve atasözlerini de delil olarak kullanmıştır.

<sup>52</sup> Osmân b. Cinî Cinî, *el-Hasâ'is*, thk. Muhammed Ali Neccar (Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1427/2006), 1/190; Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Iktirâh fi Usûli'n-Nahv ve Cedelih*, thk. Mahmut Yusuf Feccâl (Dubai: Darü'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyyeti ve İhyai't-Turâs, 1423/ 2002), 159.

<sup>53</sup> Süyûtî, *el-Iktirâh fi Usûli'n-Nahv ve Cedelih*, 235.

### 3.1.1. Kur'ân-ı Kerîm'den Delil Getirmesi

Siğnâki, diğer dilbilimcilere göre Kur'ân-ı Kerîm'i delil olarak kullanmakla yetinmeyip Kur'ân-ı Kerîm'deki yerini de söylemiştir. Delil getirmede Kur'ân-ı Kerîm'in kıraatlerine başvurması ve o kıraatin rivayet zincirlerini de zikreder. Bu bağlamda *el-Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal* eserinde yaklaşık dört yüz delil kullandığı tespit edilmiştir. Siğnâki, delil kullanmada Basra âlimleri gibi şaz kıraatlere başvurmayarak, onlar gibi şaz kıraatleri de tenkit etmiştir.

#### a. (لا) kelimesinin lafzen tekil, anlam olarak ikil anlamı olması hakkındaki görüşü:

“لا” lafzı, lafzen tekil olup anlam bakımından ikildir. Delili ise, ondan sonra gelen zamiri bazen tekil olarak gelmesidir. Bu kullanım hem fasih Arapça hem de Kur'ân-ı Kerîm'de bulunmaktadır.<sup>54</sup> Örnek olarak: “كَلَّمَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا”<sup>55</sup> şeklinde verilmiştir.

#### b. (لا إله إلا الله) cümlesinin irabı konusundaki görüşü de şöyledir:

“Ali b. İsa<sup>56</sup> (لا إله إلا الله) irabı için: ‘لا’nın nefi özelliği mahallen mevcuttur. Buna delil olarak *el-Musannaʿ*’ten delil getirerek:” (لا)’nın Mübteda olması, haberinin ise mukadder /öne geçmemiş mahzûf bir haber olmasıdır”, der.<sup>57</sup>

#### c. İzafe için (يكن) tâ-i merbûta’nın hafzedilmesi konusundaki görüşü:<sup>58</sup>

Siğnâki, Kur'ân-ı Kerîm kıraatlerini ortaya koyduğu teorileri ispat içinde kullanmıştır. Örneğin:

“أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ” Ayetindeki (يكن) ismi konusundaki ihtilafa, bu ayetteki (آية) kelimesini (يكن) kelimesinin ismi yapmış ve (ن) (يَعْلَمَهُ) cümlesini de, onun haberi yapmıştır.<sup>59</sup>

<sup>54</sup> *Kehf*, 18/33.

<sup>55</sup> Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal*, 161.

<sup>56</sup> Ali b. İsa b. Ali er-Rummânî el-Bağdâdî (ö. 384/994), Zeccâc, Ünlü bir alim oluncaya kadar, İbnü's-Serrâc ve İbn Düreyd gibi dil âlimlerinin derslerine devam etti. Nahiv bilgisi için; Nahiv hakkında onun gibisi görülmedi. Gramer ilmini, Nahvi mantıkla karıştırarak sunarak şu eserleri yazmıştır: *Şerhu Kütâbi Sibeveyhi*, *el-Hudûd fi'n-nahv* ve *Me'âni'l-hurûf*. Bazı rivayetlere göre, yüz kadar eseri bulunmaktadır. Zehebî v.b kimi kaynaklarda Rummânî'nin Şii veya bidatçi olduğu zikredilmiştir; Cemâlüddîn Ali b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî, *İnbâhü'r-Ruvât 'Alâ Enbâhi'n-Nühât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl (Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Arabiyy, 1406/1986), 2/1994; Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân mimmâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev eşbetehü'l-'Ayân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Daru Sâdir, 1398/1978), 3/299.

<sup>57</sup> Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal*, 320.

<sup>58</sup> Nûr, 24/37.

<sup>59</sup> İbn 'Amir (النَّاء) ile okumuş, (آية) kelimesini ref' etmiştir. Muhammed Bennâ, *İthâfî fuzalâ'i'l-beşer fi. bi.'l-kırâ'ati'l-erba'ate aşer*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut:

Bazen de kendi mezhebinin fikirlerini ispat için diğer mezheplerin delillerine de yer vermiştir. Örneğin “فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا” ayetinin kıraat şeklini “فَلْتَفْرَحُوا” şeklinde tercih etmesi buna bir delildir.<sup>60</sup>

#### d. Kıraatlerden çıkardığı diğer bir kısım delillerden örnekler:

1. Bazı kelimelerde ikinci hemzenin harekesinin *kesre* harekesine dönüşerek (/noktalı ya) harfi şeklinde gelmesi için: “قَالَ أَتُونِي أفرغ عَلَيْهِ فطرًا”<sup>61</sup> ayetindeki (إِيتُونِي) kelimesinde bulunan *vasıl hemzesi* Ebu Bekir, Hamza ve ez-Zeyyât kıraatlerine uyum sağlayarak okumuştur.<sup>62</sup>

2. “يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ”<sup>63</sup> ayetindeki (يُسَبِّحُ) kelimesinin (ب) harfi *fethalı* olarak gelmesi hakkında; İbn Kesîr, Ebu Amr ve el-Kisâî'nin kıraatlerine göre delil getirmiştir.<sup>64</sup>

3. Muzâf ve Muzâfun İleyh'in birbirinden ayırt edilmesi konusunda: “فَلَا (رُسُلُهُ) وَوَعْدِهِ تَحْسَبَنَّ اللَّهُ مَخْلَفٌ وَعَدِهِ رُسُلُهُ”<sup>65</sup> kelimesi *nasb* ve (رُسُلُهُ) kelimesi *mecrûr* şeklinde gelmesi bir kıraat çeşidi olduğunu söyler.<sup>66</sup>

4. Nahivde *İştigâl* konusu hakkında: “الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةً”<sup>67</sup> ayetindeki *İştigâl* durumunu izah ederken (الرَّانِيَةُ) *mansub* olarak geldiğini, İsa es-Sakafî, Yahya b. Ya'mer, Ömer b. Faydâ, Ebu Cafer, Şeybe ve Ruveys'in kıraatlerinde mevcut olduğunu söyler.<sup>68</sup>

5. Siğnâki, fakih olmasına karşın atıf konusunun, zamirin *mecrur*'a götürmesi hususunda kimi nahivcilere uyması sebebiyle eleştiride almıştır. Hamza'ya ait olan bu kıraatin, zayıf bir rivayet olarak kabul edilmesi nedeniyle bu görüşü kabul etmemesi, kimi nahivcilerin düştüğü hataya da, kabul etmemek suretiyle düşmüştür.

Alemu'l-Kutub, 1407/1987), 274. Ebu Bkir b. Mücahid el-Bağdadî, *e's-Seb'a fi'l-Kıraat*, thk. Şevki Dayıf (Kahire: Daru'l-M'ârif, 1400/1980), 1/473.; Muhammed Bennâ, *İthâfû fużalâ'i'l-beşer fi. bi.'l-kirâ'âti'l-erba'ate 'aşer*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1407/1987), 1/424.

<sup>60</sup> Yunus, 10/58.

<sup>61</sup> Kehf, 18/96.

<sup>62</sup> Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal*, 233.

<sup>63</sup> Nûr, 24/36.

<sup>64</sup> Bağdadî, *e's-Seb'a fi'l-Kıraat*, 456; Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal*, 245.

<sup>65</sup> İbrahim, 14/47.

<sup>66</sup> Bennâ, *İthâfû fużalâ*, 274; Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal*, 725.

<sup>67</sup> Nûr, 24/2.

<sup>68</sup> Osmân b. Cini, *el-Muhtesab fi Tebyîni Vücûhi Şevâzî'i'l-Kirâ'ât ve'l-İzâh 'Anhâ* (Kahire: Vizaretü'l-Evkâf- el-Meclisü'l-'Alâ li'l-Şu'ûni'l-İslamiyye, 1420/1999), 2/99; Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal*, 469.

وَبَيْتٌ مِنْهُمَا رَجُلًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْنُمْ رَقِيبًا”<sup>69</sup>  
Ayetindeki (الْأَرْحَامَ) kelimesini kıraate göre *esreli* okumuştur.<sup>69</sup>

#### 4. Hadisten Delil Getirmesi

Hadisleri delil olarak kullanan âlimlerin sayısı az olmasına karşın Siğnâki, anlamı açıklamak, bir görüşün ve bir nahiv kuralının sıhhatini ispat etmek için hadislere başvurmuştur. Basra dil ekolüne tabi olmasına karşın, bazen onların görüşlerinden ayrılarak hadisleri nahivde delil olarak kullanmıştır. Bununla birlikte, şahid olarak hadisler üzerine nahiv kurallarının inşa edilip edilmeyeceği hususu tartışmalı bir konu<sup>70</sup> olmasının, nahivcilerin hadisleri nahivde kullanmamasını, hadislerin anlam ve rivayet zincirinin tamamlanmasından sonra, ravilerin *lahn* içeren kelimeleri metne eklemeleri gerekçe gösterilmiştir.

Siğnâki, hadis kaynağı olarak Buharî-Müslim’in Sahihî, Sünenini ve Ahmed b. Hanbel’in Müsnedi’ni kaynak olarak zikreder.<sup>71</sup> Siğnâki, sadece nahiv âlimi değil aynı zamanda usulcü bir fakih ve hadis ilminde tecrübe sahibi bir kişi olması, hadis kitaplarını yücelterek Sahihayn’da geçen hadislerin, bir mana ya da bir kurala delil olarak kullanılmasının yeterli olduğunu *el-Muvassal* adlı eserinde vurgulayarak: “(المرداس/Atılan Kaya) kelimesini, İmam Müslim’in Sahih’i ve diğer Sahih’lerde doğru olarak kullanıldığına dair yeterli bir delil olduğunu söyler”.<sup>72</sup> Siğnâki’nin hocası Zemahşeri’nin *el-Fâik fi Ğaribi’l-Hadis* adlı eserinde kimi hadis rivayetlerini benzer şekilde delil olarak kullandığı da gözden kaçmamaktadır.<sup>73</sup> Nahivcilerin daha önce kullanmadığı ve Siğnâki’nin nahivde delil olarak kullandığı hadis sayısının kırkı geçtiği söylenmektedir.<sup>74</sup>

Hadisin delil olarak kullanılmasına bir örnekte (ويملأ سجالهم/Kovalarını su ile doldurdu) ifadesine yazdığı açıklamadır: “Şayet, (سجل/ suyla dolu kova) kelimesi, onların *sical*’i (سجالهم) *nasılsa doldurur*, sorusuna karşılık; Dârimî’nin Sünen kitabında (من قتل قتيلاً فله سلبه/ Kim birini öldürürse, öldürenin malı öldürülene aittir) hadis başlığı altında *Sıfatı Müşarefe*

<sup>69</sup> Nisâ, 1. Hamza (الأرحام) kelimesini mecrûr olarak okumuştur. Şemsüddin b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf b. el-Cezerî, *en-Neşr fi’l-Kırâ’âtî’l-’Aşr*, thk. Ali Muhammed el-Sabbâğ (Beirut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 2/247; Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Halebî, *ed-Dürrü’l-Masûn fi’l-’Ulûmî’l-Kitâbi’l-Meknûn*, thk. Ali Muhammed Mavûd vd. (Beirut: Daru’l-Kutubi’l-’İlmiyye, 1415/1994), 3/554.

<sup>70</sup> Mustafa Kartal, “Taberî Tefsirinde İstişhâd”, *İBAD* cs./8 (Aralık 2019), 6-30.

<sup>71</sup> Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi’l-Mufassal*, 13, 17, 20, 45.

<sup>72</sup> Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi’l-Mufassal*, 200.

<sup>73</sup> Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim ez-Zemahşerî, *el-Fâ’ik fi Ğaribi’l-’hadîs*, thk. Ali Muhammed Beccavî - Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim (Beirut: Daru’l-Marife, 1391/1971), 1/83, 2/324-420, 2/624.

<sup>74</sup> Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi’l-Mufassal*, 1/34, 70, 86, 2/3202-433, 548, 695, 3/871, 1011.

(من قتل قتيلا فله سلبه) kuralı kullanılarak bölümde geçen (الصفة المشاركة) hadisin anlamı üzerinden (ويملاً سجالهم) örneğini kullanmıştır.<sup>75</sup> Diğer bir örnek ise: “الرجل يأمر الناس كثيرا بالاختشيان/Adam insanların çoğunluğunun sert olmasını emretti” ifadesindeki “sertliği”, Ömer b. Hattab’ın: “أخشونوا وتمعدوا/Sert/kaba olunuz, Ma’d kabilesi gibi” örneğindeki *Sıfatı Müşarefe* (الصفة المشاركة) kuralı bunlara birer örnek olarak sayabiliriz.<sup>77</sup>

### 5. Şiirden Delil Getirmesi

Siğnâki, Arapça şiir ve nesirleri delil olarak el-*Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal* adlı eserinde kullanmıştır. Şiirleri kullanırken şairlerin isim ve kaynaklarını, şiirde geçen zor kelimeleri açıklayarak şiirin durumunu ortaya koyarak, hangi manada kullanıldığını açıklamıştır.

Âlimlerin delil olarak kullanılmasını caiz gördükleri cahiliye şiirleri ile ilk üç asırdaki Arap şiirinin ana kaynağına en yakın şairlerin şiirlerini de kullanmıştır. *Cahiliye* şairlerinden de kabul edilen yedi şairin şiirleri ile *Muhadramûn* döneminin örnek şairlerinden Hassan b. Sabit, İslam döneminin şairlerinden kabul edilen Hz. Ali ve diğer Müslüman şairlerin şiirlerini de kullanmıştır. Siğnâki, *Müvelledûn* şairi kabul edilen Ebû Nüvâs, Mütenebbî ve diğer şairleri gibi, hocası Zemahşerî’nin yöntemini de izleyerek, el-*Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal* adlı eserinde sekiz yüz Emsal/Atasözü ve şiirden, elliden fazla istişhadda bulunmuştur. Birkaç şiirden örnek vermek gerekirse:

يَا أَيَّتُهَا أَيَّامُ الصَّبَا رَوَّاجِعَا<sup>78</sup>

*Keşke gençlik günleri geri gelse...*

Bu sözle ilgili âlimler: “Bu Basralıların görüşüdür, (أَيَّامُ) kelimesi hal olması nedeniyle *mansubtur*; (أَيَّتُ) nin haberi ise mahzuf gelmiştir...” şeklinde ifade kullanmışlardır.<sup>79</sup>

<sup>75</sup> Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî* (Beirut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 6/247. Hadisin metni şöyledir: “مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا لَهُ عَلَيْهِ بَيْتَةٌ فَلَهُ سَلْبُهُ”.

<sup>76</sup> Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal*, 2/30.

<sup>77</sup> Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal*, 2/30.

<sup>78</sup> Bu şiir Recez'dir. Rûbe b. 'Accâc, *Mecmu'u eş'ari'l-Arap*, thk. William el-Verd el-Berusi (Küveyt: Daru İbni Kuteybe, 1321/1903), 171.

<sup>79</sup> Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal*, 2/634.

İmru'ül-Kays şiirinde:<sup>80</sup>

أَلَا رَبُّ يَوْمٍ لَكَ مِنْهُنَّ صَالِحٌ      وَلَا سِيِّمًا يَوْمَ بَدَارَةِ جُلْجُلٍ<sup>81</sup>

*O gün ne eşsiz bir gündü be... Hele o Dâret-i Cülcül günü yok mu?!*

Amr b. Ma'dikerib ez-Zübeydî'nin şiirinde:<sup>82</sup>

وَحَيْلٍ قَدْ دَلَفْتُ لَهَا بِحَيْلٍ      تَحِيَّةً بَيْنَهُمْ ضَرْبٌ وَجِيغٍ<sup>83</sup>

*Atlarımla, düşman safındaki atlara öylece bir dalmışım  
... Selamlaşmaları çok dehşetli olmuştur.*

Alî b. Ebî Talib'in şiirinde:<sup>84</sup>

لَقُلْتُ لَهُمْدَانَ ادْخُلُوا بِسَلَامٍ فَلَوْ كُنْتُ بَوَّابًا عَلَى بَابِ جَنَّةٍ<sup>85</sup>

*Cennetin kapısında bekçi olaydım... Hemdân'lılara  
"selamtle girin" derdim.*

el-Mütenebbî'nin şiirinden kullandığı delil ise:<sup>86</sup>

لَعَمْرُكَ مَا مَا بَانَ مِنْكَ لَضَارِبٍ      بِأَقْتَلِ مِمَّا بَانَ مِنْكَ لَعَائِبٍ<sup>87</sup>

<sup>80</sup> Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal*, 2/595.

<sup>81</sup> Bu şiir İmru'l-kays'a aittir. İmru'l-Kays b. Âbis.(Ânis) b. el-Münzir el-Kindî el-Kindî, *Divanu İmru'l-Kays*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Divanu'l-Maarif, 1404/1984), 10; Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed İbni Faris, *e's-Sahibi fi'l-Luğa*, thk. E's-Seyyid Ahmed Sakır (Kahire: Silsiletü'z-Zaha'ir, ts.), 231; Hasan b. Kasım Meridî - vd., *el-Cenâ'd-dâni fi hurûfi'l-meâni*, thk. Fahrudin Kabava (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1992), 344, 443; Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî, *ez-Zâhir fi Garibi Elfâzi's-Şâfi'i*, thk. Muhammed Avad Mur'ib, ts., 13/84. *دارة جلجل* den kastettiği anlam; İmruülkays'ın *دارة جلجل* gününde göle gitmesi, oradaki kadınlarla olan diyalogudur. Bunun delil ise, şiirdeki "لا سيما يوما" cümlesidir.

<sup>82</sup> Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal*, 2/585.

<sup>83</sup> Amr b. Ma'dikerib b. Abdillâh ez-Zübeydî, *Divan'uz-Zubeydî*, thk. Mata' el-Tarabîşî (Dımaşk: Mucemme'u'l-Luğati'l-Arabiyye, 1405/1985), 149.

<sup>84</sup> Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal*, 2/764.

<sup>85</sup> Bu şiir Hz. Ali'nin divanıdır. Ali b. Ebû Tâlib Tâlib, *Divanu Ali b. Ebû Tâlib*, thk. Naim Zerzûr (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1378/1958), 17.

<sup>86</sup> Signâki, *el-Muvassal*, 3/946.

<sup>87</sup> Bu şiir Tavil bahrinden olduğu açıktır. Ancak bu beyti Mütenebbî'nin divanında bulamadım, Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal*, 2/946.'da vulunmaktadır. Ayrıca, Mansur b. Felah el-Yemenî'nin, *Şerhu'l-Kafiyi fi'n-Nahvi* kitabında da bulunmaktadır. Mansur b. Felah el-

*Hayatın hakkı için, senin dilinin düşmanlığı... Keşke düşmana sallaman gereken kılıç gibi olsa*

Sığnâki, *en-Necâh* adlı eserinde şiirden getirdiği deliller, kendinden önceki nahivcilerin getirdiği delillerden çokta farklı değildir. Ancak şu örnek bu kapsamın dışında tutulmalıdır:

رَأَيْتَ مَنْ رَمَى فَأَصَابَ قَلْبِي وَقَالَ: مَنْ الْمُطَالِبُ؟ قُلْتُ: أَنْتَا<sup>88</sup>

*Atıp beni gördüğünde, kalbimi vuran kişi... Aradığın kimdir? Sorusuna "sensin" diye cevap verdim.*

Bu şiirde kullandığı (أَنْتَا) kelimesindeki (ت) harfinin harekesinin *fetha* olarak gelmesi, (ل) harfinin ek olarak kelimelere gelmesi söz konusu değildir. (ت) harfinin (م) harfini takip edip peşindedir (ل) harfinin gelmesi ile (أَنْتَمَا) şeklinde bir okuyuşun meydana gelmesi söz konusudur.

Sığnâki'nin delil olarak getirdiği bu şiiri değerlendirecek olursak; Burada kullanılan (أَنْتَا) kelimesi bir kullanım olup, delil olarak Arap şiirinden şöyle bir örnek sunmuştur:

يَا أَبَجْرُ يَا ابْنَ أَبَجْرٍ يَا أَنْتَا أَنْتَ الَّذِي طَلَّقْتَ عَامَ جُعْتَا<sup>89</sup>

*Hey sen! Koca göbeklinin koca göbekli çocuğu... Açlık zamanında eşlerini boşayan sensin.*

Bu şiirdeki (أَنْت) kelimesinin (ت) harfi *fetha* ile *işbâ'* yapılmış olması doğru bir yorum olarak gözükmemektedir. Ancak diğer bir görüş ise *ref'* için kullanılan zamirin *münâdâ* zamiri olarak *ref'* e dönüşmüş olmasıdır.

İki eserin incelenmesi sonucunda, Sığnâki'nin kullandığı delilleri harekesiyle beraber sunması ve anlamı kapalı olan kelimeleri açıklamasına özen gösterdiği anlaşılmaktadır.

Yemenî el-Yemenî, *Şerhu'l-Kafiye fi'n-Nahvi* (Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Arap dili Enstitüsü, Doktora Tezi, 1422), 2/213. Bu beyitteki birinci (مَا) Nafiye, İkincisi ise (الَّذِي) manasındadır. (أَنْتَا)'nin ismi mazruftur, cümlenin takdiri şöyledir: (أَنْتَا الَّذِي بَانَ مِنْكَ لِنَضَارِبٍ، بِأَقْتَلِ مِمَّا بَانَ) (متك لعانب)

<sup>88</sup> Bu şiir el-Vâfir bahrinde olup sözü söyleyene ulaşamadık. Sultan, *en-Necâh Tilve'l- Merâh*, 184, 286.

<sup>89</sup> Bu şiir Recez'dir. Ahvâs b. Ahmed Ensârî, *Mecmu'u şî'r'l-Ahvas Bin Muhammed*, thk. İbrahim el-Samerra'î (Bağdat: Mektebetü'l-Endelüs, 1389/1969), 290.



Siğnâki, *en-Necâhu 't-tâli tilve 'l-merâh* kitabında şiirden yedi kez delil getirmiştir:

ليت شبابا بوع فاشترت ليت وهل ينفع شينا ليت<sup>90</sup>

*Keşke... keşke kelimesinin bir faydası olsaydı?... Keşke gençlik satılsa da ben alsaydım.*

Anlaşılan o dur ki, şiirin bu şekilde geçmesi sadece Siğnâki'ye özgü bir kullanım olmasıdır.<sup>91</sup> Şair Ru'be divanında bu ifadeyi aynı şekilde kullanarak:

ليت وهل ينفع شينا ليت ليت شبابا بيع فاشترت

demiştir. Siğnâki, (بوع) kelimesinin bu şekilde kullanılmasının bir “dil kullanımı” olduğunu vurgulayarak, bu kullanımın Benî Dubeyir ve Benî Fak'as'a ait yaygın bir kullanım olmadığını söyler.<sup>92</sup>

## 6. Kıyas'tan Delil Getirmesi

Siğnâki, Araplardan duyulan bir hükmün ya da kurallarla çelişmeyen yapının, kendi görüşünü ortaya koyabilmesi adına, istediğinde *icmâ* yöntemini kullanmadan da kıyas ile hareket etmesi söz konusudur. *el-Muvassal fi Şerhi 'l-Mufassal* ve *en-Necâhu 't-tâli tilve 'l-merâh* eserlerinde kıyasın; *Şebeh/الشبه*, *İllet/العلة* ve *Tard/الطرد* olmak üzere üç çeşidine yer vermiştir.

### 6.1. Şebeh Kıyası (قياس الشبه)

Siğnâki, “İrab'ın aslı harftir. Ve bu harfler irabın karşılığı olup, *şebeh kıyâsıdır*. (التثنية/tesniye)'nin irabı harflerle irab edilen (cem-i salim/جمع السلامة)'inde olduğu (التعدد/çoğul) konusunda da ona benzerlik göstermiştir. Meydana gelen irab ise harf irabıdır, der.”<sup>93</sup>

Siğnâki bu konuya farklı bir görüş getirerek derki; “أكلوني البراغيث) (Pireler beni yedi) örneğinde, (أكلوني/Beni yediler) fiilinde bulunan (و) harfinin, ilk etapta fiili yapan çoğulu göstermekle beraber, fiili yapan faillere delalet eden (و) harfi değildir, der. Buradaki fail (البراغيث/Pireler) kelimesi olup, (أكل البراغيث/Pireler yedi) demiş olman, (ضربت هند/Hind

<sup>90</sup> Bu şiir Recez'dir. 'Accâc, *Mecmu 'u eş'ari 'l-Arap*, 171.

<sup>91</sup> Sultan, *en-Necâh Tilve 'l- Merâh*, 286.

<sup>92</sup> Sultan, *en-Necâh Tilve 'l- Merâh*, 286.

<sup>93</sup> Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi 'l-Mufassal*, 1/160.

*dövdü*) ifadesinde bulunan (ta) harfinin fail olmaması gibidir. Bu sebeple örnekte harf irabı olarak gelen (و) harfi fail konumunda değildir, der.”

Siğnâkî, Münâdâ'nın marife yapısı ile ilgili olarak; “Münâdâ zamirinin mebniliği (المضمر/muzmer) kelimeler *mansub*'tur, der. Böyle bir kıyasın yapılma sebebine gelince, aslında bütün isimler temelde gizlidir ve o sebeple de zamirler mebni olmuştur” der.<sup>94</sup>

### 6.2. İlet Kıyası (قياس العلة)

Siğnâkî; “İsimler, kimi zaman vezin gereği *gayri munsarif* gelirken yine aynı gerekçe ile *munsarif* olarak da gelebilmektedir. Zira şiirde öyle özel ve sınırlı harfler ve durumlar vardır ki ilâve ya da eksiltmeye izin vermemektedir. Böylece yazma iradesi şairden alınmış gibi kabul edilir ki, buna izin vermek demek kurala dönmeyi gerektirir bu durumda *gayri munsarif*, *munsarif* olarak işlem görür, der.”<sup>95</sup>

Siğnâkî, kimi zaman *illet kıyası* ile *şebih kıyasını* bir arada kullanmıştır. Daha önce geçen ve üçüncü görüş olarak (البراغيث/Pireler) kelimesini mübteda, (أكلوني/Beni yediler) ifadesini de öne geçmiş haber (haber mukaddem) olarak kabul edilmesi meselesidir. Kur'ân-ı Kerim'de; يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا (أكلوني البراغيث) ifadesindeki fail için (أكلتني البراغيث) şeklinde bir cümle kullanılmamıştır. *Şerhu'l-Enmûzec* adlı eserde, tahkik için faillerin birleşmesi diye Araplarda yaygın bir kullanım söz konusudur. Zira bir fiilden iki failin meydana gelmesi imkânsızdır”, der.<sup>97</sup>

### 6.3. Tard Kıyası

Siğnâkî, Münâdâ'nın irabı için; “(يا زيد/Ey Zeyd) lafzının yorumlanması konusunda, (زيد/Zeyd) kelimesinin merfu olma gerekçesini *İtrâd* olarak açıklar. *Merfu* gelen *mutrede* benzemesi sebebiyle (جاءني أحمد/Bana Ahmed geldi) örneğinde (أحمد/Ahmed) kelimesi merfuluğu *itrâd* bakımından *amil'e* (العامل) benzetmiştir.

Müfred, münadanın *ötrelî/merfu* gelmesi *marifeliği* gerektirmektedir. Aslında her *mütekaddim* (öne geçen) ismin ya da kendisine isnat edilen fiilde *merfu*'dur. Faildeki *ref* hali nasıl *itrâd* şeklinde geldiyse aynı şekilde sıfatla mevsuf'un da münadada merfu şeklinde (الضمة) *damme*'li *ref* konumuna getirilmiştir. Çünkü bu *damme* irabın harekesi gibidir. Bu sebeple (جاءني أحمد/Bana Ahmed geldi) örneğindeki (جاء) nidâ harfinin irabı bakımından *amil* hükmündedir. (جاءني أحمد الظريف / Bana kibar Ah-

<sup>94</sup> Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal*, 2/380.

<sup>95</sup> Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal*, 1/198-199.

<sup>96</sup> Neml, 27/18.

<sup>97</sup> Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal*, 1/216.

med geldi) örneğinde nasıl (بازيد الظريف/ Ey kibar Zeyd) şeklinde kullanım varsa, o da aynı şekilde *merfu*’ okunur, der.”<sup>98</sup>

Siğnâkî, sakin olan zamirin ibrazı/ortaya çıkması için; “Nahivde ibraz (belli etmek) gerekli olduğundan: (زيد عمرو ضاربه هو / Zeyd’i vuran Amr’un kendisidir) cümlesinin bu şekilde kullanılmamızın sebebi şüpheyi ortadan kaldırarak *tard* yapılmasıdır, der.”<sup>99</sup>

## 7. İcmâ

Siğnâkî, *İcma* faktörünü kelime ve sözün anlamlarının tespiti ve görüşlerine destek bulmak amacıyla kullandığı nahiv çıkarımlarından biridir. “Nice lafızlar vardır ki bunlar aynı anlamı göstermektedir. Örneğin (أنصُر) fiili ve benzerlerini incelediğimizde, bu fiil için tüm nahivciler, bir kelamı gösterdiğini söyleseler ya da bu konuda görüş birliği içinde olduklarını söyleseler, anlamın ortaya çıkması için kelamın iki kelimeden daha az olmamasını gerektirir, derler. Demek ki *lafız*, kelimenin aynı anlamda kullanılması için şart değilmiş, derler.

Buna karşılık Arapça ilmiyle uğraşan âlimlerden herhangi birisi, (أنصُر) “*yardım et*” sözünü işittiğinde, (أنصُر أنت) “*sen yardım et*” anlamını anlayacak ve bu şekilde de anlam eksiksiz olacaktır. Sıfatın mevsuf’un yerine gelmesi, Mevsuf’tan vazgeçmek mümkünse de, demek ki mevsufu bırakıp sığnâkîye ne kadar önem verdiklerini açıkça görmemiz gerekmektedir, der.”<sup>100</sup>

Siğnâkî, cins isim hakkında da; “İzafetin isme mahsus kılınma sebebi, ismin muzâf olup muzâfun ileyih olmamasıdır, der. Ayrıca buradaki fiil, muzâfun ileyih’tir diyerek, Muzâfun ileyih daima *mecrûr* gelmesidir. Bu durumda (يوم يقوم زيد) / Zeyd kalktığı gün) örneğindeki (يقوم) fiili *mecrûr* olması gerekmektedir. Ancak *cer* hali yalnız isimde meydana gelmektedir, diyerek açıklamada bulunur.”<sup>101</sup> Kur’ân-ı Kerim’deki örneklerden biri de; “ وَأَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ”<sup>102</sup> ayetinde (الأرحام) kelimesi *nasb* olarak gelmesi gerekirken, *cer* halinde gelmiştir, der.<sup>103</sup> Siğnâkî’nin *icmâ* yöntemini incelediğimizde bu kullanımın daha az geçmekte olduğunu, *sema*’ ya da *kıyasta* var olmayan delilleri ve fikrini

<sup>98</sup> Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi’l-Mufassal*, 2/388.

<sup>99</sup> Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi’l-Mufassal*, 3/875.

<sup>100</sup> Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi’l-Mufassal*, 1/53.

<sup>101</sup> Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi’l-Mufassal*, 1/72. İcmâ’da fiil ile *mecrûr* bir muzaf beraber olmaz.

<sup>102</sup> *Nisa*, 4/1. (الأرحام) kelimesini cumhur *mansub* okumuşlar. *Cer* şeklinde Hamza, İbrahim el-Nehâî, Katade ve el-A’meş okumuşlar. Cezerî, *en-Neşr fi’l-Kırâ’âti’l-’Aşr*, 2/247. el-Hüseyn b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi şevâzî’l-Kur’ân( kırâ’ât) min Kitâbi’l-Bedî’* (Kahire: Mektebetü’l-Müsenna, 1353/1934), 31.

<sup>103</sup> Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi’l-Mufassal*, 3/836.

kanıtlayacak kanıtları elde etmeye muhtaç olmadıkça kullanmadığını görmekteyiz.

### 8. İstishâb

Sıgnâkî'nin fıkihtaki kurallardan biri de *İstishâb*'tır. "Aksine bir delil bulunmadığı sürece varlığı bilinen bir lafzın serbestlik ve yükümsüzlüğü devam ettiğine hükmetmek" ifadesine sarftan örnek olarak (خاتم/ Yüzük-mühür) kelimesini sunmaktadır. Zira (خاتم) kelimesinin görüntüsü *İsmi Fail* olmakla beraber, zahiren *Mufaale* babının *Mazi* ve *Emir* fiilinin şekliyle aynıdır. Ve bu babın kullanımı da diğer bablara göre daha azdır. Sarfta kullanılan (خاتم) kelimesi her ne kadar *Mufaale* babının ilgili yerinde geçen şekillerine benzemiş olsa da aslı üzere bırakılarak, 'Alem (özel) bir konum olarak varlığını sürdürerek aynı zamanda fiil olarak a kullanıla gelmiştir."<sup>104</sup>

İsmi Tafdil için kullanılan (أفعل) kalıbı için de aynı kural yani *istishâb* işletilmiştir. İsmi Tafdil'in üç konumu bulunmaktadır, der. Bunlar *musa-habe/beraberlik* anlamına gelen ve (من) harfi ceri ile kullanımının yanı sıra *lam-ı tarif* denilen ve *marifelik* ifade eden (ال) takısı ile kullanımı şeklinde gelmiş olması, bir de *İzafet* şeklindeki kullanımı söz konusudur.

İsmi Tafdil'in birinci durumu ile ilgili, müzekker, müennes, tesniye, cemi ve diğer eklentileri ile uyumu söz konusudur. *Mufaddal* ile *Mufaddal Aleyh* arasına bir harf girerek; (زيد أفضل من عمرو/ Zeyd, Ömer'den daha iyidir) ya da (هند أفضل من دعد/ Hind' de Da'd'dan daha iyidir) örnekleri çekim yapmaya ya da mastar olarak anlamlandırılmasına gerek kalmamış tamlamalar şeklinde kullanılmıştır.

İsmi Tafdil'in ikinci durumu ise, tamlama kısa olduğu için çekimi yapılamamakta ancak müzekker, müennes ve diğer uyumların yapılması gerekmektedir. Burada çekim ve uyum olmak zorundadır. (زيد الأفضل/ Zeyd en iyisidir.) (الزيدان الأفضلان / Zeyd adlı iki kişi en iyisidir) (هند الفضلى/ Hind en iyisidir) vb. ifadeleri buna örnektir."<sup>105</sup>

<sup>104</sup> Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal*, 1/181.

<sup>105</sup> Nasr, *el-Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal*, 2/693.

## Sonuç

Araştırmamızın sonucunda, dil sahasında çalışma yapmış ve ilgi duyan Hanefi fakihlerinin, dil kurallarının tesis edilmesinde önemli görev almış olmaları, dilcilerin dilsel kökenlerine oldukça aşina oldukları, fıkıh aklının, fakihlerin düşüncelerine baskın gelmesi sebebiyle, dayandıkları bütün delilleri yazıp belgeleyerek ve anlaşılması zor olan delilleri açıklamaları ya da sahiplerine isnat ederek bu ilkeleri araştırmış olmaları önemli bir çıkarımdır.

Araştırmamız sonucunda ulaştığımız önemli birkaç başlığı şöylece sıralayabiliriz:

- Delilleri inceleyerek belgelemek, delilleri anlamak, derinliklerini araştırmak, delillerin illeti ile ilişkisinin farkına varmak ve rivâyetin doğruluğunu araştırmak bakımından fıkıh aklının Arapça âlimleri üzerindeki etkisi önemlidir.
- İslam fakihleri; *Sema*‘, *Kıyâs*, *İcmâ* ve *İstishâb* gibi kendilerince sabit nahiv ilkelerine bağlı, dil bilimcilerinden etkilenecek onların yöntemlerini takip etmiş olmaları manevi bir irtibat olarak karşımıza çıkmaktadır.
- Fakihler nahiv usullerine yeni bir usul ekleyerek, bu usulü nahiv temellerinden biri kabul etmiş olmaları, nahivciler gramatik kusurlar ararken, fakihlerin nahivcilerden daha hassas davrandıkları görülmüştür. Zira dil âlimleri bazı konularda illeti görmezden gelerek, “*Araplar böyle dedi*” diyerek meseleyi geçiştirebilmektedirler.
- Dilbilimciler, illeti aslından ayırmadıkları halde, fakihler illetin menşei-ni araştırarak sonuçta nahiv kuralının nasıl oluşturulduğunu öğrenciye anlatmaya çalışmış olmaları, yaptığımız önemli tespitlerdendir.

## Kaynakça

- Abdulkadir b. Muhammed b. Nasrullah Kuraşî. *el-Cevahiru'l-Muzia fî Tabakati'l-Hanefiyye*. Haydarâbâd: Matbaatu Meclis-i Dâirati'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1332/1914.
- Apaydın, H.Yunus. "TA'LÎL". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/talil--usul>
- Askalânî, Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-. *Fethu'l-bâri*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Aydınlı, Abdullah. "SEMÂ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sema--hadis>
- Bağdadî, Ebu Bkir b. Mücahid el-. *e's-Seb'a fî'l-Kıraat*. thk. Şevki Dayıf. Kahire: Daru'l-M'ârif, 1400/1980.
- Bağdatlı, İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn bi esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âşârü'l-muşannifîn*. İstanbul: İstanbul'da Maarif Nezareti, 1370/1951.
- Bardakoğlu, Ali. "İSTİSHÂB". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istishab>
- Bedir, Mürteza - Koca, Ferhat. "PEZDEVÎ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/pezdevi-ebul-usr>
- Bennâ, Muhammed. *İthâfû fużalâ'i'l-beşer fî. bi. 'l-kırâ'âti'l-erba'ate 'aşer*. thk. Şaban Muhammed İsmâil. Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1407/1987.
- Cezerî, Şemsüddin b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf b. el-. *en-Neşr fî'l-Kırâ'âti'l-'Aşr*. thk. Ali Muhammed el-Sabbâğ. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Cinî, Osmân b. Cinî. *el-Hasâ'is*. thk. Muhammed Ali Neccar. Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1427/2006.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "İCMÂ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/icma>
- Durusoy, Ali. "KIYAS". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kiyas>
- Enbârî, Kemâlüddin Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-. *Lüma'u'l-edille fî uşûli'n-naḥv*. thk. Said el- Efeğânî. Dimaşk: Elcami'atu's- Suriyye, 1377/1957.
- Ensarı, Ahvâs b. Ahmed. *Mecmu'u şî'r'l-Ahvas Bin Muhammed*. thk. İbrahim el-Samerra'î. Bağdat: Mektebetü'l-Endelüs, 1389/1969.
- Ergen, Muhammed Fatih. "Fakihlerin Abdestin Farzlarını Arap Dili İle İstidlâleri: Mâide 5/6 Özelinde". *SDÜİFD* 46/1 (Haziran 2021), 26-38. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd/issue/62972/894331>
- Gazzî, Takıyyüddin b. Abdilkâdir et-Temîmî ed-Dârî el-. *Ṭabakâti's-seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdul Fettah Muhammed el-Hulu. Riyad: Daru'r-Rifa'î, 1403/1983.
- Gündüzöz, Soner. "Arap Kültürünün İzinde Arapçada Çekirdek Kelime Kadrosu Sorunu". *NÜSHA* 15/16 (ts 2005), 20-33. [https://isamveri.org/pdfrg/D02424/2005\\_V\\_16/2005\\_16\\_GUNDUZOZS.pdf](https://isamveri.org/pdfrg/D02424/2005_V_16/2005_16_GUNDUZOZS.pdf)
- Gündüzöz, Soner. "Modern Bir Retorik Okuması Olarak Hadis Rivayetlerinde Anlatım Tekniklerinin Varlığı Sorunu -Hudeybiye Antlaşması Örneği-". *Marife Dergisi* 11/1 (Nisan 2011), 9-30. <http://marife.org/tr/pub/issue/37800/436404>
- Hâleveyh, el-Hüseyn b. Ahmed İbn. *Muhtaşar fî şevâzî'l-Kur'ân( kırâ'ât) min Kitâbi'l-Bedi'*. Kahire: Mektebetü'l-Müsenna, 1353/1934.

- Halife, Mustafa b. Abdullah Hâci. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütûbi ve'l-fünûn*. thk. Muhammed Şerafettin Yaltkaya. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiy, 1420/1999.
- Hamevî, Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Daru Sâdir, 1416/1995.
- Hasan b. Kasım Meridî - vd. *el-Cenâ'd-dâni fi hurûfi'l-meânî*. thk. Fahrüddin Kabava. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. "İslam Mükellefiyet Anlayışı ve Buna Aykırı Bir Maliki-Hanefî Kıyası". *AÜFD* 21/1 (Temmuz 1976), 185-198.  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/71531/1151141>
- İbn Hallikân, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'î'z-Zamân mimmâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev eşbetehü'l-A'yân*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Daru Sâdir, 1398/1978.
- İbni Faris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed. *e's-Sahibi fi'l-Luğa*. thk. E's-Seyyid Ahmed Sakır. Kahire: Silsiletü'z-Zaha'ir, ts.
- Kartal, Mustafa. "Bir Nahiv Delili Olarak İstishâb". *OMUFD* cs./47 (Aralık 2019), 477-498. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/omuifd/issue/50704/617250>
- Kartal, Mustafa. "Taberî Tefsirinde İstishâb". *İBAD* cs./8 (Aralık 2019), 6-30. <http://www.islambilimleri.com/DergiPdfDetay.aspx?ID=112>
- Kaya, Mahmut - Sâmî Şelhüb. "FERGÂNÎ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fergani>
- Kıfî, Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-. *İnbâhü'r-Ruvât 'Alâ Enbâhi'n-Nühât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Arabiy, 1406/1986.
- Kindî, İmru'l-Kays b. Âbis.(Ânis) b. el-Münzir el-Kindî el-. *Divanu İmru'l-Kays*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Divanu'l-Maarif, 1404/1984.
- Köklüdağ, Mehmet. "An Introduction To Arab Poetics". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* cs./47 (Aralık 2019), 599-604.  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/omuifd/issue/50704/627379>
- Köklüdağ, Mehmet. "İşlevsellik Bakımından Klasik ve Çağdaş Arapça İkilemi". *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* cs./1 (ts 2016), 35-58.  
<http://www.islambilimleri.com/DergiPdfDetay.aspx?ID=6>
- Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî. *ez-Zâhir fi Garibi Elfâzi's-Şâfi'i*. thk. Muhammed Avad Mur'ib, ts.
- Nasr, Ahmed Hasan. *el-Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal*. Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1418.
- Okur, Kâşif Hamdi. "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili". *Dini Araştırmalar Dergisi* 1/3 (Nisan 1999), 171-203.  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/da/issue/4440/61178>
- Osmân b. Cinî. *el-Muhteseb fi Tebyîni Vücûhi Şevâzî'l-Kirâ'ât ve'l-İzâh 'Anhâ*. Kahire: Vizaretü'l-Evkâf- el-Meclisü'l-'Alâ li'l-Şu'ûni'l-İslamiyye, 1420/1999.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-. *ed-Đav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*. Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, ts.
- Sultan, Abdullah Osman b. Abdurrahman. *en-Necâh Tilve'l-Merâh*. Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Yüksek Lisans Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, 1428/2007.



- Süyûfî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûfî. *Tabakâtü'l-müfessirin el-İşrîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1387/967.
- Süyûfî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv ve Cedelih*. thk. Mahmut Yusuf Feccâl. Dubai: Darü'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyyeti ve İhyai't- Turâs, 1423/ 2002.
- Şahin, Osman. "İstihsan Yönteminin Akli Gerekçeleri ve Bazı Uygulama Şekilleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (Şubat 2008), 41-74. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/daad/issue/4501/61987>
- Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Halebî. *ed-Dürrü'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. thk. Ali Muhammed Mavûd vd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Tâlib, Ali b. Ebû Tâlib. *Divanu Ali b. Ebû Tâlib*. thk. Naim Zerkûr. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1378/1958.
- Tekin, Abdulkadir. "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -El-Keşşâf Örneği". *AUID* 6/10 (Haziran 2018), 213-260. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/amauid/issue/37323/405306>
- Uzunpostalcı, Mustafa. "AHSİKESİ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahsikesi>
- Ünal, Yavuz. "Gelenek-Sünnet İlişkisi". *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (Mart 1999), 78-96. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/omuifd/issue/20304/215564>
- Yaran, Rahmi. "SİĞNÂKÎ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/signaki>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "NESEFÎ, Ebû'l-Muîn". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/neseфи-ebul-muin>
- Yemanî, Ahmed Muhammed Mahmut el-Yemanî el-. *el-Vafî fî Usûli'l-Fıkh Dirase ve Tahkik*. Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1418.
- Yemenî, Mansur b. Felah el-Yemenî el-. *Şerhu'l-Kafiye fî'n-Nahvi*. Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Arap dili Enstitüsü, Doktora Tezi, 1422.
- Yıldız, Musa. "Bir Dilci Olarak Müneccimbaşı Ahmed Dede". *EKEV Akademi Dergisi* 2/2 (Mayıs 2000), 105-122. <http://musayildiz.com.tr/public/musayildiz/makale/bir-dilci-olarak-muneccim.pdf>
- Zemahşerî, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim ez-. *el-Fâ'ik fî garîbi'l-hadîş*. thk. Ali Muhammed Beccavî - Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Darü'l-Marife, 1391/1971.
- Ziriklî, Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-. *Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ Mine'l-'Arab ve'l-Müsta'rebîn ve'l-Müştərikin*. Beyrut: Darü'l-İlim li'l-Melayyîn, 1423/2002.
- Zübeydî, Amr b. Ma'dikerib b. Abdillâh ez-. *Divan'uz-Zubeydî*. thk. Mata' el-Tarabîşî. Dımaşk: Mucemme'u'l-Luğati'l-Arabiyye, 1405/1985.
- 'Accâc, Rûbe b. *Mecmu'u eş'ari'l-Arap*. thk. William el-Verd el-Berusî. Küveyt: Daru İbni Kuteybe, 1321/1903.



# İLİMLER TASNİFİNDE HADİS İLMİNİN YERİ

Halil İbrahim DOĞAN\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 31 Mayıs 2023, **Kabul Tarihi:** 17 Eylül 2023, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2023, **Atf:** Doğan, Halil İbrahim. "İlimler Tasnifinde Hadis İlminin Yeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/2 (Eylül 2023): 763-804.

**DOI:** 10.33415/daad.1306923

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 31 May 2023, **Accepted:** 17 September 2023, **Published:** 30 September 2023, **Cite as:** Doğan, Halil İbrahim, "The Place of Hadith in the Classification of Sciences". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/2 (September 2023): 763-804.

**DOI:** 10.33415/daad.1306923



## Öz

Hicrî ilk asırlardan günümüze kadar farklı açılardan pek çok ilimler tasnifi yapılmıştır. Çalışmanın konusu, ilimler tasnifinde hadis ilminin yeridir. Araştırmanın amacı, tasniflerde hadis ilminin konumunu ortaya çıkarmaktır. Önemi ise hadis açısından bazı âlimlerin yaptıkları tasnifler hakkında çalışmalar olsa da genel olarak bu ilmin tasniflerdeki yerini ele alan herhangi bir araştırmanın olmamasıdır. Makalede nitel araştırma yöntemlerinden dokümantasyon metodu kullanılarak ilimler tasnifinin olduğu eserler tespit edilerek incelenmiştir. Araştırmanın sonucunda birkaçı hariç başta İslâm filozoflarının yaptıkları olmak üzere ilimler tasnifinin hepsinde hadisin bulunmadığı belirlenmiştir. Hadisin olduğu ilimler tasnifinde onun şer'î/dinî/naklî ilimler kısmında yer aldığı ve tasniflerin bir kısmında hadisle ilgili bazı konularda bilgiler olduğu tespit edilmiştir. Bunları hadisin rivâyet ve dirâyet şeklinde ikiye ayrılması, hadis ilimleri, literatür, bazı hadislerin şerh edilmesi ve birkaç usûl meselesine temas edilmesi şeklinde sıralamak mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Tasnif, Rivâyet/Dirâyet, Literatür, Şerh.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, ibrahimseyh60@gmail.com, Orcid: 0000-0002-9644-5498

## The Place of Hadīth in the Classification of Sciences

Halil İbrahim DOĞAN\*

### Extended Abstract

Islamic sciences first emerged due to the studies conducted around the Qur'an and the Prophet's Sunnah, and then other branches of science became disciplines due to the events that took place. As a result of the conquest movements, the works of philosophical sciences were translated into Arabic, and the classification of sciences began to be made. Although philosophical sciences were classified in the early periods, in later centuries, sciences in other fields, such as religion and language, were included, and comprehensive classifications were put forward. Although classifications of sciences are usually made to emphasize issues such as the definition, subject, purpose, method, and literature of science, to show the relationship and hierarchy between them, or to facilitate education and training, their basis is the problem of the relationship between religion and philosophy in general and reason and revelation in particular in Islamic thought. The subject of this article is the place of hadīth in the classification of sciences from the first centuries of Hijri to the present day. For this purpose, many studies on the classification of sciences were examined, and the scholars who made the classification and their works were identified and investigated whether they included the science of hadīth. However, the article is limited to pointing out the leading figures of those who did not mention the science of hadīth in their classifications. In contrast, the classifications of those who counted this science were touched upon. Although there is extensive literature on this subject, many works related to the classification of sciences have been published in our country in books, articles, papers, etc., with the original text. In the context of the classification of sciences, although there are a few studies on the subject, period, and person related to the science of hadīth, the lack of a study that deals with hadīth in general, unlike other fields, as in this study, reveals the importance of this article. This article aims to determine the position of hadīth in the classifications of sciences and to determine what kind of information about the branch of science is conveyed in them. In order to realize this aim, first of all, the works containing the classifications of sciences were examined using the documentation method, one of the qualitative research methods. As a result of the study, it has been seen that scholars from various branches of science from different parts and traditions of the Islamic world have made classifications of sciences in other languages from the first centuries of Hijri to the present day. According to the sciences they dealt with in their classifications (such as philosophical, philosophical-religious, philosophical-religious-intellectual), classifications in different numbers (two, three, four, etc.) emerged. However, hadīth was not included in the classifications of sciences of Islamic philosophers except for a few. Of those who formed this science, except for al-Suyūtī, none of them was a

\* Assist. Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith, Ankara, Turkey, ibrahimseyh60@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-9644-5498>

hadīth scholar by profession, but almost all of them had a relationship with hadīth to a greater or lesser extent. In the classifications of sciences that began in the early period, the science of hadīth found a place for itself towards the end of the IVth century. It was mentioned among the sharī'ah/religious/traditional sciences. Although in some classifications, only hadīth is mentioned, what is meant by this is not the hadīth s of the Prophet but the science of hadīth with its rules and principles. Although some of the first classifications of sciences included the science of hadīth with different names in general, it was divided into two as riwāyah and dirāyah with Qāḍī Bayzāwī, and from the first moment until today, it has been observed that there is no unanimity on their definitions and scopes, and each scholar has defined them in different ways. In the first-period classifications, a limited number of hadīth sciences were mentioned. Still, later on, sciences that could be gathered under the same title or that could not be counted as an independent branch of science were counted separately. More details were entered into this subject than necessary. Classifications were also seen to be a source of literature for sciences. In this context, it has been determined that the books of usūl, hadīth, and commentaries are mostly cited, although less in other fields. It has been determined that the literature mentioned in the classifications of sciences has differentiated over time and that this is because each scholar takes into account their environment and their prominent works. However, the date of the works' composition also has an effect. In some of the classifications of sciences, it was determined that some narrations were commented on without giving any information about the science of hadīth.

**Keywords:** Hadīth, Classification, Riwāyah/Dirāyah, Literature, Commentary.

## Giriş

Bilgi ve bilim karşılığında kullanılan ilim, “bir şeyi gerçek yönüyle kavramak”tır. İlk dönemlerde ilim kelimesinin kapsamına Kur’an ve hadis, akabinde fıkıh girse de bununla daha çok hadis ilmi kastedilmiştir. Hadis literatüründe ilim kelimesinin kazandığı terim anlamı genel olarak bütün yönleriyle din bilgisi, özel olarak hadisler ve onların rivâyetiyle ilgili olmuştur.<sup>1</sup> İslâmî ilimler, öncelikle Kur’an ve Hz. Peygamber’in sünneti etrafında yapılan çalışmaların neticesinde ortaya çıkmış, daha sonra yaşanan gelişmelerin sonucunda diğer ilim dalları tedvin edilmiştir.<sup>2</sup> Kendilerine ait sistemli bir bilgi birikimine sahip olarak müstakil birer disiplin olan ilimlerin tasnifi, fetih hareketlerinin sonucunda felsefî eserlerin Arapçaya tercüme edilmesiyle hicrî ikinci asrın ikinci yarısında başlamıştır. Bundan dolayı ilk dönemlerde İslâm âlimleri genellikle felsefî ilimleri tasnif etmiştir. Zamanla din ve diğer alanlardaki ilimler dâhil edilerek kapsamlı sınıflandırmalar ortaya çıkmıştır. İlimler tasnifi bir ilmin tanımı, konusu, amacı, metodu ve literatürü gibi hususlar üzerinde durmak, aralarındaki ilişkiyi ve hiyerarşiyi göstermek için yapılmıştır.<sup>3</sup> Fakat her bir ilim hakkında en azından hadis ilmi bağlamında tasniflerde bu bilgileri bulmak mümkün değildir. Çünkü tasnif yapan âlimlerden bunları zikredenler olduğu gibi bir kısmına yer verenler veya hiç değinmeyenler de vardır. Ayrıca eğitim-öğretimde kolaylık sağlamanın yanında ilimler tasnifi hem tasnif sahibinin hem de o dönemin ilim anlayışını yansıtması açısından önemlidir.<sup>4</sup> Zira her müellif, kendi bilgisi ve bakış açısını, bulunduğu siyasi/sosyal ve kültürel çevreyi ve yaşadığı dönemde bulunan ilimleri dikkate alarak tasnif yapmıştır.<sup>5</sup> Bütün bunlara ilaveten tasnif literatürünün esas itibarıyla İslâm düşüncesindeki genelde din-felsefe, özelde akıl-vahiy ilişkisi sorununun bir sonucu olduğu ifade edilmiştir.<sup>6</sup>

Her ilmin bir tanımı, mevzûu, mebâdîi, mesâilî ve gayesi bulunmaktadır. Nitekim hadis ilmine bu açıdan bakıldığında rivâyet ve

<sup>1</sup> İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/109-111.

<sup>2</sup> Ömer Türker, “İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 64-66.

<sup>3</sup> Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş* (Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 135.

<sup>4</sup> Hidayet Peker, “İbn Hazm’ın İlimler Tasnifi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 320.

<sup>5</sup> Ali Yıldırım, “İshâk Bin Hasan Tokadî’nin İlimler Tasnifi ve Mantık İlimine Dair Görüşleri”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2018), 165.

<sup>6</sup> Türker, “İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, 64. Ancak Gazzâlî (öl. 505/1111), ilimleri dinî hükmüne göre farz-ı ‘ayn ve farz-ı kifâye şeklinde sınıflandırmıştır. Âlimlerden her bir grubun kendi uğraştığı ilmi farz-ı ‘ayn olarak kabul ettiğini belirtmekte, kendisi ise akıl bâliğ olan herkesin yapmakla mükellef oldukları üç şeyi (itikad, fil, terk) farz-ı ‘ayn olarak değerlendirmekte ve ilimleri ise ikinci kısımda ele almaktadır. bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ’u ‘ulûmi’-d-dîn* (Beyrut: Dâru’l-Mihhâc, 2011), 1/54-85.

dirâyet şeklinde ikiye ayrılması ve bunların aşağıda görüleceği üzere âlimlerin farklı şekilde tarif etmesi nedeniyle birbirinden değişik görüşler vardır. Bu, aynı zamanda diğer hususlara da yansımıştır. Dolayısıyla her iki hususu birleştirerek hadis ilmini şu şekilde tanımlamak mümkündür: “Hem hadisleri kabul ve red yönlerinden inceleyen hem de hadislerin, usûlüne uygun olarak nakledilmesiyle uğraşan ilim dalıdır.”<sup>7</sup> Bu tanıma hadislerin anlaşılması ve onlardan hüküm çıkarılmasıyla ilgili bir kayıt da eklemek gerekmektedir. Hadis ilminin mevzûu, Rasûlullah’ın zatı/hadisleri ya da kabul ile red veya delalet/mana açısından râvî ile mervîdir. Mebâdîi ise ya sika râvîlerden rivâyet edilen hadisler ya hadisin sıhhati ve sıfatı hakkında araştırılması gereken hususlar ya da bütün Arapçayla ilgili ilimleri, Hz. Peygamber’le alakalı haber ve kıssaları, usûlü’-d-din ve usûl-i fıkıh, fıkıh vb. hususları bilmektir. Mesâilî ise hadislerden hedeflenen şeylerdir. Gayesi ise dareyn saadeti elde etmek, Nebvî âdâbla süslenmek ve kerih görülen/yasaklanan şeylerden kaçınmak veya sahih bir şekilde hüküm istinbat ederken kullanmak üzere çeşitli açılardan hadis konusunda bir meleke kazanmaktır.<sup>8</sup>

Makalenin konusu, hicri ilk asırlardan günümüze kadar yapılan ilimler tasnifinde hadis ilminin yeridir. Bunun için ilimler tasnifiyle ilgili birçok çalışma incelenmiş, tasnif yapan âlimler ve eserleri tespit edilerek hadis ilmi araştırılmıştır. Makalede hadis ilmini tasnifinde yer veren âlimlerin sınıflandırmalarına temas edilmiş, ancak bu ilmi zikretmeyen kimselerin önde gelenlerine ismen işaret etmekle yetinilmiştir. Bu konuda geniş bir literatür bulunmakla birlikte ülkemizde de ilimler tasnifiyle alakalı birçok eser, asıl metne de yer verilerek çeşitli çalışmalarda yayımlanmıştır.<sup>9</sup> Fakat bütün tasniflere ulaşmak için çaba gösterilse de literatürün genişliğinden ve bir kısım çalışmaların günümüze ulaşmamasından dolayı hadisin zikredildiği bazı tasnifler tespit edilememiş/değinilmemiş olabilir. İlimler

<sup>7</sup> Abdullah Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 97.

<sup>8</sup> Molla Lütfullah b. Hasan et-Tokâdî, *el-Metâlibu’l-ilâhiyye fî mevzû’âti’l-’ulûmi’l-lügaviyye*, thk. Şükran Fazlıoğlu (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012), 55; Ahmed b. Mustafâ Taşköprizâde, *Miftâhu’s-sa’âde ve misbâhu’s-siyâde fî mevzû’âti’l-’ulûm* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-’İlmiyye, 1985), 2/113; Muhammed b. ‘Alî et-Tehânevî, *Keşşâfu istılahâti’l-fünûn ve’l-’ulûm*, thk. ‘Alî Dahrûc vd. (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 1/36; Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekir el-Maraşî, *Tertibu’l-’ulûm* (Beyrut: Dâru’l-Beşâ’iri’l-İslâmiyye, 1988), 167; Ebû’t-Tayyib Muhammed Sıddîk Hasan Han el-Kannevcî, *Ebcedu’l-’ulûm*, thk. ‘Abdülcebâr Zekkâr (Dimaşk-Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-’İlmiyye-Menşûrâtu Vizâratu’s-Sekâfe ve’l-İrşâdi’l-Kavmî, 1978), 2/66, 219-221 Bu konuda geniş bilgi için bk. Ebû’l-Fazl ‘Abdullah b. Muhammed b. es-Sıddîk el-Gumârî, *Tevcihu’l-’inâye li-ta’rîfi’l-’ilmi’l-hadis rivâyeten ve dirâyeten* (Kahire: Mektebetü’l-Kâhire, 2008), 5-24.

<sup>9</sup> bk. Halis Demir, “İlimler Tasnifi Literatürü Denemesi”, *Balikesir İlahiyat Dergisi* 5/1 (2019), 48-89; Müstakim Arıcı, “Temel Problemler Ekseninde Tasnîfü’l-ulûm ve Enmüze’l-ulûm Literatürleri”, *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 13-61.



tasnifi bağlamında hadis ilmiyle alakalı konu,<sup>10</sup> dönem<sup>11</sup> ve şahıs<sup>12</sup> bazlı birkaç çalışma yapılsa da bu çalışmadaki gibi genel olarak hadisi ele alan bir araştırmanın olmaması makalenin önemini ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca ilimler tasnifinde hadise nasıl ve kimler tarafından yer verildiği, hadisi tasnifinde yer verenlerin bu ilim hakkında herhangi bir bilgi zikredip zikretmediği, şayet zikrettiyse hangi konularda bilgiler aktardığı incelenmesi gereken bir husustur. Makalenin amacı, ilimler tasnifinde hadisin konumunu tespit ederek ilgili tasniflerdeki hususları hadis ilmi açısından değerlendirmektir. Bu amacı gerçekleştirmek için öncelikle nitel araştırma yöntemlerinden dokümantasyon metodu kullanılarak yapılan araştırmanın sonucunda birbiriyle ilişkili olanlar hariç kronolojik olarak hadise yer verenlerin ilimler tasnifi tasvirî bir şekilde sıralanmış ve devamında bu âlimlerin hadis ilmiyle ilişkileri kısaca ele alınmış, akabinde bu tasniflerde yer alan bilgiler karşılaştırma yapılarak çeşitli başlıklar altında zikredilmiş, ancak bu başlıklar altına girmeyen hususlar verilmesi uygun olan yerlerde aktarılmıştır.

### 1. İlimler Tasnifinde Hadis İlmi

İslâm uleması, hicrî ilk asırlardan itibaren günümüze kadar çeşitli faktörlere bağlı olarak farklı dönemlerde ilimler hakkında tasnif yapmıştır. Bazı âlimler, dinî ilimleri ön plana çıkartırken bir kısmı ise sadece felsefî olanları dikkate almış, hem dinî hem de felsefî ya da bunlara edebî ilimleri ilave edenler geniş tasnifler ortaya koymuştur.<sup>13</sup> Dolayısıyla her bir tasnifte bütün ilimlerin bulunduğu söylemek mümkün değildir. Zira ilimleri ilk tasnif eden filozoflardan Câbir b. Hayyân (öl. 200/805), Kindî (öl. 252/866), Farâbî (öl. 339/995) gibi isimler hadis ilmüne yer vermemiştir. Ayrıca Hârizmî (öl. 387/997), İbn Sînâ (öl. 428/1037), İbn Rüşd (öl. 595/1198), İbn ‘Arâbî (öl. 638/1240), Tûsî (öl. 672/1274), Kınalızâde (öl. 979/1572) gibi ilimleri sınıflandıran âlimlerin de tasniflerinde hadis ilmi bulunmamaktadır.<sup>14</sup>

Tasnifinde hadisi zikreden ilk kişi filozof ‘Âmirî’dir (öl. 381/992). O, ilimleri millî/dinî ve hikemî/felsefî diye ikiye ayırdığı tasnifinde millî olanları hissî (hadis), aklî (kelâm) ve müşterek (fıkıh) şeklinde ve

<sup>10</sup> Gülsüm Korkmazer, “Osmanlı İlimler Tasnifinde Hadis Şerhçiliği”, *Osmanlı’da İlm-i Hadis*, ed. Zekeriyâ Güler vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2020), 513-530.

<sup>11</sup> Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 151-165.

<sup>12</sup> Ali Arslan, “İbnü’l-Ekfânî’nin (Ö. 749/1348) İlimleri Tasnifi ve Bu Tasnifte Hadis İlmi”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/18 (2020), 15-39; Ali Arslan, “Âmirî (ö. 381/992) ve Hârizmî’nin (ö. 387/997) İlimler Tasnifinde Hadis İlminin Yeri”, *Diyanet İlmî Dergi* 56/2 (2020), 111-132.

<sup>13</sup> Kutluer, “İlim”, 22/113.

<sup>14</sup> bk. Ali Kürşat Turgut, *İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi Geleneği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2022).

hadisi diğerlerinin önünde sıralamaktadır.<sup>15</sup> ‘Âmirî’nin hadise başlangıç faziletini vermesinin nedeni, onu diğer ilimler için temel bir kaynak olarak görmesidir. Ayrıca hadisi bir ilim dalı olarak kabul etmeyenleri ve muhaddisleri eleştirenleri tenkid ederek hadisin sadece bir şeyler işitmek/nakil olmadığını vurgulamakta, bütün dinî ilimlerin kaynağı saydığı hadisle uğraşan muhaddislerin kendilerine başvurulmasını gerekli görmekte ve ashâb-ı hadisin şu özelliklerine işaret etmektedir: Tarih bilgileri sayesinde râvîlerin neseplerini, memleketlerini ve ömürlerini bilmeleri; sahih hadisleri zayıf olanlarından ayırt etmeleri; Hz. Peygamber’in sünnetlerini sika kimselerden almak için rihle yapıp pek çok zorluğa katlanmaları; hadislerin çeşitlerini bilerek onu her türlü tehlikeye (uydurma, yalan vb.) karşı korumaları.<sup>16</sup> Tasnifinde sadece dinî ilimleri sınıflandıran Ebû Tâlib el-Mekkî (öl. 386/996) ise “selef devrinde bilinenler ile sonradan ortaya çıkanlar” şeklinde iki kısma ayırmaktadır. İlkinde sünnet ve âsâr ilmine, ikincisinde ilelü’l-hadis, hadislerin tariklerini ve zayıf râvîlerin kusurlarını araştırmak, âsârı nakledenleri zayıf kılmak (cerh-ta’dîl/ricalu’l-hadis/usûlu’l-hadis) ilimlerine işaret etmektedir.<sup>17</sup> Eserinde hadisleri sıkça kullanan ve çok fazla rivâyet nakleden, *Kûtu’l-kulûb*’un temelini âyetlerin yanında hadislerle oluşturan, düşünce yapısının merkezinde hadis ilmi ve hadisler bulunan<sup>18</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, hadislerin sıhhatini tespit etmeyi bid’at ve râvîlerin hâlini araştırmayı gıybet olarak kabul etmekte, bunları sefelin yolundan ayrılma şeklinde değerlendirmektedir.<sup>19</sup> ‘Âmirî ile Ebû Tâlib el-Mekkî arasındaki farklılık, sahip oldukları bakış açısı ve metodolojiden kaynaklanmaktadır. Zira ‘Âmirî, muhaddislerin yapmış oldukları işi savunurken Ebû Tâlib el-Mekkî ise bu tür faaliyetlerin Hz. Peygamber’den sonra ortaya çıktığı için muhdes olduğunu belirterek eleştirmektedir.

Hakkında herhangi bir bilginin olmadığı IV/X. yüzyıl âlimlerinden İbn Ferîğûn (öl. ?), ilimleri dinî ve felsefî diye ikiye ayırıp hadisi ilkinin içerisinde saymaktadır.<sup>20</sup> İhvân-ı Safâ ise pratik, dinî ve felsefî şeklinde ilimleri üçe taksim ettiği tasnifinde hadisi “rivâyât ve ahbâr ilmi” ismiyle

<sup>15</sup> Ebû’l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-‘Âmirî, *Kitâbu’l-İ’lâm bi-menâkibi’l-İslâm*, thk. Ahmed ‘Abdülhamîd Gurâb (Riyad: Dâru’l-İsâle, 1988), 80-81.

<sup>16</sup> ‘Âmirî, *Kitâbu’l-İ’lâm*, 107-110. Ayrıca bk. Ali Arslan, “Bir Filozofun Gözünden Hadis İlmi ve Hadis Âlimleri: Âmirî (Ö. 381/992) Örneği”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 380-387.

<sup>17</sup> Ebû Tâlib Muhammed b. ‘Alî el-Mekkî, *Kûtu’l-kulûb fî mu’âmeleti’l-mahbûb ve vasfî tarîki’l-mürîd ilâ makâmi’l-tevhîd*, thk. Muhammed İbrâhîm Muhammed er-Radvânî (Kahire: Mektebetü Dâri’t-Türâs, 2001), 1/459.

<sup>18</sup> Merve Sağan, *Ebû Tâlib el-Mekkî’nin (ö. 386/996) Düşüncesinde Dinî İlimlerin Gelişimi ve Tasavvuf* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 48.

<sup>19</sup> Bilal Saklan, “Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996) ve Bazı Hadis Meselelerine Bakışı”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1996), 99-122; Sağan, *Ebû Tâlib el-Mekkî’nin Düşüncesinde Dinî İlimler ve Tasavvuf*, 47-54.

<sup>20</sup> Turgut, *İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi Geleneği*, 47-48.

dinî kısma dâhil etmekte ve muhaddisleri “rivâyet uleması” olarak nitelendirmektedir.<sup>21</sup> İhvân-ı Safâ düşüncesinin Osmanlı’ya taşınmasında önemli bir rol üstlenen ‘Abdurrahman el-Bistâmî (öl. 858/1454), kaynağını belirtmese de<sup>22</sup> onlara ait sınıflandırmayı *el-Fevâiyhu’l-miskiyye*’de zikretmekte, tasnifinde ilmu’l-hadise ismen işaret etmektedir.<sup>23</sup> Zâhiriyye mezhebinin en büyük temsilcisi İbn Hazm (öl. 456/1064), ilimleri yedi kısımda sınıflandırıp hadisi milletten millete değişen ilimlerin dinî kısmında saymakta, hadisin “metinlerinin ve râvîlerinin bilgisi” olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade etmekte yetinmektedir.<sup>24</sup>

İslâm literatüründe farklı ilimler tasnifi yapan âlimlerden Gazzâlî, *Makâsıdu’l-felâsife*’de sadece felsefî ilimleri sıralarken<sup>25</sup> *el-Mustasfâ*’da sırf aklî ve naklî ile her ikisinin bulunduğu ilimler şeklinde üçe ayırıp hadisi naklî olanların içerisinde saymaktadır.<sup>26</sup> *er-Risâletü’l-ledünniye*’de ilimleri şer’î ve aklî olarak sınıflandırıp hadisi şer’î olanların içerisine dâhil eden Gazzâlî, Hz. Muhammed’in Arapların en fasihi, kendisine vahiy indirilen, her türlü meseleyi kavrayan ve her sözü ihata eden bir kimse olması hasebiyle hadislerin bilinmesi gerektiğini ve nefsinin dine tabi kılıp kalbi temizlemeden hadislerin anlaşılmayacağını belirtmektedir.<sup>27</sup> *İhyâ*’da ise ilimleri farz-ı ayn ve farz-ı kifâye olarak ikiye ayırmakta, kifâyeyi şer’î olan ve olmayan diye sınıflandırmakta, şer’îyi dört kısma tasnif edip Kitap, icmâ’ ve sahâbenin âsârı ile birlikte sünneti aslî ilimlerin ve hadisle ilgili (ricâl bilgisi, râvîlerin isimleri, adaleti, hâli, yaşı vb.) hususları ise tamamlayıcı/mütemmimât ilimlerin arasında saymaktadır.<sup>28</sup> Böyle bir tasnifle Gazzâlî, sünneti İslâm dininin kaynakları arasında zikretmekte ve mütemmimât başlığı altında ise hadis usûlü/cerh-ta’dil/ricâlü’l-hadîs ilmini kastetmektedir.<sup>29</sup>

<sup>21</sup> İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. İsmail Çalıskan vd. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1/181; Mahmut Meçin, “İhvân-ı Safâ’da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2014), 427-458.

<sup>22</sup> Veysel Kaya, “Abdurrahman Bistâmî’nin Bilimler Tasnifi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2016), 197, 199.

<sup>23</sup> ‘Abdurrahman b. Muhammed el-Bistâmî, *Kitâbu’l-Fevâiyhi’l-miskiyye fî fevâ’idi’l-Mekkiyye* (Kayseri: Millet Genel Kütüphanesi, Reşid Efendi, 426), 12a, 16b.

<sup>24</sup> Ebû Muhammed ‘Alî b. Ahmed İbn Hazm el-Endelüsî, “Risâletü Merâtibi’l-‘ilim”, *Resâ’ili İbn Hazm el-Endelüsî*, thk. İhsân ‘Abbâs (Beirut: el-Mü’essesetü’l-‘Arabiyye, 1983), 4/78-81.

<sup>25</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Makâsıdu’l-felâsife*, thk. Süleymân Dünyâ (Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, 1961), 134-137.

<sup>26</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ‘ilmi’l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr (Medine: el-Câmi’atü’l-İslâmiyye, 1413), 1/3-4.

<sup>27</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, “er-Risâletü’l-ledünniye”, *Mecmû’atu resâ’ili’l-İmâm el-Gazzâlî*, thk. İbrâhîm Emîn Muhammed (Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, ts.), 244-247; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Kitâbu’l-Fâtihati’l-‘ulûm* (Mısır: el-Matba’atu’l-Hüseyniyye, 1322), 35-36.

<sup>28</sup> Gazzâlî, *İhyâ’u ‘ulûmi’d-dîn*, 1/54-85.

<sup>29</sup> Gazzâlî’nin tasnifleri hakkında bilgi için bk. Osman Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 219-242.

Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210), Farsça eseri *Câmi'ü'l-'ulûm*'da ilimleri naklî, aklî ve dil, edebiyat ile alet şeklinde üçe ayırdığı tasnifinde hadisi naklî kısımda sayıp “hadisin kısımları, müteşâbih âyetlerin nâzil olmasının sebebi ve tefsiri, bazı hadislerin açıklanması/sırrı/te'vîli” gibi hususlara temas etmektedir.<sup>30</sup> Mehmed Şâh Fenârî (öl. 839/1435) ise Râzî'nin değindiği 60 ilme 40 tane daha ilave edip içerisinde hadisin bulunduğu naklî ve aklî 100 ilmi Arapça olarak ele almaktadır.<sup>31</sup> Ancak Fenârî, Râzî gibi naklî ve aklînin yanında alet ilimlerine de yer vermektedir.<sup>32</sup> Sûfî filozof İbn Seb'în (öl. 669/1270), ilimleri şer'î, edebî ve felsefî şeklinde üç kısımda sınıflandırdığı tasnifinde hadisi “ilmü'r-rivâyât ve'l-ahbâr” adıyla ismen zikretmektedir.<sup>33</sup> Dili Farsça olan *Letâ'ifu'l-hikme*'de sık sık hadisler kullanan ve dinî hükümlerin delillerinin ya Kur'an ya da Hz. Peygamber'in hadisleri olduğunu söyleyen Urmevî (öl. 682/1283) ise ilimleri dinî ve felsefî diye ikiye ayırarak dinî→fürû'→maksûd→hadis şeklinde bir sınıflandırmaya gitmektedir ki<sup>34</sup> Şîrâzî (öl. 710/1311) de aynı tasnifi benimsemektedir.<sup>35</sup> Farsça eserinde Âmülî (öl. 753/1352'den sonra), ulûm-i evâhir ve ulûm-i evâil şeklinde diğerlerinden farklı bir ayırım yapıp hadisi ilminin şer'îyyât bahsinde “ilm-i ahbâr” adıyla zikretse de metinde “ilm-i hadis” demekte, bazı hadis istilahları ve kitapları, hadis çeşitleri, hadis nakli meselesi; İslâm, kader ve amellerin niyetlere göre olmasıyla ilgili üç hadis şerhi; iman, edeb, ahlâk ve öğütlerle alakalı kırk hadis; şer'î yükümlülüklerle ilgili kırk hadis konu edilmektedir.<sup>36</sup>

Müfessir Beyzâvî (öl. 685/1286), ilimleri sekiz başlıkta sınıflandırdığı tasnifinde hadisi ilmu'n-nevâmîs/din ilimleri içerisinde rivâyet ve dirâyet şeklinde iki ayrı ilim olarak zikretmektedir.<sup>37</sup> İbnü'l-Ekfânî (öl. 749/1348) de Beyzâvî gibi bir tasnif yapmaktadır.<sup>38</sup> Dâvûd-i Kayserî (öl. 751/1350),

<sup>30</sup> Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin İlimler Ansiklopedisi: Câmi'ü'l-'ulûm ya da Hadâiku'l-envâr”, *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 108, 117-118.

<sup>31</sup> Ebü'l-Berekât Mehmed Şâh b. Mehmed el-Fenârî, *Kitâbu Enmüzeci'l-'ulûm* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3677), 8a-9b.

<sup>32</sup> Mehmet Çiçek, “Mehmed Şâh Fenârî ve Enmüzeci'l-'ulûm'u”, *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 247, 273.

<sup>33</sup> Ebü Muhammed 'Abdülhakk b. İbrâhîm İbn Seb'în el-Mürsî, *Büddü'l-'ârif*, thk. Corc Kettûra (Beyrut: Dâru'l-Endelüs-Dâru'l-Kindî, 1978), 121-124.

<sup>34</sup> M. Cüneyt Kaya, “Bir 'Filozof' Olarak Sirâceddin el-Urmevî (ö.682/1283): Letâifu'l-hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/33 (2012), 24-28.

<sup>35</sup> Bakar, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, 303-318.

<sup>36</sup> Ali Ertuğrul, “Şemseddin Âmülî ve İlimler Ansiklopedisi Eseri: Nefâisü'l-fünûn fî arâisi'l-uyûn”, *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 181-182, 187.

<sup>37</sup> Mansur Koçinkağ, “Kâdî Beyzâvî'ye (v. 685 / 1286) Göre İlimlerin Tasnifi ve Munif fî Sinâ'ati't-Tarif/ Ta'rîfâtü'l-'Ulûm Adlı Eserinin Edisyon Kitiği”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 397.

<sup>38</sup> Ebü 'Abdullah Muhammed b. İbrâhîm İbnü'l-Ekfânî el-Ensârî, *İrşâdu'l-kâsîd ilâ esne'l-makâsîd fî envâ'i'l-'ulûm*, thk. 'Abdulmün'im Muhammed 'Ömer (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1411), 155-156, 160.

ilimleri şer‘î, aklî ve dil diye üçe ayırıp hadise ilk kısımda yer vermektedir.<sup>39</sup> İbn Haldûn (öl. 808/1406) ise ilimleri aklî, naklî ve medeniyet şeklinde üçe ayırdığı meşhur eseri *Mukaddime*’de hadisi naklî olanların kapsamına dâhil etmektedir.<sup>40</sup> Kalkaşendî (ö. 821/1418) de ilimleri yediye ayırdığı tasnifinde hadisi şer‘î olanların içerisinde rivâyet ve dirâyet diye iki ayrı başlıkta zikretmektedir.<sup>41</sup>

Osmanlı âlimi Tokatlı Molla Lütffî (öl. 900/1495), ilimleri dil ve şer‘î olarak tasnif edip şer‘î kısmın altında hadisle ilgili 11 ilme yer vermektedir.<sup>42</sup> Daha sonra hadisle ilgili bu detaylı sınıflandırma devam etmese de ilimleri şer‘î ve felsefî diye iki başlığa ayıran Hafîd et-Teftâzânî (öl. 916/1510), hadis ilmi ve usûlüne şer‘înin içerisinde geniş bir şekilde temas etmektedir.<sup>43</sup> Zekeriyâ el-Ensârî (öl. 926/1520) ise ilimleri din, dil, riyâzî ve aklî şeklinde dört kısımda sınıflandırıp hadisi din ilimleri kapsamında ele almaktadır.<sup>44</sup> İlimlerle ilgili eseri *Miftâhu’s-sa‘âde*’de Taşköprizâde (öl. 968/1561), hadise dinî olanların içerisinde rivâyet ve dirâyet açısından iki ayrı başlık altında yer vermekte, hadisle ilgili çeşitli ilim dallarına işaret etmektedir.<sup>45</sup> Birgivî (öl. 981/1573) ise emredilen, nehyedilen ve mendûb şeklinde bir sınıflandırma yapmakta, ilm-i hadisi ve usûlünü emredilenin farz-ı kifaye kısmında saymaktadır.<sup>46</sup> İlimlere dair telif ettiği *el-Fevâ’idü’l-Hâkâniyye*’de Şîrvânî (öl. 1036/1627), şer‘î, edebî ve felsefî şeklinde yaptığı tasnifin ilk kısmında hadis ilmi ve usûlüne yer vermektedir.<sup>47</sup> *Keşfu’z-zünûn*’da Kâtip Çelebî (öl. 1067/1657), kendinden önceki Taşköprizâde, Şîrvânî gibi âlimlerin tasnifine

<sup>39</sup> İhsan Fazlıoğlu, “İznik’te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2017), 53-56.

<sup>40</sup> Ebû Zeyd ‘Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn el-Hadramî, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. ‘Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dımaşk: Dâru’l-Belhî, 2004), 2/177-184; Murteza Bedir, “İbn Haldun’un Gözüyle Naklî İlimler”, *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun -Vefatının 600. Yılında İbn Haldun’u Yeniden Okumak-* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2006), 219-233.

<sup>41</sup> Ebû’l-‘Abbâs Ahmed b. ‘Alî el-Kalkaşendî, *Kitâbu Subhi’l-a’sâ* (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-Misriyye, 1922), 1/470-471.

<sup>42</sup> Molla Lütffî, *el-Metâlibu’l-ilâhiyye*, 55-58; Sami Arslan, *Molla Lütffî’nin İlimlerin Tertibine Dair er-Risâle fi’l-Ulûmi’s-Şer’iyye ve’l-Arabîyye Adlı Eseri ve Haşiyesi: Metin-Tercüme-Değerlendirme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 102-104.

<sup>43</sup> Hafîd Ahmed b. Yahyâ et-Teftâzânî, *ed-Dürrü’n-nadid fî mecmû‘ati’l-Hafîd*, thk. Muhammed Bedrüddîn Ebû Firâs en-Na’sânî (Mısır: Matba‘atu’l-Tekaddüm, 1322), 2, 47-109.

<sup>44</sup> Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî, *el-Lü’lü’ü’n-nazîm fî revmi’l-te’allüm ve’l-ta’lîm* -‘Abdullah Ahmed Nezir’in şerhi *Hizânetü’l-‘ulûm*’u ile birlikte- (Beyrut: Dâru’l-Beşâ’iri’l-İslâmiyye, 1998), 43, 56.

<sup>45</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu’s-sa‘âde*, 2/52-53, 113-131, 341-344, 551-553.

<sup>46</sup> Mehmed b. ‘Alî el-Birgivî, *et-Tarîkatü’l-Muhammediyye ve’s-sîretü’l-Ahmediyye*, thk. Muhammed Nâzım en-Nedvî (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 2011), 107-139; Lütffü Cengiz, “Birgivî’de İlimler Sınıflandırması”, *Balikesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî*, ed. Mehmet Bayyigit vd. (Balikesir: Balikesir Büyükşehir Belediyesi Kent Arşivi Yayınları, 2021), 2/145-151.

<sup>47</sup> Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî, *el-Fevâ’idü’l-Hâkâniyye*, çev. Ahmet Kamil Cihan vd. (İstanbul: YEK Yayınları, 2019), 110-129; Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın, “Mehmed Emin Şîrvânî ve el-Fevâidü’l-Hâkâniyye’si Üzerine”, *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 337-357.

işaret etmekte,<sup>48</sup> aynı yaklaşım *Mahzenu'l-'ulûm*'da da görülmekte, hadis başlığında *Miftâhu's-sa'âde*'nin Türkçesi *Mevzûâtu'l-'ulûm*'la<sup>49</sup> neredeyse aynı bilgiler yer almaktadır.<sup>50</sup>

İlimlere ait terimlerin tariflerini yapan Tehânevî (öl. 1158/1745'ten sonra), Arap dili ve edebiyatı, şer'î ve hakikî ilimler şeklinde üçe ayırıp hadis usûlü ve ilmüne ikinci kısımda değinmektedir.<sup>51</sup> Akkirmânî (öl. 1174/1760) ise dil, mantık, felsefe ile şer'î olmak üzere ilimleri dörde taksim etmekte, ilmu dirâyeti'l-hadise son kısımda temas etmektedir.<sup>52</sup> Ahmed Cevdet Paşa (öl. 1895) ile Sava Paşa (öl. 1904) hadisi naklî ilimlerin içerisinde şer'î olanların arasında saymaktadır.<sup>53</sup> İzmirli İsmail Hakkı (öl. 1946) ise ilimleri naklî ve aklî diye iki sınıfta gruplandırdıktan sonra naklî ilimleri İslâmî olarak isimlendirmekte, yüce ve yardımcı şeklinde ikiye tasnif edip hadis ilmünü ilkinin içerisine dâhil etmekte ve hadis usûlü ile asl-ı hadis olarak ikiye ayırmaktadır ki<sup>54</sup> ikincisiyle kastedilen rivâyetu'l-hadistir.

İlimleri herhangi bir sınıflandırma yapmadan eserinde zikreden İslâm âlimleri de bulunmaktadır. Ebû Hayyân et-Tevhîdî (öl. 414/1023) 14 ilmin içerisinde “sünnet” şeklinde zikrettiği başlıkta sünnetin bazısının ilim ve bazısının ise amel gerektirdiğini, en önemli hususun sünnetin sahih olanını zayıfından ayırt etmek olduğunu ifade etmektedir.<sup>55</sup> Aralarında hadisin olduğu yedi ilme temas eden Hûyî'ye (öl. 1240) karşılık<sup>56</sup> Devvânî (öl. 908/1502), on ilim/meseleyi ele aldığı *Enmûzecu'l-'ulûm*'da hadis usûlünü başta zikrederek sadece zayıf hadisle amel meselesine değinmektedir. O, âlimlerin dinî hükümlerin zayıf hadisle tespit edilemeyeceğinde görüş birliği içinde bulunduğunu ve amellerin fazileti konularında zayıf hadisle amel etmenin caiz hatta müstehab olduğuna kanaat getirdiklerini belirtip Nevevî'nin (öl. 676/1277) *Kitâbu'l-Ezkâr*'ında<sup>57</sup> bunu açıkladığını

<sup>48</sup> Kâtib Çelebî Mustafâ b. 'Abdullah, *Keşfu'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Şerefaddin Yalıtıkaya-Muallim Rifat el-Kilisi (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1941), 1/11-18.

<sup>49</sup> Ahmed b. Mustafâ Taşköprizâde, *Mevzûâtu'l-'ulûm (İlimler Ansiklopedisi)*, çev. Taşköprizâde Kemâleddin Efendi (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1975), 1/383-384, 451-471, 2/725-727, 924-925.

<sup>50</sup> Abdülzâde Muhammed Tâhir - Serkiz Urpilyân, *Mahzenu'l-'ulûm* (İstanbul: y.y., 1998), 117-136.

<sup>51</sup> Tehânevî, *Keşşâfu istulâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 1/36-37.

<sup>52</sup> Muhammed b. Ahmed el-Akkirmânî, *Ta'rifâtu'l-fünûn ve menâkibi'l-musannifin* (Almanya: Berlin Eyalet Kütüphanesi), 28a-28b.

<sup>53</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Beyânu'l-unvân* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1299), 34-39; Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, çev. Baha Arıkan (Ankara: Yeni Matbaa, 1955), 1/124-126.

<sup>54</sup> Tahsin Demir, “Kadim ve Cedid Arasında İlimler: İzmirli İsmail Hakkı'nın Tasnifi'l-'Ulûm Adlı Risalesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/2 (2022), 1013, 1019.

<sup>55</sup> Ali Kürşat Turgut, “Ebû Hayyân Tevhîdî'nin İlimler Tasviri: Risâle fi'l-'Ulûm”, *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (2019), 538.

<sup>56</sup> Şemsüddîn Ahmed b. Halil el-Hûyî, *Kitâbu Yenâbi'i'l-'ulûm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıb Paşa, 1056), 62a-90b.

<sup>57</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Ezkâr*, thk. Yûsuf 'Alî Bûdeyvi-Ahmed Muhammed es-Seyyid (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2013), 41-42.



belirtmektedir. Bu görüşte bir sorun gören Devvânî'ye göre zayıf hadisle amel in caiz ve müstehap sayılması, şer'î beş hükümden ikisi olup hadise göre amel müstehap olursa zayıf hadisle amel sabit olmuştur ki bu da zayıf hadislerle hüküm verilemeyeceğine dair kabule aykırıdır. Devvânî, bu çelişkiden kurtulmak için Nevevî'nin sözünü "Bir amelin fazileti hakkında sahih ve hasen hadis varsa aynı konudaki zayıf hadisin rivâyeti caiz olur." şeklinde açıklanmaya çalışıldığını zikretmektedir. Ancak kastedilenin bu olmayıp bir amelin caiz veya müstehap sayılması ile zayıf hadis rivâyetinin birbirinden farklı şeyler olduğunu, zayıflığını açıklamak şartıyla hadis rivâyet etmek caizse de bunun hadisle amel etmenin caiz olacağı manasına gelmediğini belirtmektedir. Devvânî, fezâil-i a' mâl noktasında zayıf hadisle amel etmenin sonucu eğer haram veya kerahete düşürme tehlikesi varsa bunun yapılmamasını dile getirmekte ve mübah veya müstehaba götürürse bunun caiz olduğunu ifade etmektedir. Ancak bir şeyin mübah olması için hadisin bulunmasının gerekmediği, eşyada asıl olanın haram değil de ibaha olduğu ve zayıf hadisle hiçbir hükmün tesis edilmediği kanaatindedir.<sup>58</sup> Fakat "Hadisin çeşitlerinin ve kısımlarının bilindiği ilim" diye tanımladığı hadis usûlü kısmında Hz. Peygamber'den her nakledilen rivâyetin sahih olmadığını söyleyerek onların üçe (doğru olduğu bilinen/mütevatir, yalan olduğunu bilinen/mevzû' ve durumu bilinmeyen/sahih, zayıf ve mürsel, munkatî' ile mechûl) ayrıldığını belirten Şirvânî, Devvânî'nin zayıf hadisle amel konusundaki görüşünü aynı şekilde yer verse de onun yorumlarının zorlama olduğunu belirtmektedir. Şirvânî, bir hadisin zayıf sayılmasının herkese göre değişebilen cerhe bağlı olduğu için birine göre zayıf sayılan hadisin bir başkasının nazarında böyle olmayacağı ve bu konuda çok fazla ihtilafın bulunduğunu, zayıf hadisleri incelemeyen ve sıhhatini araştırmayan birçok kimsenin zayıf hadislerle istişhad ettiğini ve kabul görmüş yaygın hadisler hâline geldiklerini belirtmektedir.<sup>59</sup> Nitekim zayıf hadislerle amellerin fazileti noktasında farklı görüşler olsa da tatbikatta bazı ahkâm konularında bile onun kullanıldığı belirlenmiştir.<sup>60</sup>

Suyûtî (öl. 911/1505) *en-Nükâye* ve şerhi *İtmâmu'd-Dirâye*'de 14 ilme yer verip üçüncü sırada ilmu'l-hadise değinmektedir.<sup>61</sup> *Uyûnu'l-*

<sup>58</sup> Ebû 'Abdullah Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî, *Risâletü Enmûzecu'l-ulûm*, thk. Ali Kürşat Turgut-Ömer Osman Arık (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 44-49; Ali Kürşat Turgut, "İlimlerden Örnekler: Devvânî'nin Enmûzecu'l-ulûm'u", *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 297-319.

<sup>59</sup> Şirvânî, *el-Fevâ'idü'l-Hâkâniyye*, 122-129.

<sup>60</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Selahattin Polat, "Zayıf Hadislerle Amel", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 83-110.

<sup>61</sup> Ebû'l-Fazl 'Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *İtmâmu'd-dirâye li-kurrâ'i-Nükâye*, thk. 'Abdülkâdir Muhammed el-Mu'tasım Dahmân vd. (Kuveyt: Dâru'd-Diyâ', 2017), 1/52-55, 1/293-402; Abdullah Taha İmamoğlu, "İlimler Tasnifi Açısından Süyûtî'nin en-Nükâye'si", *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 321-336.



*mesâ'il*'de 30 ilmi ele alan 'Abdülkâdir et-Taberî (öl. 1033/1623), onuncu sırada hadis usûlüne işaret etmektedir.<sup>62</sup> İshâk b. Hasan et-Tokâdî (öl. 1090/1679) ise içinde hadisin de olduğu 20 ilmi manzum bir hâlde sıralamaktadır.<sup>63</sup> Erzurumlu İbrahim Hakkı (öl. 1194/1780) da benzer bir şekilde 31 ilmi ele almaktadır.<sup>64</sup> Hasan el-Yûsî (öl. 1102/1691) ise felsefî, matematik ve tabiî ilimleri saydıktan sonra İslâmî olanların içerisinde "Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini araştıran ilim" diye tanımladığı hadis ilmine yer vermekte ve bu başlıkta hadis usulünün temel kavramlarına değinmektedir.<sup>65</sup> Tarsûsî (öl. 1145/1732), tasnifinde hadis usûlü ve hadis ilmini ayrı başlıklarda zikretmesine karşılık<sup>66</sup> Saçaklızâde (öl. 1145/1732) sadece hadis ilmi şeklinde bir başlık atmaktadır.<sup>67</sup> Son dönem âlimlerinden Sıddîk Hasan Han (öl. 1307/1890) ise *Ebcedu'l-'ulûm*'da hadisle alakalı birçok ilim dalını sıralamaktadır.<sup>68</sup> Görüldüğü üzere bu başlıkta ilimler tasnifinde hadis ilminin yerini tespit etmek için genellikle kronolojik olarak kaynakların incelemesi yapılmıştır. Ancak ilimler tasnifi hakkında yapılan literatür dikkate alındığında hadisin çok az bir kısmında yer aldığı dikkat çekmektedir.

Tasnifinde hadise yer veren ulemanın bu ilimle ilişkisi açısından bakıldığında ise şunu söylemek mümkündür: Farklı ilim dallarıyla iştigal etse de meslekten bir hadisçi olan Suyûtî dışındaki âlimlerin genelinde hadis ilminde onun seviyesinde olacak ya da diğer ilimlerdeki bilgileri kadar bir birikimleri bulunmamaktadır. Ancak bu durum, onların hadisle hiçbir alakalarının olmadığı anlamına gelmemelidir. Nitekim hemen hepsinin biyografisine bakıldığında eğitim aldıkları ilk ilimlerden birinin hadis

<sup>62</sup> Ebû Bekir 'Abdülkâdir b. Muhammed et-Taberî, *Kitâbu'l-'Uyûni'l-mesâ'il min a'yâni'r-resâ'il*, thk. Muhammed 'Ömer el-Hüsâmî (Kahire: Matba'atu'l-İslâm, 1316), 136-139.

<sup>63</sup> Bayram Özfırat, *Tokatlı İshâk Efendi'nin Nazmu'l-Ulûm, Nazmu'l-Le'âlî ve Manzûme-i Keydânî Adlı Mesnevileri (İnceleme-Metin)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 175-226.

<sup>64</sup> Şükran Fazlıoğlu, "Ta'lim ile İrşâd Arasında: Erzurum İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 10/18 (2005), 122-131.

<sup>65</sup> Ebû'l-Mevâhib el-Hasen b. Mes'ûd el-Yûsî, *el-Kânûn fî ahkâmi'l-ilim ve ahkâmi'l-'âlim ve ahkâmi'l-müte'allim*, thk. Hamîd Hamânî (Rabat: Matba'atu Şâle, 1998), 215-217; Tuncay Başoğlu, "Hasan el-Yûsî'nin İlimler Tasnifi: XVII. Yüzyıl Mağrib'inde Bir İlim Rehberi", *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 373-402.

<sup>66</sup> Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî, *Enmûzecu'l-'ulûm li-erbâbi'l-fuhûm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıb Paşa, 1062), 47a-50a, 67b-71b; Hatice Toksöz, "Tarsûsî ve Enmûzecu'l-'ulûm li-erbâbi'l-fuhûm'u", *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 403-414.

<sup>67</sup> Saçaklızâde, *Tertibu'l-'ulûm*, 167-169; Yasin Apaydın, "İlimlerin Rütbelendirilmesi: Saçaklızâde ve Tertibü'l-'ulûm Bağlamında Bir İnceleme", *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 415-435.

<sup>68</sup> Sıddîk Hasan Han, *Ebcedu'l-'ulûm*, 2/23-24, 29, 47-48, 54, 61-62, 66-67, 118, 202-203, 211-212, 219-236, 285-286, 287, 305, 306, 314, 335-336, 352, 361, 363, 387-392, 479, 514, 535-539.

olduğu ve pek çoğunun hadislerle ilgili eserler telif ettiği ya da kitaplarında hadisler naklettiği görülmektedir. ‘Âmirî, hadisi temel bir kaynak olarak görmekte, bu ilme ve muhaddislere karşı yöneltilen tenkidlere cevaplar vermektedir. Ebû Tâlib el-Mekkî ise her ne kadar dini muhafaza eden kimseler olarak vasıflandırdığı hadis âlimlerinin yapmış oldukları sened ve metin tenkidini eleştirse de Hz. Peygamber’e itaat etmenin ve onun sünnetine/hadislerine tabi olmanın gerekliliğini ifade etmektedir. İhvân-ı Safâ’nın rivâyetleri kendi görüşlerine göre yorumladıkları, hatta felsefî düşüncelerini desteklemek için hadis uydurdıkları ve eserlerinde çeşitli hadisleri kullandıkları tespit edilmiştir.<sup>69</sup> Hadis ilminde âlim olan<sup>70</sup> Bistâmî’ye göre tüm bilimler, kendilerini dinin temel metinleri olan Kur’an ve hadise referansla meşru hale getirmek durumundadır. Zaten kendisi de ilgi duyduğu harf ilminin Kur’an’ın yanında sünnete dayandığını savunmaktadır.<sup>71</sup> Endülüs’lü âlim İbn Hazm ise çeşitli ilimlerin yanı sıra hadis ilminde de önde gelen bir âlimdir. O, sünneti vahiy kaynaklı ve bağlayıcı olarak kabul etmekte, hadislerle ilgili farklı konularda görüşleri bulunmakta ve eserlerinde pek çok rivâyete yer vermektedir.<sup>72</sup> Kelâm, felsefe, tasavvuf, fıkıh gibi birçok ilim dalında müstakil eserler telif eden Gazzâlî ise sünnetin kaynağı ve bağlayıcılığı noktasında İbn Hazm gibi düşünmekte, sadece ilimler tasnifi yaptığı *İhyâ*’da yer verdiği hadisler açısından birçok âlim tarafından tenkid edilse de beş bine yakın hadis nakletmekle birlikte diğer eserlerinde de rivâyetler aktarmaktadır.<sup>73</sup> Hadis alanında herhangi bir eseri olmayan Fahreddin er-Râzî, âhâd hadislerin itikat alanında delil olamayacağını, ancak buna karşılık amelî konularda kullanılabileceğini belirtmekte, hadis rivâyetlerine karşı bir güvensizlik duygusu taşımakta ve senedden ziyade metin üzerinde durmaktadır.<sup>74</sup> Dil ve fıkıh âlimi olan Mehmed Şâh Fenârî’nin ilimleri tasnif ettiği eserinde çeşitli hadislerle dair açıklamaları bulunmaktadır. İbn Seb’in de aklî (felsefe, mantık, cedel vb.) ve naklî (tefsir, hadis, fıkıh vb.) ilimlerdeki dirâyetinden söz edilen<sup>75</sup> Urnevî gibi eserlerinde hadisler nakletmektedir. Şîrâzî ise hadis alanındaki birikimine rağmen bu ilimde müstakil bir eseri olmayan bir

<sup>69</sup> bk. Recep Aslan, *İhvân-ı Safâ ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014).

<sup>70</sup> Ahmed b. Mustafâ Taşkoprizâde, *eş-Şakâ’iku’n-nu’mâniyye fi ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, çev. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: YEK Yayınları, 2019), 92.

<sup>71</sup> Kaya, “Abdurrahman Bistâmî’nin Bilimler Tasnifi”, 208, 210.

<sup>72</sup> bk. Zekeriyâ Güler, “Endülüs’te Bir Hadis ve Fıkıh Âlimi: İbn Hazm”, *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 7/14 (2009), 155-171; İsmail Hakkı Ünal, “İbn Hazm (Hadis İlmindeki Yeri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/58.

<sup>73</sup> Gazzâlî’nin hadisçiliği hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Görmez, *Gazzâlî’de Sünnet, Hadis ve Yorum* (Ankara: OTTO, 2014); Halil Kaya, *Gazzâlî’de Hadis Usûlü ve Rivâyeti* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

<sup>74</sup> Şuayip Seven, “Kelâmî Görüşleri Bağlamında Fahreddin er-Râzî’nin Hadislere Bakışı”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 381-410.

<sup>75</sup> Mustafa Çağrıncı, “Sîrâceddin el-Urnevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/263.

âlimdir.<sup>76</sup> Âmülî, eserinde hadis ile ilgili bazı konulardaki görüşleri ve farklı konulardaki iki tane kırk hadise yer vermektedir. Müfessir, mütekelim ve fakih olan Beyzâvî'nin İslâmî ilimlerin hemen her alanında eseri olmakla birlikte hadis ilminde yazdığı tek eseri *Mesâbihu's-sünne* şerhi *Tuhfetu'l-ibrâr*'dır. O, bu eserin mukaddimesinde Kitap ve sünnetin aynı kaynaktan olduğuna işaret edip âyetle arasındaki farklar olsa da Rasûlullah'ın hadislerinin vahiy olduğunu belirtmekte, hadis çeşitleri ve usûlle ilgili bazı konularda görüşleri bulunmaktadır.<sup>77</sup> İbnü'l-Ekfânî'nin *İrşâdu'l-kâsîd*'de saydığı hadis edebiyatının onun bu ilimde belli bir birikimi olduğunu göstermektedir. Dâvûd-i Kayserî, dinî ilimlerden özellikle fıkıh ve hadis sahalarında derin bilgiye sahip olan ilk Osmanlı müderrisidir.<sup>78</sup> Çok yönlü bir âlim olan İbn Haldûn, hadis hocalığı yapmış, ilimler tasnifinde hadis ile ilgili farklı konularda görüşler serdetmiş, hadis eğer sahihse onunla amel etmenin gerekliliğini ifade etmiş, *Mukaddime*'deki rivâyetleri sosyolojik açıdan yorumlamıştır.<sup>79</sup> Kalkaşendî, bazı hadis kitaplarını okutma izni almış birisidir.<sup>80</sup> Molla Lütî ise *Sahîhu'l-Buhârî* okutmuş ve bu eser üzerine bir ta'lik yazmış, 73 fırka hadisine dayanarak kitabında 73 ilmi tasnif etmiş bir âlimdir.<sup>81</sup> Hafîd et-Teftazânî ise ilimleri tasnif ettiği eserinde hadis usûlü ile edebiyatı hakkında bilgilere yer vermekte ve birçok hadisi kısa kısa açıklamaktadır. Eserleri ve görüşleriyle Şâfi mezhebinde önemli bir yer edinen Zekeriyâ el-Ensârî, hadis alanında çeşitli eserler telif etmiş, sünnetin hücciyetine temas etmiş, Hz. Peygamber'in fiillerinin hepsinin bağlayıcı olmadığını belirtmiş, hadis usûlü konularına vakıf olmuş bir âlimdir.<sup>82</sup> İlimler tasnifinde akla gelen ilk âlimlerden olan Taşköprizâde'nin *Miftâhu's-sa'âde*'de zikrettiği hadis ile ilgili bilgiler, onun bu alanda birikim sahibi olduğunu göstermektedir. Ayrıca görev yaptığı medreselerde *Mesâbihu's-sünne* ile *Sahîhu'l-Buhârî*'yi okutmuş, hadis ilminde bazı eserler telif etmiş, *eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye*'de birçok muhaddisin biyografisine yer vermiştir.<sup>83</sup> Birgivi, ilimler tasnifini

<sup>76</sup> Resul Ertuğrul, "Kutbuddîn eş-Şîrâzî (Ö. 710 / 1311)'nin Fethu'l-Mennân Tefsirinin Özgün Yönleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2013), 135.

<sup>77</sup> Kâdî Beyzâvî Nâsirüddîn 'Abdullah b. 'Ömer eş-Şîrâzî, *Tuhfetu'l-ibrâr şerhu Mesâbihu's-sünne*, thk. Nüreddîn Tâlib vd. (Kuveyt: İdâretu's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2012), 1/3-14.

<sup>78</sup> Mehmet Bayraktar, "Dâvûd-i Kayserî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/33.

<sup>79</sup> Yavuz Köktaş, "İbn Haldun'un Mukaddime Adlı Eserinde Hadis İlimleri ve Hadis-Sosyoloji İlişkisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 299-343.

<sup>80</sup> Mehmet İpşirli, "Kalkaşendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/263.

<sup>81</sup> Şükran Fazlıoğlu, "Vaz' ile Tasnif Arasında: Molla Lütî'nin el-Metâlibü'l-ilâhiyye fi mevzû'âti'l-ülûmî'l-lugaviyye'si", *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, thk. Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 277-295.

<sup>82</sup> Nurullah Agitoğlu, "Şâfiî Usûlcülerin Değerlendirme ve Tercih Yaparken Sünnet ve Hadis Meselelerine Yaklaşımı: Zekeriyâ el-Ensârî Örneği", *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/21 (2018), 873-886.

<sup>83</sup> Abdullah Taha İmamoglu, "Taşköprizâde'ye Göre Hadis İlmî ve Letâfî'n-Nebî Adlı Kırk

zikrettiği *et-Tarîkatu'l-Muhammediye*'de Kur'an'a ve sünnete uygun bir dinî hayatın esaslarını ortaya koymuştur. Onun telif ettiği hadis eserlerinin yanı sıra diğer alanlardaki kitaplarında hadislere çokça yer vermesi ve işlediği konularda hadisleri kullanması, Birgivi'nin hadis ilmine bakışını göstermektedir.<sup>84</sup> Şirvânî ise *el-Fevâ'idü'l-Hâkâniyye*'de aralarında fark olsa da Kur'an ve hadislerin vahiy olduğunu belirtmekte, hadisin Kur'an'dan sonra en faziletli ilim şeklinde kabul etmekte, hadisin dinde önemli bir yeri olduğunu ifade etmektedir. Tehânevî'nin çeşitli alanların terimlerine dair telif ettiği *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, onun diğer ilimlerin yanında hadiste de bilgi sahibi olduğunu açığa çıkarmaktadır. Akkirmânî'nin hadis alanında telif ettiği eserleri bulunmaktadır.<sup>85</sup> İzmirli İsmail Hakkı'nın *Hadis Tarihi* kitabı ve diğer eserleri, onun bu ilimle olan ilişkisini göstermektedir.

Ebü Hayyân'ın Kur'an'dan sonra sünnetin geldiğini ve sünnetin bir kısmının ilim, bir kısmının da amel gerektiğini belirtmesi; Hüyî'nin ilimleri tasnif ettiği eserin hadis kısmında bazı hadisleri açıklaması; Devvânî'nin *Enmûzecu'l-'ulûm*'un girişinde hadis ilminde eğitim aldığını ve *Sahîhu'l-Buhârî*'yi okuduğunu belirtmesinin yanında zayıf hadisle amel konusundaki görüşü; Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın ders müfredatında hadis ilmine yer vermesi; İshâk et-Tokâdî, 'Abdülkâdir et-Taberî, Hasan el-Yûsî, Tarsûsî ile Saçaklızâde'nin tasniflerindeki hadisin çeşitli konuları hakkında zikrettikleri bilgiler; diğer ilim dallarının yanı sıra bu alanda birçok eseri olan Sıddîk Hasan Han'ın *Ebcedu'l-'ulûm*'da işaret ettiği hadis ilmine dair malumatlar, onların ve hadisi tasnifinde zikredip de burada yer verilmeyen diğerlerin bu alanla belli bir seviyede iştigallerinin olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak daha ziyade diğer alanlarda önde gelen âlimler ilimler tasnifinde hadis ilmine yer verseler de onların bu ilme az veya çok ilgileri bulunduğu anlaşılmaktadır. Hatta bir kısmını zayıf ve mevzû hadis kullanmaları ve hadis ile muhaddislere yönelik tenkidleri açısından eleştirmek de mümkündür. Ayrıca hadise tasnifinde yer vermeyen ulemanın bu ilimle herhangi bir alakası olmadığı aklı gelmemelidir. Meselâ Hârizmî, hadis ilmini tasnifinde zikretmese de onunla alakalı bazı hususları kuşatıcı bir ilim olarak düşündüğü fıkıhın altında zikretmiştir.<sup>86</sup> Belki de ilimler

Hadis Risâlesinin Tahlili", *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*, ed. Ömer Mahir Alper-Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 127-146.

<sup>84</sup> Mehmet Dinçoğlu, "İmam Birgivi'nin Hadis Kültürü", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivi*, ed. Mehmet Bayyığıt vd. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kent Arşivi Yayınları, 2021), 2/265-276.

<sup>85</sup> Sakıb Yıldız, "Akkirmânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/270.

<sup>86</sup> Arslan, "Âmirî ve Hârizmî'nin İlimler Tasnifinde Hadis İlminin Yeri", 375.

tasnifinin Aristoteles ile başlayıp hicrî ilk yıllarda daha ziyade filozoflar tarafından devam ettirilmesi ve felsefeye olumsuz bakışları nedeniyle muhaddisler bu konuya temas etmemiştir. Bu hususta bir başka sebep ise bazı tasniflerin felsefi, dil, Kur'an ilimleri gibi sınırlı olarak yapılmasının tercih edilmesi ya da her müellifin yaşadığı dönemi dikkate alarak kendi bakış açısına göre ilimleri sınıflandırması olabilir.

Hadis ilminin ilk dönemlerdeki ilimler tasnifinde yer almaması, hadisin tam bir şekilde kurumsallaşmamasından dolayı olabilir. Zira ilk üç asırda birçok temel hadis kitabı telif edilse de ve her ne kadar usûlle ilgili bazı konular dağınık bir şekilde çeşitli eserlerde olsa da bu alanla ilgili kitaplar daha sonraki asırlarda telif edilmiştir. Dolayısıyla âlimler, hadisi temel bir kaynak olarak görse de kendisine ait kaide ve kurallar yani bir usûlü olmadığı için tasniflerinde bu ilmi müstakil olarak zikretmemesi de mümkündür.

## 2. İlimler Tasnifinde Rivâyetü'l-Hadis ve Dirâyetü'l-Hadis

Hadis ilmine tasniflerde Beyzâvî'ye kadar genellikle açıkça herhangi bir ayırım yapılmadan yer verilmektedir. Ancak o, hadisi ikiye ayırarak şöyle zikretmektedir: İlmü rivâyeti'l-hadis, Hz. Peygamber'in sözlerinin ve fiillerinin muttasıl bir semâ'yla nakledilip zabtedilmesi ve yazılmasıyla ilgili ilimdir. İlmü ruvâtî(dirâyeti)'l-hadis ise rivâyetin çeşitleri, ahkâmı, râvîlerin (sahip olması gereken) şartlar, merviyâtın sınıfları ve manalarının çıkarılmasıyla alakalı ilimdir.<sup>87</sup> Bu ayrımı İbnü'l-Ekfânî, aynı şekilde tanımlarıyla birlikte kendi tasnifine almakta ve Beyzâvî'den farklı olarak dirâyet kısmında manaların açıklanmasında ihtiyaç duyulan lügat, nahiv, sarf, meânî, beyan, bedî' vb. ilimleri zikretmektedir.<sup>88</sup>

Kendi zamanında hadislerin sıhhat derecelerinin, zayıflığı gerektiren diğer yönlerin ve illetlerin tamamıyla açıklandığı düşünüp artık hadisleri tashih etmenin yolunun kapandığını düşünen İbn Haldûn<sup>89</sup> böyle bir ayırım yapmasa da daha sonra gelen Zekeriyâ el-Ensârî, Beyzâvî'den farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Ensârî, rivâyetü'l-hadisi "Hz. Peygamber'e söz, fiil, takrir ve sıfat olarak izafe edilen şeyleri kapsayan ilim" ve dirâyetü'l-hadisi "kabul ve red açısından râvî ile mervînin öğrenildiği ilim" şeklinde tanımlamaktadır.<sup>90</sup> Hadislerin manalarının açıklanmasını dirâyet kapsamından çıkarıp onu sadece hadis usûlüne hasreden Ensârî'nin akabinde Taşkoprizâde'de rivâyet ve dirâyetü'l-hadis daha farklı bir tanıma kavuşmaktadır. Taşkoprizâde'ye göre rivâyetü'l-hadis "Hadislerin Rasûlullah'a ittisalının keyfiyetini, râvîlerin adalet ve zabt

<sup>87</sup> Koçinkağ, "Kâdî Beyzâvî'ye Göre İlimlerin Tasnifi ve Ta'rifâtü'l-'Ulûm Adlı Eseri", 397.

<sup>88</sup> İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdu'l-kâsîd*, 155-156, 160.

<sup>89</sup> İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 2/182.

<sup>90</sup> Zekeriyâ el-Ensârî, *el-Lü'lü'ü'n-nazîm*, 43, 56.

açısından hallerini, senedin muttasıl ve munkatı‘ açısından durumunu ve muhaddislerin bildiği diğer hususları araştıran ilimdir.” ve dirâyetu’l-hadis “Rasûlullah’ın ahvaline mutabık olarak ve Arap dili kaideleri ile şer‘î kurallara dayanarak hadislerin lafızlarından kastedilene ve anlaşılmanayı araştıran ilimdir.”<sup>91</sup> şeklindedir. Buna göre hadis usûlünü rivâyetu’l-hadis dâhil eden Taşköprizâde, dirâyeti sadece hadislerin anlaşılmasına hasretmiştir. Nitekim bu tanımı Akkirmânî de aynı şekilde benimsemiş, fakat Taşköprizâde’den farklı olarak rivâyet kısmına yer vermemiştir.<sup>92</sup>

Tehânevî, tasnifinde bu iki kavramın yerine ilmu’l-isnad ve ilmu’l-hadis terimlerini kullansa da ilkiyle hadis usûlünü ve ikincisi ile ahbâr ve âsârı da kapsayacak şekilde rivâyetu’l-hadis ilmini kastetmektedir. Hadis usûlünü “Rasûlullah’ın hadislerinin sıhhat, zayıflık, tahammül ve edâ’ açısından hallerini bilen ilim” şeklinde tarif ederek Ensârî ile örtüşmekte, ikinci kısmı “Hz. Peygamber’in sözlerinin ve fiillerinin bilindiği ilim” diye açıklamaktadır.<sup>93</sup> Tehânevî’nin bu ayrımını aynı kavramlarla Tarsûsî’de de görmekteyiz. O, ilmu’l-isnâdı “râvîlerin hâlleri ve edâ’ sîgaları açısından hadisin sıhhati ya da zayıflığının öğrenildiği ilim” olarak tarif etmektedir. Tanımdan anlaşılacağı üzere Tarsûsî, eserinde hadis, sened ve metin kavramları, râvî sayısı, sıhhat ve kaynağı açısından hadis çeşitleri üzerinde durduktan sonra râvînin sahip olması gereken vasıflar ile edâ’ sîgalarından bahsetmektedir. Ilmu’l-hadisi Tehânevî gibi tanımlayan Tarsûsî, burada Hz. Peygamber’in sîretine değinmekte ve akabinde senedsiz 40 hadis nakletmektedir.<sup>94</sup> Saçaklızâde’de de rivâyet ile dirâyetu’l-hadis tanımlarında Ensârî’ninkine benzer bir durum görülmektedir. Nitekim o, hadis ilminin ikiye ayrıldığını belirtip rivâyeti “hadisin lafızlarını bilmek” ve dirâyeti “manaları ve sıhhat ile zayıflık açısından hadisin durumunu bilmek” şeklinde açıklamakta, dirâyetin ikinci kısmına hadis usûlü denildiğini belirtmektedir.<sup>95</sup>

Rivâyet ile dirâyetu’l-hadisin tanımları ve kapsamaları hakkında âlimler arasındaki bu farklılıklar, sonraki dönemde yapılan ilimler tasnifine de yansımıştır. Nitekim Sıddîk Hasan Han, *Ebcedu’l-‘ulûm*’da zikrettiği ilmu’l-isnâda aynı zamanda hadis usûlü denildiğini belirtip Tehânevî’nin tanımına yer vermektedir. Daha sonra ilmu usûli’l-hadis şeklinde ayrı bir başlık açarak Tehânevî’nin tanımına benzeyen ancak daha geniş bir tarif yapmaktadır. Ilmu’l-hadis kısmında hadisin rivâyet ve dirâyet olarak ikiye ayrıldığını belirtip onları Taşköprizâde gibi tanımlamaktadır. Ilmu dirâyeti’l-hadis başlığında ise ilmu’l-hadis kısmına atıf yapıp sonrasında

<sup>91</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu’s-sa‘âde*, 2/52, 113.

<sup>92</sup> Akkirmânî, *Ta’rifâtü’l-fünûn*, 28a.

<sup>93</sup> Tehânevî, *Keşşâfu’l-istilâhâti’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, 1/36.

<sup>94</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu’l-‘ulûm*, 47a-50a, 67b-71b.

<sup>95</sup> Saçaklızâde, *Tertîbu’l-‘ulûm*, 167.



İbnü'l-Ekfâni'nin dirâyet tanımını nakletmektedir. İlim rivâyeti'l-hadis diye müstakil bir başlık daha atan Sıddîk Hasan Han, burada hadis usûlü kısmında geniş bir şekilde yaptığı tarifi tekrar etmektedir.<sup>96</sup> İzmirli İsmail Hakkı ise rivâyet ve dirâyetü'l-hadisi Ensârî ve Tarsûsî gibi açıklamaktadır.<sup>97</sup> Aslında rivâyet ve dirâyetin tanımları noktasında günümüzde de aynı ihtilaflar devam etmektedir. Zira Beyzâvî'nin tariflerini benimseyenler olduğu gibi<sup>98</sup> Zekeriyâ el-Ensârî'nin tanımlarıyla örtüşenler de vardır.<sup>99</sup> Yine rivâyetü'l-hadisi usûl olarak kabul edenlere<sup>100</sup> karşılık dirâyeti usûle hasredenler de bulunmaktadır.<sup>101</sup>

Görüldüğü gibi iki ilim dalının tarifi noktasında bir ittifak bulunmamaktadır. Malum olduğu üzere bir ilim dalına ait istilahlara belli bir süreç sonrasında yerleşmektedir. Hadisin rivâyet ve dirâyet şeklinde ikiye ayrılması, bu ilmin doğuşundan çok sonra Beyzâvî ile başlamaktadır. Fakat hâlen bu iki kavram hakkında bir ittifak olmaması, tanımları yapan kimsenin sahip olduğu birikim ve kendisinin tercihi ya da âlimlerin bu konuda birbirini etkilemesinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu konuda bir ihtilaf bulunsa da her iki ilim de hadis ilminin çatısı altında yer almaktadır. Aslında rivâyet ile dirâyet ilimleri bir bütünün ayrılmaz iki parçasını teşkil etmektedir. Yani rivâyet olmadan dirâyet, dirâyet olmadan rivâyet olmaz, bu iki hususa vâkıf olmadan da hadis ilminde tam bir başarı elde edilemez. Dolayısıyla hadisi kabul ile red açısından inceleyen ilim dalına rivâyetü'l-hadis ve mana ile hüküm açısından inceleyen ilim dalına ise dirâyetü'l-hadis demek mümkündür.<sup>102</sup> Böylece hadis ilminin bu iki dalını tarif edenlerin içerisinde Taşköprizâde'nin tanımları daha uygun gözükmektedir. Buna rağmen Beyzâvî'nin dirâyetü'l-hadis tanımında Taşköprizâde'nin her iki ilim dalını tarif ettiği hususlar vardır. Fakat diğerlerinde hadisin metninin anlaşılması ve hüküm istinbat edilmesi noktası eksik bırakılmaktadır. Oysa bu kısım, hadis ilminin diğer yarısını oluşturmaktadır.

### 3. İlimler Tasnifinde Hadis İlimleri

İlimler tasnifinde bu ilimden hadis ya da rivâyet/dirâyet şeklinde bahsedilmesine karşılık bazılarında çeşitli hadis ilimlerine temas edilmektedir. Hadisle ilgili ilimleri selefın yolundan ayrılma olarak kabul etse de ilelu'l-hadisi zikreden Ebû Tâlib el-Mekkî, 'Âmirî, Gazzâlî gibi âlimler, dolaylı olarak diğer bazı ilimlere de işaret etmektedir. Tasnifinde hadis ilimlerinin pek çok ve çeşitli olduğunu söyleyen İbn Haldûn, en başta

<sup>96</sup> Sıddîk Hasan Han, *Ebcedu'l-'ulûm*, 2/62, 66, 219-220, 285, 306.

<sup>97</sup> İsmâil Hakkı İzmirli, *Hadis Tarihi*, thk. İbrahim Hatiboğlu (İstanbul: Dârulhadis Yayınları, 2002), 43.

<sup>98</sup> Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 54, 258.

<sup>99</sup> Subhi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, çev. M. Yaşar Kandemir (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 81.

<sup>100</sup> Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 55.

<sup>101</sup> Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 61.

<sup>102</sup> Bu konuda bk. Zekeriyâ Güler, "Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü", *İLAM Araştırma Dergisi* 1/2 (1996), 113-132.



hadis ilimlerinin en önemlisi ve zoru şeklinde nitelediği nâsih-mensûha değinmektedir. Sonrasında sened, râvîlerin durumu, hadis çeşitleri, tahammül yolları, metin tenkidi, râvî tabakaları gibi bazı hususlara temas ederek hem cerh-ta'dîl/ricâlu'l-hadis ile hadis usûlü ilmine hem de bu konudaki eserleri zikrederek şerhu'l-hadise dolaylı bir şekilde işaret etmekte, garîbu'l-hadisi açıkça zikredip ayrı bir ilim dalı olarak "mü'telif ve muhtelif"<sup>103</sup> e yer vermektedir. Bu kavram, yazılışları aynı/yakın ve okunuşları farklı olan isim, künye, lakap ve nisbeleri ifade eden bir ıstılahtır ki<sup>104</sup> hadiste ayrı bir ilim hüviyetine kazanacak nitelikte değildir. Ayrıca İbn Haldûn dışında bunu bir ilim olarak zikreden kimse tespit edilemediği gibi diğerleri tasniflerinde böyle bir başlık da koymamıştır. Hatta Sıddîk Hasan Han, bunu ilmu esmâ'î'r-ricâlin altında zikretmiştir.<sup>105</sup>

İbn Haldûn'dan sonra tasnifinde birçok hadis ilmine yer veren Molla Lütîfî, şer'î ilimler altında hadis ile ilgili 11 ilme işaret etmektedir ki başlarındaki ilim kelimesi olmadan şöyle sıralamak mümkündür: Metnu'l-hadis, Tıbbu'n-Nebî, Ruvâtu'l-hadis, Nâsihu'l-hadis ve mensûhuh, Esbâbu vurûdi'l-hadis, Şerhu'l-hadis, Te'vîlu akvâli'n-Nebî, Rumûzu'l-hadis, Garâ'ibu lügati'l-hadis, Def'u metâ'ini'l-hadis ve Telfiku'l-hadis. Molla Lütîfî, metnu'l-hadisi "Hz. Peygamber'in lafızlarının zabtedilmesini, lafzın ve tahammül yollarının belirlenmesini, rivâyet şartlarına riayet edilmesini, dinle alakalı olduğu için Rasûlullah'ın ahlâkı, âdâbı, fiilleri ve diğer hususları araştıran ilim" olarak tanımlayarak<sup>106</sup> bununla rivâyetu'l-hadis ilmini kastetmesi muhtemeldir.<sup>107</sup> Ancak hadis usûlünü de bu ilmin kapsamında düşünmesi ihtimal dâhilindedir. Tıbbu'n-Nebî konusundaki hadisler hakkındaki tartışmalar ve bağlayıcı olup olmaması yönünde farklı görüşler dile getirilmesine ve geleneksel hadis ilimleri içerisinde genellikle yer almamasına rağmen<sup>108</sup> Molla Lütîfî, bunun hadis ilminden çıktığını belirtmektedir. Ruvâtu'l-hadisten sonraki yedi ilmin sadece ismini zikretmekte ve bu konularda bilgi için Kur'an hakkında zikrettiği benzer ilim dallarına atıf yapmaktadır. Molla Lütîfî, hadis ilimleri arasında pek de görmediğimiz "te'vîlu akvâli'n-Nebî, rumûzu'l-hadis ve def'u metâ'ini'l-hadis"<sup>109</sup> e yer vermesi dikkat çekmektedir. Molla Lütîfî'nin "Hz. Peygamber'in sözleri ve fiillerinden birbirleriyle veya âyetlerle arasında zâhirî olarak bulunan çelişkiyi uzlaştırmaya yarayan ilim" şeklinde tarif

<sup>103</sup> İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 2/177-184.

Kemal Sandıkçı, "Mü'telif ve Muhtelif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/191.

<sup>105</sup> Sıddîk Hasan Han, *Ebcedu'l-'ulûm*, 2/61.

<sup>106</sup> Molla Lütîfî, *el-Metâlibu'l-ilâhiyye*, 55-56.

<sup>107</sup> Mustafa Canlı, "İlimlerin Tasnifine Dair er-Risâle Fi'l-Ulûmi's-Şer'iyye ve'l-Arabiyye Adlı Eserinde Molla Lütîfî'nin Hadis İlmine Bakışı", *Uluslararası Geçmişten Günümüze Tokat'ta İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu*, ed. Hanifi Vural vd. (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Yayınları, 2018), 1/229.

<sup>108</sup> Canlı, "İlimler Tasnifinde Molla Lütîfî'nin Hadis İlmine Bakışı", 1/229.

ettiği telfiku'l-hadisle kastettiği muhtelifu'l-hadistir ki<sup>109</sup> usûldeki “iki veya daha çok hadisi bir hadis gibi rivâyet etme anlamında kullanılan terim” manasından farklıdır.<sup>110</sup> Aynı ilmin kapsamına def'u metâ'ini'l-hadisi de dâhil etmek mümkündür.<sup>111</sup>

Molla Lutfî'den sonra tasnifinde hadis ilimlerini zikreden Taşkoprizâde, rivâyet ve dirâyet açısından hadise temas ettikten sonra “hadis ilminin dalları” şeklinde attığı başlıkta biri hariç Molla Lutfî'nin değindiği aynı ilimleri sıralamaktadır. *Miftâhu's-sa'âde*'de yer almayan ilim, Taşkoprizâde'nin rivâyetu'l-hadis başlığı altında ele aldığı metnu'l-hadistir. Fakat diğerleri açısından Molla Lutfî ile Taşkoprizâde arasında bazı farklılıklar ve benzerlikler vardır.<sup>112</sup> Taşkoprizâde, Molla Lutfî gibi olmasa da “esbâbu vurûdi'l-hadis, nâsihu'l-hadis ve mensûhuh, rumûzu'l-hadis” kısımlarında birkaç cümle söylemesine karşılık “rumûzu'l-hadis, def'u metâ'ini'l-hadis, ahvâlu ruvâti'l-hadis” başlıklarında daha fazla bilgiye yer vermekte, “şerhu'l-hadis, te'vîlu akvâli'n-Nebî, garâ'ibu lügati'l-hadis, telfiku'l-hadis, tıbbu'n-Nebî”de ise açıklamaya ek olarak bu husustaki literatüre değinmektedir. Ancak literatür bağlamında dikkat çeken husus, bazı ilim dallarında telif edilen eserlerin olduğunu söyleyip (eseri görmemesi, yaşadığı bölgede meşhur olmaması, adını hatırlayamaması vb.) çeşitli nedenler ileri sürerek onların ismine işaret etmemesidir. Taşkoprizâde'nin *Miftâhu's-sa'âde*'de hadis ilminin dallarına ayırdığı başka bir yerde “el-Mevâ'iz, el-Ed'ıye ve'l-evrâd, el-Âsâr, ez-Zühd ve'l-verâ', Salâtu'l-hâcâti'l-vâride fi'l-ehâdis, el-Megâzi” diye altı ilim dalı daha zikretmektedir.<sup>113</sup> Ancak önceki kısımda olduğu gibi burada da hadisin altında müstakil ilim dalı olarak sayılamayacak hususlar vardır. Meselâ, ilmu'l-mevâ'izi açıkladıktan sonra literatür olarak hadis alanında değil de tasavvufta önemli bir eser olan Gazzâlî'nin *İhyâ*'sını zikretmektedir.

Hadis ilimleri bağlamında dikkate alınacak son eser ise Sıddîk Hasan Han'ın *Ebcedu'l-'ulûm*'udur. Farklı alanlara ait ilim dallarını ele alan Sıddîk Hasan Han, *Ebcedu'l-'ulûm*'unda ilmu'l-hadise geniş bir şekilde değinmekte<sup>114</sup> ve eserinin ayrı ayrı yerlerinde hadisle ilgili ilim dallarını sıralamaktadır (başında ilim kelimesi olmadan şöyledir): el-Âsâr, Ahvâlu ruvâti'l-hadis, el-Ed'ıye ve'l-evrâd, Esbâbu vurûdi'l-hadis, Esmâ'u-r-ricâl, el-İsnâd, Usûlu'l-hadis, el-Evrâdü'l-meşhûre ve'l-ed'ıyetü'l-me'sûre, Telfiku'l-hadis, es-Sikât ve'd-du'afâ min ruvâti'l-hadis, el-Cerh ve't-

<sup>109</sup> Molla Lutfî, *el-Metâlibu'l-ilâhiyye*, 56-58.

<sup>110</sup> Bünyamin Erul, “Telfik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/400-401.

<sup>111</sup> Canlı, “İlimler Tasnifinde Molla Lutfî'nin Hadis İlmine Bakışı”, 1/232.

<sup>112</sup> bk. İmamoğlu, “Taşkoprizâde'ye Göre Hadis İlmi ve Letâfü'n-Nebî Adlı Kırk Hadis Risâlesinin Tahlili”, 135-136.

<sup>113</sup> Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/551-553.

<sup>114</sup> Sıddîk Hasan Han, *Ebcedu'l-'ulûm*, 2/219-236.

ta'dîl, Dirâyetu'l-hadis, Def'u metâ'ini'l-hadis, Rumûzu'l-hadis, Ruvâtu'l-hadis, Rivâyetu'l-hadis, ez-Zühhd ve'l-verâ', Şerhu'l-hadis, ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn min ruvâti'l-hadis, Tıbbu'n-Nebî, Tabakâtu'l-muhaddisîn, Garîbu'l-hadis ve'l-Kur'an, Garâ'ibu lügati'l-hadis, Metnu'l-hadis, el-Megâzî ve's-siyer,<sup>115</sup> el-Mev'ize.<sup>116</sup> Tarifi, faydası, amacı gibi çeşitli noktalara temas ettikten sonra Sıddîk Hasan Han'ın genellikle ilgili konudaki literatürü zikrettiği hadis ilimlerinde iki husus dikkat çekmektedir: Birincisi, aynı başlıkta toplanması muhtemel ilim dallarını ayrı ayrı zikretmesidir. Bu yüzden *Ebcedu'l-'ulûm*'da hadis özelinde sıralanan ilim dalı sayısı artmaktadır. Meselâ, el-Cerh ve't-ta'dîl ya da ricâlû'l-hadis içerisine râvîlerle ilgili yer verilen diğer ilim dallarını derç etmek mümkündür. Hatta birinden diğerine atıf yapsa da dualarla ve garîbu'l-hadisle ilgili iki ayrı başlık atması da işaret edilmesi gereken bir başka noktadır. İkincisi ise Sıddîk Hasan'ın ele aldığı ilim dallarıyla Taşköprizâde'nin belirttikleri arasında ciddi bir benzerlik vardır. Nitekim her iki eserde bulunan bazı ilim dallarının birbirinin aynısı olduğu görülmektedir. Zaten bu başlıkların birçoğunda kendisine atıf yaptığı *Miftâhu's-sa'âde*, Sıddîk Hasan Han'ın temel kaynaklarından biridir.<sup>117</sup> Aralarındaki fark ise nicelik açısından olup Sıddîk Hasan Han'ın Taşköprizâde'den daha çok ilim dalı zikretmesi ve her biri hakkında telif edilen literatüre daha fazla işaret etmesidir. Ayrıca İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinden faydalanan Sıddîk Hasan Han, ilmu'l-hadis içinde yer verdiği 'ulûmu'l-hadis başlığında onun görüşlerini aynı şekilde *Ebcedu'l-'ulûm*'da nakletmiştir.<sup>118</sup> Sıddîk Hasan Han'ın *Ebcedu'l-'ulûm*'da bilgiye konu olan her alanı ilim olarak sıraladığı görülmüş ve haklarında bilgi verdiği başlıkların hepsini müstakil bir disiplin şeklinde kabul etmenin mümkün olmadığı tespit edilmiştir.<sup>119</sup>

İlimler tasnifinde ilk zamanlarda telif edilenlerde hadis ilimlerinin sınırlı bir şekilde zikredildiği, daha sonraki dönemlerde arttığı ve son zamanlarda ise gereğinden fazla sıralandığı görülmüştür. Bu durum, hadis ilimlerinin gelişimini göstermesi açısından önemlidir. Ancak ilimlerin tarifi, amacı, faydası, literatür gibi temel hususların bulunduğu tasniflerin bazılarında gereğinden fazla ayrıntılara yer verilerek tekrara düşülmüş ve

<sup>115</sup> Bunu her iki âlim de hadis ilminin dalı olarak kabul ettiğini ifade etmektedir. Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/553; Sıddîk Hasan Han, *Ebcedu'l-'ulûm*, 2/514.

<sup>116</sup> Sıddîk Hasan Han, *Ebcedu'l-'ulûm*, 2/23-24, 29, 47-48, 54, 61-62, 66-67, 118, 202-203, 211-212, 285-286, 287, 305, 306, 314, 335-336, 352, 361, 363, 387-392, 479, 514, 535-539.

<sup>117</sup> Müellif, *Ebcedu'l-'ulûm*'un başında Taşköprizâde'nin eserindeki tasnife işaret etmektedir. Sıddîk Hasan Han, *Ebcedu'l-'ulûm*, 1/63-70. Sıddîk Hasan, hadis ilimlerini zikrettiği yerlerde Taşköprizâde ve *Miftâhu's-sa'âde*'sine atıf yapsa da bazen de onu Ebû'l-Hayr şeklinde zikretmekte ve eserinin muhtasarı olan *Medinetu'l-'ulûm*'u belirtmektedir.

<sup>118</sup> Sıddîk Hasan Han, *Ebcedu'l-'ulûm*, 2/229-236.

<sup>119</sup> M. Cüneyt Kaya, "İlimler Tasnifi Literatürünün Son Büyük Örneği: Ebcedü'l-ulûm ve Müellifi Sıddîk Hasan Han", *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 441.

bu durum karışıklığa neden olmuştur. Dolayısıyla İbn Haldûn, Molla Lütfi, Taşköprizâde ile Siddîk Hasan Han'ın zikrettiği ilimlerin her birinin hadis ilmi açısından müstakil bir ilim dalı olduğunu söylemek mümkün değildir. Ayrıca aynı başlık altında zikredilmesi muhtemel olan ilim dallarının ayrı ayrı zikredilmesi de dikkat çekmektedir. Belki de bu durum, onların hadisle ilgili olan her şeyi onun altına dâhil etme çabasından kaynaklanmaktadır. Fakat bu yöntem, bir ilim dalı şeklinde sayılması muhtemel olmayan konuların diğerleri gibi değerlendirilmesine yol açmıştır. Aynı zamanda hadis ilmi başlığında zikrettikleri bilgilerden hareketle onların sahip olduğu birikimi ve dönemin ilmî anlayışını tespit etme imkânı da vardır. Bunun dışında ilimler tasnifinde sıralanan ilimlerin adlarının hadis kitaplarında yer aldığından farklı olduğu görülmektedir. Meselâ, muhtelifu'l-hadis ilminin telfiku'l-hadis olarak zikredilmesi böyledir.

#### 4. İlimler Tasnifinde Hadis Edebiyatı

Hadis ilminin yer aldığı ilimler tasnifinde dikkat çeken durumlardan biri de çeşitli konularda telif edilen eserlere yer verilmesidir. Dirâyet ve rivâyet şeklindeki sınıflandırmalarda ve diğer hadis ilimlerinin zikredildiği yerlerde tanımları yapıldıktan sonra genellikle işaret edilen husus, o konuda yazılan kitaplara atıf yapılmasıdır. Ancak ilimler tasnifinde daha ziyade hadis usûlü ve temel hadis kaynakları ile şerh kitapları sayılmaktadır. Çünkü çoğunlukla rivâyetu'l-hadis kısmında hadis kitapları ve dirâyetu'l-hadis kısmında ise usûl kitaplarına yer verilmektedir. Bu husus, onların rivâyet ile dirâyetten ne anladıklarını da göstermektedir. Ayrıca hadis ilimlerini zikredenler ise bazı başlıklarda o alanda telif edilen eserlere veya müelliflerine işaret etmektedir.

Hadis ilmini rivâyet ve dirâyet şeklinde ikiye ayırsa da herhangi bir esere değinmeyen Beyzâvî'nin aksine onun tanımlarını benimseyen İbnü'l-Ekfânî, rivâyetu'l-hadis kısmında *Kütüb-i Sitte*'nin yanı sıra Dârekutnî'nin (öl. 385/995) *es-Sünen*'ini, Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), İbn Ebû Şeybe (öl. 235/849) ve Bezzâr'ın (öl. 292/905) *el-Müsned*'lerine atıf yapmakta, ancak bunlardan farklı olan Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili İbn Seyyidünnâs'a (öl. 734/1334) nispet ederek *Zehru'l-hamâ'il*'i saymaktadır. Sonrasında ahkâmla alakalı İbn Dakîkul'îd'in (öl. 702/1302) *el-İlmâm*'ı ile terğîb-terhîb hakkındaki Nevevî'nin (öl. 676/1277) *Riyâzu's-sâlihîn*'ini zikretmektedir.<sup>120</sup> Fakat İbn Seyyidünnâs'ın eseri olarak yer verilen *Zehru'l-hamâ'il*, Suyûtî'ye ait olup onun bu konudaki meşhur eseri *Uyûnu'l-eser*'dir. İbnü'l-Ekfânî eserin isminde hata yapsa da İbn Seyyidünnâs'ın kitabını anmasının muhtemel nedeni, *Uyûnu'l-eser*'deki hadis kitaplarındaki gibi çok sayıda rivâyetin senedle aktarılmasıdır. Bu eseri aynı şekilde Kalkaşendî de zikretmekte, ancak İbn Hişâm'ın (öl. 218/833)

<sup>120</sup> İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdu'l-kâsîd*, 155-156.

*es-Sîre*'sini ilave etmektedir. Ayrıca İbnü'l-Ekfânî'nin saydıkları dışında İbnü'l-Esîr'in (öl. 606/1210) *Câmi'u'l-usûl*'üne, Humeydî'nin (öl. 488/1095) *el-Cem' beyne's-Sahihayn*'ına, *el-İlmâm*'a ek olarak Makdisî'nin (öl. 600/1203) *'Umdetu'l-ahkâm*'ına ve dualarla ilgili *el-Ezkâr*'a işaret etmektedir.<sup>121</sup> İsmi *el-Musannef* olarak bilinen İbn Ebû Şeybe'nin kitabının *el-Müsned* şeklinde geçmesi ise bazen kaynaklarda bu adla yer almasından dolayıdır ki<sup>122</sup> İbn Ebû Şeybe'nin geçtiği tasniflerde genellikle böyle zikredilmektedir.<sup>123</sup> İbn Haldûn, *Kütüb-i Sitte* eserlerinden İbn Mâce (öl. 273/887) yerine Mâlik b. Enes'in (öl. 179/795) *el-Muvatta*'ını zikretmekte, ayrıca Tayâlisî (öl. 204/819), 'Abd b. Humeyd (öl. 249/863-64), Dârimî (öl. 255/869) ile Ebû Ya'lâ'nın (öl. 307/919) *el-Müsned*'lerini saymaktadır. *Sahîhu'l-Buhârî*'nin tertibi ve hadis sayısı ile *Sahîh-i Müslim* hakkında bilgi veren İbn Haldûn, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'indeki hadislerin hepsinin ihticac için elverişli olduğunu kendisinden nakletse de<sup>124</sup> gerçeğin böyle olmadığı malumdur. Ahmed b. Hanbel'in yanı sıra Mâlik b. Enes ile Şâfi'î'nin önemli sayıda hadis rivâyeti ve birikimi olduğunu belirten İbn Haldûn, aynı şeyi Ebû Hanîfe için söylememektedir. O, Ebû Hanîfe'nin naklettiği hadis sayısının 17, 50 ya da buna yakın bir rakam olduğunu ileri sürüp şeriatı Kitap ve sünnetten alan mezhep imamlarının az sayıda hadis rivâyet etmesinin mümkün olmadığını söylemektedir. Fakat Ebû Hanîfe'nin böyle bir sayıya sahip olmasının nedenini diğerlerinin aksine "hadisin sıhhati ve rivâyeti hakkında kabul ettiği ağır şartlar" şeklinde<sup>125</sup> bu iddiaya cevaplar verse de ifadelerinden hareketle rakamı kabul ettiği görülmektedir. Ancak bu konuda elimizde bulunan bilgiler dikkate alındığında böyle bir şeyi savunmak mümkün değildir.

Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) torunu Hafîd et-Teftâzânî, ilmu'l-hadiste hadislerin yazımına değindikten sonra hadisleri tedvin eden ilk kimselere işaret etmekte, çeşitli hadis kitaplarını saysa da öncekilerden farklı olarak İbn Râhûye'nin (öl. 238/853) *el-Müsned*'ine atıf yapmaktadır.<sup>126</sup> Taşköprizâde, Sagânî'nin (öl. 650/1252) *Meşâriku'l-envâr*'ı, Begavî'nin (öl. 516/1122) *Mesâbihü's-sünne*'si ile İbnü'l-Esîr'in *Câmi'u'l-usûl*'üne bakmakla,<sup>127</sup> hatta başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere temel hadis kaynaklarını dinlemekle muhaddis olunamayacağını belirttikten sonra<sup>128</sup> hadis eserlerinin içerisinde sıhhat

<sup>121</sup> Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 1/470-471.

<sup>122</sup> Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zümûn*, 2/1711.

<sup>123</sup> Aslında İbn Ebû Şeybe'nin *el-Müsned*'i de bulunmakla birlikte onun meşhur olan hadis kitabı *el-Musannef*'tir. bk. Ebû Bekir 'Abdullah b. Muhammed İbn Ebû Şeybe el-Küfî, *Müsnedü İbn Ebû Şeybe*, thk. 'Âdil b. Yûsuf el-Gazavî-Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997).

<sup>124</sup> İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 2/179-180.

<sup>125</sup> İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 2/183-184.

<sup>126</sup> Hafîd et-Teftâzânî, *ed-Dürrü'n-nadîd*, 47-48, 57, 59-92.

<sup>127</sup> Ancak müellif, daha sonra bu âlimleri ve eserlerini yeniden zikretmektedir. Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'ade*, 2/129-130.

<sup>128</sup> Müellif, bu görüşü Suyûtî gibi Sübkî'den (öl. 771/1370) aktarmaktadır. bk. Ebû Nasr Tâcüddîn 'Abdülvehhâb b. 'Alî es-Sübkî, *Mu'îdu'n-ni'am ve mübîdu'n-nikam* (Beyrut: Mü'essesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1986), 66-67; Ebû'l-Fazl 'Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Suyûtî, *Tedribu'r-*

açısından Kur'an'dan sonra gelen eserlerin *Sahîhayn* ve *el-Muvatta'*, sonrasında *Sünen-i Erba'a* ile Darekutnî'nin *es-Sünen*'i ve birçok âlimin *el-Müsned*'inin geldiğini ifade etmektedir. Özellikle Buhârî (öl. 256/870) ile Ebû Dâvûd'un (öl. 275/889) hadis ilmindeki üstünlüğüne değinen müellif, Müslim (öl. 261/875), Tirmizî (öl. 279/892) ve Nesâ'î'den (öl. 303/915) bahsetmekte, bazı kimselerin *el-Muvatta'* yerine İbn Mâce'yi *Kütüb-i Sitte*'ye dahil ettiğini söylemektedir. Akabinde *Sahîhayn* üzerine çalışma yapan âlimler ile Dârekutnî, Hâkim en-Nisâbü'rî (öl. 405/1014), Ebû Nu'aym (öl. 430/1038), Beyhakî (öl. 458/1066), İbn Huzeyme (öl. 311/924), İbn Hibbân (öl. 354/965), Ebû 'Avâne (öl. 316/929), Taberânî (öl. 360/971), Ebû Ya'lâ, Dârimî, Bezzâr gibi hadis eseri sahibi olan kimselere işaret etmektedir.<sup>129</sup> Böylece Taşkoprizâde'nin günümüze ulaşan temel hadis kaynaklarının birçoğuna yer vermesiyle öncelilerden çok daha geniş bir literatür zikretmektedir. Taşkoprizâde'nin dirâyetu'l-hadis tanımını benimseyen Akkirmânî ise sadece *Kütüb-i Sitte* ile *el-Muvatta'*'yı saymakta, cumhurun İbn Mâce yerine *el-Muvatta'*'ı dâhil ettiğini, bu eseri Nesâ'î'nin öncesine ve Tirmizî'den sonrasına koysalar da doğru olanın Müslim'in akabinde bulunması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>130</sup> Tasnifinde sadece "aşağıdaki kısımlar açısından Hz. Peygamber'in kelâmını araştıran ilim" diye tarif ettiği hadis usûlünü ele alan 'Abdülkâdir et-Taberî, haber, hadis, isnad, râvî sayıları, sıhhat ve kaynağı açısından hadis çeşitleri, tahammül ve edâ' yolları gibi temel konulara değinmekte ve sahih hadisten bahsederken *Sahîhayn*'a işaret edip önce *Sahîhu'l-Buhârî*'yi, sonra *Sahîh-i Müslim*'i en sahih hadis kitabı olarak değerlendirmektedir.<sup>131</sup>

Yukarıda geçtiği gibi bazı ilimler tasnifinde *Kütüb-i Sitte*'nin altıncı kitabının hangisi olacağına dair farklı görüşler vardır. Nitekim manzum bir şekilde hadisten bahseden Tokatlı İshâk Efendi, *Kütüb-i Sitte*'yi sayarken İbn Mâce'yi değil de Mâlik b. Enes'i zikretmektedir. Diğer temel hadis kaynaklarına değinmeyen müellif, bunlardan derleme olan *Mesâbih*, *Meşârik* ve *Mişkât*'a işaret etmektedir.<sup>132</sup> Erzurumlu İbrahim Hakkı, herhangi bir temel hadis kaynağına yer vermeden Osmanlı döneminde oldukça meşhur olan bu kitaplardan *Meşâriku'l-Envâr*'ı zikretmektedir.<sup>133</sup> Saçaklızâde ise *Sahîhayn*'ın yanında *Mişkâtü'l-mesâbih*'e atıf yapmaktadır.<sup>134</sup> Yûsî, birçok temel hadis kaynağını ifade etse de<sup>135</sup> günümüzde *Kütüb-i Sitte* denilince *Sahîhayn* ile *Sünen-i Erba'a* akla gelmesine rağmen Sıddık Hasan Han, İbn Mâce yerine Mâlik b. Enes'i sayıp *Kütüb-i Sitte* terimini kullanmakta ve

*râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî* -Ahmed b. Ahmed b. el-'Acemî'nin *Şerh*'i ile birlikte-, thk. Muhammed 'Avvâme (Cidde-Medine: Dâru'l-Minhac-Dâru'l-Yûsr, 2016), 2/53.

<sup>129</sup> Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/113-128.

<sup>130</sup> Akkirmânî, *Ta'rîfâtü'l-fünûn*, 28a-28b.

<sup>131</sup> 'Abdülkâdir et-Taberî, *'Uyûnu'l-mesâ'il*, 136-139.

<sup>132</sup> Özfırat, *Tokatlı İshâk Efendi'nin Nazmu'l-Ulûm Adlı Mesnevisi*, 197-198.

<sup>133</sup> Fazlıoğlu, "Erzurum İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı", 129.

<sup>134</sup> Saçaklızâde, *Tertîbu'l-'ulûm*, 168.

<sup>135</sup> Yûsî, *el-Kânûn*, 368.



pek çok hadis kitabına yer vermekte, diğerlerinden farklı olarak Suyûtî'nin *Cem 'u'l-cevâmi*'sine işaret etmektedir.<sup>136</sup>

İbnü'l-Ekfânî, hadis usulüyle ilgili Nevevî'nin *et-Takrîb ve't-teysîr*'i veya onun aslı olarak Hâkim en-Nîsâbüri'nin *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadis*'ini ya da Hatîb el-Bağdâdî'nin (öl. 463/1071) *el-Kifâye*'sini saymaktadır.<sup>137</sup> Fakat Nevevî'nin eserinin aslı her ikisi olmadığı gibi *et-Takrîb ve't-teysîr*, müellifin kendi kitabı *İrşâdu tullâbi'l-hakâ'ik*'in ihtisarı ve *İrşâd* da İbnü's-Salâh'ın (öl. 643/1245) *'Ulûmu'l-hadis*'in muhtasarıdır.<sup>138</sup> Hadis usulünde pek çok kimsenin eser telif ettiği söyleyen İbn Haldûn, *Mukaddime*'sinde bu konuda Hâkim ile Nevevî'nin kitabının yanında en meşhur eserin İbnü's-Salâh'ınki olduğunu ifade etmektedir.<sup>139</sup> Tasnifinde "ilmu'l-hadis" şeklinde bir başlık açsa da aslında tamamen hadis usulünü ele alan Suyûtî, bu alanda eser telif eden Hâkim, Ebû Nu'aym ile İbnü's-Salâh'ın ismine yer vermekte, Râmhürmüzî'nin (öl. 360/971) *el-Muhaddisu'l-fâsil*'i ile Hatîb'in *el-Kifâye*'si ve *el-Câmi' li-âdâbi's-şeyh ve's-sâmi*'ine işaret etmektedir.<sup>140</sup> Râmhürmüzî'ye yer veren Hafîd et-Teftâzânî ise ilmu'l-hadis başlığında yukarıdakinden farklı olarak İbn Hacer'in (öl. 852/1449) *Nuhbe* şerhi *Nüzhetü'n-Nazar*'na atıf yapmaktadır.<sup>141</sup> Hadis usulünü rivâyetu'l-hadis kısmına koyan Taşkoprizâde, İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin dışında İbn Hacer'in kitabını daha önce zikrettiğini söylese de ilgili yerde bu konudaki eserine yer vermemektedir.<sup>142</sup> Ancak talebe, muhaddis, şeyh, hüccet gibi ilmî lakaplara değinen Tehânevî, *Nüzhetü'n-nazar*'ın yanında hadis usulünde pek bilinmeyen Sehâvî'nin (öl. 902/1497) *el-Cevâhiru'l-mükellele*'sini belirtmekle yetinmektedir.<sup>143</sup> *Nuhbetu'l-fiker* ve *Nüzhetü'n-nazar*, muhtemelen sonraki süreçte hadis usulünde okutulan eserlerin başında olsa gerekir ki ilkinde Erzurumlu İbrahim Hakkı<sup>144</sup> ve ikincisine Tokatlı İshak Efendi<sup>145</sup> yer vermektedir. Hadis rivâyeti için icazeti veren ve kendisine verilen kimsenin ehliyet sahibi olmasına değinen Saçaklızâde de *Nuhbetu'l-fiker*'i saymakta, ancak daha önceki âlimlerin zikretmediği 'Irâkî'nin (öl. 806/1404) manzum hadis usulü kitabı *Elfıyye*'sine değinmektedir.<sup>146</sup> Yûsî, dirâyet kitabı olarak yukarıda adı geçen bazı hadis

<sup>136</sup> Sıddîk Hasan Han, *Ebcedu'l- 'ulûm*, 2/225-226.

<sup>137</sup> İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdu'l-kâsıd*, 160.

<sup>138</sup> M. Yaşar Kandemir, "Nevevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/47.

<sup>139</sup> İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 2/180.

<sup>140</sup> Suyûtî, *İtmâmu'd-dirâye*, 1/293-296.

<sup>141</sup> Hafîd et-Teftâzânî, *ed-Dürrü'n-nadîd*, 48, 92.

<sup>142</sup> Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1/236, 2/52-53 Müellif, dirâyet kısmında İbnü's-Salâh'a yeniden değinmektedir. bk. Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/129-130.

<sup>143</sup> Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l- 'ulûm*, 1/36-37.

<sup>144</sup> Fazlloğlu, "Erzurum İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı", 129.

<sup>145</sup> Özfırat, *Tokatlı İshak Efendi'nin Nazmu'l-Ulûm Adlı Mesnevisi*, 198.

<sup>146</sup> Saçaklızâde, *Tertîbu'l- 'ulûm*, 168.



usûlü eserlerini saymasına karşılık<sup>147</sup> Tehânevî'nin belirttiği kaynaklar ile bu konuda eser yazan İbnü's-Salâh ve Nevevî'ye işaret eden Sıddîk Hasan Han, *Nuhbetu'l-fiker*'in yanında San'ânî'nin (öl. 1182/1768) *Tavzîhu'l-efkâr*'ını, İbn Kesîr'in (öl. 774/1373) *el-Bâ'isu'l-hasis*'ini, Suyûtî'nin *Tedribu'r-râvî*'sini ile kendisinin *Menhecu'l-vusûl*'ünü sıralamaktadır.<sup>148</sup>

İlimler tasnifinde şerh tarzı eserlere yer veren ilk kimse İbn Haldûn'dur. O, *Sahihu'l-Buhârî*'yi İbn Battâl (öl. 449/1057), Muhalleb (öl. 435/1044), İbnü't-Tîn (öl. 611/1214) gibi âlimlerin şerh ettiklerini ancak onların yeterli olmadıklarını ifade edip bunun üzerine şerhler yazılması gerektiği kanaatindedir. Müslim'in *es-Sahîh*'ine yazılan şerhlerden Mâzerî'nin (öl. 536/1141) *el-Mu'lim*'i ve Kâdî 'Iyâz'ın (öl. 544/1149) *İkmâlu'l-Mu'lim*'i ile en mükemmel şerhin Nevevî'nin (*el-Minhâc*'ı) olduğuna işaret eden İbn Haldûn, sünen türü hadis kitaplarının ahkamla alakasından dolayı müstakil hadis şerhlerinin yanında daha ziyade fıkıh kitaplarında onların açıklamalarının bulunduğunu söylemekte,<sup>149</sup> herhangi bir eserin ya da müellifin ismine yer vermemektedir. Bu bağlamda Kalkaşendî de şerh kitaplarına temas etmekte, Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd'un yanında *'Umdetu'l-ahkâm* üzerine yazılan eserlere atıf yapmaktadır.<sup>150</sup> Tasnifinde oldukça geniş bir literatür sıralayan Taşkoprizâde, dirâyetu'l-hadis başlığında hadis kitaplarının yanı sıra hadisin başka alanlarında eserler telif eden âlimlere ve bazılarının da kitaplarına temas etmektedir. Bu bağlamda Hattâbî'nin (öl. 388/998) *Me'âlimü's-sünen*'i ile *A'lâmu'l-hadis*'i, Nevevî'nin *Sahîh-i Müslim* şerhi, Kirmânî'nin (öl. 786/1384) *Sahihu'l-Buhârî* şerhi ile *Meşârik* ve *Mesâbih* şerhlerinden birkaçına işaret etse de şerhu'l-hadisi ilim olarak zikrettiği yerde birçok *Sahihu'l-Buhârî*, *Sahîh-i Müslim*, *Meşârik* ve *Mesâbih* şerhini sıralamaktadır.<sup>151</sup> Ancak Tokatlı İshâk Efendi ile Saçaklızâde, sadece Tîbî'nin (öl. 743/1343) *Mişkâtu'l-Mesâbih* şerhine<sup>152</sup> ve Erzurumlu İbrahim Hakki ise İbn Melek'in (öl. 821/1418'den sonra) *Meşâriku'l-envâr* şerhine atıf yapmaktadır.<sup>153</sup>

Hadisle ilgili çeşitli ilim dallarına yer veren Taşkoprizâde, garîbu'l-hadiste Hattâbî'nin *Garîbu'l-hadis*'i, İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye*'si ile Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Fâ'ik*'ini,<sup>154</sup> Kalkaşendî Herevî'nin (öl. 401/1011) *Kitâbu'l-Garîbeyn*'ini<sup>155</sup> ve Hafid et-Teftâzânî ise el-Kâsım

<sup>147</sup> Yüsî, *el-Kânûn*, 369.

<sup>148</sup> Sıddîk Hasan Han, *Ebcedu'l-'ulûm*, 2/62, 66-67, 306.

<sup>149</sup> İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 2/181-182.

<sup>150</sup> Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 1/471.

<sup>151</sup> Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/128, 130, 341-342.

<sup>152</sup> Özfîrat, *Tokatlı İshâk Efendi'nin Nazmu'l-Ulûm Adlı Mesnevisi*, 198; Saçaklızâde, *Tertîbu'l-'ulûm*, 168.

<sup>153</sup> Fazlıoğlu, "Erzurum İbrahim Hakki'nin Medrese Ders Müfredatı", 129.

<sup>154</sup> Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/128, 130, 343.

<sup>155</sup> Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 1/471.

b. Sellâm'ın *Garîbu'l-hadîs*'ini zikretmektedir.<sup>156</sup> Tıbbî'n-Nebevî'de ise eserlerin ismini belirtmeden müelliflerinin İbn Tarf(h)ân (öl. 720/1320) ile Müstağfirî'nin (öl. 432/1041) adına atıf yapan Taşkoprizâde, aynı şekilde te'vîlu akvâli'n-Nebî'de de Molla Fenârî (öl. 834/1431) ile Şeyh Sadreddîn Konevî'nin (öl. 673/1274) bu konuda eserleri olduğuna işaret etmektedir.<sup>157</sup> Taşkoprizâde'nin bilinen eserler dışındaki diğer kitaplar hakkında onların isimlerine ve müelliflerine detaylı bir şekilde yer vermediği görülmüştür. Sıddîk Hasan Han ise Taşkoprizâde'nin zikrettiği eserlerin üzerine ilaveler yapmakta, ayrıca diğerlerinden farklı olarak tasnifinde değindiği hadislerle ilgili diğer ilimlerde usûl, hadis kitabı ve şerhi dışında pek çok literatüre yer vermektedir. Meselâ, ilmu esmâ'î'r-ricâlde mü'telif ve muhtelif, lakab, künye, müteşâbih gibi konulardaki eserleri saymış, ilmu's-sikât ve'd-du'afâ'da sika ve zayıf râvîlere dair kitapları sıralamıştır.<sup>158</sup> Bunun muhtemel nedeni, özellikle İbn Haldûn, Taşkoprizâde gibi âlimlerin eserlerinden istifade etmesinin yanında yaşadığı dönem ve şartlara bağlı olarak kendisinin de eklediği bazı bilgilerin bulunmasıdır.<sup>159</sup> Nitekim şerhu'l-hadis kısmında kırk hadis rivâyeti ve şerhlerine işaret ettikten sonra Buhârî'nin en meşhur şerhlerinden biri İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'si ile Şevkânî'nin (öl. 1250/1834) *Neylu'l-evtâr*'ı zikretmesi ve akabinde Taşkoprizâde'nin aynı konuda saydığı eserleri ondan nakletmesi bunu göstermektedir.<sup>160</sup>

790 | db

Hadis edebiyatı açısından ilimler tasnifinde dikkat çeken husus, hadis ilimlerinde olduğu gibi zamanla bir değişim olmasıdır. Zira ilimler tasnifinde hadis kitaplarından daha ziyade *Kütüb-i Sitte* ve *el-Muvatta'* zikredilmekle birlikte zamanla sonraki dönemlerde *es-Sahîhayn* ile *Mesâbih*, *Mişkât* ve *Meşârik*'e atıf yapılmaktadır. Bu durum, *es-Sahîhayn*'in önemini korumakla birlikte hadis kitaplarından derleme olan eserlerin asıl kitapların yerine geçtiğini ve hadis alanında onların öne çıktığını göstermektedir. Aslında aynı yaklaşımı hadis edebiyatının diğer eserleri için de görmek mümkündür. Meselâ, şerh açısından sonraki dönemlerde Şeyhayn'ın hadis kitapları ile *Meşârik* ve *Mesâbih* üzerine yazılan eserler zikredilmektedir. Buna göre zamana ve müellifin yaşadığı çevreye göre okutulan ve ehemmiyet verilen eserler değişmektedir. Ayrıca *Kütüb-i Sitte*'nin kapsamına hangi hadis kitaplarının dâhil olması ve sıhhatleri ile ilgili tartışmalar da bazı ilimler tasnifinde yer almaktadır. Günümüzde her ne kadar bu ıstılahla kastedilen eserler noktasında neredeyse bir ittifak bulunmasına rağmen Sıddîk Hasan Han'ın Mâlik b. Enes'in *el-Muvatta'*ını *Kütüb-i Sitte*'nin içerisinde sayması, bu konuda her zaman farklı görüşlerin bulunduğunu göstermektedir.

<sup>156</sup> Hafid et-Teftâzânî, *ed-Dürrü'n-nadîd*, 48.

<sup>157</sup> Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/341-344.

<sup>158</sup> Sıddîk Hasan Han, *Ebcedu'l-ulûm*, 2/61-62, 210-211.

<sup>159</sup> Kaya, "Ebcedu'l-ulûm ve Sıddîk Hasan Han", 440-441.

<sup>160</sup> Sıddîk Hasan Han, *Ebcedu'l-ulûm*, 2/335-336.

İbn Haldûn'un Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahih*'i üzerine şerh yazılmasının gerekliliğini söylemesinin nedeni, onun döneminde henüz İbn Hacer, 'Aynî (öl. 855/1451), Kastallânî (öl. 923/1517) gibi âlimlerin eserlerinin telif edilmemesi olabilir. Nitekim Müslim'in *es-Sahih*'i için böyle bir görüşü bulunmamakta, hatta Nevevî'nin *el-Minhâc*'ını onun en mükemmel şerhi olarak kabul etmektedir. Ayrıca ilimler tasnifi yapan âlimlerin hadis ilminin önde gelen kitapları noktasında her birinin bilgisi olduğunu gösterse de bir kısmının diğerlerinden oldukça farklı eserler saymasını onların kendi buldukları ortam ve eğitim hayatıyla alakalı olarak ilişkilendirmek mümkündür.

### 5. İlimler Tasnifinde Hadis Şerhçiliği

Bazı âlimlerin ilimler tasnifinde göze çarpan hususlardan biri, çeşitli hadislerin şerh edilmesi ve yorumlanmasıdır. Bu açıdan hadis ilminin zikredildiği tasnifler incelendiğinde hepsinde değil de bir kısmında böyle açıklamaların yer aldığı görülmüştür. Meselâ, Mehmed Şâh Fenârî *Enmûzecu'l-'ulûm*'un "el-Asl" başlığında Allah'ın sıfatlarını (isim zikretmeden)<sup>161</sup> kabul etmeyenlere yönelik "*Cehennem daima 'Daha fazla var mı?!' deyip duracak, nihayet izzet sahibi Allah ayağını koyacak, bu defa Cehennem 'Senin izzetin üzerine yemin olsun ki yeter yeter!' diyecektir.*"<sup>162</sup> hadisini delil getirerek onların görüşlerinin akla ve nakle uymadığını açıklamakta, âyetlerden deliller getirerek kendi görüşünün konuşmamak olduğunu belirtmektedir. "el-İşkâl" kısmında ise "*Asırların en hayırlısı benim içinde bulunduğum, sonra onu takip eden ve sonra da onu takip asırlardır. Ardından ise yalan yayılacaktır.*"<sup>163</sup> ile "*Ümmetim yağmur gibidir. Başımı yoksa sonu mu hayırlıdır bilinmez.*"<sup>164</sup> hadisi arasındaki ihtilafı çözmekte ve bunun asırlara veya şahıslara göre ele alınabileceğini söyleyip ikincisinin daha doğru olduğunu benimsemektedir.<sup>165</sup> Fenârî gibi

db | 791

<sup>161</sup> Çiçek, sıfatı kabul etmeyenlerin "Mu'tezile" olduğunu belirtmektedir. Çiçek, "Mehmed Şah Fenârî ve Enmûzecu'l-'ulûm'u", 252.

<sup>162</sup> Ebû 'Abdullah Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Beirut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1996), 21/94 (No. 13402); Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Beirut: er-Risâletü'l-'İlmiyye, 2011), "el-Eymân ve'n-nuzûr", 12 (No. 6661); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991), "el-Cenne", 37; Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahih (Sünenü'l-Tirmizî)*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Mustafa Hüseyin ez-Zehabî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010), "Tefsîri'l-Kur'ân", 51 (No. 3272).

<sup>163</sup> Tirmizî, "eş-Şehâdât", 4 (No. 2303); Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *el-İhsân fi takrîbi Sahihi İbn Hibbân*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût (Beirut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1988), 15/123 (No. 6729).

<sup>164</sup> Ebû Ya'lâ Ahmed b. 'Alî el-Mevsîlî, *Müsnedü Ebi Ya'lâ el-Mevsîlî*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1990), 6/190-191 (No. 3475); Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî 'Abdülmeccid es-Seleffî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983), 13/31 (No. 65).

<sup>165</sup> Mehmed Şâh Fenârî, *Enmûzecu'l-'ulûm* (Fatih, 3677), 8a-9b.

tasnifinde hadisi zikredip bu ilimle ilgili herhangi bir açıklama yapmadan şerh eden Dâvûd-i Kayserî, *el-İthâfu's-Süleymânî*'de hadis ilminde meşhur olan Cibril rivâyeti<sup>166</sup> üzerinde durmakta, iman ve İslâm hususlarına yer verse de bu hadisin üçüncü kısmı olan ihsana ne hadisi rivâyet ederken ne de açıklarken temas etmektedir.<sup>167</sup>

İlimler tasnifinde hadis şerh eden Şîrvânî, Kur'an ve hadisin vahiy olduğunu kabul etmekte, ancak i'câz, lafzıyla ibadet etme, manen/lafzen rivâyet açılarından aralarında farklılıklar bulunduğunu belirtmektedir. Şîrvânî, hadisi Kur'an'dan sonra ilimlerin en faziletlisi ve bilgilerin en yücresi olarak görmekte, namaz özelinde hadisin önemini açıklamaktadır. Sonrasında yapılmadığı ve konuşulmadığı süreci Allah'ın vesveseyi affetmesi,<sup>168</sup> Allah'ın insanları yeniden yaratması<sup>169</sup> ve bir kimsenin yüzüne vurulmaması<sup>170</sup> ile ilgili üç hadisi açıklamaktadır.<sup>171</sup> Herhangi bir tasnif yapmadan ilimleri sıralayan Hüyî ise hadis ilmi hakkında herhangi bir bilgi vermeden yedi tane rivâyeti yorumlamaktadır.<sup>172</sup>

Belki de ilimler tasnifinin olduğu eserler bağlamında hadis şerhçiliği ve yorumculuğunun en çok yer teşkil ettiği kitap, *Yenâbi'u'l-'ulûm*'dan sonra *ed-Dürrü'n-nadîd*'dir. Zira Hafîd et-Teftâzânî, ilmu'l-hadis kısmında hadislerin yazılması, hadisleri tedvin edenler ve kitapları ile usûl eserlerine yer verdikten sonra Hz. Peygamber'in Hudeybiye'de yazı yazması, şiire yaklaşımı ve nübüvvet mührü gibi konulara temas etmekte, devamında ise hadis usûlüne kadar farklı konulardaki birçok hadisi kısa kısa açıklamaktadır. Hatta Dâvûd-i Kayserî'nin şerh ettiği Cibril hadisine ve Fenârî'nin aralarında ihtilaf gördüğü rivâyetlere de değinmektedir. Hafîd, hadisleri şerh ederken özellikle *Fethu'l-bârî* ve *el-Minhâc*'dan faydalanmakta, kelime açıklamalarında *en-Nihâye*'den istifade etmekte, bazı râvîlerin/hadislerin sihhati hakkında hüküm verirken *Mîzânü'l-i'tidâl*'e başvurmaktadır. Devamında hadis, sünnet vb. kavramlar, mütevâtir ve âhâd, bid'at, mürsel, tearuz, tenkid edilen râvîler ve hadisleri gibi usûlün kapsamına giren konulara değindikten sonra ilk yaratılan şey, İblis, melekler, Hz. Âdem ve diğer peygamberlerle ilgili hususlara temas etmekte, Rasûlullah'ın soyu, ismi, künyesi ve doğumuyla devam edip vefatıyla da bitirmektedir.<sup>173</sup>

<sup>166</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/94-95 (No. 2924); Müslim, "el-İmân", 1; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût-Muhammed Kâmil Karâbellî (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2009), "es-Sünne", 17 (No. 4695); Tirmizî, "el-İmân", 4 (No. 2610).

<sup>167</sup> Fazlıoğlu, "Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî", 53-56. Fazlıoğlu, henüz yüksek İslâm kültürüne vakıf olmayan bir kültürel ortamda ihsan kavramının dile getirilmesinin fazla anlamlı olmayacağını ifade etmektedir.

<sup>168</sup> Buhârî, "el-'Itk", 6 (No. 2528).

<sup>169</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/261-262 (No. 8610); Buhârî, "et-Tefsîr", 112/1 (No. 4974).

<sup>170</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/275 (No. 7323); İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 12/419-420 (No. 5605).

<sup>171</sup> Şîrvânî, *el-Fevâ'idü'l-Hâkâniyye*, 110-121.

<sup>172</sup> Hüyî, *Yenâbi'u'l-'ulûm*, 62a-90b.

<sup>173</sup> Hafîd et-Teftâzânî, *ed-Dürrü'n-nadîd*, 47-109.

İlimler tasnifinde bu tarz yaklaşımlar, hadisleri anlamak için gösterilen faaliyetlerin bir örneğidir. İslâm ümmetine her yüzyılın başında bir müceddidin gönderileceğiyle ilgili hadisi<sup>174</sup> eserinde açıklayan Bistâmî<sup>175</sup> ve dili Farsça olan eserlerdeki tasniflerdeki bu tarz açıklamaların yanında Muslihiddin Lârî (öl. 979/1571) ile Sipâhizâde Muhammed b. ‘Alî el-Bursevî’nin (öl. 997/1589) *Enmûzecu’l-‘ulûm*’larında da hadis şerhi örnekleri bulunmaktadır.<sup>176</sup> İlimler tasnifinde bazı rivâyetlerin açıklanmasını şerhu’l-hadis ilmine bir katkı olsa da az bir yekûn tuttuğu görülmektedir. Yine de bu yerlerde ilim dalının tanımı, konusu, amacı vb. hususlar hakkında bilgiler olması gerekirken bazı hadislerin açıklamasının bulunmasının önemli olduğu söylenebilir. Zira ilimler tasnifindeki bir kısım hadisler hakkındaki âlimlerin şerh ve yorumlarını yaşadıkları dönemin bir yansıması olarak düşünmek gerekmektedir. Çünkü diğer hususlarda olduğu gibi bu noktada da benzer bir görüş belirtmek mümkündür. Bunu gösteren en iyi örneklerden biri, Dâvûd-i Kayserî’nin Cibrîl hadisinin ihsan kısmını zikretmemesidir. Bir başka durum ise aynı hadisler üzerinde ilimler tasnifi yapan farklı âlimlerin açıklamalarının olmasıdır.

### Sonuç

Hicrî ilk asırlardan itibaren günümüze kadar farklı dillerde İslâm dünyasının değişik yerlerinden ve geleneklerinden gelen çeşitli ilim dallarındaki âlimlerin ilimler tasnifi yaptığı görülmüştür. Tasniflerindeki ele aldıkları ilimlere göre (felsefî, felsefî-dinî, felsefî-dinî-alet gibi) farklı sayılarda (ikili, üçlü, dörtlü vb.) sınıflandırmalar ortaya çıkmıştır. Ancak birkaçı hariç İslâm filozoflarının ilimler tasnifinde hadis ilmine yer verilmemiştir. Bunun temel nedeni, kendi yaptığı ilimler tasnifinde felsefî ilimleri sıraladığı Aristoteles’i temel alan Meşşâî İslâm filozoflarının bu konuyla daha ziyade meşgul olmalarıdır. Ayrıca buna ‘Âmirî’nin dediği gibi bazı kimselerin hadisi bir ilim olarak saymaması ve diğer alanlarda birkaç âlimin tasnifi bulunsa da Suyûtî dışında bir muhaddisin ilimler tasnifi yapmaması da eklenebilir. Ancak hadisi tasnifinde zikredenlerin az veya çok bu ilimle iştigal ettikleri görülmüştür. Nitekim bu yüzden erken bir dönemde başlayan ilimler tasnifinde hadis ilmi, hicrî IV. asrın sonlarına doğru kendine yer bulmuş ve şer‘î, dinî ya da naklî ilimlerin içerisinde zikredilmiştir. Hatta bu asırdan sonra yapılan birçok ilimler tasnifinde de hadis ilmine rast gelinmemiştir. Bazı tasniflerde sadece hadis denilse de bununla kastedilen aslında Hz. Peygamber’in hadisleri değil de kuralları ve kaideleri olan hadis ilmidir.

<sup>174</sup> Ebû Dâvûd, “el-Melâhîm”, 1 (No. 4291); Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu‘cemu’l-‘evsat*, thk. Târik b. ‘Avdullah b. Muhammed-‘Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî (Kahire: Dâru’l-Harameyn, 1995), 6/323 (No. 6527).

<sup>175</sup> Bistâmî, *el-Fevâiyhu’l-miskiyye*, 47b-72b.

<sup>176</sup> Korkmazer, “Osmanlı İlimler Tasnifinde Hadis Şerhçiliği”, 521.

İlk ilimler tasnifinin bazılarında genel olarak farklı isimlerle hadis ilmine yer verilse de Kâdî Beyzâvî'yle birlikte rivâyet ve dirâyet ayrımı başlamıştır. Böylece genellikle hadisin rivâyet ve dirâyet şeklinde ikiye taksim edilmesinin İbnü'l-Ekfânî'yle değil de ondan önce Beyzâvî'nin tasnifiyle başladığı tespit edilmiştir. Zira Beyzâvî'nin bu iki ilmin tanımlarını aynı şekilde İbnü'l-Ekfânî benimseyip tasnifinde zikretmiştir. Ancak İbn Hazm'ın hadisi "râvîlerin ve metinlerin bilgisi" şeklinde açıklaması, dolaylı olarak hadisin rivâyet ve dirâyet boyutuna işaret ettiği söylenebilir. Hadis ilmi rivâyet ve dirâyet şeklinde ikiye ayrılrsa da ilk dönemlerden günümüze kadar bunların tanımları ve kapsamaları üzerinde bir ittifak bulunmadığı, her bir âlimin farklı şekillerde tarif yaptığı görülmüştür.

Günümüzdeki kitaplarda genellikle cerh-ta'dîl, hadis râvîleri, muhtelifu'l-hadis, ilelu'l-hadis, garîbu'l-hadis ve nâsîh ile mensûh olmak üzere altı tane hadis ilmi zikredilmektedir. Ancak Ebû Tâlib el-Mekkî ile İbn Haldûn sınırlı sayıda hadis ilminden bahsetse de Molla Lütîfi, Taşköprizâde ve Sıddîk Hasan Han, tasniflerinde birçok ilim dalı saymaktadır. Fakat bunların bazılarını bir başlık altında toplamak mümkün olduğu gibi bir kısmını ise bir ilim dalı olarak kabul etmek mümkün değildir. Ayrıca hadiste önemli bir ilim olan ilelu'l-hadise sadece Ebû Tâlib el-Mekkî'nin yer vermesine rağmen daha sonraki detaylı tasniflerde söz konusu ilmin kendisine yer bulamadığı tespit edilmiştir.

794 | db

Tasnifler, aynı zamanda ilimler için birer literatür kaynağıdır. Zira hadis ilminde olduğu gibi konuyla ilgili telif edilen eserlerden genellikle öne çıkanlara yer verilmiştir. Bu bağlamda diğer alanlarda az olmakla birlikte daha ziyade usûl, hadis ve şerh kitaplarına atıf yapıldığı belirlenmiştir. Hadis usûlü noktasında bazı âlimlerin farklı yaklaşımları olsa da ilk tasniflerde bu alanın meşhûr eserlerine işaret edilmesine karşılık sonraki süreçte özellikle Osmanlı döneminde İbn Hacer'in kitapları zikredilmiştir. Bunun nedeni, diğer eserlere göre muhtasar olan *Nuhbetu'l-fiker* ve *Nüzhetü'n-nazar*'ın Osmanlı Devleti'nin geç dönemlerinde medreselerde daha fazla okutulması ve onlara daha çok önem verilmesidir.

İlimler tasnifinde eserlerin çoğunlukla kronolojik olarak sayılmadıkları görülmüştür. Zira tasnif sahibi âlimlerin dikkate aldıkları husus, ilgili alandaki bütün eserlerin listesini vermek mümkün olmadığı için meşhûr eserlerin sıralanmasıdır. Nitekim bu temel hadis kaynakları için de geçerlidir. Çünkü bu bağlamda ilk işaret edilen eserler *es-Sahîhayn* olup sonra diğerlerine geçilmektedir. Hatta bazı tasniflerde *Sahîhayn*'dan hangisinin daha sahih olduğu tartışılmakta, ancak muhaddislerin tercihi olan Buhârî kabul edilmektedir. Günümüzde bulunan birçok hadis kitabının işaret edildiği ilimler tasnifinde *el-Musannef* sahibi 'Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın adı hiç geçmemektedir. *Kütüb-i Sitte* kavramıyla hangi eserlerin kastedildiğine temas edilen ilimler tasnifinde Osmanlı döneminde



temel hadis kaynaklarının yerine *Mesâbîh*, *Mişkât* ve *Meşârik*'e daha ziyade atıf yapıldığı tespit edilmiştir. Ancak Suyûtî'nin *el-Câmi' u's-sagîr*'ine işaret edilmemesi dikkat çekmektedir. Bu çerçevede şunu söylemek gerekmektedir ki ilimler tasnifinde zikredilen literatürün zamanla farklılaşması, eserlerin telif edildiği tarihin de etkisi olmakla birlikte her bir âlimin bulunduğu çevreyi ve öne çıkan eserlerini dikkate almasından kaynaklanmaktadır. Nitekim bunu hem usûl hem de hadis kitaplarında açık bir şekilde görmek mümkündür. Hatta aynı şey şerh kitapları için de söylenebilir. Zira ilk tasniflerde Buhârî ve Müslim'in kitaplarına yazılan şerhler zikredilirken daha sonra bunlarla birlikte *Mesâbîh*, *Mişkât* ve *Meşârik* şerhleri de sayılmış, son dönemlerde ise daha ziyade bu şerhlere işaret edilmiştir.

İlimler tasnifindeki şerh faaliyetleri hadisleri anlamının ayrı bir kolunu teşkil etmektedir. Aslında âlimlerin ilmi çeşitli yönlerden tanıtması gereken bir yerde böyle bir yaklaşım sergilemeleri dikkat çekmektedir. Belki de bunun sebebi, onların kendi çevrelerinde ya da halkın arasında dolaşır aklı takılan hadislerin açıklanması gerektiğini düşünmeleridir.

İlimler tasnifi, birçok ilim dalı bir arada bulunduğu için önemlidir. Bu bağlamda her bir ilim dalının konumunu tespit etmek ve hangi hususlara temas edildiğini belirlemek gerekmektedir. Bu çalışmada hadis bağlamında yapılan şey bu olmakla birlikte daha geniş çalışmalar da ortaya konulabilir. Hatta her bir âlim özelinde ya da ilimler tasnifinde yer alan bilgiler bağlamında müstakil araştırmalar da yapmak mümkündür. Ancak âlimlerin ilimler tasnifinde bazılarını sadece ismen işaret edilirken bir kısmınınıninde ise geniş bir şekilde ele alındığını dikkate almak gerekmektedir. Çok geniş bir literatürün olduğu bu konuda günümüze ulaşmayanlar bulunsu da yazma hâlinde olanlar ilim dünyasına kazandırılmalı, ayrıca bazı örnekleri olmakla birlikte bütün ilimler nazarından kapsamlı başka araştırmalar da yapılmalıdır.



### Kaynakça

- ‘Abdülkâdir et-Taberî, Ebû Bekir ‘Abdülkâdir b. Muhammed. *Kitâbu'l-'Uyûni'l-mesâ'il min a'yâni'r-resâ'il*. thk. Muhammed ‘Ömer el-Hüsâmî. Kahire: Matba‘atu'l-İslâm, 1316.
- Agitoğlu, Nurullah. “Şâfiî Usûlcülerin Değerlendirme ve Tercih Yaparken Sünnet ve Hadis Meselelerine Yaklaşımı: Zekeriyya el-Ensârî Örneği”. *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/21 (2018), 873-886.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu‘ayb el-Arna‘ût vd. 52 Cilt. Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 1996.
- Akkirmânî, Muhammed b. Ahmed. *Ta’rifâtü'l-fünûn ve menâkibi'l-musannifin*. Almanya: Berlin Eyalet Kütüphanesi, 1b-60a.
- Altaş, Eşref. “Fahredden er-Râzî’nin İlimler Ansiklopedisi: Câmi’u’l-ulûm ya da Hadâiku’l-envâr”. *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*. ed. Müstakim Arıcı. 93-144. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Altuntaş, Mustafa Celil. *Osmanlı Döneminde Hadis İlmî*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- ‘Âmirî, Ebû’l-Hasen Muhammed b. Yûsuf. *Kitâbu'l-İ‘lâm bi-menâkibi'l-İslâm*. thk. Ahmed ‘Abdülhamîd Gurâb. Riyad: Dâru’l-İsâle, 1988.
- Apaydın, Yasin. “İlimlerin Rütbelendirilmesi: Saçaklızâde ve Tertibü’l-ulûm Bağlamında Bir İnceleme”. *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*. ed. Müstakim Arıcı. 415-435. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Arıcı, Müstakim. “Temel Problemler Ekseninde Tasnîfü’l-ulûm ve Enmûzecu’l-ulûm Literatürleri”. *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*. ed. Müstakim Arıcı. 13-61. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Arslan, Ali. “Âmirî (ö. 381/992) ve Hârizmî’nin (ö. 387/997) İlimler Tasnifinde Hadis İlminin Yeri”. *Diyanet İlmî Dergi* 56/2 (2020), 111-132.
- Arslan, Ali. “Bir Filozofun Gözünden Hadis İlmî ve Hadis Âlimleri: Âmirî (Ö. 381/992) Örneği”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 372-389.
- Arslan, Ali. “İbnü’l-Ekfânî’nin (Ö. 749/1348) İlimleri Tasnifi ve Bu Tasnifte Hadîs İlmî”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/18 (2020), 15-39.
- Arslan, Sami. *Molla Lütîfî’nin İlimlerin Tertibine Dair er-Risâle fi’l-Ulûmi’s-Şer’iyye ve’l-Arabiyye Adlı Eseri ve Haşiyesi: Metin-Tercüme-Değerlendirme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Aslan, Recep. *İhvân-ı Safâ ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Bakar, Osman. *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*. çev. Ahmet Çapku. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Başoğlu, Tuncay. “Hasan el-Yûsî’nin İlimler Tasnifi: XVII. Yüzyıl Mağrib’inde Bir İlim Rehberi”. *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*. ed. Müstakim Arıcı. 373-402. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Bayrakdar, Mehmet. “Dâvûd-i Kayserî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/32-35. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Bedir, Murteza. “İbn Haldun’un Gözüyle Naklî İlimler”. *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun -Vefatının 600. Yılında İbn Haldun’u Yeniden Okumak-*. 219-233. İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.
- Birgivi, Mehmed b. ’Alî. *et-Tarîkatu’l-Muhammediyye ve’s-sîretu’l-Ahmediyye*. thk. Muhammed Nâzım en-Nedvî. Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 2011.
- Bistâmî, ‘Abdurrahman b. Muhammed. *Kitâbu’l-Fevâiyhi’l-miskiyye fî fevâ’idi’l-Mekkiyye*. Kayseri: Millet Genel Kütüphanesi, Reşid Efendi, 426, 3b-212b.
- Buhârî, Ebû ‘Abdullah Muhammed b. İsmâ’îl. *el-Câmi’u’s-sahîh*. thk. Şu’ayb el-Arna’ût vd. 5 Cilt. Beyrut: er-Risâletü’l-‘Âlemiyye, 2011.
- Canlı, Mustafa. “İlimlerin Tasnifine Dair er-Risâle Fi’l-Ulûmi’ş-Şer’iyye ve’l-Arabiyye Adlı Eserinde Molla Lutfî’nin Hadis İlmine Bakışı”. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Tokat’ta İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu*. ed. Hanifi Vural vd. 1/217-235. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Cengiz, Lütfü. “Birgivi’de İlimler Sınıflandırması”. *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivi*. ed. Mehmet Bayyigit vd. 2/145-151. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kent Arşivi Yayınları, 2021.
- Cevdet Paşa, Ahmed. *Beyânu’l-unvân*. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1299.
- Cihan, Ahmet Kamil - Yalın, Salih. “Mehmed Emin Şirvânî ve el-Fevâidü’l-Hâkâniyye’si Üzerine”. *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*. ed. Müstakim Arıcı. 337-357. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Çağrı, Mustafa. “Sirâceddin el-Urmevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/262-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çiçek, Mehmet. “Mehmed Şah Fenârî ve Enmûzecu’l-ulûm’u”. *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*. ed. Müstakim Arıcı. 239-276. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

- Demir, Halis. “İlimler Tasnifi Literatürü Denemesi”. *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 5/1 (2019), 48-89.
- Demir, Tahsin. “Kadim ve Cedid Arasında İlimler: İzmirli İsmail Hakkı’nın Tasnifu’l-‘Ulûm Adlı Risalesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/2 (2022), 993-1020.
- Devvânî, Ebû ‘Abdullah Muhammed b. Es‘ad. *Risâletü Enmûzecu’l-‘ulûm*. thk. Ali Kürşat Turgut-Ömer Osman Arık. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Dinçoğlu, Mehmet. “İmam Birgivi’nin Hadis Kültürü”. *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivi*. ed. Mehmet Bayyigit vd. 2/265-276. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kent Arşivi Yayınları, 2021.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Şu‘ayb el-Arna‘ût-Muhammed Kâmil Karâbellî. 6 Cilt. Beyrut: Mü‘essesetü’r-Risâle, 2009.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. ‘Alî. *Kûtu’l-kulûb fî mu‘âmeleti’l-mahbûb ve vasfî tarîki’l-mürîd ilâ makâmi’t-tevhîd*. thk. Muhammed İbrâhîm Muhammed er-Radvânî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri’t-Türâs, 2001.
- Ebû Ya‘lâ, Ahmed b. ‘Alî el-Mevsilî. *Müsnedü Ebî Ya‘lâ el-Mevsilî*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 16 Cilt. Dimaşk: Dâru’l-Me’mûn, 1990.
- Ertuğrul, Ali. “Şemseddin Âmulî ve İlimler Ansiklopedisi Eseri: Nefâisü’l-fünûn fî arâisi’l-uyûn”. *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*. ed. Müstakim Arıcı. 167-198. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Ertuğrul, Resul. “Kutbuddîn eş-Şîrâzî (Ö. 710 / 1311)’nin Fethu’l-Mennân Tefsirinin Özgün Yönleri”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2013), 133-178.
- Erul, Bünyamin. “Telfîk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/400-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Fazlıoğlu, İhsan. “İznik’te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî”. *Nazarîyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2017), 1-68.
- Fazlıoğlu, Şükran. “Ta’lîm ile İrşâd Arasında: Erzurum İbrahim Hakkı’nın Medrese Ders Müfredatı”. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 10/18 (2005), 115-173.
- Fazlıoğlu, Şükran. “Vaz’ ile Tasnif Arasında: Molla Lütffî’nin el-Metâlibü’l-ilâhye fî mevzû’âtî’l-ulûmî’l-lugaviyye’si”. *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*. thk. Müstakim Arıcı. 277-295. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. “er-Risâletü’l-ledünniye”. *Mecmû‘atu resâ‘ili’l-imâm el-Gazzâlî*. thk. İbrâhîm Emîn Muhammed. 239-253. Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, ts.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mihhâc, 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu'l-Fâtihati'l-'ulûm*. Mısır: el-Matba'atu'l-Hüseyniyye, 1322.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Makâsıdu'l-felâsife*. thk. Süleymân Dünyâ. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1961.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr. 4 Cilt. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1413.
- Görmez, Mehmet. *Gazâlî'de Sünnet, Hadis ve Yorum*. Ankara: OTTO, 2014.
- Gumârî, Ebû'l-Fazl 'Abdullah b. Muhammed b. es-Sıddîk. *Tevcihu'l-'inâye li-ta'rîfi 'ilmi'l-hadis rivâyeten ve dirâyeten*. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 2008.
- Güler, Zekeriya. "Endülüs'te Bir Hadis ve Fıkıh Âlimi: İbn Hazm". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 7/14 (2009), 155-171.
- Güler, Zekeriya. "Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü". *İLAM Araştırma Dergisi* 1/2 (1996), 113-132.
- Hafîd et-Teftâzânî, Ahmed b. Yahyâ el-Herevî. *ed-Dürrü'n-nadîd fî mecmû'ati'l-Hafîd*. thk. Muhammed Bedrüddîn Ebû Firâs en-Na'sânî. Mısır: Matba'atu't-Tekaddüm, 1322.
- Hûyî, Şemsüddîn Ahmed b. Halîl. *Kitâbu Yenâbi'i'l-'ulûm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıb Paşa, 1056, 1b-227b.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir 'Abdullah b. Muhammed el-Kûfî. *Müsnedü İbn Ebû Şeybe*. thk. 'Âdil b. Yûsuf el-Gazavî-Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd 'Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. thk. 'Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Belhî, 2004.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed el-Endelüsî. "Risâletü Merâtibi'l-'ilim". *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî*. thk. İhsân 'Abbâs. 4/61-90. Beyrut: el-Mü'essesetü'l-'Arabiyye, 1983.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût. 18 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Seb'in, Ebû Muhammed 'Abdülhakk b. İbrâhîm el-Mürsî. *Büddü'l-'ârif*. thk. Core Kettûra. Beyrut: Dâru'l-Endelüs-Dâru'l-Kindî, 1978.
- İbnü'l-Ekfânî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İbrâhîm el-Ensârî. *İrşâdu'l-kâsıd ilâ esne'l-makâsıd fî envâ'i'l-'ulûm*. thk. 'Abdulmün'im Muhammed 'Ömer. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1411.

- İhvân-ı Safâ. *İhvân-i Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. çev. İsmail Çalışkan vd. 4 Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İmamoğlu, Abdullah Taha. “İlimler Tasnifi Açısından Süyûtî’nin en-Nukâye’si”. *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*. ed. Müstakim Arıcı. 321-336. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- İmamoğlu, Abdullah Taha. “Taşköprüzâde’ye Göre Hadis İlmi ve Letâfî’n-Nebî Adlı Kırk Hadis Risâlesinin Tahlili”. *Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul’un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*. ed. Ömer Mahir Alper-Müstakim Arıcı. 127-146. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- İpşirli, Mehmet. “Kalkaşendî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/263-265. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- İzmirli, İsmâil Hakkı. *Hadis Tarihi*. thk. İbrahim Hatiboğlu. İstanbul: Dârulhadis Yayınları, 2002.
- Kâdî Beyzâvî, Nâsirüddîn ‘Abdullah b. ‘Ömer eş-Şîrâzî. *Tuhfetü’l-ibrâr şerhu Mesâbihi’s-sünne*. thk. Nûreddîn Tâlib vd. 3 Cilt. Kuveyt: İdâretü’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, 2012.
- Kalkaşendî, Ebü’l-‘Abbâs Ahmed b. ‘Alî. *Kitâbu Subhi’l-a’sâ*. 14 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1922.
- 800 | db Kandemir, M. Yaşar. “Nevevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/45-49. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kâtib Çelebî, Mustafâ b. ‘Abdullah Hacı Halife. *Keşfu’z-zünûn ‘an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*. thk. Şerefaddin Yaltkaya-Muallim Rıfat el-Kilîsî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-İslâmiyye, 1941.
- Kaya, Halil. *Gazzâlî’de Hadis Usûlü ve Rivâyeti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Kaya, M. Cüneyt. “Bir ‘Filozof’ Olarak Sirâceddin el-Urmevî (ö.682/1283): Letâifü’l-hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi”. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/33 (2012), 1-45.
- Kaya, M. Cüneyt. “İlimler Tasnifi Literatürünün Son Büyük Örneği: Ebedü’l-ulûm ve Müellifî Siddîk Hasan Han”. *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*. ed. Müstakim Arıcı. 437-446. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Kaya, Veysel. “Abdurrahman Bistâmî’nin Bilimler Tasnifi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2016), 187-216.
- Koçinkağ, Mansur. “Kâdî Beyzâvî’ye (v. 685 / 1286) Göre İlimlerin Tasnifi ve Munîf fi Sinâ’ati’t-Tarîf/Ta’rifâtü’l-‘Ulûm Adlı Eserinin Edisyon Kritiği”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 383-404.

- Korkmazer, Gülsüm. “Osmanlı İlimler Tasnifinde Hadis Şerhçiliği”. *Osmanlı’da İlm-i Hadis*. ed. Zekeriya Güler vd. 513-530. İstanbul: İsar Yayınları, 2020.
- Köktaş, Yavuz. “İbn Haldun’un Mukaddime Adlı Eserinde Hadis İlimleri ve Hadis-Sosyoloji İlişkisi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 299-343.
- Kutluer, İlhan. “İlim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Meçin, Mahmut. “İhvân-ı Safâ’da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2014), 427-458.
- Mehmed Şâh Fenârî, Ebû’l-Berekât Mehmed Şâh b. Mehmed. *Kitâbu Enmûzeci’l-’ulûm*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3677, 1b-155a.
- Molla Lütî, Lütfullah b. Hasan et-Tokâdî. *el-Metâlibu’l-ilâhiyye fî mevzû’âtî’l-’ulûmi’l-lügaviyye*. thk. Şükran Fazlıoğlu. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012.
- Müslim, Ebû’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fu’âd ‘Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Ezkâr*. thk. Yûsuf ‘Alî Bûdeyvî-Ahmed Muhammed es-Seyyid. Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2013.
- Özfirat, Bayram. *Tokatlı İshâk Efendi’nin Nazmu’l-Ulûm, Nazmu’l-Le’âlî ve Manzûme-i Keydânî Adlı Mesnevileri (İnceleme-Metin)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Peker, Hidayet. “İbn Hazm’ın İlimler Tasnifi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 319-329.
- Polat, Selahattin. “Zayıf Hadislerle Amel”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 83-110.
- Saçaklızâde, Muhammed b. Ebû Bekir el-Maraşî. *Tertîbu’l-’ulûm*. Beyrut: Dâru’l-Beşâ’iri’l-İslâmiyye, 1988.
- Sağan, Merve. *Ebû Tâlib el-Mekki’nin (ö. 386/996) Düşüncesinde Dinî İlimlerin Gelişimi ve Tasavvuf*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Saklan, Bilal. “Ebû Tâlib el-Mekki (386/996) ve Bazı Hadis Meselelerine Bakışı”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1996), 67-124.
- Salih, Subhi. *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*. çev. M. Yaşar Kandemir. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Sandıkçı, Kemal. “Mü’telif ve Muhtelif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/191-192. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Sava Paşa. *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd.* çev. Baha Arıkan. 2 Cilt. Ankara: Yeni Matbaa, 1955.
- Seven, Şuayip. “Kelâmî Görüşleri Bağlamında Fahreddin er-Râzî'nin Hadislere Bakışı”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 381-410.
- Sıddık Hasan Han, Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannevci. *Ebcüdu'l-'ulûm.* thk. 'Abdülcebbâr Zekkâr. 2 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye-Menşûrâtu Vizâratu's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1978.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl 'Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevevî -Ahmed b. Ahmed b. el-'Acemî'nin Şerh'i ile birlikte-*. thk. Muhammed 'Avvâme. 5 Cilt. Cidde-Medine: Dâru'l-Minhac-Dâru'l-Yüsr, 2016.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl 'Abdurrahman b. Ebû Bekir. *İtmâmu'd-dirâye li-kurrâ'i-Nükâye.* thk. 'Abdülkâdir Muhammed el-Mu'tasım Dahmân vd. 2 Cilt. Kuveyt: Dâru'd-Diyâ', 2017.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn 'Abdülvehhâb b. 'Alî. *Mu'îdu'n-ni'am ve mübîdu'n-nikam.* Beyrut: Mü'esasetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1986.
- Şîrvânî, Sadreddinzâde Mehmed Emin. *el-Fevâ'idü'l-Hâkâniyye.* çev. Ahmet Kamil Cihan vd. İstanbul: YEK Yayınları, 2019.
- 802 | db Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsat.* thk. Târik b. 'Avdullah b. Muhammed-'Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebir.* thk. Hamdî 'Abdülmeccid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983.
- Tâhir, Abdulzâde Muhammed - Urpilyân, Serkiz. *Mahzenü'l-'ulûm.* İstanbul: y.y., 1998.
- Tarsûsî, Muhammed b. Ahmed. *Enmûzecu'l-'ulûm li-erbâbi'l-fühûm.* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıb Paşa, 1062, 1b-86a.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafâ. *eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye.* çev. Muhammed Hekimoğlu. İstanbul: YEK Yayınları, 2019.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafâ. *Mevzûâtü'l-'ulûm (İlimler Ansiklopedisi).* çev. Taşköprizâde Kemâleddin Efendi. 2 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1975.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafâ. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm.* 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1985.
- Tehânevî, Muhammed b. 'Alî. *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm.* thk. 'Alî Dahrûc vd. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşîrûn, 1996.



- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ. *el-Câmi 'u s-sahih (Sünenü 'l-Tirmizî)*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Mustafa Hüseyin ez-Zehebî. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010.
- Toksöz, Hatice. "Tarsûsî ve Enmûzecü'l-ulûm li erbâbi'l-fuhûm'u". *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*. ed. Müstakim Arıcı. 403-414. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Turgut, Ali Kürşat. "Ebû Hayyân Tevhîdî'nin İlimler Tasviri: Risâle fi'l-Ulûm". *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (2019), 525-551.
- Turgut, Ali Kürşat. "İlimlerden Örnekler: Devvânî'nin Enmûzecü'l-ulûm'u". *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*. ed. Müstakim Arıcı. 297-319. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Turgut, Ali Kürşat. *İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi Geleneği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2022.
- Türker, Ömer. "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi". *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*. ed. Müstakim Arıcı. 63-91. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Ünal, İsmail Hakkı. "İbn Hazm (Hadis İlmindeki Yeri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/58. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yıldırım, Ali. "İshâk Bin Hasan Tokadî'nin İlimler Tasnifi ve Mantık İlmine Dair Görüşleri". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2018), 163-178.
- Yıldız, Sakıb. "Akkirmânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/270. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yûsî, Ebû'l-Mevâhib el-Hasen b. Mes'ûd. *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilim ve ahkâmi'l-'âlim ve ahkâmi'l-müte'allim*. thk. Hamîd Hamânî. Rabat: Matba'atu Şâle, 1998.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed. *el-Lü'lü'ü'n-nazîm fi revmi't-te'allim ve't-ta'lim - 'Abdullah Ahmed Nezîr'in şerhi Hizânetu'l-'ulûm'u ile birlikte-*. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1998.



# THE PERPLEXING ISSUE OF MONOPOLY (*IHTIKĀR*) IN ISLAMIC LAW AND ITS NEGATIVE IMPACT ON SOCIETY: EVIDENCE FROM TURKEY'S PERSPECTIVE

A.H.M. Ershad UDDIN\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 13 Mayıs 2023, **Kabul Tarihi:** 19 Eylül 2023, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2023, **Atf:** Uddin, A.H.M. Ershad. "İslam Hukukunda Tekel (İhtikâr) Meselesi Ve Toplum Üzerindeki Olumsuz Etkisi: Türkiye Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/2 (Eylül 2023): 805-830.

**Doi:** 10.33415/Daad.1296630

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 13 May 2023, **Accepted:** 19 September 2023, **Published:** 30 September 2023, **Cite As:** Uddin, A.H.M. Ershad "The Perplexing Issue Of Monopoly (*Ihtikâr*) In Islamic Law And Its Negative Impact On Society: Evidence From Turkey's Perspective". *Journal Of Academic Research In Religious Sciences* 23/2 (September 2023): 805-830.

**DOI:** 10.33415/daad.1296630



## Abstract

This study investigates the Islamic concept of monopoly, termed "*Ihtikâr*," and its detrimental effects on economic stability and commodity prices. In the modern capitalist system, monopoly power has gained prominence and is exploited by governments and multinational corporations for various purposes. Such practices have disrupted lives and exacerbated inequalities, particularly affecting low-income individuals. This research uses Turkey as a case study to examine how dishonest monopoly tactics within chain markets have led to inflated prices and consumer harm. The research delves into the Islamic legal stance on monopoly and advocates for a nuanced understanding, considering various schools of thought. The study uses qualitative methodology to analyze primary and secondary data from Turkey's perspective. Findings reveal that monopoly practices have adversely impacted the Turkish economy, especially amid

\* Ass. Prof., Kocaeli University Faculty of Theology, ahmershad86@gmail.com/ershad.uddin@kocaeli.edu.tr, Orcid: 0000-0002-6270-9117

the COVID-19 pandemic, causing increased commodity prices and reduced stability. Limitations include the case-specific focus, potentially affecting generalizability. The study's significance lies in exploring the Islamic law viewpoint on monopoly's influence on financial stability and commodity prices, offering insights into contemporary regulatory strategies. Addressing monopolistic practices through effective regulation is vital to bolster economic stability and reduce disparities. This study's uniqueness lies in its Islamic examination of monopoly and its implications, contributing to the literature and suggesting avenues for contemporary regulation.

**Keywords:** Islamic Law, Finance, Monopoly, İhtikâr, Turkey.

## İslam Hukukunda Tekel (İhtikâr) Meselesi ve Toplum Üzerindeki Olumsuz Etkisi: Türkiye

A.H.M. Ershad UDDIN\*

### Öz

Tekelin veya İhtikâr'ın avantajları kadar dezavantajları da bulunmaktadır. Tekeller fahiş fiyat uygulayarak daha fazla kar elde edebilirken, aynı zamanda kendilerine aşırı güvenebilir ve kusurlu mal ve hizmetler de sağlayabilirler. Ancak İslam hukukunda envanter oluşturmak için stoklamaya izin verildiği için tekeller her zaman olumsuz değildir.

806 | db

Doğal tekeller dışında tüm tekelleri ve kartelleri ortadan kaldırmak ve çeşitli kâr biçimlerini nesnel olarak tespit etmek ve ölçmek için net kriterler belirlemek gerekmektedir. İslam hukuku fiyat tekellerinin ve ayrımcılığın tüketicilere zarar vermemesi gerektiğini söylemekte ve böylece adaletin önemine vurgu yapmaktadır. Bu nedenle, üreticilerin kabul edilebilir bir gerekçe olmaksızın ürün fiyatlarındaki artışlar yaparak müşterileri istismar etmelerini yasaklar. Tekeller, gerçek girişimciliğin temel bir yönü olan minimum risk içerdiklerinden gerçek girişimcilik faaliyeti olarak nitelendirilmezler. Rekabet eksikliğinin doğası gereği tekeller, kârlarını bir tür aşırı vurgunculuk haline getirir. Teorik olarak, tekeller kârları, ahlaki açıdan doğru kalkınma ve yatırıma karşıdır. Doğal tekeller dışındaki tüm tekeller ve kartellerin ortadan kaldırılması, kaynakların adil dağılımı, adil ticaret ve zenginliğin eşit dağılımı için gereklidir. Türkiye'de son zamanlarda, market sahiplerinin, hükümetin asgari ücrete yaptığı zammı gerekçe göstererek tekelleri davranışlarında bulunması ve ürün fiyatlarında zam yapması halkın yoğun protestolarına yol açmıştır. Özellikle de COVID-19 salgınıyla birlikte hızlanan tekelleri sistem nedeniyle insanlar sosyal medya üzerinden sık sık fiyat artışlarını eleştirmektedir. Gerçekten de ülkede yapılan araştırmalarda zincir market sahiplerinin devletin işçilerin maaşlarına yaptığı zamdan faydalandığını göstermektedir. Hükümet ise, buna karşı tekelleri durdurmak için soruşturmalar başlatmış, hem fiyat hem de

\* Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ahmershad86@gmail.com/ershad.uddin@kocaeli.edu.tr, Orcid: 0000-0002-6270-9117.

enflasyon artışlarını dengelemeye çalışmıştır. Bununla birlikte, hükümet, çeşitli kâr biçimlerini nesnel olarak tespit etmek ve ölçmek için net kriterler belirlemelidir. Ülkedeki tekellerin şiddetli fiyatlama taktiklerinin ortaya çıkardığı risklere ilişkin kamuoyu farkındalığının artırılmasına ihtiyaç vardır. Türk hükümeti, adil rekabeti teşvik etmek, ülkedeki tekелci ticari uygulamalarla mücadele etmek ve tüketicileri haksız rekabetten korumak için yeni düzenlemeler getirmiştir. Hükümet ayrıca para cezaları vermek ve hatta bazı durumlarda işletme ruhsatlarını iptal etmek de dahil olmak üzere, tekелci davranışlarda bulunduğu tespit edilen şirketleri soruşturma ve cezalandırma konusunda etkin bir yaklaşım benimsemiştir. Bu düzenlemeler sıkı bir şekilde uygulanırsa, ülkedeki ekonomik büyüme teşvik edilebilir ve tüm işletmeler için eşit şartlar sağlanmasına yardımcı olunabilir. İhtikâr ve 'bai'-najash' (manipülasyon ve yüksek fiyatlama yoluyla satış) gibi piyasa çarpıklıklarının etkisi düşük gelirli ülkelerle sınırlı değildir. Müreffeh ekonomiler bile bu krizleri yaşayabilir. Ancak bu ekonomilerde ancak bu gibi çarpıklıklar nlar tüketici fiyatlarını hemen etkileyebilir. Türkiye, bu piyasa bozulmalarının yaygın olduğu bir ülke örneğidir. Hükümet harcamaları azaltmak için adımlar atsa da, iş adamları fiyatları artırmaya ve temel tüketim ürünlerini stoklayarak halkı savunmasız bırakmaktadır. Bu araştırma, tekeller gibi piyasa bozulmalarının etkisinin düşük gelirli ülkelerle sınırlı olmadığını ve müreffeh ekonomilerde bile yaygın olabileceğini öne sürmektedir. Ayrıca tekellerin risk almayı içeren gerçek girişimcilikle tutarlı olmadığına da dikkat çekmektedir. Araştırmamızda çeşitli kâr biçimlerini nesnel olarak tespit etmek ve ölçmek ve tekellerin ortaya koyduğu risklere ilişkin kamu bilincini artırmak için net kriterlere olan ihtiyacı vurgulamaktadır. Bu çalışma İslam hukuk doktrininde müşterilerin her türlü istismarının yasakladığını tespit etmektedir. Bu çalışma hazırlanırken araştırmacı, İslam hukukçularının İslam hukukunda İhtikâr sistemini nasıl yorumladıklarını ve bunun son yıllarda Türk işletmeleri üzerindeki etkisini araştırmak için betimsel-nitel bir yöntem kullanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Maliye, Tekel, İhtikâr, Türkiye.

## Introduction

The companions of the Prophet, the righteous caliphs, and pious Muslim traders all made a living through trade and commerce, emphasizing the importance of halal business as a livelihood. In Islam, engaging in halal business practices is crucial for one's *'Ibādah* to be accepted, as halal earnings are a prerequisite.<sup>1</sup> The Quran prohibits immoral and dishonest methods of earning money<sup>2</sup>, such as swindling, gambling, and bribery. Moreover, the Holy Qur'an has indirectly described such practices in many verses. For instance, Allah warns weight-cheating dealers in the verse: of *An'am*.<sup>3</sup> Another example is the following verse, where Allah urges Muslims to be very particular about their trust and other people's rights and commands them to return their trust to those they are due.<sup>4</sup>

However, economic power has become a significant force that some developing countries use to establish themselves as vital players in the present era, as it is the standard of progress by which nations are measured. Developed countries consider themselves more potent than low-income countries, using economic agendas and tools to assert their strength. On the other hand, an Islamic state is keen on preserving community members' interests by providing the necessary means to ensure their lives. Islamic law's primary purpose in *Almaqāṣid al-sharī'ah* (objectives of Shariah) is to develop a society through business. One of its direct purposes is to protect religion, life, purity, and property and to help them settle down and face their reality with determination and steadfastness.<sup>5</sup> The second objective of Islamic law is to establish an interest-free economy where deceitful practices like interest trading and stockpiling food products are avoided. Such activities are regarded as illegitimate means of earning profits and are not in line with the goals of Shariah. Monopoly, which threatens the policy of upholding Islamic Sharia's objectives, is also opposed in Islam.

Businesses hoard products to increase prices, impacting people worldwide. Monopoly is forbidden in Islamic law, but sudden price increases in daily necessities, particularly food, cause government and consumers to suffer, benefiting wealthy individuals.<sup>6</sup> Conversely, food

<sup>1</sup> 'Ubayd Allāh ibn Muḥammad 'Abd al-Salām al-Mubārakfūrī, *Mishkāt Al-Maṣābīh Ma'a Sharāḥahu Mur'āt al-Mafātīḥ* (al-Jāmi'ah al-Salafiyyah, 1985), 1/343.

<sup>2</sup> Nisa, 4/16.

<sup>3</sup> al-An'am, 6/133.

<sup>4</sup> an-Nisā, 4/158.

<sup>5</sup> Ahm Ershad Uddin, "Through Islamic Banks' Zakat House (IBZH): Investment of Zakah Funds in Microfinance to Remove Poverty in Bangladesh: A New Model," *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 2/1 (2016), 3.

<sup>6</sup> Gasaymeh A - Abdul Karim, "Competition and Market Structure of Banking Sector: A Panel Study of Jordan and Gulf Council Cooperation Countries (GCC)," *Jurnal Ekonomi Malaysia*, (2014), 23–24.

costs increased during COVID-19, but the pandemic accelerated this trend. Factors contributing to inflation include:

- Supply chain disruption.
- It increased transportation costs.
- Unfavorable growing environments in exporting countries.
- Surging demand due to traders stockpiling commodities.

The impact of market distortions, such as *Ihtikār* (market distortion/ monopoly) and '*bai'-najash*' (a sale by manipulation and overpricing), is not limited to low-income countries. Even prosperous economies experience these worldwide patterns but may not immediately affect consumer prices. Turkey is an example of a country where these market distortions are prevalent. Although the government has taken steps to reduce expenses, businesspeople continue to hike prices and hoard daily necessities, leaving the population vulnerable. In this study, the researcher uses a descriptive-qualitative method to explore the Islamic jurists' interpretation of the (*Ihtikār*) system in Islamic law and its impact on Turkish business over the past few years.

### 1. The literal meaning of *Ihtikār* in Islam

There are many synonyms in Arabic dictionaries for the word *Ihtikār* or monopoly. The monopoly means the injustice of shortage and bad cohabitation that brought hardship and harm to the customer's life.<sup>7</sup> The linguistic root of the word "h. k. r," '*al-Hakrah*' locks up food and waits for it to be up the price. Ibn al-Athīr mentioned that it buys and holds until its price increases and originates from collecting and preserving.<sup>8</sup> According to ibn Faris, "al-Hukra's real meaning is imprisonment."<sup>9</sup> Fayrūz al-Ābādī explains that food hoarding is the act of storing and storing food while waiting for a price to rise, which is called '*Ihtikār*.'<sup>10</sup> However, Ferit Develioğlu goes on further to define it in terms of the dictionary meaning of *Ihtikār*; he thinks that generally, the people must have food, drink, clothing, and fuel by collecting the products that meet their basic needs from the markets at low prices but the traders' act of gaining unfair profit by selling at a high price.<sup>11</sup> Moreover, there is no objection to the existence of using the word *Ihtikār* has two meanings in the *usul-fiqh*, which is verbal common (*al-Mushtarak al-lafẓī*) between the general (*ām*) and the

<sup>7</sup> Muḥammad ibn Mukarram ibn 'Alī Ibn manẓūr Abū al-Faḍl, Jamāl al-Dīn (Bayrūt: Dār Şādīr, 2009), "İhtikār-Lisān al-'Arab," 208.

<sup>8</sup> al-Mubārak ibn Muḥammad al-Jazarī ibn al-Athīr, *Al-Nihāyah Fī Gharīb al-Ḥadīth Wa-al-Athar* ((Taşwīr al-Maktabah al-Islāmīyah, 1963), 1/417.

<sup>9</sup> Aḥmad ibn Zakarīyā Abū al-Ḥusayn Ibn Fāris (Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr, 1979), "Mu'jam Maqāyīs Al-Lughah," 6/92.

<sup>10</sup> Muḥammad ibn Ya'qūb al-Fayrūz Ābādī (Mu'assasat al-Risālah, 2005), "Al-Qāmūs al-Muḥīṭ," 12-13.

<sup>11</sup> Ferit Develioğlu (Ankara, 1988), "Osmanlıca Türkçe Sözlük: İhtikār Maddesi," 38.



specific (*khāṣṣ*), such as the meaning of the booty (*Ghanīmah*). While the first one gives general (*‘ām*) meanings like distress, imprisonment, etc., and the second one is specific (*khāṣṣ*) to food confiscation so that when a monopoly or *Ihtikār* is linked to the field of goods and sales, it indicates the specific (*khāṣṣ*) meaning not the general (*‘ām*) meaning. In this case, it is necessary to look at the context of the texts to help in obtaining the general (*‘ām*) or specific (*khāṣṣ*) meaning. Thus, *Ihtikār* and *hukra* have different meanings depending on their nature, traits, mode of occurrence, and outcomes. Because someone who is in business for themselves oppresses, mistreats, and embarrasses others. However, *Ihtikār* is defined as the act of withholding from selling food while waiting for the price to increase, notwithstanding the hardships of the people, according to Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī.<sup>12</sup>

#### a. Reflecting on the origins of monopoly

The term “monopoly” has its roots in French and denotes the concept of being the only seller or provider of a particular product or service. In a market with only one seller of a specific product or service but multiple buyers, the monopolist’s decisions significantly influence the market dynamics. Such markets are known as monopolies.<sup>13</sup> However, Aristotle first uses the word “monopoly” in his book “Politics.”<sup>14</sup> According to them, Thales of Miletus monopolized the olive press business.<sup>15</sup> However, the word “monopoly” is derived from the Greek words “mónos,” which means “single, alone,” and “pōleîn,” which means to sell. The Mishna tractate Demai (second century C.E.) mentions the term “monopoly” in a commercial context when it discusses buying agricultural products from a vendor with a monopoly on supply.<sup>16</sup> Over time, the English word “monopoly” has changed in meaning and interpretation. According to Milton (1962), monopoly, used in English, is a market with “no competition,” leading to an explicit individual or business being the lone merchant of any actual goods or services.<sup>17</sup> Moreover, Blinder et al. (2020) found that monopolies are, therefore, defined by a lack of viable replacement products, having scarcity in fiscal rivalry to manufacture the commodity or service, which leads to the potential for a high monopoly price that is substantially beyond the

<sup>12</sup> Aḥmad ibn ‘Alī ibn Muḥammad Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fatḥ Al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Cairo: al-Maṭba‘ah al-Salafiyyah, 1998), 4/440.

<sup>13</sup> Orhan Türkay, *Mikro İktisat Teorisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Yayınları, 1986), 1/83.

<sup>14</sup> Cengiz Kallek, “İhtikār,” *DİA* (İstanbul, 2000), 21/560.

<sup>15</sup> Gary Richardson, “A Tale of Two Theories: Monopolies and Craft Guilds in Medieval England and Modern Imagination,” *Journal of the History of Economic Thought* 23/2 (2001), 219.

<sup>16</sup> Segal M.H., *Demai: Translated into English with Notes* (London: The Soncino Press, 1948), 2/69.

<sup>17</sup> Milton Friedman, *VIII: Monopoly and the Social Responsibility of Business and Labor* (USA: The University of Chicago Press, 1962), 208.

merchant's minimal cost and produces a significant amount of profit in the monopoly's playbook.<sup>18</sup>

## 2. Market Types And Competition In Businesses

Markets can be categorized into groups based on various variables, such as factor markets, which involve the exchange of goods and services. Classical market classifications are based on the quantitative presence of buyers and sellers, leading to distinctions like monopolies and competitive markets. Islam aimed to establish a liberated and competitive market with economic principles that prohibited transactions that could lead to manipulated price hikes. These markets have multiple buyers and sellers, free entry and exit, and transparent products, prices, and other market data, preventing direct cost-affecting by buyers or sellers.

However, competition is the rivalry between individuals or groups striving for a common objective. In economics, it is the interaction among economic entities aiming to achieve specific financial goals like profit, sales volume, and market presence.<sup>19</sup> Establishing a competition-driven entity in markets is a strategy to enhance efficiency, as it forces sellers to operate more efficiently, manage costs and prices optimally, and provide consumers with higher-quality products and services through efficient distribution networks and competitive pricing.<sup>20</sup>

Enterprises aim for improved efficiency and favorable pricing to push rivals out of the market or thwart potential newcomers.<sup>21</sup> However, businesses in a free competition landscape may not consistently adhere to legal boundaries, as individuals may deviate from competition laws due to specific aspirations, leading to conduct that undermines consumers, other businesses, and the competitive framework.<sup>22</sup>

However, Islam aims to maintain an equitable system and promote economic development, with the fundamental financial standpoint focusing on the free market mechanism. This framework safeguards the interests of individuals, society, and the state, ensuring equal opportunities in trade.<sup>23</sup> Transparency in market information is crucial in the Islamic tradition-based market, and deceptive and speculative activities are prohibited. The

<sup>18</sup> Blinder Alan et al., *11: Monopoly*. *Microeconomics: Principles and Policy* (Thomson South-Western, 2001), 212.

<sup>19</sup> Emel Badur, *Türk Rekabet Hukukunda Rekabeti Sınırlayıcı Anlaşmalar* (Ankara: Rekabet Kurumu, 2001), 100.

<sup>20</sup> Atilla Yayla, *Liberalizm* (Ankara: Turhan Yayınları, 1992), 72.

<sup>21</sup> Sevilay Uzunallı, "Avrupa Birliği Rekabet Hukuku Işığında Yıkıcı Fiyat Uygulamaları İle Hakim Durumun Kötüye Kullanılması," *Rekabet Dergisi* 11/4 (2010), 60–61.

<sup>22</sup> Ozan Can, "Rekabet Yasağı ve Rekabet Sınırlandırmaları Hukuku İlişkisi," *Rekabet Dergisi* 32 (2007), 7.

<sup>23</sup> İbn Haldun, *Mukaddime* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2007), 3/542.

Prophet emphasizes the importance of honesty in marketplaces and across all domains.<sup>24</sup> During prosperous times, brokers existed, acquiring goods from village sellers before they understood market prices and selling them in the city with substantial profit margins. This practice negatively affected the city's unrestricted market. The Prophet prohibited this practice to protect city dwellers and vendors from rural areas unfamiliar with market conditions.<sup>25</sup> To mitigate the impact, the Prophet designated specific points where villagers could be encountered.<sup>26</sup> In one of his Ḥadīths, the Prophet stated that engaging in brokerage is not permissible, stating, 'Do not intercept the merchandise being taken to the marketplace for sale along the way.'<sup>27</sup>

Manufacturers or merchants are prohibited from offering their products at reduced prices before arriving in the city, which can negatively impact sellers and consumers. Sellers might suffer financial losses, and the general public may pay elevated prices for used items. Furthermore, these types of transactions also pose the risk of promoting monopolistic practices.<sup>28</sup>

### 3. Price Discrimination In Monopolistic Markets Uncovered

Monopolists control markets and set prices to maximize profits. Price discrimination has three types:

1. first-degree, based on customer willingness to pay,
2. second-degree, based on customer attributes, and

3. third-degree, based on location, age, and income level. These strategies convert consumer surplus into producer surplus, allowing monopolists to set prices that maximize profits.<sup>29</sup>

Monopolies harm customers, employees, suppliers, and the whole economy.<sup>30</sup> They occur when a company maintains its monopoly power by fending off competition, resulting in higher prices, fewer choices, and lower-quality products and services for consumers. Monopolies also lead to expensive costs, profit access, the exploitation of resources, waste, and

<sup>24</sup> Muslim ibn al-Ḥajjāj Abū al-Ḥasan al-Qushayrī al-Nīsābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2001), 164.

<sup>25</sup> Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīrah al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī* (Beirut-Lebanon: Dār Ibn Kathīr, 2002), 71.

<sup>26</sup> al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, 72.

<sup>27</sup> al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, 11.

<sup>28</sup> Kâmil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 6/450.

<sup>29</sup> Lance Taylor, *Reconstructing Macroeconomics: Structuralist Proposals and Critiques of the Mainstream* (Cambridge: Harvard University Press, 2004), 44.

<sup>30</sup> Henry William Spiegel, *The Growth of the Economic Thought* (North Carolina: Duke University Press, 1991), 31.

unequal income.<sup>31</sup> Large companies with power over global markets control supply and demand, keeping prices high and making it difficult for small businesses to enter the market. Islam recommends moderation in chasing profit, encourages honesty in business, and forbids misleading advertising. It also warns against excessive love of wealth. Spirituality is prioritized in the Quran's teachings over monetary prosperity. Islamic economics urges people to be restrained in their quest for profit and to behave in a specified manner since it provides fairness by allocating wealth based on contributions.<sup>32</sup> Profiteering remains prevalent in capitalist economies that prioritize profit over everything else. Monopolies also strive to influence governments through lobbying, cash, and corruption, leading to more significant political influence.<sup>33</sup>

However, the negative consequences of monopolies extend far beyond their impact on individual consumers, employees, and suppliers. They can lead to economic inequality, political corruption, and long-term harm to the total economy.<sup>34</sup> Governments must take steps to prevent and break up monopolies to ensure a fair and competitive market that benefits everyone.

Let us assume that the demand function for this monopolist's product is given by  $Q = 100 - 10P$ , where  $Q$  is the quantity demanded, and  $P$  is the price charged by the monopolist in TL.

Under uniform pricing, the monopolist would charge the same price ( $P$ ) for all five units sold, so we have the following:

$$\begin{aligned} \text{Total Revenue} &= P * Q = P * (100 - 10P) = 100P - 10P^2 \\ \text{Total Cost} &= 25 \text{ (assuming a constant marginal cost of 5 TL per unit)} \\ \text{Profit} &= \text{Total Revenue} - \text{Total Cost} = 100P - 10P^2 - 25 \end{aligned}$$

To find the price that maximizes the monopolist's Profit, we take the derivative of the profit function concerning  $P$  and set it equal to zero:

$$d\text{Profit}/dP = 100 - 20P = 0 \quad P = 5$$

Therefore, under uniform pricing, the monopolist would charge 5 TL per unit, and the total Revenue, cost, and Profit would be:

$$\text{Total Revenue} = 5 * 5 * 5 = 125 \text{ TL} \quad \text{Total Cost} = 25 \quad \text{Profit} = 100 - 25 = 75$$

However, a monopoly occurs when a business has many customers and no other options, often due to a lack of substitutes and entry barriers.

<sup>31</sup> Usāmah al-Sayyid 'Abd al-Samī', *Al-Ihtikār Fī Mizān al-Sharī'ah al-Islāmīyah Wa-Atharuhu Fī al-Iqtisād Wa-al-Mujtama'*: Ru'yah Fiqhīyah Jadīdah (Mişr: Dār al-Jāmi'ah al-Jadīdah, 2007), 31.

<sup>32</sup> Hud, 11/85-86.

<sup>33</sup> Süleyman Ateş, "Hz. Muhammed (s.a.s.)'in Getirdiği Ekonomik Düzen," *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 83.

<sup>34</sup> Taylor, *Reconstructing Macroeconomics: Structuralist Proposals and Critiques of the Mainstream*, 45.

Monopolies can set prices and quantities above competitive levels to maximize profits, leading to higher consumer prices. Examples include Microsoft bundling its Internet Explorer browser with its Windows operating system, De Beers controlling the diamond market, and Comcast charging high fees.<sup>35</sup>

#### 4. Turkey's Anti-Monopoly Efforts Amidst Covid

This section offers an overview of Turkey's economy and its government's efforts to regulate chain markets. While Turkey experienced rapid development from 2002 to 2017, its productivity growth stalled over the past decade due to a lack of reform momentum. The government's strategy of using credit booms and demand stimuli has increased internal and external vulnerability, leading to macro-financial instability, rising private sector debt, deficits in current accounts, inflation, and unemployment. However, the economy began to recover in early 2020 after being struck by the COVID-19 crisis. Turkey's positive growth of 1.8% in 2020 was mainly due to a significant government credit drive.<sup>36</sup>

However, from an economic perspective, Turkey is one of seven emerging nations. Not so long ago, Turkey became an industrialized nation with an upper-middle-income economy that ranks eleventh in terms of PPP and twentieth in terms of nominal GDP. Through PPP, the GDP per capita of the country, according to the World Bank, is estimated to be \$32,278 in 2021. In 2021, Turkey's economy gradually grew by 11%, the fastest rate among the G20 nations, as restrictions eased under COVID-19. Despite the reductions in interest rates in September 2021 that boosted demand, they also magnified volatility in macro-finance and were affected by the aftereffects of the Ukraine-Russia war. It is said that this pattern will reduce growth in 2022 to 1.4 percent.<sup>37</sup>

The central bank used various methods to keep the lira stable, including foreign reserves, tax cuts, and fuel subsidies, to mitigate the effects of inflation and price rises. Unfortunately, all efforts proved futile since the lira fell beyond record lows, and inflation touched the sky, reaching 18.00 to the US dollar on December 20, 2021. In addition, the macro-financial circumstances worsened because of the monetary boost.<sup>38</sup>

When the economic situation reached this stage in Turkey post-COVID-19, and the inflationary system increased rapidly, opportunistic traders raised the prices of goods at will. Chain markets play a crucial role in raising prices, enough to put the government in trouble. People started

<sup>35</sup> Pyndick Robert - Daniel L. Rubinfeld, *Microeconomics* (New Jersey: Pearson Education, 2005), 339.

<sup>36</sup> *Foreign Direct Investment, Net Inflows (BoP, Current US\$) - Turkey* (The World Bank, August 10, 2021).

<sup>37</sup> *World Economic Outlook Database, April 2022* (International Monetary Fund, May 7, 2022).

<sup>38</sup> *World Economic Outlook Database, April 2022*.

writing vehement anti-government statements on social media, especially Facebook and Twitter, as the commodity price was hiked. Turkey's chain markets, using inflation, have taken people hostage; they have increased the cost of every product in the name of inflation.

Turkey's retail sector has seen a surge of discount grocery chains like BIM, A101, and Şok, which have been accused of monopolistic practices. BIM, a leading player in the market and short for "Buyuk Umüt" in Turkish, which translates to "Great Expectations" in English, has been charged with anti-competitive actions due to its market dominance, such as driving out smaller rivals and using its bargaining power to get cheaper pricing from suppliers, leading to higher costs for consumers. Similarly, A101 has faced criticism for unfair practices, including forcing suppliers to comply with their demands and limiting consumer choice. Şok has also been accused of confusing pricing practices, such as charging different prices for the same products in other stores, leading to higher whole consumer costs. However, the growth of these discount grocery chains in Turkey has significantly impacted the retail sector. It has led to accusations of monopolistic behavior due to their market power and influence on consumer prices.

Besides this, the 'Turkish Competition Authority' inquired into retail grocery chains, cleaning product suppliers, and others related to such chains on January 19, 2022. Beginning with the world's leading food and cleaning product manufacturers, such as Henkel, Unilever, Nestle, Johnson & Johnson, Procter & Gamble, and Nivea, nearly all Turkish retailers are involved in the fast-moving consumer goods ("FMCG") industry, though not limited to the three major players' BIM Birlesik Magazalar A.S. ("BIM"), Carrefour SA, and Sabanci Ticaret Merkezi A.S. In addition, the government started a temporary investigation to ensure against the parties (i.e., May 7, 2020) as per Article 9(4) of Law No. 4054 on the Protection of Competition ("Law No. 4054")<sup>39</sup>, which terminates on October 22, 2020. This aims to prevent any future partnerships that would negatively impact a sizable section of consumers. The pricing decisions were coordinated by A101, BIM, Carrefour, Migros, and Şok through direct communication or shared suppliers. In doing so, the Board discovered that these shops shared sensitive information about future prices, price change dates, seasonal activities, and exclusive deals. In addition, the Board found that A101, BIM, Carrefour, Migros, and Şok had abusive pricing practices against the conspiracy's non-conforming members; to punish the regular supplier for failing to affect their prices, these shops issued price difference bills to that supplier.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> "Decisions of the Board Dated 16.12.2015 and Numbered 15-44/731-266 ('LASID Decision')," November 7, 2016; Gönenç Gürkaynak - Firat Eğrilmez, "Turkey: Rules Of Information Exchange Revisited By Turkish Competition Board In Retail And Wholesale FMCG Sector: A Step Forward For Hub & Spoke Case Law," *Mondaq*, (2022).

<sup>40</sup> Gürkaynak - Eğrilmez, "Turkey: Rules Of Information Exchange Revisited By Turkish Competition Board In Retail And Wholesale FMCG Sector: A Step Forward For Hub & Spoke Case Law."

The Investigation Board (Rekabet Kurumu) found evidence of direct contact, which showed that the relevant stores were in touch and had coordinated their pricing plans in response to such connections. For instance, the Board confirmed that direct interaction between these companies led to a simultaneous price increase from TL 4,25 to TL 4,75, followed by a one-day delay at A101, Carrefour, Migros, and Şok for a particular brand of potato chips. In this context, the Board concluded that the correspondence regarding the prices of such potato chips provided evidence of the conspiracy: a document attached to an internal contact between BIM employees and an internal communication from Şok made on the same date and two days earlier, respectively, read, “We will change prices simultaneously with competitor A on Monday,” and “The market has been organized.” In light of the above, the Board concluded that A101, BIM, Carrefour, Migros, and Şok had engaged in agreements or coordinated actions that exhibited the traits of a hub-and-spoke cartel, thereby violating Article 4 of Law No. 4054. Please decide on “just the sale price” for the annex that will take effect tomorrow.<sup>41</sup> The Board further pointed out that any efficiency advantages from such behavior could not overcome their anti-competitive impacts, excluding it from an individual exemption under Law No. 4054’s Article 5. According to figures from the Competition Authority for 2021, cooperative offenses continue to be the area of Turkish competition law enforcement that receives the most attention. Out of 74 pre-investigations or investigations, the Competition Authority Board decided on 40. The Board also made decisions regarding 11 investigations opened in response to the issues raised by Articles 4 and 6 of Law No. 4054.<sup>42</sup>

816 | db

Additionally, the authority used transitional measures in online markets. In DSM Group Decision 21-46/669-334 dated September 30, 2021, the Board imposed temporary restrictions on Trendyol, the top online retail platform in Turkey, to prevent the potential for severe and irreparable harm from Trendyol’s self-preferencing conduct, which includes manipulating the platform’s algorithms in favor of Trendyol’s products and developing marketing strategies for Trendyol’s brands based on data gleaned from its platform activity. Savola also got a separate executive financial fine of 11.105.499,32 TL for its involvement in resale price maintenance (about 722,5 thousand EUR). According to the Board, Agri, Metro, Agdas, Yunus, Gratis, Watsons, Karizma Besler, Henkel Turkey, and other companies were not deemed to have violated Article 4 of Law No. 4054.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> *Rekabet Kurumu* (2022)

<sup>42</sup> Gönenç Gürkaynak, “The Dominance and Monopolies Review: Turkey,” *The Law Reviews*, 2022.

<sup>43</sup> Gürkaynak - Eğrilmez, “Turkey: Rules Of Information Exchange Revisited By Turkish Competition Board In Retail And Wholesale FMCG Sector: A Step Forward For Hub & Spoke Case Law.”



The most well-known retailers, such as Şok, Migros, Carrefour SA, A101, B, etc., were unconcerned with the government's decision to stop manipulating the market for inflation. However, the chain supermarkets tried to misuse inflation to cut money from the nation until the last moment of December 2022. Even retailers' chops desperately raised the prices of daily necessities after the government warned leading grocery chains about a reported new wave of price hikes following the country's announcement of an increase in the minimum wage for 2023.

President Erdogan of Turkey announced that the government might consider steps to penalize grocers for overcharging beyond fines. Following his remarks, he once more claimed that two government ministries were "looking into" complaints about retail chains' prices. Finally, Nebati, the finance and economy minister, and Mehmet Muş, the trade minister, met separately with top executives of major retailers on December 26, 2022. Muş forewarned that unfair price increases intended to subvert the market's order and functionality would never be tolerated by the government.<sup>44</sup>

Turkey experienced a significant decline in its consumer price index in December 2022, marking its fastest slowdown in over 25 years. In response to the government's warning, Şok pledged to freeze prices on more than 1,000 essential goods during January, including rice, pasta, flour, tea, coffee, sugar, and oil. Similarly, Migros reduced prices on over 3,000 products and fixed the prices of 419 items. Following suit, the company also implemented a price freeze on necessities such as flour, tea, sugar, pulses, detergent, and diapers. A101, one of Türkiye's largest store networks, declared it would maintain a price freeze on 2,023 essential items throughout January. Additionally, CarrefourSA promised a discount ranging from 20% to 40% on 20,000 food and non-food products for the month.<sup>45</sup>

In addition, Covid-19 disrupted the global supply chain. This supply shortage has significantly impacted the price increase of new homes in the country following the chain markets' aggression. Additionally, less suitable land is available for new builds, and land is sold at a premium, adding to costs before construction begins. Residential Property Prices Indices (RPPIs) are index numbers that measure the rate at which residential properties purchased by households change over time.<sup>46</sup> Turkey's RPPI

<sup>44</sup> *Duvar English*, "Turkey's Supermarket Chains Fix Prices after Government 'Warning'" (January 9, 2023).

<sup>45</sup> *DAILY SABAH*, "Prices Revised at Markets in Türkiye after Retailers' Pledge" (January 15, 2023).

<sup>46</sup> Sudeshna Ghosh, "Housing Price Volatility: Uncertainty, an Asymmetric Econometric Analysis – Some European Country Experiences," *International Journal of Housing Markets and Analysis* 14/5 (2021), 1014.

soared an annual 96.4% in February 2022, surging against rising inflation. Nearly a year ago, the index's yearly rise was 32%. Potential homebuyers should act quickly, expecting the prices to go up further. The demand for Turkish homes has increased this year due to various causes. In fact, on the one hand, local purchasers seek a safe investment against inflation, while foreign investors are interested in Turkey's investment program granting Turkish citizenship.<sup>47</sup>

Moreover, the Russian invasion of Ukraine and resulting financial sanctions have attracted Russian investors to the Turkish real estate market. The enduring need for Turkish properties, particularly high-end residences<sup>48</sup>, will continue to drive demand for years. Retail shops and housing purchases or rentals have harmed Turkish citizens' hopes. The Turkish government launched a housing campaign to counteract this negativity, offering discounts and minimum loan projects to nearly 3 million people. Like other countries, Turkey has experienced inflation, but the misdeeds of traders have led to disappointment in the government. Despite this, the government has taken commendable steps to prevent dishonest practices, particularly with the crucial presidential election approaching in 2023.

### 5. Understanding Monopoly Through The Lens Of Islamic Law

818 | db

The terms "*Ihtikār*" and "*hukra*" have different meanings depending on their nature, traits, modes of occurrence, and outcomes.<sup>49</sup> According to Asqalānī, *ihtikār* (1998) refers to withholding food while waiting for the price to increase.<sup>50</sup> *Ihtikār* is a practice in Islamic commercial law where traders buy goods in a market to resell them later at a higher price. It is a form of trading accepted in the Muslim world. Still, it is subject to certain conditions, like physical possession and prohibition on engaging in *ihtikār* with perishable or devalued goods.

*Ihtikār*, or monopoly, is controversial among Islamic jurists due to economic consequences like unfair income distribution, labor exploitation, poverty, and inflation. Reconsidering profiteering laws is needed due to traditions and interests. According to Ḥadīth, a business person who stockpiles goods for rising prices is considered a sinner or criminal.<sup>51</sup> Though the Qur'an does not explicitly prohibit profit, verses prohibiting

<sup>47</sup> Sonmez, "In Turkey, High Inflation Drives Home Sales," *Al-Monitor* (February 24, 2022).

<sup>48</sup> "Are Property Prices in Turkey Increasing?," *Increasing Insights And Forecast of The Market*, 2022.

<sup>49</sup> Aḥmad Muṣṭafā 'Afiḥī, *Al-Ihtikār Wa-Mawqif al-Sharī'ah al-Islāmīyah Minhu Fī Iṭār al-'Alāqāt al-Iqtisādīyah al-Mu'āshirah* (Egypt: Maktabat Wahbah, 2003), 31.

<sup>50</sup> al-'Asqalānī, *Fath Al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 4/102.

<sup>51</sup> Muḥammad ibn Yazīd al-Rab'ī al-Qazwīnī Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah-Kitāb Alṭjārāt Bāb Alḥkrh Wājljb* (Cairo: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabīyah, 2002), 2153.

unjust gains may include profiteering.<sup>52</sup> The black market is a form of cruelty against consumers and traders. Following Allah's prohibition on eating the ḥarām, trade can be exempted based on mutual consent.<sup>53</sup> As per Islamic jurists, contract provisions are tied to the declaration of will.<sup>54</sup> The Prophet warned that Allah would punish those who unjustly increase the price of goods<sup>55</sup>, Islamic caliphs, including 'Umar and Othman, outlawed hoarding, and Ali claimed that anyone who saves food for forty days would have a hard heart.<sup>56</sup>

The four major schools of Islamic law, including the Ḥanafī, Imām Mālikī, Shāfi'ī, and Hanbalī, all prohibit monopolies within the realm of *Mu'āmalat*. They assert that such restrictions are based on consequentialism, meaning monopolies are banned due to the potential harm they can cause society. Similar views are expressed in several Islamic concepts, such as *Maṣlaḥat* (Considerations of Public Interest), *Sadd al-dharā'i'* (Blocking the Means), *al-Maqāsid al-sharī'ah* (objectives of sharia), and *al-Qawā'id al-fiqhīyah* (The Legal Maxims of Islamic Law), all of which explain why monopolies are forbidden in Islam.<sup>57</sup>

According to Dihlawī (2005), *Ihtikār* (monopoly) is *Ḥarām*, as it involves oppression and violates the rights of ordinary people.<sup>58</sup> The prohibition of *Ihtikār* is based on protecting the public from harm, avoiding oppression, and maintaining stability in the market. Scholars such as Kāsānī (2003) of the Ḥanafī Madhhab have stated that excessive profit-making is also strictly prohibited, and the majority of Hanafi jurists consider *Ihtikār Makrūh taḥrīmi* (close to Ḥarām).<sup>59</sup> Most notable Islamic jurists, including Shāfi'ī, Mālikī<sup>60</sup>, and Hanbalī<sup>61</sup>, have acknowledged that *Ihtikār* is not permitted in Islam.<sup>62</sup>

<sup>52</sup> al-Bakarah, 2/188; al-A 'raf-85.

<sup>53</sup> an-Nisa, 4/161.

<sup>54</sup> Hamdi Döndüren, "İslâm Hukukuna Göre Akdin Fesinden Doğan Tazminat, Rekabet, Reklam-Promosyon ve Acentelerin Temsil Yetkisi" (I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi, Konya: Kombad Yayınları, 1997), 120.

<sup>55</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ḥalāl Wa-al-Ḥarām Fī al-Islām* (Maktabat Wahbah, 2014), 82.

<sup>56</sup> Ibrāhīm ibn 'Alī ibn Yūsuf al-fyrwzābādhy al-Shīrāzī, *Al-Muhadhdhab Fī al-Fiqh al-Imām al-Shāfi'ī* (Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), 64; Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Ḥākim al-Nīsābūrī, *Al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn* (Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002), 14.

<sup>57</sup> Aḥmad 'Arafah, "Mawqif Al-Sharī'ah al-Islāmīyah Min al-Ihtikār Wālmhtkryn," *Majallat Al-Iqtisād al-Islāmī* (2016).

<sup>58</sup> Shāh Walī al-Dihlawī, *Hujjat Allāh Al-Bālighah* (Dār al-Jil, 2005), 202.

<sup>59</sup> Abū Bakr ibn Mas'ūd al-Kāsānī al-Ḥanafī 'Alā' al-Dīn al-Kāsānī, *Badā'i' Al-Ṣanā'i' Fī Tartīb al-Sharā'i'* (Syria: Dār al-Fikr, 2003), 5/105.

<sup>60</sup> Amīn Muṣṭafā 'Abd Allāh, *Uṣūl Al-Iqtisād al-Islāmī* (Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1984), 69.

<sup>61</sup> Athīr al-Dīn Abū Ḥayyān Muḥammad ibn Yūsuf ibn 'Alī ibn Yūsuf al-Andalusī, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ Fī al-Taḥsīr* (Beirut: Dār al-Fikr, 2010), 7/35.

<sup>62</sup> 'Abd Allāh ibn Maḥmūd ibn Mawdūd al-Mawṣilī, *Al-Ikhtiyār Li-Ta'īl al-Mukhtār* (Riyad: Mu'assasat al-Risālah, 1998), 4/98.

Islamic jurists have set specific conditions for hoarding to be considered *Ḥarām*. These include stockpiling material exceeding the hoarder's and his family's needs for one year. If the hoarder produces the item on their land, it will not be considered hoarding.<sup>63</sup> However, it is applicable if the stockpiling causes harm, such as with imported goods. Abu Yusuf stated that profiteering is prohibited for all items that harm the public, not just food. Although some jurists limit the prohibition to human and animal food, others extend it to all interests that would hurt people.<sup>64</sup> Generally, Islamic jurists agree that *Ihtikār* is prohibited in Islamic law. While the *Ḥanafī* denomination accepts the free market principle in commercial activities, the state can sometimes intervene.<sup>65</sup>

Imām Mālik and Abu Yusuf agree that the prohibition of profiteering applies to various items, including food, leather, cotton, wool, and saffron if hoarding them harms the public.<sup>66</sup> Although basic foodstuffs take the first place in terms of being the subject of the prohibition, it would be an incomplete approach to consider the ban only for these items and to accept the black market for goods other than food as unconditionally permissible.

Islamic scholars throughout history have prohibited food hoarding in varying circumstances. While collecting specific items is allowed today, hoarding necessities like food is still permanently forbidden, albeit with changing circumstances. Different Imams, including Abū Ḥanīfah, Abu Yusuf, Muhammad, Shāfi'ī, Mālik, and Ḥanbalī, have had differing opinions on what items fall under this prohibition.<sup>67</sup> Ultimately, Islam discourages hoarding products that could harm the general public. However, the *Ḥanafī* school allows the state to force product preservers to sell goods. Imām Abū Ḥanīfah had two views: one forbidding the movement and sale of preserved products, the other allowing forced sale for social interest, and the judge punishes those who refuse under the *Ta'zīr* law.<sup>68</sup>

#### a. Conditions for *Ihtikār* to be Prohibited

*Ihtikār* is the practice of stocking up goods to increase personal profit, considered a reprehensible and prohibited act by Islamic jurists. However, conditions must exist for hoarding to be considered *Ihtikār ḥarām* or deem it *makrūḥ taḥrīmī*. Islamic jurists al-Morgināny associate this prohibition

<sup>63</sup> Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Ismā'īl Ibn Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī* (Bangladesh: Hamidiya Library, 2002).

<sup>64</sup> Akmal al-Dīn Abū 'Abd Allāh Ibn al-Shaykh Shams al-Dīn al-Bābartī, *Al-'Ināyah Sharḥ al-Hidāyah* (Dār al-Fikr, 1970), 10/38.

<sup>65</sup> 'Alī Ibn Abī Bakr Burhān al-Dīn Abū al-Ḥasan Morgināny, *Al-Hidāyah Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī* (Pakistan: Idārat al-Qur'ān wa-al-'Ulūm al-Islāmīyah, 1417), 3/52.

<sup>66</sup> 'Alī Muḥyī al-Dīn al-Qarahdāghī, *Al-Madkhal Ilā al-Iqtisād al-Islāmī-Dirāsah Ta'sīlīyah Muqāranah Bālāqīṣād al-Waḍ'ī* (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmīyah, 2010), 132.

<sup>67</sup> 'Abd Allāh ibn Muḥammad Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī* (Dār 'Ālam al-Kutub, 1997), 4/167.

<sup>68</sup> al-Kāsānī, *Badā'ī' Al-Ṣanā'ī' Fī Tartīb al-Sharā'ī'*. 5/107.

with harm to the city's inhabitants, determining if profiteering becomes forbidden if adversely affected. At the same time, if it is not unaffected, then there is no harm in engaging in such practices.<sup>69</sup>

However, one primary condition that makes *Ihtikâr* ḥarām is when the hoarded material is more than enough to meet the hoarder's and his family's needs for one year.<sup>70</sup> According to Islamic scholars, this is because it is permissible for a person to store food to meet his and his family's needs for one year.<sup>71</sup> The Prophet Muhammad (PBUH) used to store food for a year to meet his family's needs, as narrated in Hadiths. For example, the wealth of Banu Nazeer was given by Allah to the Prophet as Fay, and he used to support his family for a year from it. Another Hadith comes from 'Umar, who said that the Prophet used to sell the dates of Banu Nazeer and store one year's food for his family. Ibn Daqīq al-ʿĪd also stated that there is proof that it is permissible to store one year's food for the family in this Hadith.<sup>72</sup>

Another condition that makes *Ihtikâr* ḥarām is when the stocked items are procured from the city/town market. If the hoarder produces the goods on his land, it will not come under hoarding. According to Imam Ahmad Ibn Hanbal, when food comes from the produce of one's land and is stored, it is not considered hoarding. However, if the hoarder stores goods produced on his land with evil intentions of causing harm, he will still be considered sinful. The reason for prohibiting this hoarding is to prevent damage to people. Therefore, if harm exists, the prohibition of hoarding will apply to goods imported from outside the country. There is no Sharia evidence for such differentiation between stored goods produced on the land, purchased from the market, or imported from outside the country because all of these can cause harm to people. The prohibition of hoarding applies to all items whose stockpiling harms the public, whether it is food or other items such as gold, silver, and clothes. Because the reason for the prohibition of hoarding is harm, it cannot be limited to food and fodder only. In the Hanafi school of thought, *Ihtikâr* is limited to foodstuffs, while other jurists, such as Shafi'i, agree with Imam Abū Ḥanīfah that hoarding goods other than food is permissible.<sup>73</sup>

According to Imam Mālik, everything in the market is hoarded, including foodstuff, cloth, oil, wool, and all other things that impair the market. Ibn Qudāmah, one of the Hanbali jurists, stated that three conditions

<sup>69</sup> Morgināny, *Al-Hidāyah Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī*, 3/377.

<sup>70</sup> Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*.

<sup>71</sup> Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, 1/5357.

<sup>72</sup> al-ʿAsqalānī, *Fath Al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 4/624.

<sup>73</sup> Muḥammad Amīn Ibn ʿĀbidīn, *Radd Al-Muḥtār ʿalā al-Durr al-Mukhtār* (ʿĀlam al-Kutub, 2003), 6/399.

must exist for hoarding to be ḥarām, which includes the purchase and loss of goods and the goods for which the *Ihtikār* was made. A food item is one of these three conditions. Accordingly, storing substances such as leather, honey, vinegar, and olive oil is not Ḥarām since they are not basic foodstuffs.<sup>74</sup> Moreover, the storage of animal feeds is not included in the prohibition of profiteering, but it can be Ḥarām if it causes damage to the market.<sup>75</sup>

Islamic scholars have historically prohibited hoarding food, but it is not a fatwa or a specific item considered ‘ḥarām.’ Hoarding is considered a temporary act, but it is not considered ‘ḥarām’ for all time. Islamic jurists argue that profiteering is invalid, particularly during famine or necessity. However, storing goods is acceptable when disadvantages are not applicable. Illicit trading in specific sectors can lead to widespread suffering.<sup>76</sup> To protect public interests and deter unjust gains, a broader interpretation of profiteering’s prohibition aligns with relevant doctrines. Profiteering, often linked to essential foods, can evolve into infiltrating luxury goods, attracting opportunistic illegal trading.<sup>77</sup> Unfair competition exploits competition, violating economic and ethical norms. Legal sanctions are necessary to address this issue, aligning with Islamic financial principles of goodwill and nullity of contracts due to malicious actions.<sup>78</sup>

### Conclusion

The marketplace is a shared arena where individuals interact socially and economically. The economic principles of Islamic law are founded upon concepts of private ownership,<sup>79</sup> individual liberty<sup>80</sup>, and a market governed by free competition.<sup>81</sup> Guided by these principles, the aspiration is for the market structure to emerge through the interplay of supply and demand.<sup>82</sup> Balancing the interrelation between supply and demand fosters fairness and instills price stability. The benefits and drawbacks of a monopoly, or *Ihtikār*, are apparent. Monopolies can charge higher prices and earn greater profits but may also become overconfident and provide defective goods and services. However, *Ihtikār* is not always a negative

<sup>74</sup> Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 4/167.

<sup>75</sup> Mālik ibn Anas ibn Mālik, *Al-Mudawwanah al-Kubrā* (Saudi Arabia: Wizārat al-Awqāf al-Sa’ū dīyah-Maṭba’at al-Sa’ādah, 1324), 3/313.

<sup>76</sup> Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 4/168.

<sup>77</sup> Celāl Yeniçeri, *İslām İktisadının Esasları* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980), 286.

<sup>78</sup> Mustafa Cevat Akşit, *Modern Ticaret Hukuku ve İslam Ticaret Hukukunda Haksız Rekabet* (İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2015), 38–40.

<sup>79</sup> an-Nisa, 4/32; al-Anfal, 8/28.

<sup>80</sup> Yunus, 10/14; al-Fatir, 35/39.

<sup>81</sup> al-Nejm, 53/39–41.

<sup>82</sup> Sulaymān ibn al-Ash’ath ibn Ishāq ibn Bashīr al-Azdī al-Sijistānī Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd* (Dār al-Risālah al-‘Ālamīyah, 2009), 49.

concept in Islamic law, as stocking to create inventory is permitted. However, recent examples in Turkey have shown that chain market owners took advantage of the government's increased gross salary and engaged in monopolistic behavior, leading to protests against price hikes, which is unethical according to Islamic law principles.

The Islamic legal system has laid significant emphasis on the importance of justice. Furthermore, it upholds the principle that price monopolies and discrimination should not harm consumers. The positions of firms and consumers are consistent with enforcing the Islamic monopoly restriction in light of these two notable justifications. Islamic law forbids enterprises from exploiting customers without a credible explanation because it does not want customers to blame businesses for product price hikes without an acceptable rationale. Therefore, it is crucial to use caution when applying monopoly prohibition in Islamic law.

The COVID-19 pandemic led to widespread public protests in Turkey on social media, resulting in a surge in monopoly systems. Chain market proprietors exploited the situation, capitalizing on government-mandated increases in gross salaries. The government has taken steps to combat monopolistic practices, including introducing new regulations and enforcing the Turkish Competition Authority. These measures promote fair competition, protect consumers from unfair pricing, and promote economic growth. The government has also taken a proactive approach, investigating and punishing companies engaging in monopolistic behavior, including fines and revoking operating licenses. However, chain companies often change prices, requiring further action.

Islam emphasizes market functioning and limiting state involvement in anti-competitive practices.<sup>83</sup> The Messenger of Allah instituted protective measures against such behavior.<sup>84</sup> Regulatory policies aim to maintain healthy competition and curb monopolies and price manipulations. In markets with imperfect competition, such as *Ihtikâr* (hoarding), *najash* (unlawful gains), price manipulation, and *gabn-i fahish* (excessive profit), state involvement is justified to avoid harm to fellow Muslims.<sup>85</sup> In Turkey, economic instability has led to price hikes and disruptions in business operations. To maintain equity, the government must eliminate monopolies and establish transparent criteria to distinguish profit sources and discourage collusion. The Turkish government should continue its regulatory battle against monopolies:

<sup>83</sup> Ibn 'Ābidīn, *Radd Al-Muhtār 'alā al-Durr al-Mukhtār*, 6/154.

<sup>84</sup> al-Nisa, 4/29.

<sup>85</sup> at-Tawbah, 9/71; al-Ma'idah, 5/32; al-Imran, 3/103



**1. Regulatory Reforms:** To discourage monopolistic behaviors and ensure fair competition, comprehensive regulatory reforms must be implemented.

**2. Competition Authority:** The Turkish Competition Authority's role should be strengthened, enabling it to closely monitor and investigate anti-competitive practices, resulting in stringent penalties for those found guilty.

**3. Transparency Initiatives:** Transparent criteria for profit identification should be introduced to prevent collusion and promote ethical business practices.

**4. Enhanced Market Surveillance:** Increasing market surveillance efforts is essential to detect and prevent price manipulation, thus safeguarding consumers from unfair pricing practices.

**5. Enforcement Actions:** Strict actions should be taken against chain markets and other entities engaging in monopolistic behavior, deterring others.

**6. Consumer Protection Measures:** To prevent inflated prices and ensure product quality adherence, consumer protection measures should be elevated.

---

824 | db

**7. Industry Collaboration:** Collaborating with industry stakeholders is crucial to advocating fair trade practices and discouraging the emergence of monopolies.

**8. Raising Public Awareness:** Educating the public about the adverse effects of monopolies and inflation will cultivate consumer vigilance.

**9. Promoting Economic Diversity:** Encouraging economic diversification will reduce reliance on a few dominant players, fostering a more resilient market.

**10. Stabilization Policies:** Implementing policies to stabilize inflation rates and uphold price stability for essential goods and services is imperative.

The government is addressing economic challenges by implementing recommendations to create a sense of tranquility and a competitive market in Turkey. This initiative aims to protect consumer well-being and financial stability. By integrating Islamic finance into policies, the government can protect against interest-based and unethical practices, hold wrongdoers accountable, and promote a society guided by moral responsibility.

## References

- A, Gasaymeh - Karim, Abdul. "Competition and Market Structure of Banking Sector: A Panel Study of Jordan and Gulf Council Cooperation Countries (GCC)." *Jurnal Ekonomi Malaysia*, 23–24.
- Ābādī, Muḥammad ibn Ya‘qūb al-Fayrūz. Riyad: Mu‘assasat al-Risālah, 2005.
- Abī Shaybah, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Muṣannaf Ibn Abī Shaybah*. al-Fārūq al-ḥadīthah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, 2008.
- Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash‘ath ibn Ishāq ibn Bashīr al-Azdī al-Sijistānī. *Sunan Abī Dāwūd*. Dār al-Risālah al-‘Ālamīyah, 2009.
- A.C, Harberger. "Monopoly and Resource Allocation Monopoly and Resource Allocation." *American Economic Review* 5/2 (1954), 77–92.
- Akşit, Mustafa Cevat. *Modern Ticaret Hukuku ve İslam Ticaret Hukukunda Haksız Rekabet*. Istanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2nd Ed., 2015.
- Alan, Blinder et al. *11: Monopoly*. *Microeconomics: Principles and Policy*. Thomson South-Western, 2001.
- Andalusī, Athīr al-Dīn Abū Ḥayyān Muḥammad ibn Yūsuf ibn ‘Alī ibn Yūsuf al-. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ Fī al-Taḥsīr*. Beirut: Dār al-Fikr, 2010.
- Asqālānī, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Muḥammad Ibn Ḥajar al-. *Fath Al-Bārī Sharḥ Şaḥīḥ al-Bukhārī*. Cairo: al-Maṭba‘ah al-Salafīyah, 1998.
- Ateş, Süleyman. "Hz. Muhammed (s.a.s.)’in Getirdiği Ekonomik Düzen." *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 83.
- Athīr, al-Mubārak ibn Muḥammad al-Jazarī ibn al-. *Al-Nihāyah Fī Gharīb al-Ḥadīth Wa-al-Athar*. Taşwīr al-Maktabah al-Islāmīyah, 1st Ed., 1963.
- Athīr, al-Mubārak ibn Muḥammad al-Jazarī ibn al-. *Al-Nihāyah Fī Gharīb al-Ḥadīth Wa-al-Athar*. (Taşwīr al-Maktabah al-Islāmīyah, 1963.
- Bābartī, Akmal al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Ibn al-Shaykh Shams al-Dīn al-. *Al-‘Ināyah Sharḥ al-Hidāyah*. Dār al-Fikr, 1970.
- Badur, Emel. *Türk Rekabet Hukukunda Rekabeti Sınırlayıcı Anlaşmalar*. Ankara: Rekabet Kurumu, 2001.
- Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Ismā‘īl Ibn. *Şaḥīḥ Al-Bukhārī*. Bangladesh: Hamidiya Library, 2002.
- Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn al-. *Şaḥīḥ Al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2002.
- C., Qu - C.Y., Liu. "Research on the Market Power Measurement of Platforms – Taking Search Engine as an Example." *China Industrial Economics* 1/3 (2016), 140–152.

Can, Ozan. "Rekabet Yasağı ve Rekabet Sınırlandırmaları Hukuku İlişkisi." *Rekabet Dergisi* 32 (2007), 5–42.

Develioğlu, Ferit. Ankara, 1988.

Dihlawī, Shāh Walī al-. *Hujjat Allāh Al-Bālighah*. Dār al-Jīl, 2005.

Döndüren, Hamdi. "İslâm Hukukuna Göre Akdin Fesinden Doğan Tazminat, Rekabet, Reklâm-Promosyon ve Acentelerin Temsil Yetkisi." 120. Konya: Kombad Yayınları, 1997.

Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. *El-Musannef*. Cidde: Şirketü dâri'l-kible, 2006.

Friedman, Milton. *Price Theory*. New Jersey: Transaction Publisher New Brunswick, 2008.

Friedman, Milton. *VIII: Monopoly and the Social Responsibility of Business and Labor*. USA: The University of Chicago Press, 1st Ed., 1962.

Ghazālī, Abū Hāmid Muḥammad al-Ṭūsī al-. *Ihyā' 'ulūm Al-Dīn*. Dar et-Turas el-Arabi, 1988.

Ghosh, Sudeshna. "Housing Price Volatility: Uncertainty, an Asymmetric Econometric Analysis – Some European Country Experiences." *International Journal of Housing Markets and Analysis* 14/5 (2021), 1004–1026.

Gneezy, Uri - A. List, John. *The Why Axis: Hidden Motives and the Undiscovered Economics of Everyday Life*. New York: PublicAffairs, 2013.

Gürkaynak, Gönenç. "The Dominance and Monopolies Review: Turkey." *The Law Reviews*, 2022.

Gürkaynak, Gönenç - Eğrilmez, Firat. "Turkey: Rules Of Information Exchange Revisited By Turkish Competition Board In Retail And Wholesale FMCG Sector: A Step Forward For Hub & Spoke Case Law." *Mondaq*. <https://www.mondaq.com/turkey/cartels-monopolies/1161538/rules-of-information-exchange-revisited-by-turkish-competition-board-in-retail-and-wholesale-fmcg-sector-a-step-forward-for-hub-spoke-case-law>

Haldun, İbn. *Mukaddime*. Istanbul: Dergah Yayınları, 2007.

Hasan, Zulkifli. "Islamic Perspective on Competition Law and Policy." 4–13. International Islamic University Malaysia and Victoria University, 2005.

'Abd Allāh, Amīn Muştafā. *Uşūl Al-Iqtisād al-Islāmī*. Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1984.

'Afifī, Aḥmad Muştafā. *Al-Ihtikār Wa-Mawqif al-Sharī'ah al-Islāmīyah Minhu Fī Iṭār al-'Alāqāt al-Iqtisādīyah al-Mu'āşirah*. Egypt: Maktabat Wahbah, 2003.

'Arafah, Aḥmad. "Mawqif Al-Sharī'ah al-Islāmīyah Min al-Ihtikār Wālmḥtkryn." *Majallat Al-Iqtisād al-Islāmī* (2016).

- Ibn Fâris, Aḥmad ibn Zakarîyâ Abû al-Ḥusayn. Beirut-Lebanon: Dâr al-Fikr, 1979.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad. *Musnad Al-Imâm Aḥmad Ibn Ḥanbal*. Mu'assasat al-Risâlah, 2003.
- Ibn 'Ābidîn, Muḥammad Amîn. *Radd Al-Muḥtâr 'alâ al-Durr al-Mukhtâr*. 'Ālam al-Kutub, 2003.
- Ibn Mâjah, Muḥammad ibn Yazîd al-Rab'î al-Qazwînî. *Sunan Ibn Mâjah: Bâb Altjârt-12*. Dâr İhyâ' al-Kutub al-'Arabî, 1998.
- Ibn Mâjah, Muḥammad ibn Yazîd al-Rab'î al-Qazwînî. *Sunan Ibn Mâjah-Kitâb Altjârât Bâb Alḥkrh Wâljlb*. Cairo: Dâr İhyâ' al-Kutub al-'Arabîyah, 2002.
- Ibn manzûr, Muḥammad ibn Mukarram ibn 'Alî, Abû al-Faḍl, Jamâl al-Dîn. Bayrût: Dâr Şâdir, 2009.
- Ibn Nujaym, Zayn al-Dîn. *Al-Baḥr al-Râ'iq Sharḥ Kanz al-Daqâ'iq*. Beirut-Lebanon: Dâr al-Kutub al-'İlmîyah, 1997.
- Ibn Qudâmah, 'Abd Allâh ibn Muḥammad. *Al-Mughnî*. Dâr 'Ālam al-Kutub, 1997.
- Ibrahim, Mahmood. "Social Economic Conditions in Pre-Islamic Mecca." *International Journal of Middle East Studies* 14/3 (1982), 347.
- Kallek, Cengiz. "İhtikâr." *DİA*. 21/560. İstanbul, 2000.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2nd Ed., 2003.
- Kāsânî, Abû Bakr ibn Mas'ûd al-Kāsânî al-Ḥanafî 'Alâ' al-Dîn al-. *Badâ'î 'Al-Şanâ'î 'Fî Tartîb al-Sharâ'î*. Syria: Dâr al-Fikr, 2003.
- Khaṭṭâbî, Abû Sulaymân al-. *Ma'âlim Al-Sunan*. Syria: al-Maṭba'ah al-'İlmîyah-Ḥalab, 1932.
- M. Perloff, Jeffrey. *Microeconomics*. Boston: Addison-Wesley, 6th Ed., 2012.
- Mâlik, Mâlik ibn Anas ibn. *Al-Mudawwanah al-Kubrâ*. Saudi Arabia: Wizârat al-Awqâf al-Sa'ûdîyah-Maṭba'at al-Sa'âdah, 1324.
- Mâlik, Mâlik ibn Anas ibn. *Muwaṭṭa' Mâlik*. Muṣṭafâ al-Bâbî al-Ḥalabî, 1985.
- Maṣṣilî, 'Abd Allâh ibn Maḥmûd ibn Mawdûd al-. *Al-Ikhtiyâr Li-Ta'lîl al-Mukhtâr*. Riyad: Mu'assasat al-Risâlah, 1998.
- Mercurio, Nicholas - Medena, Steven G. *Economics and the Law from Posner to Post Modernism*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- M.H, Segal. *Demai: Translated into English with Notes*. London: The Soncino Press, 1948.
- Miras, Kâmil. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7th Ed., 1984.
- Moore, Adam D. "Intellectual Property and Information Control: Philosophic Foundations and Contemporary Issues." *Transaction Publisher*, 10–11.

- Morgināny, ‘Alī Ibn Abī Bakr Burhān al-Dīn Abū al-Ḥasan. *Al-Hidāyah Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī*. Pakistan: Idārat al-Qur’ān wa-al-‘Ulūm al-Islāmīyah, 1417.
- Mubārakfūrī, ‘Ubayd Allāh ibn Muḥammad ‘Abd al-Salām al-. *Mishkāt Al-Maṣābīḥ Ma’a Sharaḥahu Mur’āt al-Mafātīḥ*. al-Jāmi’ah al-Salafīyah, 1985.
- Nawawī, Yaḥyá ibn Sharaf ibn Murrī ibn Ḥasan al-. *Al-Majmū’ Sharḥ al-Muhadhdhab*. Maktabat al-Irshād, 2001.
- Nawawī, Yaḥyá ibn Sharaf ibn Murrī ibn Ḥasan alḥzāmy al-Ḥūrānī al-. *Al-Minhāj Fī Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn al-Ḥajjāj*. Dār al-Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1992.
- Nevevī, Ebu Zekerīyya Yahya b. Şeref b. Nūri en-. *El-Minhâc Şerhu Sahihi Müslim*. Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1392.
- Nīsābūrī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Ḥākīm al-. *Al-Mustadrak ‘alá al-Ṣaḥīḥayn*. Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2002.
- Nīsābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj Abū al-Ḥasan al-Qushayrī al-. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2001.
- Qaradāwī, Yūsuf al-. *Al-Halāl Wa-al-Ḥarām Fī al-Islām*. Maktabat Wahbah, 2014.
- Qarahdāghī, ‘Alī Muḥyī al-Dīn al-. *Al-Madkhal Ilá al-Iqtisād al-Islāmī-Dirāsah Ta’šīlīyah Muqāranah Bālāqtšād al-Waḍ’ī*. Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmīyah, 2010.
- 828 | db Qazwīnī, ‘Abd al-Karīm ibn Muḥammad al-Rāfi’ī al-. *Al-‘Azīz Sharḥ al-Wajīz*. Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1997.
- Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar ibn al-Ḥasan ibn al-Ḥusayn al-Taymī al-Fakhr al-. *Mafātīḥ Al-Ghayb*. Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2000.
- Richardson, Gary. “A Tale of Two Theories: Monopolies and Craft Guilds in Medieval England and Modern Imagination.” *Journal of the History of Economic Thought* 23/2 (2001), 217–242.
- Robert, Pyndick - L. Rubinfeld, Daniel. *Microeconomics*. New Jersey: Pearson Education, 2005.
- Samī’, Usāmah al-Sayyid ‘Abd al-. *Al-Iḥtikār Fī Mīzān al-Sharī’ah al-Islāmīyah Wa-Atharuhu Fī al-Iqtisād Wa-al-Mujtama’ :Ru’yah Fiqhīyah Jadīdah*. Mişr: Dār al-Jāmi’ah al-Jadīdah, 2007.
- Samī’, Usāmah al-Sayyid ‘Abd al-. *Al-Iḥtikār Fī Mīzān al-Sharī’ah al-Islāmīyah Wa-Atharuhu Fī al-Iqtisād Wa-al-Mujtama’ :Ru’yah Fiqhīyah Jadīdah*. Dār al-Jāmi’ah al-Jadīdah: Egypt, 2007.
- Şan’ānī, Muḥammad ibn Ismā’īl al-Amīr. *Subul Al-Salām Sharḥ Bulūḡ al-Marām Min Adillat al-Aḥkām*. Maktabat al-Ma’ārif, 2006.
- Selim, Mohammad. “Interest-Free Monetary Policy and Its Impact on Inflation and Unemployment Rates.” *ISRA International Journal of Islamic Finance* 11/1 (2019), 46.

- Shīrāzī, Ibrāhīm ibn ‘Alī ibn Yūsuf al-fyrwzābādhy al-. *Al-Muhadhdhab Fī al-Fiqh al-Imām al-Shāfi’ī*. Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1992.
- Sonmez. “In Turkey, High Inflation Drives Home Sales.” *Al-Monitor* (February 24, 2022) <https://www.al-monitor.com/originals/2022/02/turkey-high-inflation-drives-home-sales>
- Spiegel, Henry William. *The Growth of the Economic Thought*. North Carolina: Duke University Press, 3rd Ed., 1991.
- Taylor, Lance. *Reconstructing Macroeconomics: Structuralist Proposals and Critiques of the Mainstream*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- Türkey, Orhan. *Mikro İktisat Teorisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Yayınları, 1986.
- Uddin, Ahm Ershad. “Through Islamic Banks’ Zakat House (IBZH): Investment of Zakah Funds in Microfinance to Remove Poverty in Bangladesh: A New Model.” *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 2/1 (2016), 1–25.
- Uzunallı, Sevilay. “Avrupa Birliği Rekabet Hukuku Işığında Yıkıcı Fiyat Uygulamaları İle Hakim Durumun Kötüye Kullanılması.” *Rekabet Dergisi* 11/4 (2010), 60.
- Yayla, Atilla. *Liberalism*. Ankara: Turhan Yayınları, 1992.
- Yeniçeri, Celâl. *İslâm İktisadının Esasları*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980.
- Zayla’ī, ‘Uthmān ibn ‘Alī Fakhr al-Dīn. *Tabyīn Al-Haqā’iq Sharh Kanz al-Daqā’iq*. al-Maṭba‘ah al-Amīriyah al-Kubrā bi-Būlāq, 1999.
- “Are Property Prices in Turkey Increasing?” *Increasing Insights And Forecast of The Market*, 2022. <https://meoconsultants.com/are-property-prices-in-turkey-increasing-insights-and-forecast-of-the-market/>
- “Decisions of the Board Dated 16.12.2015 and Numbered 15-44/731-266 (‘LASID Decision’),” November 7, 2016.
- Foreign Direct Investment, Net Inflows (BoP, Current US\$) – Turkey*. The World Bank, August 10, 2021.
- DAILY SABAH*. “Prices Revised at Markets in Türkiye after Retailers’ Pledge” (January 15, 2023). <https://www.dailysabah.com/business/economy/prices-revised-at-markets-in-turkiye-after-retailers-pledge>
- Rekabet Kurumu* (2022). <https://www.rekabet.gov.tr/tr/Sayfa/Mevzuat/4054-sayili-kanun>  
Ankara: Türk Dil Kurumu, 1998.
- Duvar English*. “Turkey’s Supermarket Chains Fix Prices after Government ‘Warning’” (January 9, 2023). <https://www.duvarenglish.com/turkeys-supermarket-chains-fix-prices-after-government-warning-news-61681>
- World Economic Outlook Database, April 2022*. International Monetary Fund, May 7, 2022.





# BİR MUAMMA VE LUGAZ ÇÖZÜMLEME DENEMESİ: NEZİM BERATİ'NİN TÜRKÇE DİVANI'NDAKİ MUAMMALAR VE LUGAZLAR ÖZELİNDE

Betül ELMACI ÇETİN \*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 31 Mayıs 2023, **Kabul Tarihi:** 5 Eylül 2023, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2023, **Atf:** Elmacı Çetin, Betül. "Bir Muamma ve Lugaz Çözümleme Denemesi: Nezim Berati'nin *Türkçe Divanı*'ndaki Muammalar ve Lugazlar Özelinde". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/2 (Eylül 2023): 831-854.

DOI: 10.33415/daad.1308127

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 31 May 2023, **Accepted:** 5 September 2023, **Published:** 30 September 2023, **Cite as:** Elmacı Çetin, Betül. "A *Mu'ammā and Luğaz Analysis Essay: Particularly Mu'ammā and Luğaz Poems in Nezim Berati's Turkish Divān*". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/2 (September 2023): 831-854.

DOI: 10.33415/daad.1308127



## Öz

Muamma bilmeceli bir şiir türüdür, daha ziyade manzum olmakla beraber mensur muammalar da vardır. Muammada genellikle başlıkta veya der-kenarda ipucu niteliğinde bir isim verilir ve çoğunlukla tek beyitle yazılan muammadan hareketle o isme nasıl ulaşıldığının bulunması beklenir. Lugaz bilmeceli anlatımın olduğu bir diğer türdür; bir varlığın özellikleri anlatılarak gizlenmiş kelime bulunmaya çalışılır. Türkçe Divanı içinde bu her iki türde de şiir inşa eden bir şair vardır ki Türkçe ve Farsça Divanı'nın yanı sıra günümüze ulaşan Arnavutça ilk divan sahibi Nezim Berati'dir. Hayatının büyük bir kısmını Berat'ta geçiren şair; 1760 yılında, İstanbul'da, bilmediğimiz bir sebepten mahpusken vefat etmiştir. Nezim Berati, tarihte ve Arap harfli Arnavut edebiyatında önemli bir yere sahiptir. Türkçe Divanı incelendiğinde

\* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk-İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı, belmaci@sakarya.edu.tr, Orcid: 0000-0001-5792-3357.

şairin dört muamma ve altı lugazı olduğu görülür. Bu şiirlerin transkripsiyonlu metni, nesre çevirisi ve çözümleri verilerek bu çalışmayla bahsi geçen şiirlerin gün yüzüne çıkarılması amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk-İslam Edebiyatı, Muamma, Lugaz, Nezim Berati, Nezim Frakulla.

**A Mu‘ammā and Luğaz Analysis Essay:  
Particularly Mu‘ammā and Luğaz Poems in Nezim Berati’s Turkish Dīvān**

Betül ELMACI ÇETİN \*

**Extended Abstract**

Mu‘ammā is a genre born in Arabic literature, shaped in Persian literature, and passed into Turkish literature. Although some examples of prose exist, it is usually written in verse. Mu‘ammā is a type of puzzle poem or enigma. The mu‘ammās classified under the science of beyān are typically given a name as a clue in the title or on the margin, and it is expected to find out how the “name” was reached from the mu‘ammā, which is mainly written in a single couplet. Those who construct a mu‘ammā are called mu‘ammā-gūy, and those who solve it are called mu‘ammā-kushā. Mu‘ammās are solved by some techniques called ‘amel. Mu‘ammā often utilizes complex metaphors, allegorical language, and wordplay to create an enigmatic atmosphere. They require careful interpretation and imaginative thinking to unravel the intended message.

Luğaz is a genre that is tried to find the hidden word by describing the characteristics of an entity. Luğaz was born in Arabic literature and was not very popular in Persian literature. It was first encountered in the 15<sup>th</sup> century in Turkish literature, and most examples were seen in the 18<sup>th</sup> century. Lugaz starts with stereotypical expressions such as “What is it? I saw a strange object... etc.” and ends with formulaic words such as “Thousands of well done to those who find it, those who are knowledgeable know this, and connoisseurs of perfection...etc”. The purpose of a luğaz is to provoke curiosity and engage the audience in solving the puzzle or understanding the meaning behind the ambiguous verse. Luğaz also employs metaphors, allegory, and figurative language to create a sense of intrigue and challenge the reader’s intellectual capacity.

Since the poet, whose names we come across with alternative names such as Nezim Frakulla and İbrahim Nezimi, considers himself as from Berat and is more suitable for Turkish naming, we have assumed that is appropriate to include it in our study with the name Nezim Berati. His exact date of birth is unknown, which is claimed between 1680 and 1685. The poet, who spent most of his life in Berat, completed his

\* Res. Asst., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Turkish-Islamic Literature, belmaci@sakarya.edu.tr, Orcid: 0000-0001-5792-3357.

higher education in Istanbul and returned to his hometown. He died in Istanbul in 1760 while he was in prison, without knowing for what reason. His father's name is Muhtar. There is a date poem for his mother's death, from which it is learned that she died in 1735/1736. Nezim Berati, who is one of the essential and first representatives of Albanian literature with Arabic letters, has a Turkish and a Persian divan, as well as an Albanian divan and a dictionary written in verse, which is the first considered Albanian-Turkish dictionary. The first complete Albanian divan with Arabic letters and the first Albanian-Turkish dictionary, written in verse, belong to him. He has an important place in history and Albanian literature.

There are four mu'ammā in the poet's Turkish divan. In the first two mu'ammā, a solution has been reached by using 'amels of teshbih, tasmiya, and terāduf. In the third mu'ammā, ta'lif-i ittisālī, ishtirāk, tasmiya, and terāduf were used, while in the last mu'ammā, intikād, and terāduf took place as 'amel. Nezim Berati wrote his mu'ammā poems by choosing specific names. The poet, whose love for the Prophet (PBUH) and the Ahl al-Bayt was at a high level, first wrote a mu'ammā to the names Ahmed and then Huseyn, wrote a mu'ammā for Ismail Pasha Velabishti, whom he loved and respected. He was a tutelar for Nezim and finally built an enigma for his very own name, Ibrahim.

There are six luğaz in Nezim Berati's Turkish Divan. The first one was written for the Sun. The second one is for a hazelnut; others are coffee, poetry, oorie (pearl oyster), and hamām (Turkish bath). Nezim's hometown, Berat, was famous for its coffee houses, poets, and public baths. Like most of the poets of classical Turkish literature, we can observe that Nezim also reflects the cultural characteristics of his hometown in his poems.

**Keywords:** Turkish-Islamic Literature, Mu'ammā, Luğaz, Nezim Berati, Nezim Frakulla.

## Giriş

Neredeyse tüm kaynaklarda Arapça lugaz ve kökü olan “lağz” kelimesinin sözlük anlamı; çöl faresi yuvası ve bu yuvanın, hayvanın gizlendiği yerin tespit edilememesi için dolambaçlı, labirent gibi inşa edilmesine verilen ad, şeklinde karşımıza çıkar.<sup>1</sup> Cırboğa, çöl faresi veya Arap tavşanı; Arapça yerbû‘ (يَرْبُوعُ), İngilizce Jerboa kelimeleriyle karşılanır. Asya ve Kuzey Afrika’da yaşayan yaklaşık 20 cm boyunda 50 gr ağırlıkta bir kemirgendir.<sup>2</sup> “Lağz” sözcüğünün tanımından hareketle, lugazın terim anlamı için şöyle bir çıkarımda bulunulabilir: Nasıl ki cırboğa avcılarını uzak tutmak için dolambaçlı yollar açıp hedef şaşırtır, aynı şekilde şairler de lugazlarının cevabı olan kavramı zihin labirentinin içinde, okuru bazen yanıltıcı yönlerle saptıran, çeldirici fakat bir o kadar da bariz ipuçları barındıran lugazlara saklamışlardır. Çeldiricidir, çünkü Dilçin’in de ifade ettiği gibi: “... Çoğu zaman da, lugaze, konu olan nesne tasvir edilirken, okuyucuyu şaşırtacak, yanıltacak, duraksatacak, kararsızlık içine düşürecek benzetmelere başvurulur.”<sup>3</sup> Fakat bu teşbihte şöyle bir fark vardır: Biri bulunmamak için çabalar, diğerinin bulunması hâlinde binlerce âferîn<sup>4</sup> düzülür.

834 | db

Saraç, muamma sözcüğünü çeşitli sözlüklerden iki gözün kör olması manasındaki “amiye” kökünün tef’îl bâbında, kişiye bir şeyi karışık göstermek manasını kazandığını ifade ettikten sonra, şiirde şairin şiirinin manasını kapalı tutması, tamiye yapmasıdır, biçiminde açıklamıştır.<sup>5</sup> Dolayısıyla mu’ammâ-gûy olan kişi inşa ettiği muammanın anlamını örterek âdeta okuru göremez hâle getirmiş olur. İlk bakışta çözülemeyen bu manzumeleri mu’ammâ-küşâlar, amel<sup>6</sup> adlı çözüm teknikleri uygulayarak çözümlenebilirler. Buna ek olarak mu-

<sup>1</sup> Detaylı bilgi için bk. İsmail Durmuş, “Lugaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/221; Hayriye Durkaya, “Klasik Türk Edebiyatında Lugaz ve Lugaz Kelimesinin Divan Şiirinde Kullanımı”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 7/4 (2021), 1156.

<sup>2</sup> *Lugat-ı Remzi*, “يَرْبُوعُ” (Erişim 12 Nisan 2023); *Dictionary.com*, “jerboa” (Erişim 12 Nisan 2023); *TDK Güncel Türkçe Sözlük*, “Cırboğa” (Erişim 12 Nisan 2023); *TDK Güncel Türkçe Sözlük*, “Arap Tavşanı” (Erişim 12 Nisan 2023); *A’dan Z’ye Hayvanlar*, “Arap Tavşanı (Cırboğa)”, (Erişim 12 Nisan 2023).

<sup>3</sup> Cem Dilçin, “Fuzulî’nin Nesib Bölümü Lugaz Olan Bir Kasidesi”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 39/1-2 (1999), 83.

<sup>4</sup> Nezim Frakulla, *Mecmû’â-i Eş’âr ve Divan* (Tiran: Arnavutluk Milli Kütüphanesi, El Yazmaları, H.000015876), 105a.

<sup>5</sup> M. A. Yekta Saraç, “Muamma ve Divan Edebiyatındaki Seyri”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 27 (1997), 297.

<sup>6</sup> Saraç, “Muamma ve Divan Edebiyatındaki Seyri”, 300.

ammalar mensur inşa edilebilir; yine de az sayıda mensur örneğinin olması aslen manzum olduğu hükmünü değiştirmez.<sup>7</sup>

Peki bu iki müstakil fen niçin bir arada anılmaktadır? Sorunun cevabı basit olmakla birlikte tarihî sürece bakıldığında muamma ve lugazın birçok açıdan yaklaştırıldığı ve birlikte anıldığını görülmektedir. Öncelikle her iki tür de beyân ilminin unsurudur, genellikle manzumdur ve yine her ikisi Arap edebiyatında doğmuştur; Fars edebiyatında şekillenip edebiyatımıza geçmiştir.<sup>8</sup> Son olarak her iki tür de sorulan şeyi gizleyerek meydana getirilir. Kabaca ifade edilecek olursa muammalarda ismin kelime ve harfleri aracılığıyla çözüme ulaşılır, lugazlarda ise varlığın ve kavramın kendisi, zâtı sorulmaktadır.<sup>9</sup> Sorulmaktadır ifadesinin kullanılma sebebi şudur: Genelde lugazlar “ol nedir ki, bir acayip nesne gördüm, karşıda gördüm durur...” gibi kalıp ifadelerle başlayıp<sup>10</sup> bulunması istenen nesnenin veya kavramın özelliklerini açıklar. Neticede cevaplanması istenen bir soru niteliğindedir. Oysa muammalarda da örtülü bir kelime/isim olduğu hâlde genelde başlıkta verilen sözcüğe nasıl ulaşıldığının çözülmesi beklenmektedir. Gökalp ve Şengül’ün şu tespitleri gayet açıklayıcıdır: “O hâlde asıl cevap bu isim değil, isme nasıl ulaşıldığıdır. Buna göre muammanın başlığında verilen isim aslında bir cevap olmaktan ziyade ipucudur.”<sup>11</sup> Mu‘ammâ-güne lugaz ve mu‘ammâ be-tarîk-i lugaz<sup>12</sup> gibi biçimleri incelediğimizde bu iki ilmin yakınlığı iyice içinden çıkılmaz hâle gelebilir. Kısaca, Türk edebiyatını konu alan hangi çalışma incelenecek olsa muamma denince lugazın, lugaz denince muammanın sözü edilir.

Muamma ve lugaz hakkında daha birçok söz sarf edilebilecek olmasına rağmen konu, genel hatlarıyla değerlendirilmiştir. Maka-

<sup>7</sup> Saraç, “Muamma ve Divan Edebiyatındaki Seyri”, 298.

<sup>8</sup> Ali Fuat Bilkan, *Türk Edebiyatında Mu‘ammâ* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2000), 19-26.

<sup>9</sup> “Bundan ma‘lûm olur ki kelâm-ı vâhid iki i‘tibâr ile mu‘ammâ ve lûgaz olmak mümkündür. Eger medlûl elfâz ve hurûf olıcak, eger anlar ile ma‘ânî-i âher maksûde olursa ‘mu‘ammâ’ olur. Eger hurûfun zevâtı maksûde olursa, eşyâ ve zevât kabîlinden olmak üzere i‘tibâr olunmak üzere ‘lûgaz’ olur.” Taşköprizâde’nin *Mevzû‘atü’l-‘ulûm*’undan alıntılan Mehmet Arslan, “Divan Edebiyatında Mu‘ammâ Çözülmüş Mu‘ammâ Örnekleri ve Mu‘ammâ Çözüm Teknikleri”, *Prof. Dr. Mehmet Arslan’a Armağan*, ed. H. İbrahim Delice vd. (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2019), 80.

<sup>10</sup> Detaylı bilgi için bk. Mustafa Uzun, “Lugaz (Türk Edebiyatı)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/222-223; Haluk Gökalp – Emin Şengül, “Lûgaz ve Muamma Karşılaştırması ve Türün Kural Dışı Örnekleri”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 7/4 (2021), 1166-1167.

<sup>11</sup> Gökalp-Şengül, “Lûgaz ve Muamma Karşılaştırması”, 1230.

<sup>12</sup> *Mu‘ammâ-güne lugaz ve mu‘ammâ be-tarîk-i lugaz* biçimleri lugaz ve muamma arasında, her iki türden de özellikler barındıran, şairlerin keyfî tasarrufları sonucu meydana gelmiş ara formlardır. bk. Gökalp-Şengül, “Lûgaz ve Muamma Karşılaştırması”, 1241.

lenin asıl konusunu Nezim Berati'nin üç divanından biri olan Türkçe Divanı'ndaki dört muamma ve altı lugazın metni ve çözümleri oluşturmaktadır. Bu çalışmayla muamma ve lugaz literatürüne katkı sağlanması ve şairin henüz neşredilmemiş bir eser olan Türkçe Divanı'nda yer alan muamma ve lugazları gün ışığına çıkarmak amaçlanmıştır. Nezim Berati'nin kim olduğuna dair elde edilen bilgiler kısaca verildikten sonra divanda yer aldığı sırayla muammalar ve lugazlar transkripsiyon ile yazılıp her bir nazmın altına ilk paragrafta nesre çevirisi, ikinci paragrafta ise çözümü verilmiştir.

### Nezim Berati Hakkında

Nezim Berati'nin, doğduğu yerin Fier yakınlarındaki Frakull kasabası olduğu görüşüyle şair oraya nispet edilerek günümüz çalışmalarında Nezim Frakulla ismiyle şöhret bulmuştur. Arnavutça Divanı'nı neşreden Genciana Abazi-Egro, tam da neşir çalışmasını yayımladığı yılda "Nezim Berati mi, Nezim Frakulla mı?" başlıklı bir yazıyla bu meseleyi ele almış ve özetle Nezim'in kendini Beratlı olarak adlandırması, eskiden Nezim Berati olarak anılması ve Fejzi'nin kronogramı haricinde hiçbir tarihî belgede Nezim'in Frakull ile birlikte yer almaması dolayısıyla Nezim Berati ismini tercih ettiğini belirtmiştir.<sup>13</sup> Türkçe Divanı'nda da, aynı şekilde, şairin memleketinin Belgrad olduğunu ifade etmesi -Berat, o dönemde Arnavut Belgradı olarak isimlendirilmekteydi<sup>14</sup>- ve ayrıca Türkçe adlandırmaya daha yakın olması hasebiyle Nezim Berati, Nezim Frakulla ve İbrahim Nezimi seçenekleri arasından Nezim Berati ismini kullanmayı tercih ettik.

Nezim Berati, 1680-1685 arası bir tarihte doğmuştur. Robert Elsie doğum tarihini 1680<sup>15</sup> olarak verirken, H. T. Norris Nezim'in doğum tarihi için 1660'lar veya 1680-1685 arası<sup>16</sup> diyerek kesin bir yargıda bulunmamıştır. Abdulla Rexhepi ve Nuran Malta Muhaxheri 1685<sup>17</sup> olarak kaydetmiş, Meral Jajhai ise 1680-1685 yılları arasında<sup>18</sup> doğduğunu belirtmiştir. Arnavutluk arşiv kayıtlarındaki evlilik belgelerinde Berat'a 2 km. uzaklıktaki Velabiştli olduğu ifade edilen şairin ismi aynı belgelerde Nezim Efendi İbrahim Bey olarak geçmekte, asıl

<sup>13</sup> Genciana Abazi-Egro, "Nezim Berati apo Nezim Frakulla?", *Zeri Islam* (24.05.2023).

<sup>14</sup> Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları* (Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2017), 107.

<sup>15</sup> Robert Elsie, *Historical Dictionary of Albania* (Toronto: The Scarecrow Press, 2010), 144.

<sup>16</sup> H. T. Norris, *Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab World* (Hong Kong: University of South Carolina Press, 1993), 68.

<sup>17</sup> Abdulla Rexhepi - Nuran Malta Muhaxheri, "The Impact of Turkish Poetics in Albanian Poetry and Folk Culture", *Folklor/Edebiyat* 25/100 (Kasım 2019), 909.

<sup>18</sup> Meral Jajhai, "Osmanlı Yazısı ile Yazılan Arnavut Edebiyatının Dini Karakteri", *Avrasya Etüdüleri* 50/2 (Aralık 2016), 395.

adı İbrahim olup bunu Arnavutça Divanı'nda da zikretmektedir.<sup>19</sup> Ailesiyle ilgili elimizde fazla bilgi olmayan Nezim, validesinin vefatına Türkçe Divanı'nda tarih düşürdüğünden annesinin hicrî 1148'de (M. 1735/1736) vefat ettiğini öğreniyoruz.<sup>20</sup> Babası ise Muhtar Bey'dir.<sup>21</sup>

Şair hayatının büyük bölümünü Berat'ta geçirmiştir. Berat'ın ileri gelen bir medresesinde eğitim aldıktan sonra yüksek medrese eğitimi için gittiği İstanbul'da ilk şiirlerini Türkçe ve Farsça kaleme almış, 1731'de Berat'a döndükten sonra 1735'e kadar Arnavutça bir divan yazmıştır. İlk Arnavutça divan sahibinin kendisi olduğunu vurgulayan Nezim, 1747 sonrası bir dönemde Berat valisiyle yaşadığı anlaşmazlık dolayısıyla günümüzde Ukrayna sınırları içinde kalan Hotin'e<sup>22</sup> sürgün edilmiş,<sup>23</sup> tekrar memleketine dönmüş ve ardından biri 1162 (M. 1748/1749)'de, diğeri 1165 (M. 1751/1752)'te olmak üzere iki evlilik yapmıştır. İlk evliliğini Pekinli İsmihan Hanım'la yapan Nezim, bundan üç yıl sonra Bobratlı Hatice Hanım'la evlenmiştir.<sup>24</sup> Son olarak İstanbul'da, ileri bir yaşta, mahpusken vefat etmiştir.<sup>25</sup>

Nezim Berati Arap harfli Arnavut edebiyatının ilk temsilcilerindendir. Çağlayan'ın ifadesiyle “Türkçede bir edebiyat terimi olarak kullanılan beyit ve sonuna eklenen +CI eki ile meydana getirilen beyitçi sözü Arnavutçada beyteci şekline dönüşerek on sekizinci yüzyıldan itibaren meydana getirilen edebiyatı karşılamak için kullanılmıştır.”<sup>26</sup> İsa Memishi; Arap harfli Arnavut edebiyatına, Arnavut edebiyatı tarihçileri tarafından verilen çeşitli isimleri: “Eski Müslüman yazarları, Türk etkisi altındaki şairler, Arap alfabesiyle yazan Müslüman yazarlar, Alamiad, beytecilerin 18-19. yüzyıl edebiyatı, Arnavut Alhamiyadosu, beyteciler edebiyatı” şeklinde sıralamış ve hemen ardından İsmajli'nin görüşüyle birlikte şu ibareyi eklemiştir: “Arnavut Edebiyatı'nın bu kısmının alfabesi ona çeşitli isimlerin, özellikle de yabancı (el-a'cemiyye/ alhamiyado) isminin takılmasına sebep olmaz.”<sup>27</sup>

<sup>19</sup> Genciana Abazi-Egro, “Dy Dokumente Të Panjohura Mbi Jetën E Poetit Nezim Berati (Shek. XVIII)”, *Studime Historike* 1-2 (2013), 266-267.

<sup>20</sup> Frakulla, *Divan* (El Yazmaları, H.000015876), 89b.

<sup>21</sup> Abazi-Egro, “Dy Dokumente Të Panjohura”, 266-267.

<sup>22</sup> Hotin veya Hoçim, 1711'de Osmanlı idaresine geçti ve 1812 Bükreş Anlaşması'na kadar Osmanlı sancağıydı. Sezen, *Osmanlı Yer Adları*, 356.

<sup>23</sup> Norris, *Islam in Balkans*, 68.

<sup>24</sup> Abazi-Egro, “Dy Dokumente Të Panjohura”, 266.

<sup>25</sup> Elsie, *Historical Dictionary of Albania*, 144-145.

<sup>26</sup> Bünyamin Çağlayan, “Klasik Türk Şiiri Etkisinde Gelişen Arnavut Edebiyatı: Beyteci Edebiyatı”, *2. Uluslararası Dil ve Edebiyat Konferansı Bildiri Kitabı II: Balkanlarda Türkçe*, ed. Adem Balaban – Bünyamin Çağlayan (Tiran: Hëna e Plotë “Beder” Üniversitesi, 2013), 93.

<sup>27</sup> İsa Memishi, “Balkanlardaki Osmanlı İdaresi Süresince Arnavut Yazı Dili”, *Dede Korkut* 5/9



Arap harfli Arnavut edebiyatından günümüze ulaşan en eski şiir 1724-1725 senesinden Muçi Zâde'nin Allah'ım Beni Kahvesiz Bırakma başlıklı şiiridir.<sup>28</sup> Ondan sonra bu şiirlere bir edebiyat dönemi vasfı kazandıran Nezim Berati'nin Arnavutça Divanı gelmektedir. Nezim bu divanda, kendisinden başka Arnavutça divan sahibi kimse olmadığını ifade eder. Ayrıca Nezim Berati ilk Arnavutça-Türkçe sözlük sahibi olarak da Arnavut edebiyatı tarihinde önemli bir yere sahiptir. 1728 yılında aruz vezniyle manzum olarak 20 dizeyle yazılan eserde 78 Arnavutça kelimenin Türkçe karşılığı bulunmaktadır.<sup>29</sup>

Nezim Berati'nin Türkçe Divanı'nda<sup>30</sup> dört muamma ve altı lugaz vardır. Muammaların tamamı 96. varağın zahrında (b yüzünde) haşiyede yer almaktadır. Lugazlar ise birbiri ardınca 104a ile 105b arasında bulunmaktadır. Sonuncusu hariç tamamı mesnevi şeklinde yazılmıştır ve şairin mahlasını içermektedir. 105b sayfasında yer alan son lugaz ise kıt'a şeklinde yazılmıştır ve mahlas zikredilmemiştir.

### Nezim Berati'nin Türkçe Divanı'ndaki Muammalar

Muamma Arap edebiyatında doğmuş, kuralları Fars edebiyatında şekillenmiştir. Gerek Ali Şîr Nevâî'nin gerek Molla Câmî'nin muamma risaleleri bu türün en önemli örneklerindedir. Türk edebiyatındaki ilk örneklerine 15. yüzyılda rastlanmaktadır.<sup>31</sup> Nesirle yazılabilse de esasen manzum olan muammalar klasik Türk edebiyatında genellikle tek beyitten müteşekkildir.<sup>32</sup> Muamma inşa edenlere mu'ammâ-gûy, bu muammaları amel isimli tekniklerle çözenlere ise mu'ammâ-küşâ adı verilir.<sup>33</sup> Çoğunlukla başlığında veya kenarında muammadan hangi ismin çıkarılması gerektiği muharrerdir. O hâlde cevabı başına yazıldıysa, o metni adı gibi muamma kılan nedir? Bu soruyu yanıtlayan Gökâlp ve Şengül muammanın önündeki başlığın bir ipucu niteliğinde olduğunu, muammada asıl sorulan şeyin ise okuru metinden o isme ulaştırarak yöntem olduğunu açıklamışlardır.<sup>34</sup>

(2016), 66-67.

<sup>28</sup> *İmzot mos mē lerē pa kahve*. bk. Jajhai, "Osmanlı Yazısı ile Yazılan Arnavut Edebiyatının Dini Karakteri", 394.

<sup>29</sup> Genciana Abazi-Egro, "Arnavutluk'ta Türkoloji Çalışmaları", *Bilig* 21 (2002), 13.

<sup>30</sup> Nezim Frakulla, *Divan* (El Yazmaları, H.000015876).

<sup>31</sup> Bilkan, *Türk Edebiyatında Mu'ammâ*, 19-26.

<sup>32</sup> M. A. Yekta Saraç, "Muamma (Türk Edebiyatı)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/320.

<sup>33</sup> Saraç, "Muamma ve Divan Edebiyatındaki Seyri", 300.

<sup>34</sup> Gökâlp-Şengül, "Lügaz ve Muamma Karşılaştırması", 1230.

Nezim Berati'nin Türkçe Divanı'ndaki dört muamma da birer beyitten ibarettir. İkinci muammada (be-nām-ı Hüseyn) şair mahlasını da zikretmiştir. Diğer üçünde geleneğe uygun olarak mahlasını kullanmamıştır. Aşağıda muammaların öncelikle sıra numarasıyla birlikte başlıkları, sonra köşeli parantez içinde vezni yazılmıştır. Ardından muamma beyti, günümüz Türkçesiyle nesre çevirisi ve son olarak halli yazılmıştır. Muamma çözüm tekniklerinin tümünü detaylı olarak bu makalenin içine almanın hem okur için sıklet oluşturacağı hem de konumuzu bağlamından koparacağı düşünüldüğünden, Nezim Berati'nin muammalarında kullandığı ameller ilk geçtikleri yerde dipnotta belirtilmiş, çalışmanın kapsamı dolayısıyla Nezim Berati'nin kullanmadığı amellere değinilmemiş, ameller tekrar kullanıldığında ek açıklamaya ihtiyaç duyulmamıştır.<sup>35</sup>

1. Mu'ammā be-nām-ı Aḥmed

[Remel . . . / . . . / . . . / . . . ]

Elif-i ḳaddiḳe ṣad gūne ṣenā itdi niṣār

'Āṣıḳıḳ nāmıḳı fehm eyledi nā-istifsār<sup>36</sup>

db | 839

*Senin elif harfi (l) gibi uzun ve düzgün boyuna yüz türlü övgü (hamd ü sena) saçtı ve senin âşığıñ, hiç araştırmadan (kolaylıkla) adını idrak etti.*

Klasik Türk şiirinde sevgilinin boyu (kaddi) uzunluğu ve düzgün oluşuyla elif harfine teşbih edilir. Teşbih<sup>37</sup> yoluyla sevgilinin boyuna ve tesmiye<sup>38</sup> yoluyla da beytin ilk kelimesi olan elif harfine senâ eklendiğinde isminin apaçık ortaya çıkması gerekmektedir. Hamd ü senâ kalıbının yaygın kullanımından ötürü senâ kelimesinin müteradifi hamd'dir. Dolayısıyla elif+hamd (ا+حمد) Ahmed ismi elde edilmektedir. Nezim, beyitte nā-istifsār ibaresini kullanarak bu muamanın hallinin kolay olduğunu da ifade etmiştir.

<sup>35</sup> Ameller hakkında detaylı bilgi almak için bk. Ali Nihad Tarlan, *Divan Edebiyatında Muamma* (İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1936), 10-27; Ali Fuat Bilkan, *Türk Edebiyatında Mu'ammâ*, 68-94; Mehmet Arslan, "Divan Edebiyatında Mu'ammâ", 81-96.

<sup>36</sup> Frakulla, *Divan* (El Yazmaları, H.000015876), 96b.

<sup>37</sup> "Divân şiirinin teşbih, mecaz ve istiâre unsurları vasıtasıyla, teşbihe konu olan harflerin bir araya getirilmesi suretiyle mu'ammâda gizlenen ismin ortaya çıkarılmasıdır." Bilkan, *Türk Edebiyatında Mu'ammâ*, 78.

<sup>38</sup> "Gizlenen isimdeki harfleri isimleri ile zikretmektir." Tarlan, *Divan Edebiyatında Muamma*, 10.

## 2. Mu'ammā be-nām-ı Hüseyn

[Hezec . . . . / . . . . / . . . ]

Cemālinden o dürrüñ ismi ma'lûm

Yanında yâ Nazîm olursa merķûm<sup>39</sup>

*Ey Nazîm! (İncinin) yanında yâ (harfi, ی) yazılacak olursa, o incinin ismi güzelliğinden bilinir.*

Terâdüf<sup>40</sup> yoluyla cemâl kelimesinin karşılığı hüsündür. İkisi de Arapçadır. İnci mazmunu teşbih ile dişlere, dişler ise aynı yolla sin (س) harfine delalet eder. Dişin yani sin harfinin yanında tesmiye ile yâ (ی) harfi yazılması gerektiği belirtilmiştir; dolayısıyla (حسن+ی:حسين) Hüseyn ismine ulaşılır.

## 3. Be-nām-ı İsmā'îl

[Remel \_ . . . / \_ . . . / \_ . . . / \_ . . ]

Luţf-ı çeşm-âğîliñi 'arz etmeden nāmıñ murād

'Ayn-ı luţfuñdan bilindi ismiñ ey 'ālî-nejād<sup>41</sup>

*Senin yan bakış<sup>42</sup> lütfunu göstermenden murat edilen adındır; (çünkü) ey yüce soylu, senin ismin lütfunun kaynağı olan gözünden bilindi.*

Muammanın ikinci mısraındaki bilinmek sözcüğünden te'lîf-i ittisâlî<sup>43</sup> yoluyla İsmail ismine ulaşmamız gerektiğini çıkarmaktayız. Kelime sonundaki "ā'îl" parçasına ulaşabilmek için iki yol izlenebilir. Birincisi, göstermek mukabili olan "arz etmek" ibaresi ağıl kelimesindeki gayn harfini kelimedenden atmaya işaret etmektedir.<sup>44</sup> Yine

<sup>39</sup> Frakulla, *Divan* (El Yazmaları, H.000015876), 96b.

<sup>40</sup> "Bir kelime zikredilip onun aynı dilde veya başka dilde müradifini kasetmektir." Tarlan, *Divan Edebiyatında Muamma*, 13.

<sup>41</sup> Frakulla, *Divan* (El Yazmaları, H.000015876), 96b.

<sup>42</sup> Çeşm-âğîl: Yan bakış, gamze. Francis Joseph Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary* (Beyrut: Librairie du Liban, 1998), "chashm-âghil", 394. [Steingass sözlüğünde ibare şu şekilde geçmektedir: چشم آغل chashm-âghil (âghül âghîl), A glance from the corners of the eyes.]

<sup>43</sup> "Bir veya birkaç kelime içerisinde bulunan mu'ammâ isminin bulunmasıdır. Bu çözüm yolunda, muammada gizlenen isim, iki ayrı kelimenin bünyesindeki bir kısım harflerin silinmesi veya değişmesi suretiyle ortaya çıkmaktadır." Bilkın, *Türk Edebiyatında Mu'ammâ*, 84.

<sup>44</sup> "Göstermek", işaret edilen kelimeyi veya harfi işaret edilen kelime veya harfe eklemek ya da işaret edilen harfin yerine koymak demektir". Arslan, "Divan Edebiyatında Mu'ammâ", 94.

necât (kurtulmak) kelimesini çağrıştıran nejâd sözcüğü de aynı anlamda gelmektedir.<sup>45</sup> ‘Ayn-ı lutf tamlamasındaki ‘ayn kelimesinin birinci anlam olarak beyitte “göz” ve “ta kendisi” anlamları kastedilmiş olsa dahi iştirâk<sup>46</sup> yoluyla ‘ayn kelimesinden ‘ayn harfi kastedilmektedir. Ki şair burada aynı zamanda tesmiye de yapmaktadır. Elde ettiğimiz âîl kelimesine ‘ayn harfi eklendiğinde İsmail isminin sonu olan âîl parçasını elde etmiş bulunuyoruz. Te’lîf-i ittisâlî ile ismin kelimesinin ism parçasını veya terâdüf yoluyla nâmin kelimesinden çıkarılan ism parçasını eklediğimizde sonuca ulaşılmış oluruz. (اسم+اعیل:اسمايل)

#### 4. Be-nâm-ı İbrâhîm

[Remel \_ . . . / \_ . . . / \_ . . . / \_ . . . ]

Âhîri deryâ şehâb-ı âhım ey dil-ber şağın

‘Andelîbiğ alma âhın ey gül-i aḥmer şağın<sup>47</sup>

*Ey güzel! Dikkat et, (senin hasretinden yanan ciğerimin dumanı olan) âh bulutunun sonu denizdir. Ey kızıl gül (gibi sevgili), bülbülün (âşığıın) âhını alma sakın!*

Şair âhîri deryâ diyerek intikad<sup>48</sup> ile bulunması gereken ismin sonuna deryâ gelmesi gerektiğini belirtmiştir. Deryâ, Farsça deniz demektir ve müteradifi Arapça yem’dir (يم). Sehâb, Arapça bulut demektir, teradüf yoluyla Farsça ebr (ابر) elde edilir. Tümü birleştirildiğinde ebr, âh, yem ile İbrahim (ابر+آه+يم=ابر اهنيم) ismi elde edilir.

Nezim Berati’nin muammalarında dikkatimizi çeken bir husus daha vardır. İlk muamması Hz. Peygamber’in isimlerinden olan Ahmed adı için yazılmıştır. Nezim’in Türkçe Divanı incelendiğinde ehl-i beyt sevgisinin ön plana çıktığı görülebilmektedir. Dolayısıyla ikinci muammasındaki Hüseyin isminin Hz. Peygamber’in torunu Hz. Hüseyin’in adı olduğu dikkat çeker. Üçüncü sırada İsmail ismiyle karşılaşırız ki Nezim’in divanında veliyyü’n-ni‘am olarak hitap ettiği hâ-misi Velabiştli İsmail Paşa için yazıldığı kuvvetle muhtemeldir. Son olarak dördüncü muamması İbrahim ismi için yazılmıştır ve kendi

<sup>45</sup> “Kurtulmak, necât bulmak, halâs olmak’ ve bunların müterâdifleri kullanıldığında işaret edilen kelimenin bir harfinin kaldırılacağına delalet eder.” Arslan, “Divan Edebiyatında Mu‘ammâ”, 92.

<sup>46</sup> “Mu‘ammâda geçen bir kelimenin çeşitli anlamlarından, beyitte anlam münasebeti olmayan anlamını kastetmektir.” Bilkan, *Türk Edebiyatında Mu‘ammâ*, 75.

<sup>47</sup> Frakulla, *Divan* (El Yazmaları, H.000015876), 96b.

<sup>48</sup> “Mu‘ammâ çözümünde alınacak harflerin kelimenin neresinde olduğuna işaret eder.” Bilkan, *Türk Edebiyatında Mu‘ammâ*, 88.

adıdır. Bu bilgiler ışığında muamma yazdığı isimleri gelişigüzel seçmemiş olduğu sonucuna varmaktayız.

### Nezim Berati'nin Türkçe Divanı'ndaki Lugazlar

Arap edebiyatında ortaya çıkan lugaz, Arap ve Türk edebiyatlarında rağbet görmüştür. Fars edebiyatında da örneğine rastlansa da muamma, lugazdan daha çok gelişme göstermiştir.<sup>49</sup> Klasik Türk edebiyatında ilk örneklerine 15. yüzyılda rastlanan lugazların en yoğun yazıldığı dönemin 18. yüzyıl olduğu söylenebilir.<sup>50</sup> Adı gizlenen bir nesnenin vasıflarının söylenip remiz ve imalarla, muhatabına gizlenen nesnenin buldurulmasını sağlayan şiir türüdür. Başlangıçta kıta nazım şekliyle yazılırken daha sonra mesnevi biçimi rağbet görmüş, en çok mesnevi biçiminde yazılmıştır.<sup>51</sup> Nezim Berati'nin Türkçe Divanı'nda yer alan lugazlar 104a-105a arasında bulunmaktadır ve altı adet lugazın ilk beşi mesnevi nazım şekliyle yazılmıştır. Son lugaz ise kıta nazım şekliyle kaleme alınmıştır. Son lugazda şairin mahlası bulunmamaktadır. Aşağıda önce transkripsiyonla lugazlar verildikten sonra nesre çevirileri eklenmiş, cevabın ardından çözümlemesi kaleme alınmıştır.

842 | db

#### 1. Luğaz

[Remel \_ . \_ \_ / \_ . \_ \_ / \_ . \_ \_ / \_ . \_ \_ ]

Ol nedir kim yokdur anda dest ü pā

Ḥidmetinde ‘ālemin şubḥ u mesā

Mürdedir cümle vücūdı şabşarı

Olmuş ammā bu cihānıñ dil-beri

Bī-dehān u bī-zebān u bī-edā

‘Āşık olmuşlar aña şāh u geda

Bu luğazdır her kim anlarsa Nazım

<sup>49</sup> Mustafa Uzun, "Lugaz (Türk Edebiyatı)", 222.

<sup>50</sup> Hayriye Durkaya, "Klasik Türk Edebiyatında Lugaz", 1159-1160.

<sup>51</sup> Ahmet Alkan, "Nermî ve bazı lügazlarının çözümü üzerine", *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 19 (2020), 543, 555.

Rüşdini kat kat ide Rabb-i 'Alîm<sup>52</sup>

*Gece ve gündüz âlemin hizmetinde olan, eli ve ayağı olmayan o (nesne) nedir? / Ölüdür (canlı değildir) vücudu tamamen sapsarıdır, ama yine de bu dünyanın gönülçelen güzeldir. / Ağızsız, dilsiz ve edasızdır. (Yine de) hükümdarından dilencisine (herkes) ona âşıktır. / (Ey) Nazîm bu bir lugazdır, bunu kim anlarsa Alîm olan Allah onun rüşdünü, ustalığını artırsın.*

Yukarıda nesre çevirisi verilen lugazın cevabı Güneş olmalıdır. Eli ayağı olmaması, ağızsız, dilsiz, edasız, sapsarı oluşu ve canlı olmaması özelliklerini Güneş karşılamaktadır fakat kesin olarak belirlemeye yeterli değildir. Ayrıca âlemin gece-gündüz hizmetinde oluşu da yanıltıcı görünmektedir. Fakat bu, lugaz münşilerinin okuru duraksatmak için başvurduğu bir tekniktir.<sup>53</sup> Tekrar düşünüldüğünde Güneş, Ay'a yansıtacağı ışığı göndermekle geceleri de âleme hizmet etmeyi sürdürmektedir. Her ne kadar klasik Türk şiirinde de diğer ilimler gibi Batlamyus'un yer (Dünya) merkezli evren anlayışı kabul edilmiş olsa da, göğün ilk katmanı olan Ay'ın ışığını Güneş'ten aldığı ilk çağlardan beri bilinmekteydi.<sup>54</sup> Ayrıca Âmil Çelebioğlu'nun da işaret ettiği gibi, "Güneş değişmeyen, hep aynı ve aslî şekliyle görüldüğü için tasavvufî açıdan Cenâb-ı Hakk'ın zâtını temsil eder. Ay ise ışığını güneşten alarak küçülüp büyüdüğü, yani şekli devamlı olarak değiştiğinden onun güneş gibi sabit bir görüntüsü mevcut değildir. ... Mutlak güzellik ve kemal Cenâb-ı Hakk'a mahsustur. Ay güneşten aldığı ışığı yansıtma ile Hakk'ın sıfatlarını, tecellilerini gösteren bir aynadır."<sup>55</sup> Diğer yandan Güneş'in Farsça karşılığı Mihr'dir ve aynı zamanda muhabbet (sevgi) anlamına gelir. Ona şâh u gedânın âşık olması ve cihânın dilberi oluşu ile bizi kaçınılmaz bir sonuca götürür.

db | 843

## 2. Luğaz

[Haffif . . . \_ ( \_ . . . ) / . . . . / . . . ( \_ )]

<sup>52</sup> Frakulla, *Divan* (El Yazmaları, H.000015876), 104a.

<sup>53</sup> Dilçin, "Fuzulî'nin Nesib Bölümü", 83.

<sup>54</sup> Tefkîk Fehd, "İlm-i Felek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/126-129; Mahmut Kaya, "Ay (I. Kur'an ve Hadis)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/182.

<sup>55</sup> Âmil Çelebioğlu, "Ay (III. Kültür ve Edebiyat)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/188.

Nedir ol sîm-ten ħarîf-i zamân  
Ki aña müşterî bu ħalk-ı cihân

Derdmendiñ mekân u me'vâsı  
Siyeh üstindeki ŧolaması

Cismi ak göñlegi olur aĥmer  
Çıkamaz üstinden öldürürsen eger

Âteş anı şoyar suhûlet ile  
'Âşık alur hezâr 'izzet ile

Bu lügazdır Nazîm eger bir yâr  
Fehm iderse sezâ pesend-i hezâr<sup>56</sup>

*(Ey) zamane dostu, bu dünya halkının arzuladığı o gümüş (beyaz ve parlak) tenli nedir? / Dertlilerin mekânı ve sığınma yeridir, üstündeki dolaması siyahtır / Bedeni ak, gömleği kırmızıdır; onu öldürürsen (veya ezersen gömleğini üstünden) çıkaramazsın / Ateş onu kolaylıkla soyar, onu seven bin hürmetle alır / Ey Nazîm, bu lügazdır eğer bir dost bunu anlarsa ona bin övgü yaraşır.*

İkinci lügazın cevabının fındık olması kuvvetle muhtemeldir. Sîm-ten veya sîmîn-ten beyaza yakın parlak vücutlu anlamına gelmektedir, nitekim iç fındık da yağlı olduğundan parlak ve beyaza yakın bir renktedir. Çok sevilen bir yemiştir. İç fındığın üzerinde bir iç kabuk, onun dışında sert bir dış kabuk ve onun üzerinde fındık zurufu<sup>57</sup> olarak adlandırılan, önce yeşil olup kurudukça kararan en dış katmanı bulunmaktadır. Şair bu fındık zurufunu bir giysi türü olan dolamaya benzetip siyah renkte olduğunu belirtmiştir. Cisminin ak olduğunu söyleyip iç zarını gömleğe benzeterek kırmızı olduğunu, onu öldürürsen ezip parçalarsan çıkaramayacağını belirtmiştir. Hâlbuki ateşe atıldığında iç kabuk kolaylıkla soyulmaktadır. Ayrıca

<sup>56</sup> Frakulla, *Divan* (El Yazmaları, H.000015876), 104a.

<sup>57</sup> Mustafa Duman, *Fındık Kitabı* (İstanbul: Kitabevi, 2008), 179.



şair bu lugazda da yanıltıcı bir ipucu vererek fındığı dertlilerin sığınağı ve mekânı olarak adlandırmıştır. Fındık sözcüğü, Arapça kökeni olan funduk kelimesi itibariyle kervansaray anlamına da gelmektedir ve Kâmûsu'l-muhît'te belirtildiği üzere düşkünler ve yolcular orada ücretsiz konaklayabilmektedir.<sup>58</sup> Son olarak ilk beyitteki zaman kelimesinin bir diğer anlamı mevsim; harîf sözcüğünden bir nokta ile ayrılan harîf kelimesi ise sonbahar, hazan anlamındadır. Fındık hasat mevsimi ise rakıma göre değişmekle birlikte ağustos ayında başlayıp sonbahar başlarında yapılmaktadır.<sup>59</sup> Dolayısıyla bu lugaz fındıktan başka bir cevabı akla getirmeyecek şekilde ipuçlarıyla bezenmiştir.

### 3. Luğaz

[Haffif . . . \_ ( \_ . . \_ ) / . . . \_ / . . . \_ ( \_ . . )]

Nedir ol hûb dil-ber-i Hâbeşî

Büyü hâliş 'abîr ü misk gibi

Revnağ-ı bezm-i ehl-i 'irfândır

Bûsuñla dü-la'l-i cânândır

Dâfi '-i derd-i 'uşşâkândır ol

Maḥrem-i vaşl-ı dil-berândır ol

Dil-i mecrûḥa hûb merhemdir

'Āşık-ı şâdıķına hem-demdir

Qışsa-h'ânlık iderse bir âdem

Ġayrılar mest-i h'âb olur ol dem

Şoḫbetinden bunuñ şehâ nâ-çâr

<sup>58</sup> "Fındık ta'bir olunan yemişe denir ve yollarda olan hâne ve kârbân-sarâya denir. Funduk şol hândır ki yollar üzere yaparlar, gurebâ' ve ebnâ-i sebîl ücretsiz ona konarlar." *Kâmûsu'l-muhît-1814*, "funduk" (Erişim 23.01.2023).

<sup>59</sup> bk. Mustafa Duman, *Fındık Kitabı* (İstanbul: Kitabevi, 2008), 175.

H̄āb-ālūd çeşm olur bî-dār

Isıcağ kanlu bir kerem-güster  
Habeşîdir kemāl ile esmer

Dem-i vuşlatda beste-h̄ānlık ider  
Lezzeti tā meşām-ı cāna gider

Bir zarîf ehl-i dildir ol ‘ayyār  
Şūkalādan ider hemîşe firar

H̄ande-rūdur o Leylî-i gerdūn  
Şübhesüz sevmeyen anı Mecnūn

846 | db

Ne güzel geldi bu laṭîf luğaz  
Oldı ismi bunun zarîf luğaz

Ger sorarsañ Nazîm hātimesin  
Gül-şeker bil anıñ muḳaddimesin<sup>60</sup>

*O kokusu halis abîr ve misk gibi olan Habeşî (esmer) güzel nedir? / Ehl-i irfan meclisinin göz alıcı güzelidir, senin öpücüğünle sevgilinin iki dudağı gibidir / Âşıkların derdini def eden odur, sevgiliye kavuşmanın sırdaşı da odur / Yaralı gönüllere hoş merhemdir, onu gerçekten sevenlere arkadaştır / Bir insan kıssa anlatıcı olursa diğerleri (dinleyenler) o an (ister istemez) uyuklar / Bunun sohbetinden ise ey şah uykuya karışmış göz uyanıverir / Sıcakkanlıdır, cömerttir, Habeşîdir, tamamen esmerdir / Kavuşma zamanında şarkı söyleyendir, lezzeti ta canın burnuna kadar gider / O çapkın, zarif bir gönül ehlidir, sıkıntı verenlerden, kaba saba olanlardan her zaman kaçır / O feleğin gecesi (Leylastı) güler yüzlüdür, şübhesiz onu sevmeyen delidir / Bu hoş luğaz*

<sup>60</sup> Frakulla, *Divan* (El Yazmaları, H.000015876), 104a-104b.

*ne güzel geldi, bunun ismi zarif lugaz oldu / (Ey) Nazîm eğer bu luga-  
zın sonunu sorarsan o şeyin başlangıcını gül-şeker bil.*

Nezim'in Türkçe Divanı'ndaki bu üçüncü lugazın cevabı kahvedir. Şair kahveyi mis kokulu esmer güzeline benzetmekle birlikte kahverengi oluşunu vurgulamanın yanı sıra, Habeşî diye nitelerken memleketi bilinen yer olan Habeşistan'a atıfta bulunmaktadır.<sup>61</sup> Koyu rengi, güzel kokusu, meclislerde ve kahvehanelerde tüketilmesi, içene keyif vermesi, sıcak oluşu, herkes tarafından sevilmesi yönlerinden çeşitli remizlerle süslenen lugazda, kahve vurgusunun ön plana en çok çıktığı üç nokta vardır. İlki, sevgilinin iki dudağını öpmeye benzetilmesi yönünden dikkat çekicidir. Kahvenin sıcak ve iç ısıtan bir içecek olmasının yanı sıra fincanı öpüyormuşçasına dudakla buluşması açısından benzetilmiştir. Daha da ilginç ise şudur: Kahve meyvesinin kırmızı dış kabuğu soyulduktan sonra iki parçadan oluşan çekirdeği ortaya çıkar, dış kısmı yuvarlak olup birbirine bakan düz kısmı ise ortadan bir çizgiyle yarılmış tıpkı kapalı bir ağız (iki dudak) görüntüsü vermektedir. Şair, görünüşü bakımından dudağa benzeyen kahvenin onu içenin dudağıyla buluşmasını, sevgilinin dudağını öpmeye benzetmiştir. İkincisi, beşinci ve altıncı beyitlerde belirtildiği gibi uzun süren sohbetlerde dinleyenlerin uykusunun gelmesi, fakat kahve içildiğinde -kafeinin de etkisiyle- kişiye dinçlik, canlılık vermesi yönündendir. Üçüncüsü ise Türk kültüründe kahve yanında gül-be-şeker veya gül-şeker diye adlandırılan şekerlemenin ikram edilmesine işaret edilmiştir.<sup>62</sup>

#### 4. Luğaz

[Remel . . . . ( \_ . . . ) / . . . . / . . . ( \_ . )]

Nedir ol tohm-ı siyeh dünyada

Ekilür ekşerî aķ tarlada

Meşelâ bunda ekerler anı

<sup>61</sup> İdris Bostan, "Kahve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/203.

<sup>62</sup> "Gülbeşeker: ... 17. yüzyılda Seyyid Hasan, Melek Ahmed Paşa'yı ... ziyaret ettiğinde gülbeşeker, kahve ve şerbet ikram edilmişti. ... Mevlana'nın çağdaşı Hollandalı şair Jacob van Maerlant İslam dünyasından Avrupa'ya geçen gülbeşekerin tarifini şöyle vermişti: 'Gül şekerini şöyle yapılır: Gül yaprakları şekerle ezilerek cam kavanoza konur ve güneşte otuz gün bırakılarak her gün karıştırılır. Sıkı kapatılan kavanozda üç yıl bozulmadan durur.'" Priscilla Mary Işın, *Osmanlı Mutfak Sözlüğü* (İstanbul: Kitap Yayınları, 2010), 130, 132.

Ėayrı kişverde biçerler anı

Hāşılı anıñ olur ma'nādan  
Lezzeti ehline hoş helvādan

Sīne-i 'āşık olur enbārı  
Şan içinde görünür dildārı

Bu lūgazdır ki 'ayān ma'nāsı  
Anı iş'ār ider imlāsı

Oldı mefhūmı Nazīmā āsān  
Degil ehli bunı añlar şıbyān<sup>63</sup>

848 | db

*O dünyada genelde beyaz tarlada ekilen siyah tohum nedir? / Me-sela burada onu ekerler, başka ülkede onu biçerler / Onun mahsulü anlamdan olur. Anlayana tadı helvadan hoştur / Âşığın sinesi onun ambarıdır, sanki içinde sevdiği görünür / Bu bir lugazdır ki anlamı açıktır. Onu, imlası bildirir / Ey Nazīm, anlamak kolay oldu. Bunu (lugaz) ehli değil çocuklar (bile) anlar.*

Dördüncü sıradaki lugazın cevabı şiir olmalıdır. Şair, beyaz kâğıda siyah mürekkeple yazılması, yazıldığı yerden başka ülkelerde okunabileceği, manadan müteşekkil olduğu, âşığın sinesinde biriktiği ve içine bakıldığında sevgilinin görülebildiği yönlerinden şiirden bahsetmiş, son olarak iş'ār (اشعار) kelimesinin yazılışının şi'r (شعر) kelimesine işaret ettiğini belirtmiştir. Aslında harf sırası değişmeden iskât/tahlîs yoluyla iki elif düşürerek istediği kelimeyi elde etmiş ve sadr mısrandaki ayan (apaçık) sözcüğüyle buna işaret etmiştir.

Nezim Berati, şiirin bir ülkede yazılıp başka ülkelerde okunduğu tasvirini, “+dİR nazmımız” redifli gazelinin yedinci beytinde de şu şekilde tekrar etmiş ve dolayısıyla ulaştığımız sonucu destekler nite-likte başka bir örnek sunmuştur:

<sup>63</sup> Frakulla, *Divan* (El Yazmaları, H.000015876), 104b-105a.

Çanda olsa ehl-i 'irfān sem'ine eyler güzer  
Bir serī'ü's-seyr bir tayy-ı mekândır nazmımız<sup>64</sup>

### 5. Luğaz

[Remel . . . \_ ( . . \_ ) / . . . \_ / . . \_ ( . \_ )]

Nedir ol sîmden olmuş şandūk  
Çudretîdir anı yapmaz maḥlūk

La'l ü yâkûtdan olur çapısı  
'Aklı bî-'aql ider anı yapısı

İçi elmās ile dürr-i yek-tā  
Müteḥayyir aḡa kân u derya

Biḡ cihān kıymeti bir danesidir  
Feyz envārına pervanesidir

Mālîki anıḡ olur şāh ü şehān  
Bendegāmıdır anıḡ cümle cihan

Olamaz bu luğaza hîç nazîr  
Al Nazîm ol melikiḡ destine vir

Raḡm idüp ḡālîḡe ol çuḡb-ı zamān  
Saḡa kenzinden iderse iḡsān

Bir daḡı façr yüzün görmezsin

<sup>64</sup> *İrfan ehli nerede olursa olsun, bizim hızlı giden, tayy-ı mekân eden nazmımız kulaḡına gider.*  
Frakulla, *Divan* (El Yazmaları, H.000015876), 52a.

Ėayrı kapulara yüz sürmezsın

Budur evrād-ı kılüb-ı ĖamĖın

Yā İlāh eyle müyesser āmīn<sup>65</sup>

*O Ėümüştēn olmuşt (beyaz ve parlak), Allah'tan ve yaratılmışt olanın yapamadığı sandık nedir? / Kapısı lal taşt ve yakuttandır. Onun yapısı akli (bile) akılsız bırakır / İçi elmas ve eşsiz inci (gibidir). Ona madenler ve denizler şaşmıştır / Bir danesi (ufak ve yuvarlak parçası) bin dünya kadar kıymetlidir. Feyz onun nuruna bir pervane gibidir / Onun sahibi padişahlar, sultanlardır. Bütün dünya onun kuludur / Bu lugazın hiç eşi benzeri olamaz. Nazım al bu lugazı o şahın eline ver. / O zamanımızın kutbu, haline merhamet edip sana hazinesinden bağışlasa / Bir daha fakirlik yüzü görmez, başkalarından dilenmezsin / Dertli kalplerin zikri budur: Ey Allah'ım kolaylaştı, âmin!*

Baştan sona istiare ve tenasüp yoluyla değerli nesnelere ilgi kurulmuşt bu beşinci sıradaki lugazın cevabı sadef olmalıdır. Sandıkların süslemekte kullanılan bir tezyinat türü olarak “sedef kakma”yı anımsatacak biçimde istiridyeye de, içinde kıymetli incileri barındıran bir sandığa benzetilmis, canlı olduğuna “kudretî” kelimesiyle işaret edilmiştir. Sert kabuğunun ağzı kırmızı taştara, içi parlak elmas ve inciye benzetilmiştir. Dolayısıyla şairin günümüzde birçok türü bilinen istiridyenin kırmızı ağırlıklı renkte olanlarını ele aldığı sonucuna varılabilir. Hem maden, hem deniz içlerinde değerli elementler bulundursa da; Nezim, kıymetli olduğuna dikkat çekmek için, sadefin içinin parlaklığı ve beyazlığının onları hayrete düşürmekte olduğunu ifade etmiştir.

İnci ilk çağlardan beri kıymetli bir mücevher nesnesi olarak kullanılmaktaydı. Nezim ise bu endüstrinin başlangıcı kabul edilen ilk mücevher niteliğinde yuvarlak kültür incisinin üretiminden yaklaşık 130 yıl önce hayatını kaybetmiştir.<sup>66</sup> Dolayısıyla yaşadığı dönemde günümüzdekinden çok daha değerli olan inciyi hükümdar mücevheri olarak adlandırması ve tüm cihanı onun kölesi olarak nitelemesi, mübalağalı olmakla birlikte yerindedir. Diğer lugazlarından farklı olarak Nezim bu lugazını bir icaze talebiyle bitirmiştir.

<sup>65</sup> Frakulla, *Divan* (El Yazmaları, H.000015876), 105a.

<sup>66</sup> Kiyohito Nagai, “A History of the Cultured Pearl Industry” *Zoological Science* 30/10 (Ekim 2013), 783-784.

## 6. [Başlıksız lugaz]

[Haffif . . . \_ ( \_ . . . ) / . . . \_ / . . . ( \_ . . )]

Nedir ol dūzah-ı şafā-perver

Meyl iderler aña sığār u kibār

İçine hem firişte hem iblis

Girer etmez birbirinden ‘ār

Bu lūgazdır şehā idenlere fehḡ

Diyeyim āferīn hezār hezār<sup>67</sup>

*O küçük-büyük herkesin ona yöneldiği iç açan cehennem nedir? / İçine hem melek hem şeytan girer, birbirinden utanmaz / Ey şah, bu bir lūgazdır anlayanlara binlerce āferin diyeyim.*

Nezim Berati'nin Türkçe Divanı'ndaki altıncı ve son lūgazın cevabının hamam olması kuvvetle muhtemeldir. O dönemde sadece "çok zengin" kişilerin evlerinin yanına ayrı bir hamam yaptırabilmesi dolayısıyla hamamların müşteriye yakın olmak için mahalle aralarında yer aldığı, gündelik hayatın bir parçası olduğu, özellikle kadınların hamamlara yalnız temizlik amacıyla değil ahabplık etmek için de gittiği söylenebilir.<sup>68</sup> Ayrıca şairin büyüdüğü, memleketim dediği, ilk eğitimini aldığı ve İstanbul'da eğitimini tamamladıktan sonra hayatının büyük bölümünü geçirdiği Berat; Arnavutluk'ta dönemin kültür merkezlerinden biri olmanın yanı sıra hamamları ve kahvehaneleriyle meşhur bir şehirdi.<sup>69</sup> Nezim Berati hamam için safâ veren, iç açan benzerliğinde bulunurken, aynı zamanda safâ kelimesinin saflık, katışıksızlık anlamından da faydalanarak hamamla temizlik arasındaki ilgiyi vurgulamıştır. Hamamı sıcak oluşuyla cehenneme benzeten Nezim, içine yalnız iblisin değil meleklerin de girdiği bir cehennem olarak resmedip okuru çeldirecek ipuçları vermiştir. Bu lūgaz diğerlerinden farklı olarak kıt'a nazım şekliyle yazılmıştır ve şairin mahlasını da ihtiva etmektedir.

<sup>67</sup> Frakulla, *Divan* (El Yazmaları, H.000015876), 105a.

<sup>68</sup> Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Elif Kılıç (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), 135, 184, 196.

<sup>69</sup> Norris, *Islam in the Balkans*, 68.



## Sonuç ve Değerlendirme

Arapça lugaz kelimesinin kökeni ve anlamından söz açarak muamma ve lugaz terimlerinin edebiyatımızdaki teşekkülüne, tekniklerine ve kullanımına değindiğimiz çalışmamızda; Nezim Berati'nin Türkçe Divanı'ndaki muamma ve lugazların metni ve incelemesine ışık tutmayı hedefledik ve bu şiirlerin değerini vurgulamaya çalıştık. Arap harfli Arnavut edebiyatının kıymetli şairi Nezim Berati, muamma ve lugaz alanındaki becerisini göstermiş ve lugazlarında dikkat çekici benzetmeler, simgeler ve imalar aracılığıyla anlatılan kavramın farklı yönlerini ve özelliklerini yansıtmıştır. Aşağıda maddeler hâlinde çalışmamızın değerlendirmesi yer almaktadır:

- Literatürde Nezim Frakulla, İbrahim Nezimi gibi alternatif isimlerle adına rastladığımız şairin kendini Beratlı olarak addetmesi ve Türkçe adlandırmaya daha uygun olması hasebiyle çalışmamıza Nezim Berati ismiyle dâhil edilmiştir.

- Şairin kesin doğum tarihi bilinmemektedir. Hayatının büyük bölümünü Berat'ta geçirmiştir, İstanbul'da hapisteyken 1760 yılında vefat etmiştir.

852 | db

- Babasının adı Muhtar'dır. Annesinin vefatına bir tarih düşürmüştür; buradan 1148'de (M. 1735/1736) vefat ettiği öğrenilmektedir.

- Arap harfli Arnavut edebiyatının önemli ve ilk temsilcilerinden olan Nezim Berati'nin Arnavutça divanı ve Arnavutça-Türkçe ilk sözlük olan bir manzum sözlüğü olmasının yanı sıra bir Türkçe, bir Farsça divanı da vardır.

- Günümüze ulaşan ilk Arap harfli Arnavutça divan ve ilk Arnavutça-Türkçe manzum sözlük ona aittir. Tarihte ve Arnavut edebiyatında önemli bir yere sahiptir.

- Şairin Türkçe Divanı'nda dört muamma, altı lugaz yer almaktadır.

- İlk iki muammada teşbîh, tesmiye, terâdüf amelleri kullanılarak çözüme ulaşılmıştır. Üçüncü muammada te'lif-i ittisâlî, iştirâk, tesmiye ve terâdüf kullanılırken son muammada intikâd ve terâdüf ameli yer almıştır.

- Nezim Berati muammalarını, isimleri özellikle seçerek yazmıştır. Peygamber ve Ehl-i Beyt sevgisi had safhada olan şair önce Ahmed, sonra Hüseyin isimlerine muamma yazmış, daha sonra sevdiği

ve hürmet ettiği İsmail Paşa Velabıştı dolayısıyla olduğunu düşündüğümüz İsmail ismine muamma yazmış ve son olarak kendi adı olan İbrahim için muamma inşa etmiştir.

• Nezim Berati'nin Türkçe Divanı'ndaki ilk lugaz Güneş için yazılmıştır. Sonrakiler ise sırasıyla fındık, kahve, şiiir, sadef ve hamamdır.

• Nezim'in memleketi Berat, o dönemde kahvehaneleri, şairleri ve hamamlarıyla meşhur bir şehirdir. Birçok klasik Türk edebiyatı şairi gibi Nezim'in de memleketine ait kültürel özellikleri şiirlerine yansıttığını gözlemlenebilir.

### KAYNAKÇA

- A'dan Z'ye Hayvanlar. Erişim 12 Nisan 2023. <http://www.a-z-hayvanlar.com/arap-tavsani/>
- Abazi-Egro, Genciana. "Arnavutluk'ta Türkoloji Çalışmaları". Bilig 21 (2002), 1-26.
- Abazi-Egro, Genciana. "Dy Dokumente Të Panjohura Mbi Jetën E Poetit Nezim Berati (Shek. XVIII)". Studime Historike 1-2 (2013), 265-271.
- Abazi-Egro, Genciana. "Nezim Berati apo Nezim Frakulla?". Zeri Islam. Erişim 24.05.2023. <https://www.zeriislam.com/artikulli.php?id=1132>
- Alkan, Ahmet. "Nermî ve bazı lügazlarının çözümü üzerine". RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi 19 (2020), 541-557. <https://doi.org/10.29000/rumelide.752509>
- Arslan, Mehmet. "Divan Edebiyatında Mu'ammâ Çözölmüş Mu'ammâ Örnekleri ve Mu'ammâ Çözüm Teknikleri". Prof. Dr. Mehmet Arslan'a Armağan. ed. H. İbrahim Delice vd. 79-168. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2019.
- Bilkan, Ali Fuat. Türk Edebiyatında Mu'ammâ. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2000.
- Bostan, İdris. "Kahve". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 24/202-205. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çağlayan, Bünyamin. "Klasik Türk Şiiri Etkisinde Gelişen Arnavut Edebiyatı: Beyteci Edebiyatı". 2. Uluslararası Dil ve Edebiyat Konferansı Bildiri Kitabı II: Balkanlarda Türkçe. ed. Adem Balaban – Bünyamin Çağlayan. 92-100. Tiran: Hëna e Plotë "Beder" Üniversitesi, 2013.
- Çelebioğlu, Âmil. "Ay (III. Kültür ve Edebiyat)", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 4/186-191. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Dictionary.com. Erişim 12 Nisan 2023. <https://www.dictionary.com/browse/jerboa>
- Dilçin, Cem. "Fuzuli'nin Nesib Bölümü Lugaz Olan Bir Kasidesi". Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi 39/1-2 (1999), 79-86.
- Duman, Mustafa. Fındık Kitabı. İstanbul: Kitabevi, 2008.
- Durkaya, Hayriye. "Klasik Türk Edebiyatında Lugaz ve Lugaz Kelimesinin Divan Şiirinde Kullanımı". Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature 7/4 (2021), 1155-1178.
- Durmuş, İsmail. "Lugaz", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 27/221-222. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Elsie, Robert. Historical Dictionary of Albania. Toronto: The Scarecrow Press, 2. Basım, 2010.
- Faroqhi, Suraiya. Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla. çev. Elif Kılıç. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 8. Basım, 2014.
- Fehd, Tevfik. "İlm-i Felek", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 22/126-129. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Frakulla, Nezim. Mecmû'a-i Eş'âr ve Divan (Mecmua-c es'âr ve divan). Tiran: Arnavutluk Millî

- Kütüphanesi, El Yazmaları (Dorëshkrime), H.000015876, 1b-107a. <https://www.bksh.al/details/113568>
- Gökalp, Haluk –Şengül, Emin. “Lügaz ve Muamma Karşılaştırması ve Türün Kural Dışı Örnekleri”. *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 7/4 (2021), 1222-1249.
- Işın, Priscilla Mary. *Osmanlı Mutfak Sözlüğü*. İstanbul: Kitap Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Jajhai, Meral. “Osmanlı Yazısı ile Yazılan Arnavut Edebiyatının Dini Karakteri”. *Avrasya Etüdları* 50/2 (Aralık 2016), 389-404.
- Kâmûsu'l-muhît-1814. Erişim 23.01.2023. <https://kelime.com/kelime/funduk/63335474101de-a5b8e0f541c-63335d0307ef266044b313c7/os/tumu/kmt>
- Kaya, Mahmut. “Ay (I. Kur'an ve Hadis)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 4/182-183. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Lugat-ı Remzi. Erişim 12 Nisan 2023. <https://remzi.cagdasozluk.com/buyuk-osmanlica-soz-luk-madde-38339.html>
- Memishi, İsa. “Balkanlardaki Osmanlı İdaresi Süresince Arnavut Yazı Dili”. *Dede Korkut* 5/9 (2016), 63-70.
- Nagai, Kiyohito. “A History of the Cultured Pearl Industry”. *Zoological Science* 30/10 (Ekim 2013), 783-793. <https://doi.org/10.2108/zsj.30.783>
- Rexhepi, Abdulla - Malta Muhaxheri, Nuran. “The Impact of Turkish Poetics in Albanian Poetry and Folk Culture”. *Folklor/Edebiyat* 25/100 (Kasım 2019), 899-910. <https://doi.org/10.22559/folklor.1054>
- Saraç, M. A. Yekta. “Muamma ve Divan Edebiyatındaki Seyri”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 27/0 (1997), 297-310.
- Saraç, M. A. Yekta. “Muamma (Türk Edebiyatı)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 30/320-321. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Sezen, Tahir. *Osmanlı Yer Adları*. Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Genişletilmiş 2. Basım, 2017.
- Steingass, Francis Joseph. *A Comprehensive Persian-English Dictionary*. Beyrut: Librairie du Liban, 1998), “chashm-âghil”, 394.
- Tarlan, Ali Nihad. *Divan Edebiyatında Muamma*. İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1936.
- TDK Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 12 Nisan 2023. <https://sozluk.gov.tr/>
- Toprak, M. Faruk. “Klâsik Arap Şiirinde Luğaz”. *Nüsha* 1/3 (2001), 97-110.
- Uzun, Mustafa. “Lugaz (Türk Edebiyatı)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 27/222-223. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

# ŞADRÜŞŞERÎ‘A EL-AŞĞAR’IN ARÛZA DAİR MANZÛMESİNİN İNCELENMESİ

Mesut KÖKSOY\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 01 Mayıs 2023, **Kabul Tarihi:** 16 Ağustos 2023, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2023, **Atf:** Köksoy, Mesut. “Şadrüşşerî‘a El-Aşğar’ın Arûza Dair Manzûmesinin İncelenmesi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/2 (Eylül 2023): 855-882.

DOI: 10.33415/Daad.1290903

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 01 May 2023, **Accepted:** 16 August 2023, **Published:** 30 September 2023, **Cite as:** Köksoy, Mesut. “Examination of Şadr al-Sharî‘a al-Aşğhar’s Poem on Prosody”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/2 (September 2023): 855-882.

DOI: 10.33415/Daad.1290903



## Öz

Aruz, şiirde açık ve kapalı hecelerin belirli bir ölçüye göre dizilmesi anlamına gelmektedir. Arûza dair telif edilen mensur eserler yanında arûz bahirlerinin isimlerini ve usûllerini içeren manzûmeler de kaleme alınmıştır. Bu eserlerden biri de çeşitli ilim dalları yanında Arap diline dair eserler de telif etmiş olan Şadrüşşerî‘a el-Aşğar’ın (öl. 747/1346) nazmettiği 5 beyitlik Arapça manzûmedir. Eser, kütüphane kayıtlarında Risâle fi’l-arûz, Risâle fi usûli buhûri’s-sitte aşer, Buhûru’l-uşûl, Ebyât fi esmâ’i’l-buhûr ma’a şerhiha ve Hamsa abyât fi al-‘arûd ma’a şarhihâ şeklinde farklı isimlerle kaydedilmiştir. Manzûmenin Türkiye’deki yazma eser kütüphanelerinde bulunan 10 nüshası yanında Bosna Hersek’te 4 nüshası bulunmaktadır. Manzûmenin bazı nüshalarında manzûmedeki arûz dâireleri ve bahirleri açıklayan müellifi meçhul kısa bir şerh yer almaktadır. Bu çalışmada manzûme ve kısa şerhinin tahkiki ile çevirisi yapıldıktan sonra manzûmedeki beyitlerin çözümlemesi yapılmıştır. Manzûme, 5 beyitte yer alan 5 arûz dâiresindeki 16 bahrin usûllerini içermektedir. Beyitlerde bahirlerin başlangıç yerlerine bahir isimlerinin kökünden türemiş kelimeler

\* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, mkoksoy@selcuk.edu.tr, Orcid: 0000-0001-9801-4854

kullanılarak işaret edilmiştir. Benzer manzûmelerde her bahir bir veya iki beyitte olmak üzere toplam 16 veya 32 beyitte verilmişken Şadrüşşerî'a el-Aşğar'ın manzûmesinde 16 bahir 5 beyitte verilmiştir. Bir beytin birden çok bahrin veznini içerecek şekilde oluşturulması manzûmeyi diğer manzûmelerden ayıran en önemli husustur. Ayrıca diğer manzûmelerde sadece bahirlerin ele alındığı görülürken Şadrüşşerî'a el-Aşğar'ın manzûmesinde 5 beyitte sırasıyla 5 arûz dâiresi de ele alınmıştır. Manzûmede yer verilen bahirlerin yapısına bakıldığında tef'îlelerin sayı bakımından tam ve sâlim olduğu görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap dili ve edebiyatı, Şadrüşşerî'a el-Aşğar, Arûd, Ebyât, Buḥûr.

## Examination of Şadr al-Sharî'a al-Aşğhar's Poem on Prosody

Mesut KÖKSOY\*

### Extended Abstract

Prosody, which means the arrangement of open and closed syllables according to a certain measure in poetry was turned into a systematic science by Khalil b. Ahmed (d. 175/791). In the following years, many works were composed on prosody. In addition to these works, poems containing the names and methods of prosody meters (buḥûr) were also written by scholars in order to be summarised easily. One of these poems is the 5 couplet Arabic poem written by Şadr al-Sharî'a al-Aşğhar (d. 747/1346) who composed works on the Arabic language as well as on various branches of science. It was recorded under different names such as *Risâla fi al-'arûd*, *Risâla fi uşûl buḥûr al-sitta ashar*, *Abyât fi asmâ' al-buḥûr ma'a sharḥihâ* and *Khamsa abyât fi al-'arûd ma'a sharḥihâ*. Besides 10 manuscripts located in Turkey, 4 manuscripts of the poem exist in Bosnia and Herzegovina. In some manuscripts, there is a short anonymous commentary explaining the prosody circles and meters. Beside this, there is a long anonymous commentary of the poem making parsing, meaning and prosody explanations relating the couplets. The presence of many manuscripts and commentaries of the poem prove the interest shown in science world. No study was made on this poem. In this study, after the critical edition and translation of the poem and its short commentary, an analysis of the meters given in the poem was made. The poem contains 16 meters in 5 prosody circles in 5 couplets. In the couplets, the starting places of the meters are indicated by using the words derived from the root of the names of the meters.

The first couplet, *مَسْنُونٌ أَطْلُ مُدَّتِي بَسِطُ الْمُدَى مِنْكَ مَأْمُولٌ أَنْ أُنْزِلَ عُنْتِي كَفُّ الْعَدَى عَنْكَ* contains tavîl, madîd and basîṭ meters as the first circle. From أَطْلُ to the end of the couplet is tavîl meter. If it starts with مُدَّتِي and ends with أَطْلُ, it becomes madîd meter. If it starts

\*Asst. Prof., Selçuk University, Faculty of Letters, Department of Arabic Language and Literature, mkoksoy@selcuk.edu.tr, Orcid: 0000-0001-9801-4854

with كَمَلًا تَوَفَّرَ خَطُّنَا and ends with مُتَّبِعِي, it becomes basîṭ meter. The second couplet كَمَلًا تَوَفَّرَ خَطُّنَا بِمَكَارِمِ نَطَقْتُمْ بِهِنَّ عَدَى تَجَاهِرُ فِي الْقَلْبِ contains wâfir and kâmil meters as the second circle. From كَمَلًا to the end of the couplet is kâmil meter. If it starts with تَوَفَّرَ and ends with كَمَلًا, it becomes wâfir meter. The third couplet هَزَجْنَا رَمَلًا أَرْجُوزَةً فِيهَا أَغَانٍ قَدْ سَمِعْنَا مِنْ غَوَائِبِهَا contains hazaj, rajaz and ramal meters as the third circle. From هَزَجْنَا to the end of the couplet is hazaj meter. If it starts with رَمَلًا and ends with هَزَجْنَا, it becomes ramal meter. If it starts with أَرْجُوزَةً and ends with رَمَلًا, it becomes rajaz meter. The fourth couplet سَرَّحَ لَصْرَعٍ مُجْتَسِّئٌ سَرَّحَ إِذَا مَا خَفَّ مِنْ قَضْبِ قَلِّ فِي أَرْضِنَا contains sarî', munsariḥ, khaffif, muḍâri', muqtaḍab and mujtass meters. From سَرَّحَ to the end of the couplet is munsariḥ meter. If it starts with لَصْرَعٍ and ends with سَرَّحَ, it becomes muḍâri' meter. If it starts with مُجْتَسِّئٌ and ends with لَصْرَعٍ, it becomes a mujtass meter. If it starts with سَرَّحَ and ends with مُجْتَسِّئٌ, it becomes sarî' meter. If it starts with خَفَّ and ends with مَا, it becomes khaffif meter. If it starts with قَضْبِ and ends with مِنْ, it becomes muqtaḍab meter. The fifth couplet تَقَارَبْتُهُ رَاكِضًا إِذْ دَعَايِي وَرَاعَيْتُهُ مَدَّةً إِذْ رَعَايِي contains mutaḳârib and mutadârik meters as the fifth circle. From تَقَارَبْتُهُ to the end of the couplet, it is mutaḳârib meter. If it starts with رَاكِضًا and ends with تَقَارَبْتُهُ, it becomes rakḍ (mutadârik) meter.

In Şadr al-Sharî'a al-Aşğhar's poem 16 meters are given in 5 couplets. On the other hand in similar poems meters are given in 16 or 32 couplets since each meter is given in one or two couplets. While it is seen that only meters are dealt with in other poems, in Şadr al-Sharî'a al-Aşğhar's poem 5 prosody circles are dealt with in 5 couplets respectively. Thus, Şadr al-Sharî'a's poem more valuable and important than other similar poems. Having examined the structure of the meters included in the poem, it is seen that the taf'îlas are complete and regular. On the other hand while the couplets in the poem have a meaning on their own, there is no connection between them. When the number and structure of the meters included in the poem are examined, it is seen that the taf'îlas are complete in terms of number and are regular.

**Keywords:** Arabic language and literature, Şadr al-Sharî'a al-Aşğhar, Arûḍ, Abyât, Buḥûr.

## Giriş

Arûz, açık ve kapalı hecelerin beyitler arasında ahenk oluşturacak şekilde belirli bir ölçüye göre dizilmesi anlamına gelmektedir. Arûz ilmi Halil b. Ahmed tarafından sistemleştirilmeden önce şiirde ölçüyü ilk olarak ifade etmek için ten'îm denilen ve “neam” ile “lâ” kelimelerinin kullanımıyla ifade edilen bir usûl bulunmaktaydı. Halil b. Ahmed tarafından bu ölçü birimleri 8 ana tef'îleye dönüştürülerek 15 bahir halinde sınıflandırılmıştır. Daha sonra eklenen mütedârik bahri ile bahir sayısı 16'ya ulaşmıştır. 5 arûz dâiresinin adı ile bu dâirelerde yer alan 16 bahrin adı ve usûlleri şöyledir:<sup>1</sup>

### Birinci Dâire (Muhtelif):

1. Tavîl: fe'ûlün mefâ'ilün fe'ûlün mefâ'ilün (x2)
2. Medîd: fâ'ilâtün fâ'ilün fâ'ilâtün fâ'ilün (x2)
3. Basît: müstef'ilün fâ'ilün müstef'ilün fâ'ilün (x2)

### İkinci Dâire (Mü'telif):

4. Kâmil: mütefâ'ilün mütefâ'ilün mütefâ'ilün (x2)
5. Vâfir: müfâ'iletün müfâ'iletün müfâ'iletün (x2)

### Üçüncü Dâire (Müctelib):

6. Hezec: mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün (x2)
7. Remel: fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün (x2)
8. Recez: müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün (x2)

### Dördüncü Dâire (Müştebih):

9. Münserih: müstef'ilün mef'ûlâtü müstef'ilün (x2)
10. Muğârî': mefâ'ilün fâ'ilâtün mefâ'ilün (x2)
11. Müctess: müstef'ilün fâ'ilâtün fâ'ilâtün (x2)
12. Serî': müstef'ilün müstef'ilün mef'ûlâtü (x2)
13. Hıfîf: fâ'ilâtün müstef'ilün fâ'ilâtün (x2)
14. Mükteğâb: mef'ûlâtü müstef'ilün müstef'ilün (x2)

<sup>1</sup> Nihad M. Çetin, “Arûz/I”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/424-428; Selahaddin Fettahoğlu, “Arap Arûzu, Genel Esasları ve Zorunlu Vezin Değişimleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/64 (2019), 56.



**Beşinci Dâire (Müttefik):**

15. Mütekkârib: fe'ülün fe'ülün fe'ülün fe'ülün (x2)

16. Mütedârik: fâ'ilün fâ'ilün fâ'ilün fâ'ilün (x2)

Arûza dair yazılan eserlere bakılınca Halil b. Ahmed'e atfedilen ancak günümüze ulaşmayan *Kitâbü'l-arûd* adlı eser sonrasında arûzu ele alan ilk eser el-Ahfeş'e (öl. 207/822) ait *Kitâbü'l-arûd* adlı eserdir. Daha sonra arûza dair telif edilmiş başlıca eserler sırasıyla ez-Zeccâc'a (öl. 311/923) ait *Kitâbü'l-arûd*, İbnü's-Serrâc'a (öl. 316/929) ait *Kitâbü'l-arûd*, İbn Abdürabbih'e (öl. 328/940) ait *İkdü'l-ferid*, İbn Keysân'a (öl. 320/932) ait *Telkîbü'l-kavâfi* ve *telkîbü harekâtihâ*, İbn Cinnî'ye (öl. 392/1002) ait *el-İknâ fi'l-arûd*, el-Hatîb et-Tebrîzî'ye (öl. 502/1109) ait *el-Kâfi fi'l-arûz ve'l-kavâfi*, ez-Zemaşşerî'ye (öl. 538/1144) ait *el-Kustâs fi'l-arûd*, İbnü'l-Katî'a'ya (öl. 515/1121) ait *el-Bârî fi 'ilmi'l-arûd*, Ebû'l-Ceyşî'l-Endelüsî'ye (öl. 459/1065) ait *Arûdü'l-Endelüsî*, el-Hazrecî'ye (öl. 627/1230) ait *el-Kaşîdetü'l-Hazreciyye*, İbnü'l-Hâcib'e (öl. 646/1249) ait *el-Mağşadü'l-celîl fi 'ilmi'l-Halîl* ve İbn Mâlik'e (öl. 672/1274) ait *el-Arûd* adlı eserlerdir.<sup>2</sup>

Bu eserler yanında okuyucuların arûz bahirlerinin isimlerini ve usûllerini kolayca ezberleyebilmesi adına âlimler tarafından manzûmeler de kaleme alınmıştır. Bu manzûmeler arasında Şafiyüddîn el-Hillî'nin (öl. 749/1348) *Ma'rifetü'l-buhûri's-sitte 'aşer* veya *İddetü ebhûri's-şi'r* adıyla bilinen meşhur manzûmesi bulunmaktadır. 16 beyitlik manzûmede beyitlerin ilk şatırlarında bahir isimleri veya bu isimlerden türetilmiş kelime kullanılmışken ikinci şatırlarında bahrin tef'ileleri yer almaktadır.<sup>3</sup>

فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِلُنْ	طَوِيلُنْ لَهُ دُونَ الْبُحُورِ فُضَائِلُنْ
فَاعِلَاتُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلَاتُنْ	لَمَدِيدِ الشَّعْرِ عِنْدِي صِفَاتُنْ
مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَعِيلُنْ	إِنَّ الْبَسِيطَ لَدَيْهِ يُبَسِّطُ الْأَمْلُنْ
مُفَاعَلَتُنْ مُفَاعِلَتُنْ فَعُولُنْ	بُحُورُ الشَّعْرِ وَافِرُهَا جَمِيلُنْ
مُتَفَاعِلُنْ مُتَفَاعِلُنْ مُتَفَاعِلُنْ	كَمَلِ الْجَمَالِ مِنَ الْبُحُورِ الْكَامِلُنْ
مَفَاعِيلُنْ مَفَاعِلُنْ	عَلَى الْأَهْزَاجِ تَسْهِيلُنْ
مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ	فِي أَبْحُرِ الْأَرْجَازِ بَحْرٌ يَسْهَلُنْ
فَاعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ	رَمَلُ الْأَبْحُرِ تَرْوِيهِ الثَّقَاتُنْ

<sup>2</sup> Çetin, "Arûz/I", 3/427; G. Meredith Owens, "Arûd", *The Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill Yayınları, 1986), 1/667-668.

<sup>3</sup> Şafiyüddîn el-Hillî, *Divânu Şafiyüddîn el-Hillî*, thk. Kerem el-Bustânî (Beyrut: Dâru Şadr, ts.), 621-622.

مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ	بَحْرٌ سَرِيعٌ مَا لَهُ سَاحِلُنْ
مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلَاتٌ مُفْتَعِلُنْ	مُنْسَرِّحٌ فِيهِ يُضْرَبُ الْمَثَلُنْ
فَاعِلَاتُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلَاتٌ	يَا خَفِيفًا خَفَّتْ بِهِ الْحَرَكَاتُ
مُفَاعِلُنْ فَاعِلَاتٌ	تُعَدُّ الْمُضَارِعَاتُ
فَاعِلَاتٌ مُفْتَعِلُنْ	إِقْتَضَبَ كَمَا سَأَلُوا
مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلَاتٌ	إِنْ جُنَّتِ الْحَرَكَاتُ
فَعُولُنْ فَعُولُنْ فَعُولُنْ فَعُولُنْ	عَنِ الْمُتَقَارِبِ قَالَ الْخَلِيلُ
فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ	حَرَكَاتُ الْمُخَذَّتِ تَنْتَقِلُ

Bu manzûme haricinde arûz bahirlerinin isimleri ve usûllerini içeren Abdullah b. Muhammed b. Âmir eş-Şebrâvî'ye (öl. 1172/1758) ait 15 arûz bahrine dair 30 beyit halinde yazılmış manzûme<sup>4</sup>, es-Seyyid Yûsuf el-Hafnâvî'ye ait 16 arûz bahrine dair 32 beyit halinde yazılmış manzûme<sup>5</sup> ile Nureddin Ali b. Muhammed el-Mâlikî el-Mısrî, el-Uchûrî'ye (öl. 1066/1655) ait 15 arûz bahrine dair 10 beyitlik manzûme<sup>6</sup> bulunmaktadır.

Ayrıca Konya Bölge Yazma Eserler Ktp. 217 No.da kayıtlı yazmanın 19b-20b varaklarında *Nazmü esmâ'î'l-buḥûr mâ 'adâ el-mütedârik* adlı 15 arûz bahrinin isimlerine dair 30 beyit halinde yazılmış müellifi meçhul bir manzûme bulunmaktadır.

Bu manzûmelerden biri de çeşitli ilim dalları yanında Arap diline dair eserler de telif etmiş Şadrüşşerî'a el-Aşgar'ın (öl. 747/1346) nazmettiği 5 beyitlik manzûmedir. Şadrüşşerî'a'nın manzumesini diğer manzûmelerden ayıran hususlar olarak diğer manzûmelerde her bahir bir veya iki beyitte verilmek suretiyle 16 veya 32 beyitte ele alınmışken Şadrüşşerî'a'nın manzûmesinde 16 bahir 5 beyitte verilmiştir. Ayrıca manzûmede 5 arûz dâiresi bahirleri ile beraber sırasıyla 5 beyitte ele alınmışken diğer manzûmelerde arûz dâirelerinin ele alınmadığı görülmektedir.

14 yazma nüshası olan, üzerine kısa ve uzun şerhler ile manzûmedeki beyitlerin taḳṭî'ine dair bir talik yazılan Şadrüşşerî'a'nın manzûmesi üzerine herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmada manzûme ve kısa şerhinin tahkiki ile çevirisi yapıldıktan sonra manzûmedeki beyitlerin arûz daireleri ve bahirlerine göre çözümlemesi ve taḳṭî'i yapılmıştır.

<sup>4</sup> Bir nüshası Süleymaniye Ktp., Serez Koleksiyonu 3872 No. 82b-84a varakları arasında kayıtlıdır.

<sup>5</sup> Bir nüshası Süleymaniye Ktp., Serez Koleksiyonu 3872 No. 84a-84b varakları arasında kayıtlıdır.

<sup>6</sup> Bir nüshası Süleymaniye Ktp., Serez Koleksiyonu 3872 No. 124a varığında kayıtlıdır.

## 1. Şadrüşşerî'â el-Aşğar'ın Hayatı ve Eserleri

### 1.1. Hayatı

Tam adı 'Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Ahmed b. Cemâled-din Ebû'l-Mekârim 'Ubeydullâh b. İbrahim b. Ahmed b. Abdülmelik b. 'Umeyr b. Abdülaziz b. Muhammed b. Ca'fer b. Hâlif b. Harun b. Muhammed b. Muhammed b. Mahbûb b. el-Velîd b. 'Ubâde b. Sâmit el-'Ubâdî el-Mahbûbî el-Buhârî el-Hanefî'dir. Müellif için kullanılan "el-Aşğar" ve "eş-Şânî" lakaplarının sebebi hem anne hem de baba tarafından büyük dedesinin de Şadrüşşerî'â olarak anılmasından dolayı büyük dedesine "Ekber" ve "Evvel" kendisine ise "Aşğar" ve "Şânî" denilmesidir.<sup>7</sup>

Nesebi ile ilgili olarak kaynaklarda soyunun sahabeden 'Ubâde b. Şâmit el-Enşârî'ye ulaştığı ve *el-Karşî*, *et-Temîmi*, *el-Kefvî*, *ed-Dimyâfî* nisbeleriyle de anıldığı aktarılmaktadır.<sup>8</sup>

Kaynaklarda doğum yeri olarak Buhâra verilmekle birlikte ne zaman doğduğu ile ilgili net bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte müellifin Hicrî yedinci/Milâdî on üçüncü asrın yarısı ile Hicrî sekizinci/Milâdî on dördüncü asrın ilk yarısında yaşadığı kesin olarak bilinmektedir.<sup>9</sup>

Ailesinde gerek anne tarafından gerekse de baba tarafından çok sayıda meşhur âlim bulunmaktadır. Bunların arasında Tâcüşşerî'â, Burhânüşşerî'â, Şadrüşşerî'â el-Ekber ve Cemaleddin el-Mahbûbî gibi büyük âlimler vardır. Eğitimi, dedesi Tâcüşşerî'â Mahmûd b. Şadrüşşerî'â'dan almıştır.<sup>10</sup> Ayrıca Şadrüşşerî'â el-Aşğar'ın eserlerinde "hocam, şeyhimiz" diyerek bu zatlara nakletmesi onların himayesinde yetiştiğini göstermektedir.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Abdülkâdir Ebû'l-Vefâ el-Karşî el-Hanefî, *el-Cevâhirü'l-muğiyye fî tabakâti'l-hanefiyye* (Riyad: Darü'l-Hicr, 1993), 490; Ebû'l Fedâ'i Zeyneddin Kâsım b. es-Südûnî Kutlûbugâ, *Tâcü'l-terâcim*, thk. Muhammed Hayr - Ramazan Yusuf (Şam: Darü'l-Kalem, 1997), 203; Taqiyüddin b. Abdülkadir et-Temîmî, *Tabakâti's-seniyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, thk. Muhammed Abdülfettah (Riyad: Darü'r-Rıfâ'î, 1989), 4/429; Muhammed el-Hindî el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye* (Kahire: Darü'l-Kitabi'l-İslamiyye, ts.), 109; İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin* (Beyrut: Darü'l-Haya et-Turâşî'l 'Arabî, ts.), 1/649; Yûsuf İlyas Serkîs, *Mu'cemü'l-maţbu'âti'l-'arabiyye ve'l-mu'ârribe* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, ts.), 2/1199; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-Âlâm* (Beyrut: Darü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 4/197; Ömer Rıza Keşşâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 355; Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 266.

<sup>8</sup> Sadrüşşerî'â 'Ubeydullâh el-Buhârî el-Aşğar, *Şerhu'l-vikâye*, thk. Muhammed Ebû'l-Hâc Salâh (Müessesetü'l-Verrâk, 2006), 1/32; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, 110.

<sup>9</sup> Ebû Tayyib Mevlûd Süsî, *Mu'cemü'l-uşûliyyin* (Beyrut: Dârü'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 2002), 330.

<sup>10</sup> Serkîs, *Mu'cemü'l-maţbu'âti'l-'arabiyye ve'l-mu'ârribe*, 2/1199.

<sup>11</sup> el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, 109; Serkîs, *Mu'cemü'l-maţbu'âti'l-'arabiyye ve'l-mu'ârribe*, 2/1199.

Moğol istilasıyla Buhâra 671/1273 yılında işgal edilince anne ve baba tarafından dedeleri Tâcüşşerî'â ve Burhânüşşerî'â işgalden kaçıp Kutluğhanlılar'ın yönetimindeki Kirmân'a sığınmışlardır. Hükümdarın ihsanına mazhar olan bu iki zat medresede görevlendirilmiş ve hayatlarının sonuna kadar burada kalmışlardır. Şadrüşşerî'a'nın eğitimi dedesinden almasından dolayı hayatının ilk dönemini Kirman'da geçirmiş olması muhtemeldir.<sup>12</sup>

Müellifin vefat yeri ve tarihiyle ilgili olarak neredeyse tüm kaynaklar ittifak halindedirler. Buna göre Şadrüşşerî'a el-Aşğar 747/1346 yılında Buhâra'da vefat etmiştir. İki dedesinin (Tâcüşşerî'â ve Burhânüşşerî'â) kabirleri Kirman'da olup diğer aile üyelerinin kabirleri ise Buhâra'dadır.<sup>13</sup>

Şadrüşşerî'a, fıkıhta olduğu kadar, tefsir, hadis, mantık, matematik, kelâm, hikmet, geometri, sarf, nahiv, astronomi, edebiyat, belagat ve lügat alanlarında da eser telif edecek derecede bilgiliydi.<sup>14</sup>

## 1.2. Eserleri

Şadrüşşerî'a 'Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Buhârî el-Aşğar çeşitli ilim dallarında önemli eserler telif etmiştir:<sup>15</sup>

1. Tenkîhu'l-uşûl: Fıkıh usûlüne dair yazmış olduğu eseridir.
2. et-Tavdîh: Fıkıh usûlüne dair yazdığı *et-Tenkîh* adlı eserinin şerhidir.
3. Şerhu'l-Vikâye: Hanefî fıkıhına dair kaleme aldığı eseridir.
4. Muhtaşâru'l-Vikâye (en-Nükâye): Hanefî fıkıhına dair kaleme aldığı *Şerhu'l-Vikâye* adlı eserin özetidir. Bu eser kaynaklarda *en-Nükâye* olarak da geçmektedir.
5. Ta'dîlü'l-'ulûm: Kelâm, mantık ve astronomi ilimlerine dair kaleme aldığı eseridir.

<sup>12</sup> Şükrü Özen, "Şadrüşşerîa", *DİA*, 2008, 35/427-428.

<sup>13</sup> el-Aşğar, *Şerhu'l-vikâye*, 1/55; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-'ârifin*, 1/649; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, 110; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 355; el-Kâriyyî, *Fethü babü'l-'inâye bi şerhi'n-nükâye*, 22; el-Hanefî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-hanefiyye*, 490.

<sup>14</sup> Nureddin Ebî'l Hasan Ali el-Hereviyyî el-Kâriyyî, *Fethü babü'l-'inâye bi şerhi'n-nükâye* (Beyrut: Darü'l-Erkâm, 1997), 22; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, 110.

<sup>15</sup> Özen, "Şadrüşşerîa", 35/429-431; Ömer Aydın, "Türk Kelâm Bilgini Sadru's-Şeria es-Sânî", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 3 (1995), 191-195; ez-Ziriklî, *el-'Âlâm*, 4/197; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 355; Serkîs, *Mu'cemü'l-matbu'âti'l-'arabiyye ve'l-mu'ârribe*, 2/1199.

6. el-Vişâh: Beyân ve me'âni ilmine dair kaleme aldığı eseridir.

7. Ta'likât 'ale'l-Miftâh: el-Kazvinî'nin *Telhîşü'l-Miftâh*'ta es-Sekkâkî'ye yönelttiği eleştirilere cevap mahiyetinde kaleme aldığı eserdir.

8. Şerhu Fuşûli'l-hamsîn: İbn Mu'tî'nin nahve dair eserinin şerhidir.

9. Risâletü te'vîli kışşati Yûsuf: Yûsuf kıssasına dair Farsça kaleme aldığı edebî bir eserdir.

10. Fennü'l-erâcîfi ve'l-'ileli'l-musta'mele fi 'ilmi'l-'arûd: Müellifin arûzdaki değişimlere dair kaleme aldığı Farsça manzûmedir.<sup>16</sup>

## 2. Manzûme Hakkında Genel Bilgiler

### 2.1. Adı ve Müellife Aidiyeti

Müellif manzûmesine isim vermemiştir. Bu nedenle yazma nüshalarda ve kütüphane kayıtlarında *Risâle fi'l-arûz*, *Risâle fi uşûli buhûri's-sitte aşer*, *Buhûru'l-uşûl*, *Ebyât fi esmâ'i'l-buhûr ma'a şerhiha* ve *Hamse ebyât fi'l-'arûd ma'a şerhihâ* şeklinde çeşitli isimlerle kaydedilmiştir. Manzûmenin bazı nüshalarında yer alan kısa şerhin başında “arûz dâireleri sayısınca 16 bahrin usûlünü içeren beş beyit” şeklinde manzûmeyi kısaca açıklayan bir ifade yer almaktadır.

db | 863

Eserin müellife aidiyeti ile ilgili herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Manzûmenin bütün nüshalarında eserin Şadrüşşerî'â el-Buhârî'ye (el-Aşğar) ait olduğu yazmaktadır. Kısa şerhin olduğu bazı nüshaların başında beyitlerin risâlenin müellifine ait olduğu ifade edilmektedir. Bu ifade kısa şerhin Şadrüşşerî'â el-Aşğar'a ait olduğunu ima etse de bu ifadeye bazı şerhlerde yer verilmemiştir. Ayrıca bu kısa şerh bazı nüshalarda yer almamaktadır. Bu nedenle şerhin Şadrüşşerî'â el-Aşğar'a ait olup olmadığı belirli değildir.

<sup>16</sup> Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Koleksiyonu 987, Hacı Beşir Ağa Koleksiyonu 656, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 1007 ve Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu 1065 No.da kayıtlı yazmalarda nüshası bulunmaktadır.

## 2.2. Nüshaların Tavsifi<sup>17</sup>

1. Süleymaniye Ktp., Lala İsmail Koleksiyonu No. 706/9<sup>18</sup>: Yazmanın dokuzuncu eseri olarak 137b-138a varakları arasındadır. Söz başları kırmızı mürekkep ile çizilmiştir. Beyitlerden sonra kırmızı mürekkep ile “Şerhu'l-Ebyâti'l-ḥamse” başlığı atılmıştır. Devamında bahirlerin başlangıç ve bitiş yerlerini açıklayan müellifi meçhul kısa bir şerh yer almaktadır.

2. Milli Ktp. No. 4912/6: Yazmanın altıncı eseri olarak 63b-64a varakları arasında yer almaktadır. Her varakta 19 satır bulunan yazmanın ebatları 220x167 (155x90) mm'dir. Söz başları kırmızı mürekkep ile çizilmiştir. Şerhte bahir isimleri kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Beyitlerden sonra bahirlerin başlangıç ve bitiş yerlerini açıklayan müellifi meçhul kısa bir şerh yer almaktadır. Varak kenarlarında Solakzâde Halil b. Muhammed (öl. 1095/1684) tarafından te'lif edilmiş *Tuhfetü'l-Ḥalil* adlı eserden alınmış bahir isimlerinin adlandırılma sebeplerine dair hamişler kaydedilmiştir. Kütüphane kaydında yanlışlıkla “Şerhu Ebyât mine'l-kasidetü'l-Hazreciyye” şeklinde el-Ḥazrecî'ye nisbet edilmiştir.<sup>19</sup>

3. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Koleksiyonu No. 1007/3:<sup>20</sup> Yazmanın üçüncü eseri olarak 136b-138a varakları arasında yer almaktadır. Her varakta 15 satır bulunmaktadır. Kütüphane kataloğunda “Aruz” adıyla kaydedilmiştir. Risâlenin başında müellifin adı ve eserin içeriği hakkında bilgi verilmiştir. Beyitlerdeki bahir isimlerine işaret eden kelimelerin altına veya üstüne bahir isimleri ve tef'ileleri hakkında notlar kaydedilmiştir. Beyitlerden sonra bahirlerin başlangıç ve bitiş yerlerini açıklayan müellifi meçhul kısa bir şerh yer almaktadır. Söz başları kırmızı mürekkep ile çizilmiştir. Müstensihin adı ve istinsah tarihine dair bir bilgiye yer verilmemiştir. Risâlenin devamında Şadrüşşeri'a'ya ait arûzdaki değişimlere dair “ve lehu fi elḳâbi't-tağyîrât ve'z-zihâf” adlı Farsça bir manzûme yer almaktadır.

4. Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu No. 1035/5: Yazmanın beşinci eseri olarak 39b-40a varakları arasında yer almaktadır. Kırmızı bir cetvel içerisine 22 satır halinde yazılmıştır. Söz başları kırmızı mürekkep ile çizilmiştir. Kütüphane kaydında “Risâle fi'l-aruz” adıyla

<sup>17</sup> İSAM Türkiye Kütüphaneleri Veritabanı'nda Trabzon İl Halk Ktp., 359/18 No.da kayıtlı yazmanın 125a-126a varaklarında manzûmenin nüshasının olduğu belirtilmesine rağmen kütüphane kayıtlarında bu demirbaş numarası başka bir yazma esere çıkmaktadır.

<sup>18</sup> Nüsha, İSAM Türkiye Kütüphaneleri Veritabanı'nda Süleymaniye Ktp. Laleli Koleksiyonu No. 706 şeklinde hatalı kaydedilmiştir.

<sup>19</sup> Mustafa Gördebil, *Ankara Milli Kütüphanede Yer Alan Arapça Arûza Dair Yazma Eserler* (Konya: Billur Yayınevi, 2017), 86-87.

<sup>20</sup> Nüsha, İSAM Türkiye Kütüphaneleri Veritabanı'nda Süleymaniye Ktp., Laleli Koleksiyonu No. 1007 şeklinde hatalı kaydedilmiştir.

kaydedilmiştir. Risâlenin başında müellif ve eserin adı hakkında bilgi verilmiştir. Beyitlerden sonra bahirlerin başlangıç ve bitiş yerlerini açıklayan müellifi meçhul kısa bir şerh yer almaktadır. Beyitlerin altında beytin hangi arûz dairesini içerdiği yazılmıştır. Ayrıca nüshanın hamışında Molla el-Fâdıl Hâfız Mahmûd el-Vârdârî'ye ait beyitlerin taqâtı (tef'îlelere bölünmesi) hakkındaki "Risâletü't-taqâtı" adıyla bilindiği ifade edilen bir talik kaydedilmiştir. Müstensihin adı yazmanın başında "Mustafa Hamdî mahlaslı Serrâc Bâşâzâde diye meşhur" şeklinde kaydedilmiştir. Manzûme ve kısa şerhinde istinsah tarihi yer almamakla birlikte yazmanın sekizinci eserinin sonuna 1105/1694 tarihi kaydedilmiştir. Risâlenin devamında Şadrüşşerî'a'ya ait arûzdaki değişimlere dair Farsça bir manzûme yer almaktadır.

**5. Süleymaniye Ktp., Ayasofya Koleksiyonu No. 4795:** Yazmanın 374a varağında yer almaktadır. Kütüphane kataloğunda "Buhuru'l-usul" adıyla kaydedilmiştir. Eserde sadece Şadrüşşerî'a'ya ait 5 beyit bulunmaktadır.

**6. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü No. 4202/3:** Yazmanın üçüncü eseri olarak 29b-30a varakları arasında yer almaktadır. Kütüphane kaydında "Risâle fi usuli buhûri's-sitte aşer" adıyla kaydedilmiştir. Beyitlerdeki bahir isimlerine işaret eden kelimelerin altına ve üstüne bahir isimleri ve tef'îleleri hakkında kırmızı mürekkeple notlar kaydedilmiştir. Beyitlerden sonra bahirlerin başlangıç ve bitiş yerlerini açıklayan müellifi meçhul kısa bir şerh yer almaktadır. Söz başları kırmızı mürekkep ile çizilmiştir. Şerhte bahirlerin tef'îleleri kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Her varakta 27 satır bulunan yazmanın ebatları 215x160 (188x78) mm'dir. Müstensihin adı ve istinsah tarihine dair bir bilgi bulunmamaktadır.

**7. Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa Koleksiyonu No. 656/9:** Yazmanın dokuzuncu eseri olarak 40a varağında 20 satır halinde yazılmıştır. Kütüphane kaydında "Ebyat fi esma'i'l-buhur ma'a şerhihâ" adıyla kaydedilmiştir. Risâlenin başında müellif ve eserin adı hakkında bilgi verilmiştir. Beyitlerdeki bahir isimlerine işaret eden kelimelerin altına ve üstüne bahir isimleri ve tef'îleleri hakkında notlar kaydedilmiştir. Beyitlerden sonra bahirlerin başlangıç ve bitiş yerlerini açıklayan müellifi meçhul kısa bir şerh yer almaktadır. Söz başları kırmızı mürekkep ile çizilmiştir. Şerhte bahir bilgileri kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Müstensihin adı ve istinsah tarihine dair bir bilgiye yer verilmemiştir. Risâlenin devamında Şadrüşşerî'a'ya ait arûzdaki değişimlere dair "ve lehu fi elkhâbi't-tagyîrât" adlı Farsça bir manzûme yer almaktadır.



**8. Diyarbakır Ziya Gökalp Ktp. No. 176/2:** Yazmanın ikinci eseri olarak 24a varağında yer almaktadır. Her varakta 25 satır bulunan yazmanın ebatları 217x160 (140x95) mm'dir. Beyitlerden sonra bahirlerin başlangıç ve bitiş yerlerini açıklayan müellifi meçhul kısa bir şerh yer almaktadır. Risâlede söz başları okuyucu nezdinde belirgin olması amacıyla siyah kalemle çizilmiştir. Müstensihin adı ve istinsah tarihine dair bir bilgiye yer verilmemiştir.

**9. Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Koleksiyonu No. 987/2:** Yazmanın ikinci eseri olarak 6a varağında bulunmaktadır. Her varakta ortalama 22 satır bulunmaktadır. Manzumeden önce kırmızı mürekkep ile "li's-Şadrüşşerî'a el-Buḥârî teğammedehu Allahu bi ğufranihi fi 'ilmi'l-'arûd ve'l-erâcif" başlığı yazılmıştır. Eserde sadece Şadrüşşerî'a'ya ait 5 beyit bulunmaktadır. Hamişlerde bahirlerin tef'ileleri gösterilmiştir. Risâlenin devamında Şadrüşşerî'a'ya ait "Fennü'l-erâcîfi ve'l-'ileli'l-musta'mele fi 'ilmi'l-'arûd" başlığıyla Farsça manzûm bir eser bulunmaktadır.

**10. Konya İl Halk Ktp. No. 148/5:** Yazmanın beşinci eseri olarak 63a-63b varaklarında yer almaktadır. Müstensihi Muhammed b. Mustafa el-Hadimî'dir. Nüsha, manzûme ile beraber kısa şerhini de içermektedir. Ancak varakların ön ve arka yüzündeki yazılar birbirine geçmiş halde olduğundan okunaklı değildir.

866 | db

**11. Saraybosna Gazi Hüsrev Begova Ktp. No. R-1171/2:** Yazmanın ikinci eseri olarak 11b-12a varakları arasındadır. Manzûme ile beraber anonim şerhini de içermektedir. Kütüphane kataloğunda "Ḥamsa abyât fi al-'arûd ma'a şarḥihâ" adıyla kayıtlıdır. Yazmanın ebatları 215x165 (120x80) mm'dir.<sup>21</sup>

**12. Saraybosna Gazi Hüsrev Begova Ktp. No. R-1592/2:** Yazmanın ikinci eseri olarak 16b-17b varakları arasındadır. Manzûme ile beraber anonim şerhini de içermektedir. Kütüphane kataloğunda "Ḥamsa abyât fi al-'arûd ma'a şarḥihâ" adıyla kayıtlıdır. Yazmanın ebatları 200x145 (150x67) mm'dir.<sup>22</sup>

**13. Saraybosna Gazi Hüsrev Begova Ktp. No. R- 2418/6:** Yazmanın altıncı eseri olarak 100b-102a varakları arasındadır. Manzûme ile beraber anonim şerhini de içermektedir. Kütüphane kataloğunda "Ḥamsa abyât fi al-'arûd ma'a şarḥihâ" adıyla kayıtlıdır. Yazmanın ebatları

<sup>21</sup> Haso Popara - Zejnil Fajic, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih i Bosanskih Rukopisa* (Sarajevo: Rijaset Islamske Zajednice Yayınları, 2000), 7/237-238.

<sup>22</sup> Popara - Fajic, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih i Bosanskih Rukopisa*, 7/262-264.

190x120 (160x70) mm'dir. Muhammed b. Ahmed el-Gradacevî tarafından 1060/1650'de Budapeşte'de istinsah edilmiştir.<sup>23</sup>

**14. Saraybosna Gazi Hüsrev Begova Ktp. No. R-5772/4:** Yazmanın dördüncü eseri olarak 80b-85a varakları arasındadır. Manzûme ile beraber anonim şerhini de içermektedir. Kütüphane kataloğunda "Ḥamsa abyât fi al-'arûd ma'a şarḥihâ" adıyla kayıtlıdır. Yazmanın ebatları 195x135 mm'dir.<sup>24</sup>

### 2.3. Manzûme Üzerine Yapılan Çalışmalar

**Şerḥu'l-Ebyâti'l-ḥamse:** Manzûmedeki beyitlerin arûz bahirlerine göre başlangıç ile bitiş yerlerini açıklayan müellifi meçhul kısa şerhtir. Yukarıda nüshaların tavsifi yapılırken kısa şerhi içeren nüshalar beirtilmiştir. Bu nüshalar içinde sadece Süleymaniye Ktp., Lala İsmail Koleksiyonu 706/9 No.da kayıtlı nüshada şerhe "Şerḥu'l-Ebyâti'l-ḥamse" başlığı yazılmıştır. Şerhi içeren bazı nüshalar kütüphane kayıtlarında "ma'a şerḥiha" ifadesi ile kaydedilmiştir.

**Şerḥu'l-Ebyâti'l-ḥamse:** Beyitlerle ilgili irâb ve anlam açıklamaları yanında arûza dair bilgilerin de verildiği uzun şerhtir. Müellifi meçhûldür. Dört nüshası tespit edilmiştir:

İlki Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar Koleksiyonu 3599/1 No.da kayıtlı yazmanın ilk eseri olarak 1b-10b varakları arasında yer almaktadır. Kütüphane kataloğunda "Ebyat Sadrüşşeria fi esmai'l-buhur ma'a şerhuha" adıyla kayıtlıdır. Yazmanın ebatları 240x170 (140x70) mm'dir. Yazmanın sonunda 1108/1696 senesinde İsmâil b. Süleyman el-Kirmânî tarafından istinsah edildiğine dair kayıt bulunmaktadır. Bu nüshada arûz dairleri, bahirler ve tef'ileler çizilen daireler üzerinden gösterilmiştir. Başlı şu şekildedir:<sup>25</sup>

... ويعد يقول المتوسل بقلة البضاعة التي هي أقوى الذريعة لما رأيت الأبيات الخمسة المطروقة إلى صدر الشريعة التي جمع فيها أسماء البحور والعروض والأوزان أصولها برمز وتورية وإيهام ... قال، بيت:

أُطِّلُ مُدَّتِي بِسَطِّ الْمُدَى مِنْكَ مَأْمُولٌ      أَيْلُ عُدَّتِي كَفَّ الْعِدَى عَنْكَ مَسْنُورٌ

قوله "أطل" أمر من الإطالة و"المدة" قطعة من الزمان وهي مفعول "أطل" مضافة إلى ياء المتكلم...

İkincisi Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Koleksiyonu 2794 No.da kayıtlı yazmanın 1b-7b varakları arasındadır. Kütüphane kataloğunda "Şerh

<sup>23</sup> Popara - Fajic, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih i Bosanskih Rukopisa*, 7/255-257.

<sup>24</sup> Popara - Fajic, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih i Bosanskih Rukopisa*, 7/242-244.

<sup>25</sup> *Ebyât Şadrüşşeri'â fi esmâ'i'l-buhûr ma'a şerḥihâ* (Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 3599/1), 1b.

ebyatü'l-hamsati li Sadrüşşeria” adıyla kayıtlıdır. Hamişlerde bazı beyitlerin taqṭî'ine dair notlar bulunmaktadır.

Üçüncüsü Süleymaniye Ktp., M. Murat-M. Arif Koleksiyonu 49/3 No.da kayıtlı yazmanın ikinci eseri olarak 14b-18b varakları arasındadır. Kütüphane kataloğunda “Şerhu'l-ebiyati'l-hamsati'l-mansubut ila Sadrüşşeria fi esmau'l-buhur ve'l-aruz” adıyla kayıtlıdır.

Dördüncüsü Süleymaniye Ktp., İzmir Koleksiyonu 779 No.da kayıtlı yazmanın yedinci eseri olarak 46b-51b varakları arasındadır. Kütüphane kataloğunda “Şerh ebyat Sadrüşşeria fi esmai'l-bahur” adıyla kayıtlıdır. Nüshanın sonuna 1200/1785-86 tarihi düşülmüştür.

**Risâletü't-taqṭî'**: Molla el-Fâdıl Hâfız Mahmûd el-Vârdârî'ye ait beyitlerin taqṭî'i (tef'ilelere bölünmesi) hakkında bir taliktir. Tespit edilen tek nüshası Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu 1035/5 No.da kayıtlı nüshanın hamişinde yer almaktadır. Nüshanın müstensihisi Mustafa Hâmdî mahlaslı Serrâc Bâşâzâd, talikin “Risâletü't-taqṭî'” adıyla bilindiği ve taliki müellif hattı nüshasından istinsah ettiğine dair kayıt düşmüştür. Talik incelendiğinde beyitlerin taqṭî'inde pek çok kelimenin yanlış yazıldığı görülmüştür.

#### 2.4. Tahkikte Takip Edilen Metot

Manzûmenin bazı nüshalarında manzûmedeki arûz daireleri ve bu dairelerdeki bahirler hakkında açıklama yapan müellif meçhul kısa bir şerh yer almaktadır. Bu çalışmada manzûmeyle birlikte bu kısa şerhin de tahkiki verilmektedir.

Tahkik çalışması için Türkiye'de bulunan nüshaların hepsi temin edildikten sonra nüshalar arasından hata-savab karşılaştırması sonucu hata oranı en az olan, istinsah tarihi olan, hamişlerinde kayıt olan ve yazımında özen gösterilen 5 nüsha seçilmiştir. Bu nüshalardan sadece Süleymaniye Ktp., Ayasofya Koleksiyonu 4795 No.da kayıtlı nüshada kısa şerh yer almamaktadır. Tahkikte faydalanılan nüshalar için kütüphane veya koleksiyon adına göre kullanılan rumuzlar şunlardır:

- I. Süleymaniye Ktp., Lala İsmail Koleksiyonu No. 706/9 (J)
- II. Milli Ktp. No. 4912/6 (M)
- III. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Koleksiyonu No. 1007/3 (ش)
- IV. Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu No. 1035/5 (ق)
- V. Süleymaniye Ktp., Ayasofya Koleksiyonu No. 4795 (İ)

Müellif hattı nüshası veya müellif hattı nüshasından telif edilmiş bir nüsha tespit edilemediğinden dolayı tahkikte tercihlî metot takip edilmiştir. Buna göre doğru olduğu değerlendirilen kelime metne alınırken farklı kelimeler dipnotta belirtilmiştir.

### 3. Manzûme ve Kısa Şerhinin Tahkiki

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ تَقْتِي<sup>26</sup>

هذه خمسة أبيات لعدد<sup>27</sup> دوائر<sup>28</sup> العروض لمصنّف هذه الرسالة مشتملة<sup>29</sup> على أصول البحور الستة عشر وهو<sup>30</sup> الإمام الهمام آية الله في الأرض والسّمَاءِ عَلَامَةُ الدِّينِ وَالدُّنْيَا مَصْنُفٌ أَنْوَاعِ الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْأَدَبِيَّةِ<sup>31</sup> مولانا صدر الشريعة البخاري رحمه الله<sup>32</sup>.

أَطْلُنْ مُدَّتِي بِسَطِّ الْمُدَى مِنْكَ مَأْمُولٌ      أَيْنَ عُدَّتِي كَفَّ الْعِدَى عَنْكَ مَسْئُورٌ  
كَمَلًا تَوَفَّرَ حَظُّنَا<sup>33</sup> بِمَكَارِمِ      نَطَقْتَ بِهِنَّ عِدَى تُجَاهِرُ فِي الْقَلَى  
هَزَجْنَا رُمَلًا<sup>34</sup> أَرْجُوزَةً فِيهَا      أَعَانَ قَدْ سَمِعْنَا مِنْ غَوَائِبِهَا  
سَرَّحَ<sup>35</sup> لِيَضْرَعَ مُجْتَنِّتٌ<sup>36</sup> سَرَّعَ إِذَا      مَا خَفَّ مِنْ قَضَبٍ قَلَّ فِي أَرْضِنَا  
تَقَارَبْتُهُ رَاكِضًا إِذْ دَعَانِي      وَرَاعَيْتُهُ مُدَّةً إِذْ رَعَانِي

فالبيت الأول هو الدائرة الأولى فإذا ابتدأت من "أَطْلُنْ" فهو البحر الطويل إلى آخر البيت وتقطيعه فعولن مفاعيلن أربع مرّات وإذا ابتدأت من "مُدَّتِي" وختمت بـ"أَطْلُنْ" فهو المديد وتقطيعه<sup>37</sup> فاعلاتن فاعلن أربع مرّات وإذا ابتدأت من قوله<sup>38</sup> "بِسَطِّ الْمُدَى" واتممت على "مُدَّتِي" فهو البسيط وتقطيعه<sup>39</sup> مُسْتَفْعِلُنْ فاعلن أربع مرّات<sup>40</sup>.

db | 869

والبيت الثاني هو<sup>41</sup> الدائرة الثانية فإذا ابتدأت من "كَمَلًا" فهو الكامل<sup>42</sup> وتقطيعه<sup>43</sup> مُتَفَاعِلُنْ سِتَّ مَرَّاتٍ<sup>44</sup> وإذا ابتدأت<sup>45</sup> من<sup>46</sup> "تَوَفَّرَ" وختمت بـ"كَمَلًا"<sup>47</sup> فهو الوافر<sup>48</sup> وتقطيعه<sup>49</sup> مُفَاعَلْتُنْ سِتَّ مَرَّاتٍ<sup>50</sup>.

26 في ق: "أَلَكِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَالْمِنَّةُ".

27 في ش: "بَعْدِي".

28 في ش: "دَائِرَةٌ".

29 "المصنّف هذه الرسالة" ناقص في ش، ل؛ في م: "مُشْتَمِلًا".

30 في ش: "مِنْ تَأْلِيفٍ".

31 "آية الله في الأرض والسّمَاءِ عَلَامَةُ الدِّينِ وَالدُّنْيَا" ناقص في ل؛ "القرم المقام" زائد في ش.

32 في ق: "رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِ"؛ في ش: "تَعَمَّدَهُ اللَّهُ بِغَفْرَانِهِ وَأَسْكَنَهُ بِحُبُوحَةِ جَنَّتِهِ"؛ "هذه هي الأبيات". زائد في ل؛ في أ: "مولانا صدر الشريعة في بحور الأصول".

33 في ق: "حَطُّنَا".

34 في أ: "رَمَلًا".

35 في ق، ش: "سَرَّحَ".

36 في ق، ش: "مُجْتَنِّتٌ".

37 في ق، م، ل: "وَهُوَ".

38 في ق، م، ل: "يَقُولُهُ".

39 في ق، م، ل: "وَهُوَ".

40 في م: "أَرْبَعَةٌ".

41 "الثاني هو" ناقص في ق.

42 في ق، ش، ل: "فَالْكَامِلُ"؛ "إلى آخر البيت" زائد في ل.

43 في ق، م، ل: "وَهُوَ".

44 في م: "سِتًّا".

والبيت الثالث وهو الدائرة الثالثة فإذا ابتدأت<sup>51</sup> من "هَزَجْنَا" فالهزج<sup>52</sup> وتَقَطِّيعُه<sup>53</sup> مَفَاعِلُنْ سِتَّ مَرَاتٍ<sup>54</sup> وإذا ابتدأت من "رُمَلَا" واتممت بـ"هَزَجْنَا"<sup>55</sup> فهو الرَّمَلُ<sup>56</sup> وتَقَطِّيعُه<sup>57</sup> فَاعِلَاتُنْ سِتَّ مَرَاتٍ<sup>58</sup> وإذا ابتدأت بـ"أَرْجُوزَةٌ"<sup>59</sup> واتممت بـ"رُمَلَا"<sup>60</sup> فالرَّجَزُ<sup>61</sup> وتَقَطِّيعُه<sup>62</sup> مُسْتَفْعِلُنْ سِتَّ مَرَاتٍ<sup>63</sup>.

والبيت الرابع هو الدائرة الرابعة فإذا ابتدأت بـ"سَرَحَ"<sup>65</sup> فَاَلْمُنْسَرِحُ<sup>66</sup> وتَقَطِّيعُه<sup>66</sup> مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولَاتٍ مُسْتَفْعِلُنْ فِي كُلِّ مِصْرَاعٍ وَإِذَا ابْتَدَأَتْ مِنْ "لِضْرَعٍ"<sup>67</sup> وَاتَمَمْتَ بِـ"سَرَحٍ"<sup>67</sup> فَاَلْمِضْرَاعُ<sup>68</sup> وَتَقَطِّيعُه<sup>68</sup> مَفَاعِلُنْ فَاعِلَاتُنْ مَفَاعِلُنْ<sup>69</sup> فِي كُلِّ مِصْرَاعٍ وَإِذَا ابْتَدَأَتْ مِنْ "مُجْتَثَّ"<sup>70</sup> وَاتَمَمْتَ بِـ"ضَرَعٍ"<sup>72</sup> فَاَلْمُجْتَثُّ<sup>73</sup> وَتَقَطِّيعُه<sup>73</sup> مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ فِي كُلِّ مِصْرَاعٍ<sup>74</sup> وَإِذَا ابْتَدَأَتْ مِنْ "سَرَعٍ"<sup>75</sup> وَاتَمَمْتَ بِـ"مُجْتَثَّ"<sup>75</sup> فَالسَّرِيعُ<sup>75</sup> مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولَاتٍ فِي كُلِّ مِصْرَاعٍ<sup>76</sup> وَإِذَا ابْتَدَأَتْ مِنْ "خَفَّ"<sup>77</sup> وَاتَمَمْتَ بِـ"مَا"<sup>77</sup> فَالْخَفِيفُ<sup>77</sup> وَتَقَطِّيعُه<sup>77</sup> فَاعِلَاتُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلَاتُنْ فِي كُلِّ مِصْرَاعٍ<sup>78</sup> وَإِذَا ابْتَدَأَتْ مِنْ "فَضَّبَ"<sup>79</sup> وَاتَمَمْتَ بِـ"مِنْ"<sup>79</sup> فَالْمُقْتَضَبُ<sup>79</sup> وَتَقَطِّيعُه<sup>79</sup> مَفْعُولَاتٍ مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فِي كُلِّ مِصْرَاعٍ<sup>80</sup>.

45 في ق: "ابْتَدَأَتْ"; "ابْتَدَأَتْ" ناقص في م.

46 في ق: "ب"; "قَوْلُه" زائد في ق.

47 "وَكُنْتُمْ بِكُمَلَا" ناقص في س; في ل: "اتممت بقوله".

48 في ق، ش، ل: "قَالُوا فَرَّ"; "إلى آخر البيت" زائد في ل.

49 في ق، م، ل: "وهو".

50 في ش، ل: "سِتًّا".

51 في ق: "ابْتَدَأَتْ".

52 "إلى آخر البيت" زائد في ل.

53 في ق، م، ل: "وهو".

54 في ش، م: "سِتًّا".

55 في ش: "على"; "وَأَتَمَمْتُ بِهَزَجْنَا" ناقص في م; "فالهزج وهو... واتممت بهَزَجْنَا" ناقص في س; "قوله" زائد في ل.

56 في ق، ش: "فَالرَّمَلُ".

57 في ق، م، ل: "وهو".

58 في ش، م: "سِتًّا".

59 في ش: "مِنْ أَرْجُوزَةٍ".

60 في ش: "على رُمَلَا".

61 في ق: "فَرَجَزٌ".

62 في ق، م، ل: "وهو".

63 في ش، م، ل: "سِتًّا".

64 في ق: "إِذَا".

65 في ق، ش: "مِنْ سَرَحٍ".

66 في ق، م، ل: "وهو".

67 في ق: "الضَّرَعُ".

68 في ق، م، ل: "وهو".

69 في ق: "مفاعِلُنْ".

70 في ق: "ابْتَدَأَتْ".

71 "بِقَوْلِه" زائد في ق، ش.

72 في ق: "لِضْرَعٍ"; "قوله" زائد في ل.

73 في ق، م، ل: "وهو".

74 "مَرَّتَيْنِ" في ش.

75 في ق، م، ل: "وهو".

76 في ش: "مَرَّتَيْنِ".

77 في ق، م، ل: "وهو".

78 في ش، ل: "مَرَّتَيْنِ".

79 في ق، م، ل: "وهو".

80 في ش: "مَرَّتَيْنِ".

والبيت الخامس هو الدائرة الخامسة فإذا ابتدأت من "تَقَارِبْتُهُ" فالتقارب<sup>81</sup> وتقطيعه<sup>82</sup> فَعَوْلُنُ ثَمَانُ مَرَاتٍ وَإِذَا ابْتَدَأْتَ مِنْ "رَاكِبًا" وَاتَمَمْتَ بِـ "تَقَارِبْتُهُ" الرَّكْبُضُ<sup>83</sup> وَتَقَطِيعُهُ فَاعْلُنُ ثَمَانُ مَرَاتٍ. تَمَّ.<sup>84</sup>

#### 4. Manzûme ve Kısa Şerhinin Tercümesi

Arûz dâireleri sayısınca olan ve risâlenin müellifine ait bu beş beyit, on altı arûz bahrinin usûllerini içermektedir. O, Allah'ın yerdeki ve gökteki delili, din ve dünya bilgini, çok çeşitli dinî ve edebî ilimlerde eser telif etmiş el-İmâm el-Hümâm Mevlânâ Şadrüşşerî'a el-Buĥârî'dir.

أَطْلُ مُدَّتِي بِسِنِّ الْمَدَى مِنْكَ مَأْمُولٌ      أَيْنَ عُدَّتِي كَفَّ الْعَدَى عَنْكَ مَسْنُورٌ

*Uzat müddetimi, vadenin uzaması sadece senden umulur*

*Hazırlığımı sağla, düşmanların defedilmesi sadece senden talep edilir*

كَمَلًا تَوَفَّرَ حَظُّنَا بِمَكَارِمِ      نَطَقَتْ بِهِنَّ عَدَى تَجَاهُرُ فِي الْقَلَى

*Nasibimiz yüceliklerle tamamlanarak bollaştı*

*İğrençlikte ortaya çıkan düşmanların telaffuz ettiği*

هَزَجْنَا رَمَلًا أَرْجُوزَةً فِيهَا      أَعَانِ قَدْ سَمِعْنَا مِنْ غَوَانِيهَا

*Koşarak bir urcûze söyledik*

*Güzel kadınlarından duyduğumuz, içinde şarkılar olan*

سَرَحَ لِضَرْعٍ مُحْتَثٌ سَرَعٌ إِذَا      مَا خَفَّ مِنْ قَضْبٍ قَلَّ فِي أَرْضِنَا

*Ağaçlar, (memeli) hayvanlar için dalları kesilen*

*Kuraklık başladığında, nadir bulunur (verimli) arazimizde*

تَقَارِبْتُهُ رَاكِبًا إِذْ دَعَانِي      وَرَاعَيْتُهُ مَدَّةً إِذْ رَعَانِي

*Beni çağırınca koşarak yanına gittim*

*Ve (geçmişte) bana bakıp ilgilendiği için uzun bir süre onunla ilgilendim*

Birinci beyit, birinci dâiredir. أَطْلُ'den başlarsan beytin sonuna kadar **ṭavîl** bahridir ve taḳṭî'i (tef'îilere bölünmesi) dört kere "fe'ûlün, mefâ'ilün"dür. مُدَّتِي'den başlayıp أَطْلُ ile bitirirsen **medîd** ve taḳṭî'i dört

<sup>81</sup> في ق، ش: "فَهْوُ مُتَقَارِبٍ"؛ "إلى آخر البيت" زائد في ل.

<sup>82</sup> في ق، م، ل: "وهو".

<sup>83</sup> في ق، ش، م: "فَالرُّكْبُضُ"؛ "وبسم المتدارك أيضا" زائد في ل.

<sup>84</sup> في ق: "وثلاثة من البحور غير ذلك يختصن بلغة العجم وهي الغريب والمشاكل والقريب. تمت بعون الله تعالى وتوفيقه الحمد لله رب العالمين والصلوة على نبيه محمد وآله أجمعين".

kere “fâ‘ilâtün, fâ‘ilün”dür. بِسْطِ الْمَدَى sözüden başlayıp مُدَّتِي kelimesi ile bitirilen **basîttir** ve taqî‘i dört kere “müstef‘ilün, fâ‘ilün”dür.

İkinci beyit, ikinci dâiredir. كَمَلًا den başlarsan **kâmildir** ve taqî‘i altı kere “mütefâ‘ilün”dür. تَوَفَّرَ sözüden başlayıp كَمَلًا ile bitirilen **vâfirdir** ve taqî‘i altı kere “müfâ‘aletün”dür.

Üçüncü beyit, üçüncü dâiredir. هَزَجْنَا dan başlarsan **hezecdir** ve taqî‘i altı kere “mefâ‘ilün”dür. رَمَلًا den başlayıp هَزَجْنَا ile bitirilen **remeldir** ve taqî‘i altı kere “fâ‘ilâtün”dür. اَرْجُورَةً den başlayıp رَمَلًا ile bitirilen **recezdir** ve taqî‘i altı kere “müstef‘ilün”dür.

Dördüncü beyit, dördüncü dâiredir. سَرَّحَ den başlarsan **münserihtir** ve taqî‘i her mısradâ “müstef‘ilün, mef‘ûlâtü, müstef‘ilün”dür. لَضَرَعَ den başlayıp سَرَّحَ ile bitirilen **muğâri‘dir** ve taqî‘i her mısradâ “mefâ‘ilün, fâ‘ilâtün, mefâ‘ilün”dür. مَحْتَتَّ den başlayıp لَضَرَعَ ile bitirilen **müçtesdir** ve taqî‘i “müstef‘ilün, fâ‘ilâtün, fâ‘ilâtün”dür. سَرَّعَ den başlayıp مَحْتَتَّ ile bitirilen **seri‘dir** ve taqî‘i “müstef‘ilün, müstef‘ilün, mef‘ûlâtü”dür. خَفَّ den başlayıp مَا ile bitirilen **haffidir** ve taqî‘i her mısradâ “fâ‘ilâtün, müstef‘ilün, fâ‘ilâtün”dür. قَضَبَ den başlayıp مَنْ ile bitirilen **muqtedabtır** ve taqî‘i her mısradâ “mef‘ûlâtü, müstef‘ilün, müstef‘ilün”dür.

Beşinci beyit, beşinci dâiredir. تَقَارَيْتُهُ den başlarsan **müteğâribtir** ve taqî‘i sekiz kere “fe‘ûlün”dür. رَاكِبًا den başlayıp تَقَارَيْتُهُ ile bitirilen **rakđ (mütedârik)** dir ve taqî‘i sekiz kere “fâ‘ilün”dür.

### 5. Manzûmenin İncelenmesi

Şadrüşşerî‘a el-Aşğar‘a ait 5 beyitlik bu manzûmede benzer manzûmelerde olduğu gibi arûz bahirlerine ait isimlerinin kökünden türemiş kelimeler kullanılmıştır. Benzer manzûmelerde her bahir bir veya iki beyitte verilmişken Şadrüşşerî‘a el-Aşğar‘ın manzûmesinde 16 bahir 5 beyit içinde verilmiştir.

Aşağıda Şadrüşşerî‘a‘ya ait beş beyitlik manzûmede verilen 16 beyit ait oldukları arûz dairesi ve bahre göre çözümlenmiş ve beyitlerin altlarına taqî‘i yapılmıştır:



أَظِلُّ مَدِّي بِسَطِّ الْمَدَى مِنْكَ مَأْمُولٌ أَظِلُّ مَدِّي بِسَطِّ الْمَدَى مِنْكَ مَأْمُولٌ أَظِلُّ مَدِّي بِسَطِّ الْمَدَى مِنْكَ مَأْمُولٌ (مَفَاعِلُنْ) مَدَى مِنْ (فَعُولُنْ) كَ مَأْمُولٌ (مَفَاعِلُنْ)	طويل	الدائرة الأولى
عُدِّي كَفُّ الْعِدَى عَنْكَ مَسْنُورٌ أَظِلُّ عُدِّي كَفُّ (فَاعِلَاتُنْ) فَأَعِدِي (فَاعِلُنْ) عَنْكَ مَسْنُورٌ (فَاعِلَاتُنْ) لُ أَظِلُّ (فَاعِلُنْ)	مديد	
عُدِّي بِسَطِّ الْمَدَى مِنْكَ مَأْمُولٌ أَظِلُّ بَسَطُ الْمَدَى (مُسْتَفْعِلُنْ) مِنْكَ مَا (فَاعِلُنْ) مَوْلٌ أَظِلُّ (مُسْتَفْعِلُنْ) عُدِّي (فَاعِلُنْ)	بسيط	
نَطَقْتُ بِهِنَّ عِدَى تُجَاهِرُ فِي الْقَلْبَى نَطَقْتُ بِهِنَّ (مَتَفَاعِلُنْ) نَ عِدَى تُجَا (مَتَفَاعِلُنْ) هَرُّ فِي الْقَلْبَى (مَتَفَاعِلُنْ)	كامل	الدائرة الثانية
تَوَفَّرَ حَطْنَا بِمَكَارِمِ نَطَقْتُ تَوَفَّرَ حَطُّ (مَفَاعِلُنْ) طْنَا بِمَكَارِمِ (مَفَاعِلُنْ) رِمِ نَطَقْتُ (مَفَاعِلُنْ)	وافر	
أَغَانِ قَدْ سَمِعْنَا مِنْ غَوَائِبِهَا أَغَانِ قَدْ (مَفَاعِلُنْ) سَمِعْنَا مِنْ (مَفَاعِلُنْ) غَوَائِبِهَا (مَفَاعِلُنْ)	هزج	الدائرة الثالثة
رُمَلَا أَرْجُوزَةً فِيهَا أَغَانِ رُمَلَا أَرْجُوزَةً فِيهَا أَغَانِ (فَاعِلَاتُنْ) جُوزَةً فِي (فَاعِلَاتُنْ) هَا أَغَانِ (فَاعِلَاتُنْ)	رمل	
أَرْجُوزَةً فِيهَا أَغَانِ قَدْ سَمِعْ أَرْجُوزَةً (مُسْتَفْعِلُنْ) فِيهَا أَغَانِ (مُسْتَفْعِلُنْ) نَ قَدْ سَمِعْ (مُسْتَفْعِلُنْ)	رجز	
مَا خَفَّتْ مِنْ قَضْبٍ قَلَّ فِي أَرْضِنَا مَا خَفَّتْ مِنْ (مُسْتَفْعِلُنْ) قَضْبٍ	منسرح	الدائرة الرابعة

قَلَّ (مَفْعُولَاتُ) فِي أَرْضِنَا (مُسْتَفْعِلُنْ)	(مَفْعُولَاتُ) سَرَعِ إِذَا (مُسْتَفْعِلُنْ)		
فَت مِنْ قَضَبِ قَلَّ فِي أَرْضِنَا سَرَحُ فَت مِنْ قَضَبِ (مَفَاعِيلُنْ) قَلَّ فِي أُرْ (فَاعِلَاتُنْ) ضِنَا سَرَحُ (مَفَاعِيلُنْ)	لِضْرَعِ مُجَنَّتْ سَرَعِ إِذَا مَا خَفَّ لِضْرَعِ مُجْ (مَفَاعِيلُنْ) تَتَّ سَرَعِ (فَاعِلَاتُنْ) إِذَا مَا خَفَّ (مَفَاعِيلُنْ)	مضارع	
بِ قَلَّ فِي أَرْضِنَا سَرَحُ لِضْرَعِ بِ قَلَّ فِي (مُسْتَفْعِلُنْ) أَرْضِنَا سَرَّ (فَاعِلَاتُنْ) حُ لِضْرَعِ (فَاعِلَاتُنْ)	مُجَنَّتْ سَرَعِ إِذَا مَا خَفَّ مِنْ قَضَبِ مُجَنَّتْ سَرَّ (مُسْتَفْعِلُنْ) عِ إِذَا مَا (فَاعِلَاتُنْ) خَفَّ مِنْ قَضَبِ (فَاعِلَاتُنْ)	مجتنث	
فِي أَرْضِنَا سَرَحُ لِضْرَعِ مُجَنَّتْ فِي أَرْضِنَا (مُسْتَفْعِلُنْ) سَرَحُ لِضْرَعِ (مُسْتَفْعِلُنْ) عِ مُجَنَّتْ (مَفْعُولَاتُ)	سَرَعِ إِذَا مَا خَفَّ مِنْ قَضَبِ قَلَّ سَرَعِ إِذَا (مُسْتَفْعِلُنْ) مَا خَفَّ مِنْ (مُسْتَفْعِلُنْ) قَضَبِ قَلَّ (مَفْعُولَاتُ)	سريع	
حُ لِضْرَعِ مُجَنَّتْ سَرَعِ إِذَا مَا حُ لِضْرَعِ (فَاعِلَاتُنْ) مُجَنَّتْ سَرَّ (مُسْتَفْعِلُنْ) عِ إِذَا مَا (فَاعِلَاتُنْ)	خَفَّ مِنْ قَضَبِ قَلَّ فِي أَرْضِنَا سَرَّ خَفَّ مِنْ قَضَبِ (فَاعِلَاتُنْ) بِ قَلَّ فِي (مُسْتَفْعِلُنْ) أَرْضِنَا سَرَّ (فَاعِلَاتُنْ)	خفيف	
عِ مُجَنَّتْ سَرَعِ إِذَا مَا خَفَّ مِنْ عِ مُجَنَّتْ (مَفْعُولَاتُ) سَرَعِ إِذَا (مُسْتَفْعِلُنْ) مَا خَفَّ مِنْ (مُسْتَفْعِلُنْ)	قَضَبِ قَلَّ فِي أَرْضِنَا سَرَحُ لِضْرَعِ قَضَبِ قَلَّ (مَفْعُولَاتُ) فِي أَرْضِنَا (مُسْتَفْعِلُنْ) سَرَحُ لِضْرَعِ (مُسْتَفْعِلُنْ)	مقتضب	
وَرَاعِيَّتُهُ مُدَّةٌ إِذْ رَعَانِي وَرَاعِي (فَعُولُنْ) تَهُ مُدَّ (فَعُولُنْ) دَّةٌ إِذْ (فَعُولُنْ) دَعَانِي (فَعُولُنْ)	تَقَارَبْتُهُ رَاكِضًا إِذْ دَعَانِي تَقَارَبَ (فَعُولُنْ) تَهُ رَا (فَعُولُنْ) كِضًا إِذْ (فَعُولُنْ) دَعَانِي (فَعُولُنْ)	متقارب	الدائرة الخامسة
مُدَّةٌ إِذْ رَعَانِي تَقَارَبْتُهُ مُدَّةٌ (فَاعِلُنْ) إِذْ رَعَا (فَاعِلُنْ) نِي تَقَا (فَاعِلُنْ) رَبُّهُ (فَاعِلُنْ)	رَاكِضًا إِذْ دَعَانِي وَرَاعِيَّتُهُ رَاكِضًا (فَاعِلُنْ) إِذْ دَعَا (فَاعِلُنْ) نِي وَرَا (فَاعِلُنْ) عَيْتُهُ (فَاعِلُنْ)	متدارك (ركض)	

Manzûmedeki bahirlerin yapısı incelendiğinde medîd, vâfir, hezec, müctess, muğârî ve muqtedâb bahirleri gibi şiirde çoğunlukla meczû' olarak kullanılan<sup>85</sup> bahirlerde dahi tef'îlelerin sayı bakımından tam ve sâlim olduğu görülmektedir.

Manzûme arûz dâireleri ve bahirlerin okuyucuya kolayca öğretilmesi için nazmedilmiştir. Bu nedenle beyitlerin kendi başına bir anlam ifade etmekte olduğu ancak aralarında bir bağlantı olmadığı görülmektedir.

<sup>85</sup> Hüseyin Tural, *Arap Edebiyatında Arûz* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 18, 72, 120, 177, 182-187.

Manzûmenin uzun şerhinde yer verilen beyitlerdeki irâb ve anlama dair önemli hususlar şunlardır:<sup>86</sup>

İlk beyitte Allah'tan talep edilen müddetin (ömrün) uzatılması ile ge-  
çim kaynaklarının genişletilmesi kastedilmektedir. Çünkü ömrün uzaması  
veya kısalması mümkün değildir. Beytin devamında düşmanlar ifadesi ile  
felaketler kastedilmektedir ve Allah'tan bu felaketleri def edecek sebeple-  
re erişirmesi talep edilmektedir. Beytin ilk şatırındaki **بسط** kelimesinin  
haberi olan **مَأْمُولٌ** kelimesine müteallik **منك** harf-i ceri ile beytin ikinci  
şatırındaki **مَسْئُولٌ** kelimesine müteallik **عنك** harf-i ceri, hasr (tahsis) için  
öne geçirilmiştir.

İkinci beyitte **حظ** kelimesi nasip anlamındadır. **بمكارم** kelimesindeki **ب**  
harf-i ceri sebep bildirmek için kullanılmıştır. Beytin ikinci şatırı, cümle  
olarak **مكارم** kelimesinin sıfatıdır. **تَجَاهَرُ فِي الْقَتْلِ** ibaresi ise fail olan **عَدَى**  
kelimesinin sıfatıdır. Beyitte güzelliklerin, zıttı olan iğrençlikler sayesin-  
de daha açık ve bol olduğu kastedilmektedir.

Üçüncü beyitte **هزج** şarkı söylemek anlamındadır. **أَرْجُوزَةٌ** içinde te-  
rennüm ve şarkı olan şiir türüdür. **رامل** kelimesi koşarak anlamındaki **رامل**  
kelimesinin çoğuludur ve hal konumundadır. **فيها** kelimesi **أغانٍ** kelimesi-  
nin öne geçmiş haberidir ve bu cümle **أَرْجُوزَةٌ** kelimesinin sıfatıdır. **قد سمعنا**  
cümlesi de aynı şekilde **أَرْجُوزَةٌ** kelimesinin sıfatıdır. **الغواني** keli-  
mesi talep edilen ve sevilen kadın anlamındaki **غانية** kelimesinin çoğulu-  
dur.

**سرح** kelimesi büyük ağaçlar anlamına gelmektedir. **ضرع** kelimesi ko-  
yun, inek ve dişi deve gibi memeli hayvanlar için kullanılmıştır. Kesilmiş  
anlamındaki **مجتث** kelimesi, dal anlamındaki **سرع** kelimesine muzaf olarak  
**سرح** kelimesinin sıfatıdır. **خفت** kelimesi zayıfladı veya azaldı anlamındadır.  
Nem anlamındaki **قضب** kelimesi temyizdir. **قل** kelimesi ise nadir olmak  
anlamında kullanılmıştır. Beytin anlamı sulak otlaklar azalınca dalları  
memeli hayvanların yemesi için kesilen ağaçlar bizim arazimizde nadirdir  
ve bizim arazimizde yeşil otlaklar vardır şeklindedir.

Beşinci beyitte **تقاربتة** ve **راعيته** fiillerindeki zamir sevilen kişiye aittir.  
Koşarak yetişmek anlamındaki **راكضا** kelimesi hal konumundadır. Beytin  
ilk şatırındaki **إذ** zaman zarfı olarak kullanılmışken ikinci şatırındaki **إذ**  
kelimesi sebep bildirmek için kullanılmıştır. **مدّة** kelimesinin tenvinli kul-  
lanılması çokluk içindir ve uzun bir zamanı ifade etmektedir.

<sup>86</sup> *Ebyât Şadriüşşerî'a fi esmâ'i'l-buhûr ma'a şerhihâ* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 3599/1), 1b-10b.

## Sonuç

Arûz ilmine dair çok sayıda eser telif edilmiştir. Bu eserler yanında öğrencilerin arûz bahirlerini akılda daha kolay tutmaları için bahirlerin isimleri veya isimlerinin köklerinden türetilmiş kelimelerin yer aldığı ve ilgili bahrin vezninde yazılmış beyitleri içeren manzûmeler de yazılmıştır. Çalışmada incelenen Şadrüşşerî‘a el-Aşğar‘a ait beş beyitlik manzûme de bu manzûmelerden biridir.

Manzûmenin Türkiye‘de 10 ve Bosna Hersek‘de 4 olmak üzere 14 yazma nüshası bulunmaktadır. Manzûmenin yer aldığı bazı nüshalarda beyitlerin ait olduğu arûz dâireleri ve bu dâirelere ait bahirlerin beyitlerdeki başlangıç ve bitiş yerlerini açıklayan müellifi meçhûl kısa bir şerh bulunmaktadır. Ayrıca manzûmedeki beyitlerin irâb, anlam ve arûza dair açıklamalarının yapıldığı dört yazma nüshası olan müellifi meçhul uzun bir şerh daha bulunmaktadır.

Özellikle fıkha dair yazdığı eserleri ile meşhur olmuş Şadrüşşerî‘a el-Aşğar‘a ait bu manzûmenin çok sayıda yazma nüshasının bulunması, üzerine şerh ve talik türü eserlerin yazılması ilim dünyasında esere gösterilen ilgiyi ortaya koymaktadır.

876 | db

Şadrüşşerî‘a el-Aşğar‘ın manzûmesinde benzer manzûmelerde olduğu gibi arûz bahirlerinin isimlerinin kökünden türemiş kelimeler kullanılmıştır. Ancak diğer manzûmelerde her bahir bir veya iki beyitte verilmek suretiyle 16 veya 32 beyitte ele alınmışken Şadrüşşerî‘a el-Aşğar‘ın manzûmesinde 16 bahir 5 beyit içinde ele alınmıştır.

Bu nedenle tek bir beytin birden çok bahrin veznini bir arada içerecek şekilde oluşturulması manzûmeyi diğer manzumelerden ayıran en önemli husustur. Ayrıca diğer manzûmelerde sadece bahirlerin ele alındığı görülürken Şadrüşşerî‘a el-Aşğar‘ın manzûmesinde 5 beyitte sırasıyla 5 arûz dâiresi de ele alınmıştır. Bu hususlar Şadrüşşerî‘a el-Aşğar‘ın manzûmesini diğer benzer manzûmelerden daha değerli ve önemli kılmaktadır.

Çalışmada manzûme ile kısa şerhinin tahkiki ve tercümesi yanında 5 beyit içinde verilen 16 beytin ait oldukları arûz dairesi ve bahre göre çözümlenmesi yapılmış ve beyitlerin altlarına taqâtı‘i yapılmıştır.

Manzûmede yer verilen beyitlerin tef‘île sayısı ve yapısına bakıldığında medîd, vâfir, hezec, müctess, muğârî‘ ve muqtedab bahirleri gibi çoğunlukla meczû‘ kullanılan arûz bahirlerinde dâhi tef‘îlelerin sayı bakımından tam ve sâlim olduğu görülmektedir.

Manzûme belirli bir konu yerine arûz dâireleri ve bu dairlerdeki arûz bahirlerinin okuyucuya kolayca öğretilmesi için nazmedilmiştir. Bu nedenle beyitlerin kendi başına bir anlam ifade ettiği ancak kendi aralarında anlam bakımından bir bağlantının bulunmadığı görülmektedir.

### Kaynakça

- Aşğar, Şadruşşerî'â el-. *Arûz Manzûmesi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa Koleksiyonu, 656/9, 40a.
- Aşğar, Sadruşşerî'â el-. *Arûz Manzûmesi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, 1007/3, 136b-138a.
- Aşğar, Sadruşşerî'â el-. *Arûz Manzûmesi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, 1035/5.
- Aşğar, Sadruşşerî'â el-. *Arûz Manzûmesi*. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 4202/3, 29b-30a.
- Aşğar, Sadruşşerî'â el-. *Arûz Manzûmesi*. Diyarbakır Ziya Gökalp Kütüphanesi, 176/2.
- Aşğar, Sadruşşerî'â el-. *Arûz Manzûmesi*. Milli Kütüphane, 4912/6.
- Aşğar, Sadruşşerî'â el-. *Arûz Manzûmesi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Koleksiyonu, 706/9.
- Aşğar, Sadruşşerî'â el-. *Şerhu'l-vikâye*. thk. Muhammed Ebu'l-Hâc Salâh. Müessesetü'l-Verrâk, 2006.
- Aydın, Ömer. "Türk Kelâm Bilgini Sadu'sh-Şerîa es-Sânî". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 3 (1995), 181-196.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyyetu'l-'ârifin esmâu'l-müellifin ve'l-muşannifin*. Beyrut: Darü'l-Haya et-Turâsî'l 'Arabî, ts.
- Çetin, Nihad M. "Arûz/İ". *DİA*. 3/424-430. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ebyat Sadruşşerîa fi esmai'l-buhur ma'a şerhiha. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 3599/1.
- Fettahoğlu, Selahaddin. "Arap Arûzu, Genel Esasları ve Zorunlu Vezin Değişimleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/64 (2019), 46-66. <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2019.3329>
- Gördebil, Mustafa. *Ankara Milli Kütüphanede Yer Alan Arapça Arûza Dair Yazma Eserler*. Konya: Billur Yayınevi, 2017.
- Hanefî, Abdulkâdir Ebi'l-Vefâ el-Karşî el-. *el-Cevâhirü'l-muğiyye fi tabakâti'l-hanefiyye*. Riyad: Darü'l-Hicr, 1993.
- Hillî, Şafiyüddin el-. *Divân Şafiyüddin el-Hillî*. thk. Kerem el-Bustânî. Beyrut: Dâru Şadr, ts.
- Karaman, Hayrettin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Kâriyyî, Nureddin Ebi'l Hasan Ali el-Hereviyyî el-. *Fethu babü'l-'inâye bi şerhin-nükâye*. Beyrut: Şeriketi Darü'l-Erkâm, 1997.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Kutlûbuğâ, Ebü'l Fedâ'i Zeynüddin Kâsım b. es-Sûdûnî. *Tâcü't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr- Ramazan Yusuf. Şam: Darü'l-Kâlem, 1997.
- Leknevî, Muhammed el-Hindî el-. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*. Kahire: Darü'l-Kitabi'l-İslamiyye, ts.
- Owens, G. Meredith. "Arûd". *The Encyclopedia of Islam*. 1/667-677. Leiden: Brill Yayınları, 1986.
- Özen, Şükrü. "Sadruşşerîa". *DİA*. 35/427-431, 2008.

- Popara, Haso - Fajic, Zejnil. *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih i Bosanskih Rukopisa*. Sarajevo: Rijaset Islamske Zajednice Yayınları, 2000.
- Serkis, Yusuf İlyas. *Mu‘cemü‘l-ma‘ţbu‘âti‘l-‘arabiyye ve‘l-mu‘ârribe*. Kahire: Mektebetü’s-Sekâfetü’d-Dîniyye, ts.
- Sûsî, Ebû Tayyib Mevlûd. *Mu‘cemü‘l-uşûliyyîn*. Beyrut: Dâru‘l-Kutûbi‘l-‘İlmiyye, 2002.
- Temîmî, Takiyüddin b. Abdülkadir et-. *Tabakâtü’s-seniyye fî terâcimi‘l-haneftiyye*. thk. Muhammed Abdulfettah. Riyad: Darü‘r-Rifâ‘î, 1989.
- Tural, Hüseyin. *Arap Edebiyatında Arûz*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Zirikli, Hayreddin ez-. *el-‘Âlâm*. Beyrut: Darü‘l-‘İlm li‘l-Melâyîn, 2002.

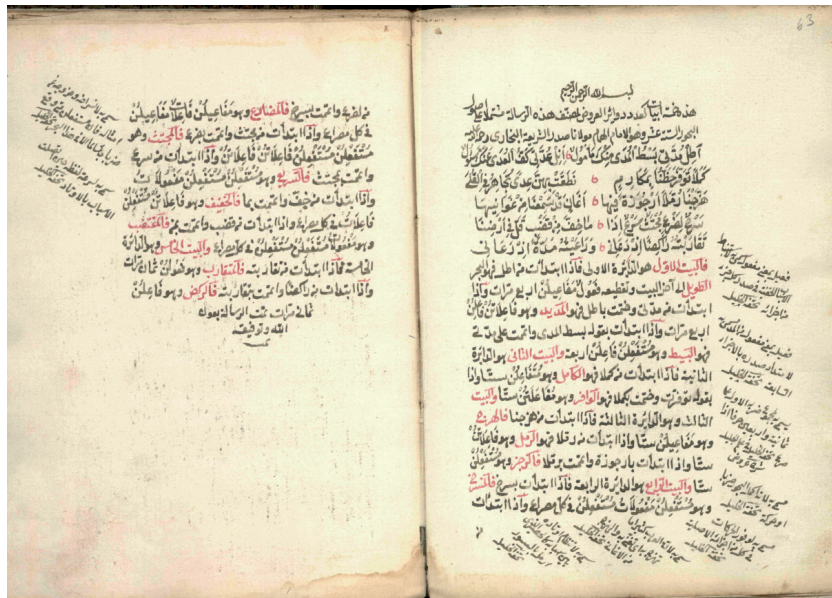


Ek-1: Süleymaniye Ktp., Lala İsmail Koleksiyonu No. 706/9



Ek-2: Milli Ktp. No. 4912/6

db | 879

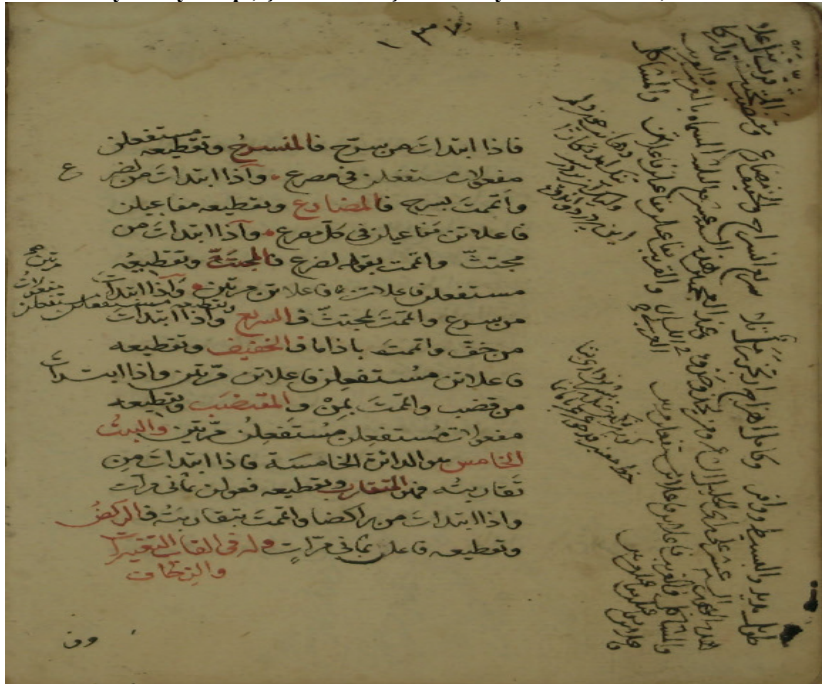




Ek-3: Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Koleksiyonu No. 1007/3, ilk varak



Ek-4: Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Koleksiyonu No. 1007/3, son varak



Ek-5: Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu No. 1035/5



Ek-6: Süleymaniye Ktp., Ayasofya Koleksiyonu No. 4795





# ORYANTALİST LİTERATÜRDE İSLÂMÎ RİVAYETLERİN 'KURGUSALLIĞI' MESELESİ

Fatma YÜKSEL ÇAMUR\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 2 Haziran 2023, **Kabul Tarihi:** 28 Eylül 2023, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2023, **Atıf:** Yüksel Çamur, Fatma. "Oryantalist Literatürde İslâmî Rivayetlerin 'Kurgusallığı' Meselesi". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 23/2 (Eylül 2023): 883-912.

**DOI:** 10.33415/daad.1308926

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 2 June 2023, **Accepted:** 28 September 2023, **Published:** 30 September 2023, **Cite as:** Yüksel Çamur, Fatma. " 'Fictionality' Of Islamic Narrations In The Orientalist Literature". Journal of Academic Research in Religious Sciences 23/2 (September 2023): 883-912.

**DOI:** 10.33415/daad.1308926



## Öz

İslâm kültüründe isnad sistemi ile rivayet, söz ve yazı vasıtasıyla bilginin nesilden nesle aktarılma ortamıdır. Öncelikleri ve sıhhat kriterleri farklı olsa da hadis, siyer ve tarih rivayetleri geçmişten haber verme yönüyle ortaktır. Aktarım süreçlerinde rivayetin yeniden tahkiye edilmesi sebebiyle olay anlatımlarında edebî üslup, detaylı ve abartılı tasvirler veya tarihî vakıyayla uyumsuzluk görülebilir. Bu durumu yansıtan örnekler, oryantalist literatürde İslâmî rivayetleri edebî kurgu gibi ele alan bir dizi çalışmaya konu olmuştur. Rivayetlerde 'muhtevanın gerçek dışılığı'nın üsluptan anlaşılabilceği'ne dair araştırmalar teması 20. yüzyılın başlarında tarihsel eleştiri yöntemleri çerçevesinde yürütülürken, 60'lı yıllarda motif-tema kavramları, 90'lardan itibaren ise kurgu kavramı çerçevesinde ele alınmıştır. Bu makalede, bu temanın oryantalist literatürde isnad zinciri benzeri bir devamlılıkla nasıl geliştiği incelenmiştir. İslâmî rivayetleri kurgu/sallık çerçevesinde ele almanın gerek kavramın muhtevası gerekse hadis, siyer ve tarih literatürünün mahiyeti açısından uygun olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Hadis, siyer, tarih yazımı, metin tenkidi, edebî tenkit, kurgusallık, Stefan Leder, Sebastian Günther

\* Dr., Diyanet İşleri Uzmanı, Diyanet İşleri Başkanlığı, fatma.camur@diyanet.gov.tr, Orcid: 0000-0002-8308-3205.



## ‘FICTIONALITY’ OF ISLAMIC NARRATIONS IN THE ORIENTALIST LITERATURE

Fatma YÜKSEL ÇAMUR\*

### Extended Abstract

Determining the fictionality of a narration based on the literary style of a given text is one of the main topics of orientalist studies. The claim that ‘certain narrative techniques indicate factual invalidity of content’ goes back to 120 years earlier. Due to changes in Western literary theories, it appears in a different form concept in every period. At the beginning of the 20<sup>th</sup> century, Julius Wellhausen (d. 1918) and Carl Brockelmann (d. 1956) pointed out that early Muslim historiographers rewrote the narrations they inherited from their predecessors by their worldview and artistic skills. In the 60’s and 70’s, analysis of motifs and themes, around which stories were developed, came into prominence. For Eckard Stetter and Albrecht Noth (1999), certain characters, events, metaphors, similes etc. repeatedly appear in hadith or history narrations are anonymous motifs and themes. Therefore, their factual references are very uncertain. In the 90s, Stefan Leder and Daniel Beaumont claimed that narrative techniques such as well-planned plots, character-oriented event descriptions, moral evaluations and fantastic elements etc. are peculiar to literary fiction, so that such features make questionable factual validity of a historical narration. Another researcher Sebastian Günther widely discussed the concept of fictionality and approached the hadith narrations as a historical novel. He claimed specific narrative techniques fictionalize a given hadith narration and cut off its extratextual referentiality. For him, rearrangement, modification or diversification of a given hadith text through the transmission process indicates its fictionalization.

884 | db

Formal evaluation of narrations is well-known and widely discussed by the terms *taqīf*, *ikhtisār*, *talfīq* etc., in classical hadith methodology. Unlike Muslim scholars, orientalists we have taken in this article discussed the issue within the context of the content’s factual validity, not the text’s reformation. All researchers above analysed the Islamic narrations, *ḥadīth*, *sīrah* and historiography, by ignoring the classical *ḥadīth* methodology and within the framework of the Western literary concepts that were valid in the period in which they lived. As is widely discussed in this article, the main problem for analysing Islamic narrations by the concept of *fictionality* is overlooking its historical, philosophical and cognitive background. Western literary theoreticians and history philosophers disagree about whether specific narrative techniques fictionalize factual texts such as history textbooks or biographies. Nevertheless, all these disagreements are ignored in the studies I have covered in this article, and a simplified analogy is preferred: ‘Every text having similar features to a literary work is fiction’. Therefore, depending on its textual features, claiming an Islamic narration’s fictionality

\* Dr., Expert of Religious Affairs, Presidency of Religious Affairs, fatma.camur@diyanet.gov.tr, Orcid: 0000-0002-8308-3205.

is theoretically a misconception. This intentional selection of the literary theory can be considered as the *fictionalization of the fiction theory*.

On the other hand, all Islamic narrations, whether *hadīth*, *sīrah* or historiography, claim to provide knowledge from past events. According to *'ilm al-balāgha*, they are in the category of *ikhbār*, therefore, they are subject of true-false evaluation. However, a fictional discourse has no factual reference and is on the *inshā* type, therefore cannot be subject to the true-false assessment. Disregarding this categorical difference and dealing with Islamic narrations like novels makes all analyses problematic.

Despite all these problematic approaches, sample studies I have taken in this article point out a real problem: Due to misunderstanding or misreporting of the *rāwī* and/or the collector/author, there may be inconsistency between narration and historical facts. Textual features may give clues for such problems. However, this issue can be handled by comparing diverse narrations on the same issue, *isnād-matn* analysis and cross-checking the narratives to the extratextual data. Simplified parallelisms between the style and validity of the content cause much more complicated problems.

**Keywords:** Hadīth, sīrah, historiography, textual criticism, literary criticism, fictionality, Stefan Leder, Sebastian Günther

## Giriş

Batı'daki hadis ve siyer araştırmalarında ağırlıklı mesai, İslâmî rivayetlerin<sup>1</sup> tarihlendirilmesi meselesine odaklanmış görünmektedir. Konuyla ilgili çalışmalar, isnadlardaki müşterek râvi üzerinden veya metnin muhtevastındaki siyasî, itikadî vb. ipuçlarından rivayeti piyasaya süren kişi ya da grupların tespit edilmesi meselesini ön plana almıştır.<sup>2</sup> Ancak şarkiyatçıların rivayetler hakkındaki kuşkularının temelinde, modern tarihçiliğin geçmişten tevarüs edilen yazılı metinlerin mevsukiyeti konusundaki şüpheci yaklaşımının olduğu bir gerçektir. 19. yüzyıl tarih anlayışından neşet eden metnin ifade biçiminden yola çıkarak muhtevanın gerçek dışılığı konusunda karar verme eğilimi, önce Kitâb-ı Mukaddes araştırmalarında akabinde hadis, siyer ve tarih rivayetlerinin analizinde etkili olmuştur.

Rivayetlerde 'belirli anlatım biçimlerinin muhtevanın gerçek dışılığına delalet ettiği' fikri oryantalist çalışmalarda her dönem farklı kavram ve yaklaşımlarla karşımıza çıkmaktadır. Bu durum Batı edebî çevrelerindeki tartışma konularının değişmesiyle ilgilidir. 20. yüzyılın başlarında Wellhausen (öl. 1918) ve Brockelmann (öl. 1956), tarih müelliflerinin tevarüs ettikleri rivayet malzemesini kendi anlayışları doğrultusunda ve sanatsal becerileriyle yeniden inşa ettiklerine dikkat çektikleri çalışmalarında,<sup>3</sup> tarihsel tenkit metotlarında var olan 'tarih rivayetinde belirleyici unsur müellifin kendisidir' düşüncesini işler. Rivayetin üslubundan muhtevastının gerçekliğini belirleme eğilimindeki çalışmalar 60'lardan itibaren kıssalardaki olayların etrafında örüldüğü motif ve temaların analizine yönelir. Eckard Stetter ve Albrecht Noth'a (öl. 1999) göre hadis ya da tarih rivayetlerinde belli şahıslar, olaylar veya benzetmeler tekraren karşımıza çıkıyorsa, bu durum onların halk hikâyelerindeki gibi anonim motif ve temalar olduğuna delalet eder. Bu tür rivayetlerde anlatılan hadiselerin gerçekte yaşanmış olup olmadığı bilinemez. Motif ve tema analizini uygularken Stetter form tarihi, Noth ise kaynak eleştirisi yöntemlerinden istifade ettiklerini belirtmektedir.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Bu makalede İslâmî rivayetler ile tarih, siyer ve hadis alanlarını kapsayan, sözlü kültürün hâkim olduğu ortamda neşet edip yazının da yardımı ile kendine has bir isnad sistemiyle nesilden nesle aktarılan rivayetler kastedilmektedir.

<sup>2</sup> Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 74-98, 178-183.

<sup>3</sup> Julius Wellhausen, "Prologomena zur ältesten Geschichte des Islams", *Skizzen und Vorarbeiten*-VI (Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1899), 3-160. Bu çalışma Türkçeye de tercüme edilmiştir: Julius Wellhausen, *İslâmın En Eski Tarihine Giriş*, çev. Fikret Işıltan, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1960). Carl Brockelmann, "Naşr b. Muzâhım, der älteste Geschichtschreiber der Schia", *Zeitschrift für Semitisk und verwandte Gebiete* 4 (1926), 1-23.

<sup>4</sup> Eckard Stetter, *Topoi und Schemata im Hadiğ* (Tübingen: Eberhard-Karls Universität, Doktora Tezi, 1965), 1-125; Albrecht Noth, "İşfahân-Nihâwand: Eine quellenkritische Studie zur frühislamischen Historiographie", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 118/2 (1968), 274-296.



Kurgu kavramının Batı edebî çevrelerinde başat tartışma alanı haline gelmesiyle muhtevanın kurgusallığı gündeme gelmiş, 90'lardan itibaren oryantalist çalışmalarda bu kavram tedavüle girmiştir. Stefan Leder ve Daniel Beaumont, tarih rivayetlerindeki planlı olay örgüsü, karakter odaklı ve kıssadan hisse çıkarmaya yönelen anlatım tarzı ile eser müellifinin rivayeti kendi görüşleri doğrultusunda yeniden inşa etmesi vb. özellikleri edebî kurgu ile özdeşleştirmiş, bu gibi vasıflara sahip rivayetlerin gerçeklikle bağının koptuğu hükmünü vermiştir.<sup>5</sup> Sebastian Günther kurgusallık kavramını genişçe tartıştığı makalesinde olay anlatımı içeren hadisleri adeta tarihî roman gibi ele alarak, tahkiyede belirli anlatım tekniklerinin kullanılmasının 'olayları gerçek dünyadan çıkarıp hayal evrenine taşıdığı' iddia etmektedir. Ona göre rivayetin ilk ortaya çıkışından hadis kitaplarına girdiği son şeklini alıncaya kadar üzerinde meydana gelen değişiklikler, 'kurgusallaştırma'dır.<sup>6</sup>

Ele aldığımız bütün bu oryantalist çalışmaların arka planında 'rivayetlerin sonradan üretilip geçmişin yeniden inşa edildiği' ön kabulü yer almaktadır. Aşağıda inceleneceği üzere oryantalist söylem içerisinde kurgusallık iddialarının asıl işlevi, bir 'kurgu İslâm tarihi' inşasının teorik zeminini oluşturmaktır. Madem rivayetler sonradan ortaya çıkmıştır, bunun nasıl ve ne şekilde olduğu metin içi ipuçlarıyla da ortaya çıkarılmalı, gerçeklik iddiası taşıyan hadis, siyer ve tarih rivayetlerinin klasik ve modern edebî eserlerle benzerliği ortaya konmalıdır. Ortaya çıkan bu yeni yapı hadis ve siyer başta olmak üzere rivayet ilimlerinin gerçeklik iddiasını tersyüz etmekte, İslâmî rivayetleri kendi kurgu evrenine hapsederek doğrulanması ve yanlışlanması mümkün olmayan edebî malzemeye dönüştürmektedir.

Bununla birlikte ele aldığımız şarkiyat araştırmacılarının meseleyi tartıştığı somut bir zemin vardır ki, bu da vürudundan standart metin haline gelinceye kadarki süreçte rivayetlerin şekil değiştirmesi olgusudur. Zira onlara göre sonraki râvilerin veya eser müelliflerinin edebî eserlerde görülen anlatım tekniklerini uygulayarak olayları yeniden tahkiye etmesi, rivayetin muhtevasının gerçeklikle irtibatını koparmakta ya da şüpheli hale getirmektedir. Haddizatında mana ile rivayet, telifik, ihtisar, taktî' vb. râvî tasarruflarıyla rivayetlerin yeniden şekillendiği bilinen bir husustur. Ancak meselenin rivayetin formel teşekkülünden çıkıp muhteva analizine evrilmesi ve tahkiye üslubu ile gerçekliği arasında doğrudan irtibat

<sup>5</sup> Stefan Leder, "The Literary Use of the Khabar: A Basic Form of Historical Writing", *The Byzantine and Early Islamic Near East – Problem in The Literary Source Material*, ed. A. Cameron, L. I. Conrad (Princeton: The Darwin Press, 1992), 277-315; Stefan Leder, "Features of the Novel in Early Historiography: The Downfall Of Xâlid Al-Qasrî", *Oriens Milletlerarası Şark Tetkikleri Mecmuası* 32 (1990), 72-96; Daniel Beaumont, "Hard-Boiled: Narrative Discourse in Early Muslim Traditions", *Studia Islamica* 83 (1996), 83.

<sup>6</sup> Sebastian Günther, "Fictional Narration and Imagination within an Authoritative Framework – Towards a New Understanding of Hadith", *Story-telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature*, ed. Stefan Leder (Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 1998), 433-471.

kurulması, makalemizde inceleyeceğimiz oryantalist çalışmaların ortaya koyduğu yeni bir olgudur. Bahsi geçen araştırmacıların tamamı klasik hadis usulü tartışmalarını mevzu bahis etmeksizin, yaşadıkları dönemde revaçta olan edebî metot veya kavramlar çerçevesinde rivayetleri analiz etmekte, onlara edebî eser gibi yaklaşmaktadır.

Hadis dahil olmak üzere İslâmî rivayetlerin tarihsel gerçeklikle ilişkisini muğlaklaştıran bu yaklaşım, oryantalist çevrelerde hatırı sayılır ölçüde makes bulmuştur. Batı’da hadis el kitabı mahiyetinde telif edilen kaynak eserlerde ‘hadisin Hz. Peygamber döneminde yaşanan olgusal gerçekliği temsil etmek yerine onu yeniden inşa eden kurgusal bir anlatı olduğu’,<sup>7</sup> ‘senet ve metin araştırmasına gerek olmaksızın yalnızca dil ve üslup özelliklerinden yola çıkarak hadis rivayetindeki kurgusallık göstergelerinin tespit edilebileceği’<sup>8</sup> tezlerinin ana referanslarından birisi Günther’dir. Oryantalist çevrelerde rivayet metinleri üzerine yapılan kimi çalışmalarda bir yandan ‘hadis rivayetlerinin kurgusal özellikler taşımasının onun gerçeklikle bağını tamamen koparmadığı’, diğer yandan ‘bu rivayetlerde anlatılan olaylarla tarihsel gerçekler arasında uzlaşmazlık bulunduğu’ öne sürülmekte,<sup>9</sup> hatta Günther’in kurgusallaştırma tanımından hareketle, kimi rivayetlerdeki mekân tasvirlerinin Hz. Peygamber’in otoritesini güçlendirme amacına matuf olarak H. II. asır râvilerinin bir yakıştırmısından ibaret olduğu da iddia edilebilmektedir.<sup>10</sup>

888 | db

Aşağıda ele alacağımız çalışmalarda yer alan iddiaların tarihçesi 120 yılı aşkın bir zamana yayıldığı halde ne şarkiyatçılar arasında ne de ülkemiz ilahiyât çevrelerinde eleştirel gözle ele alınmış gibidir. Konuyla ilgili bir istisna, Salih Özer’in makalesidir. Özer, Günther’in anlatı ve kurgu kavramlarını açık bir ayırım yapmaksızın kullanmasına eleştirel yaklaşarak kurgu kavramının daha ziyade uydurma rivayetlerin analizi için geçerli olabileceği tespitini yapmaktadır.<sup>11</sup> Bununla birlikte Özer, Günther’in hadis rivayetlerinin kurgusallığına dair iddialarını olduğu gibi nakletmekle yetinerek,<sup>12</sup> onun çabalarını hadisin sahihliğini değil edebî açıdan analizini

<sup>7</sup> Pavel Pavlovitch, “Viewing the Past through the Eyes of the Present”, *The Wiley Blackwell Companion to the Hadith*, ed. Daniel W. Brown (West Sussex: John Wiley&Sons, 2020), 114.

<sup>8</sup> Verena Klemm, “Image formation of an Islamic legend: Fāṭima, the daughter of the Prophet Muhammad”, *Ideas, Images, and Methods of Portrayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam*, ed. Sebastian Günther (Leiden: Brill, 2005), 191-192.

<sup>9</sup> Pavel Pavlovitch, *The Formation of the Islamic Understanding of Kalāla in the Second Century ah (718–816 CE): Between Scripture and Canon* (Leiden: Brill, 2016), 49-52.

<sup>10</sup> Luke Yarbrough, “‘I’ll Not Accept Aid from a mushrik’ Rural Space, Persuasive Authority, and Religious Difference in Three Prophetic Ḥadīths”, *Authority and Control in the Countryside from Antiquity to Islam in the Mediterranean and Near East (6th-10th Century)*, ed. Alain Delattre vd. (Leiden: Brill, 2019), 49-50.

<sup>11</sup> Salih Özer, “Batı’da Hadis Metinlerine Yönelik Edebî Tahlil Denemeleri”, *Dini Araştırmalar* 9/25 (2006), 244, 237-264.

<sup>12</sup> Özer, “Batı’da Hadis Metinleri”, 251-256.

konu edinen yaklaşımlara dahil etmekte,<sup>13</sup> geliştirdiği modelleri hadisleri anlama ve onların dilini yakalama noktasında faydalı bulmaktadır.<sup>14</sup>

Bu makalede inceleneceği üzere, İslâmî rivayetlerin gerçek dışılığını iddia etmek üzere kullanılan *kurgu* kavramının en problemlisi yanı, tarihî, felsefî ve bilişsel arka planının göz ardı edilmesidir. Batı edebiyat ve felsefe çevrelerinde tarih kitapları başta olmak üzere gerçeği anlatma iddiasındaki metinlerin de kurgu sayılıp sayılmayacağı yoğun bir şekilde tartışılmaktadır. Buna rağmen basit bir analogiyle 'kurguya benzeyen her metin kurgudur' hükmüne varmanın yalnızca hadis ve siyer rivayetlerinin sıhhat kriterleri açısından değil, kurgu kavramının ait olduğu edebî ve felsefî bağlam açısından da mercek altına alınması gerekmektedir. Öte yandan rivayetin tahkiye üslubu meselesi, rivayet metninin teşekkül süreçleri, râvi tasarrufları, olgu-rivayet ilişkisi, rivayet metninin yeniden inşası, rivayetten yola çıkarak Hz. Peygamber dönemi olaylarını yeniden inşa çabaları, sözlü ve yazılı kültür ile hadis-siyer ilişkisi vb. pek çok güncel akademik tartışma alanını; sonuç itibarıyla rivayetin mahiyetini ilgilendirmektedir.<sup>15</sup>

Bu makalede İslâmî rivayetlerin gerçekliğini dil ve üslup analiziyle sorgulayan çalışmaların zeminini oluşturan kurgusallık iddiaları incelenecektir. İlk bölümde anlatıbilimdeki kurgu tartışmaları ele alınarak, kavramın anlam çerçevesi tespit edilecektir. İkinci bölümde rivayetlerin anlatım üslubundan gerçeklik değeri hakkında hüküm veren çalışmaların tarihsel seyri incelenecek, modern edebî analiz metot ve kavramlarının İslâmî rivayetlere ne şekilde uygulandığı tartışılacaktır. Sonuç bölümünde ise, kurgu ve kurgusallık kavramlarının İslâmî rivayetlerin olgusal gerçekliğini sorgulamak için ne derece elverişli olduğu ortaya konacaktır.

### 1. Kurgu Nedir?

En genel tanımı ile *olgusal anlatı (factual narrative)* reel dünyada karşılığı olan, *kurgusal anlatı (fictional narrative)* ise reel karşılığı olmayan anlatıdır.<sup>16</sup> Bir diğer tanımıyla *kurgu*, "*bilinçli olarak gerçek dışı üretilmiş,*

<sup>13</sup> Özer, "Batı' da Hadis Metinleri", 238-239, 249.

<sup>14</sup> Özer, "Batı' da Hadis Metinleri", 263.

<sup>15</sup> Tahkiye üslubu ve olgu-rivayet ilişkisini örnek hadis analizi üzerinden inceleyen ve bu meselenin kurgu ile farkını ortaya koyan bir çalışma için bk. Fatma Yüksel Çamur, "Güvenilir Ravi 'Güvenilmez' Rivayet: Bir Şahîhu'l-Buḥārî Rivayetindeki Meçhul Bedevi Kadın Kıssasının Olgusal Gerçekliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/2 (2022), 557-605.

<sup>16</sup> Jean-Marie Schaeffer, "Fictional vs. Factual Narration", *The Living Handbook of Narratology*, ed. Peter Hühn vd. (Hamburg: Hamburg University, 2014), 1. Paragraf (erişim: 1 Mayıs 2023); Bahar Dervişcemaloğlu, *Anlatıbilime Giriş* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 89-90. *Fiction* kavramı Türkçeye *kurgu* ve *kurmaca* olmak üzere iki farklı şekilde tercüme edilebilmekte, günümüz Türk edebiyatçıları her iki karşılığı belirli nüanslarla kullanmaktadır. (Bk. Oktay Yivli, "Kurmaca Nedir?", *Kurmacanın Grameri*, ed. Cemal Şakar, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 117-121). Makalemizde meselenin estetik boyutunu değil olgusal gerçeklikle ilişkisi yönünü ele alıyor, *fiction* karşılığı olarak *kurguyu* tercih ediyoruz.

*ancak yanıltıcı olmayan söylem*”dir. Buradaki *gerçek dışı* ifadesi, kurguyu olgusal anlatıdan, *yanıltıcı olmayan* ifadesi ise yalan beyandan ayırır.<sup>17</sup> Bu kritere göre kurguda anlatıcı/yazarın söylemin hayal ürünü olduğunu belli etmesi gerekir. Kurgunun bir diğer ayırıcı özelliği de spontane ya da anonim olmayıp, niyetli ve planlı bir faaliyetin çıktısı olmasıdır.<sup>18</sup> Bu durumda kurgu, 1) ontolojik olarak reel dünyada karşılığı olmayan, 2) hem anlatıcı/yazar hem de dinleyici/okur tarafından hayal ürünü olarak algılanan, 3) planlı bir şekilde tasarlanmış söylemdir.

Hayalî hikâyeler üretmek her kültürde var olan ve insanlık tarihi kadar eski bir olgu iken edebî ve felsefî bir kavram olarak kurgu, 18. yüzyılda Batı Avrupa’da romanın ortaya çıkışıyla birlikte gelişmiştir. Sözlü kültürlerde tekrar tekrar anlatılarak anonimleşen ve sözlü eyleme dayalı olarak teşekkül eden hikâyelere mukabil roman, edebî metin yazarınca üretilen ve notaya alınmış müzik bestesi gibi tekrar tekrar okunmaya müsait bir yazılı temsildir.<sup>19</sup> Matbaanın yaygınlaşmasından sonra vakayiname, mektup, biyografi, hatırat vb. telif türlerini taklit ederek ortaya çıkan romanda yazarın kimliği daima muhafaza edilir.<sup>20</sup> Gerçek dünyayı model alan roman yazarı, hikâye anlatıcılığının ötesine geçip plan ve strateji dahilinde bir dünya kurgular. Bütüncül bir olay örgüsü ile sahici bir kurgu evreni inşa etmek, modernite sonrasında toplum ve kültürü yeni baştan inşa etme projesinden bağımsız değildir.<sup>21</sup> Hem olgusal gerçekliğin hem de yalan beyanın dışında, gerçekçi ama hayalî bir anlatı biçimi olarak kurgu, modern Batı’nın tarihsel ve kültürel bağlamı içerisinde vücut bulmuştur.<sup>22</sup>

890 | db

İnsanlık tarihinde görece yeni bir fenomen olan kurgunun edebiyat teorileri bağlamında tartışılır olması 60 küsur yıllık bir meseledir. Dilin bazı kullanım şekillerinin kurgusal anlatıya has olduğu görüşü 50’li yılların sonlarından itibaren edebî çevrelerde dillendirilmiştir.<sup>23</sup> 90’lardan bugüne kurgu ve kurgusallık, insanoğlunun temel zihinsel yetilerinden birisi olan hayal gücü zemininde çok yönlü olarak tartışılmaya devam etmektedir.<sup>24</sup>

<sup>17</sup> David Gorman, “Fiction, Theories of”, *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, ed. David Herman vd. (London&New York: Routledge, 2005), 247.

<sup>18</sup> Wolfgang Iser, *The Fictive and the Imaginary Charting Literary Anthropology* (Baltimore&London: The Johns Hopkins University Press, 1993), 3, 305.

<sup>19</sup> Barbara Herrnstein Smith, *On the Margins of Discourse: The Relation of Literature to Language* (Chicago&London: The University of Chicago Press, 1978), 30-31.

<sup>20</sup> Romanın olgusal telif türlerinin taklit edilmesiyle ortaya çıktığına dair bk. Käte Hamburger, *The Logic of Literature*, çev. Marilynn J. Rose (Indianapolis: Indiana University Press, (1973 [1957]), 327-341.

<sup>21</sup> Modern kültür kavramı ile gerçekçi ve tutarlı bir hayalî dünya inşa etme iddiasındaki kurgu kavramı arasındaki paralellikler için bk. Cristopher Herbert, *Culture and Anomie: Ethnographic Imagination in the Nineteenth Century* (Chicago&London: The University of Chicago Press, 1991), 204. Dipnotların başındaki boşluklar silinmeli

<sup>22</sup> Catherine Gallagher, “The Rise of Fictionality”, *The Novel Volume 1: History, Geography, and Culture*, ed. Franco Moretti (Princeton&Oxford: Princeton University Press, 2006), 336-338.

<sup>23</sup> Hamburger, *The Logic of Literature*, 59-218.

<sup>24</sup> Simona Zetterberg Gjerlevsen, “Fictionality”, *The Living Handbook of Narratology*, ed. Peter

### 1.1 Bir Metnin Kurgu Olduğu Nereden Bilinir?

Bir metnin kurgu olup olmadığının dil ve üslup özelliklerinden bilinip bilinmeyeceği, kurgu meselesinin en temel tartışma konularından biridir. Bazı dil felsefecileri, hiçbir dilsel ya da metinsel özelliğin kurgusallığın kriteri olarak değerlendirilemeyeceği görüşünde olsalar da<sup>25</sup> bazı anlatım biçimlerinin kurguya has olduğu görüşü 90'larda Dorrit Cohn ve Gerard Genette'in çalışmalarıyla formüle edilmiştir.<sup>26</sup> Buna göre anlatıcıyla yazarın farklı kişiler olması,<sup>27</sup> anlatıcının olmuş ve olacak her şeyi biliyor olması,<sup>28</sup> karakterlerin duygu ve düşünce dünyasının serbestçe tasvir edilmesi,<sup>29</sup> detaylı tasvir ve diyaloglara yer verilmesi,<sup>30</sup> kurgusallığın metin içi göstergelerinden öne çıkan birkaçıdır.

Yukarıda sıralanan özelliklerin kurgusal metinlere özgü olduğunu savunanlar, iddialarını tarih, (oto) biyografi, hatırat vb. olgusal anlatı metinleri ile tarihî roman, (oto) biyografik roman, hatırat tarzında roman gibi kurgu metinler arasında yaptıkları mukayeseler ile delillendirmiştir. Ancak her iki tür arasındaki ortak dil ve üslup özelliklerinin ayırıştırıcı özelliklerden daha fazla olması, "kurgusallık metinden bilinebilir" fikrini savunanların iddialarında belirli bir ihtiyat payı gözetmesini gerektirmiştir. Zira onlara göre kurgusal metnin olgusal benzerlerini taklit etmesi yanında, hatırat, biyografi vb. olgusal anlatılarda da okuyucuda etki bırakmak amacıyla roman teknikleri uygulanabilir.

Bu sebeple anlatıda belirli şahıs veya zaman kiplerinin kullanılışı,<sup>31</sup> zamansal ileri-geri atlamalar, tekrarlar<sup>32</sup> ya da bazı bakış açısı ve odaklanma biçimleri<sup>33</sup> vb. hususlar, metnin kurgu olup olmadığına karar vermek için tek başına yeterli değildir.

Metin dışı öğeler ve okuyucunun metni algılama biçimi meseleleri de kurgusallığın metinsel özelliklerden bilinebileceği fikrini sınırlandırmaktadır. Bir kitabın mesela hatırat tarzında roman mı yoksa roman teknikleriyle yazılmış bir hatırat mı olduğunu asıl belirleyecek olan, yazarın onu nasıl takdim ettiği<sup>34</sup> Öte yandan en katı metin merkezci

Hühn vd. (Hamburg: Hamburg University, 2014), 16-20. Paragraf, (erişim: 1 Mayıs 2023).

<sup>25</sup> John Searle, *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999 [1979, 1981, 1985]), 68.

<sup>26</sup> Dorrit Cohn, "Signposts of Fictionality: A Narratological Perspective", *Poetics Today* 11/4 (Winter 1990), 775-804; Gerard Genette vd., "Fictional Narrative, Factual Narrative", *Poetics Today* 11/4 (Winter 1990), 755-774.

<sup>27</sup> Genette, "Fictional Narrative", 770; Cohn, "Signposts of Fictionality", 794.

<sup>28</sup> Genette, "Fictional Narrative", 763; Cohn, "Signposts of Fictionality", 784.

<sup>29</sup> Genette, "Fictional Narrative", 762-763; Cohn, "Signposts of Fictionality", 785.

<sup>30</sup> Genette, "Fictional Narrative", 761.

<sup>31</sup> Genette, "Fictional Narrative", 763-764.

<sup>32</sup> Genette, "Fictional Narrative", 758-761.

<sup>33</sup> Genette, "Fictional Narrative", 762-763.

<sup>34</sup> Genette, "Fictional Narrative", 770. Okuyucu üslûptan önce kitabın kapağında yazılı 'roman,

yorumcular dahi yazarın ve okuyucunun niyetini ve metni nasıl algıladığını dikkate almak zorundadır.<sup>35</sup> Cohn, bazı metinsel özelliklerin kurguya delalet ettiğini savunurken, efradını cami ağıyarına mâni bir kurgusallık teorisi ortaya koymadığının farkındadır.<sup>36</sup> Bu sebeple kurgusal anlatı üzerinden geliştirilen kriterlerin kurgusal olmayan anlatıya uyarlanıp uyarlanamayacağına da ayrıca tartışılması gerektiğinin altını çizer.<sup>37</sup>

Genette ve Cohn'un yukarıda açıklamaya çalıştığımız şekliyle belirli kriterler çerçevesinde kabul ettiği 'kurgusallığın metinsel özelliklerden bilinebileceği' tezi, anlatıbilimciler arasında şüphe ve itirazlarla karşılaşmıştır. Herhangi bir edebî yahut dilsel kullanımın kurgusallığa delalet ettiğine dair bir uzlaşma olmadığı gibi,<sup>38</sup> bahsi geçen kriterler roman vb. edebî türleri esas aldıklarından, bunların olgusal anlatıda varlığı ya da yokluğunun ne anlama geldiği yeterince incelenmemiştir.<sup>39</sup> Modernite öncesinde telif edilen eserlerde yahut da sözlü kültürün dilsel söylemlerinde kurgusallığın göstergeleri meselesi ise -istisnai değiniler hariç- tartışma dışı gibidir.

## 1.2. Tarih Yazımı ve Kurgu

Bir tarihî romanda yer alan İstanbul ya da Paris, Fatih Sultan Mehmet ya da Napolyon, İstanbul'un fethi ya da Waterloo savaşı ne derece gerçektir? Reel dünyaya ait kişi ve olguların gerçeklikle ilişkisini koparıp kurgu evreni içerisinde yeniden anlam kazanması süreci, edebiyatçıların zihnini meşgul eden meselelerden birisidir. Özellikle tarihî romanlarda yazar, eserinin tarihî vesika olarak kullanılması derdinde olmadığından bazı anlatım teknikleriyle kişi ve olayları bağlamından koparır; kendi dünyasına taşır. Dış dünyadaki referansından kopartılan öğeler artık gerçeklik sınırını geçerek hayal evreninin bir parçası olmuştur.<sup>40</sup> Ancak kurgusal eser, yazarın zihninde zuhur eden gayrı iradi hayaller manzumesi değil, kasıtlı ve planlı bir faaliyettir<sup>41</sup> ve belirli tekniklerle vücuda getirilir. Tarihî romanda artık kurgu evreninin bir kahramanına dönüşmüş olan tarihî figür, kendi namına ve şimdiki zamanda konuşur. Diyaloglar ve duygudüşünce tasvirleri aracılığıyla tarihî şahsiyet reel dünyadan ayrılarak

tarih, biyografi' vb. belirteçlere göre metne yaklaşır. Bu bilginin eksikliği kafa karışıklığına yol açabilir. Nitekim edebiyat tarihinde Wolfgang Hildesheimer'in (ö: 1981) *Marbot* isimli otobiyografik romanının, üzerinde 'roman' ibaresi yer almadığı için gerçek hayat hikâyesi gibi değerlendirildiği ve işin aslının sonradan anlaşıldığı vakidir. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Dorrit Cohn, *The Distinction of Fiction* (Baltimore&London: The John Hopkins University Press, 1999), 79-95.

<sup>35</sup> Cohn, "Signposts of Fictionality", 776.

<sup>36</sup> Cohn, "Signposts of Fictionality", 800.

<sup>37</sup> Cohn, *The Distinction of Fiction*, 110.

<sup>38</sup> Gorman, "Fiction, Theories of", 251; Zetterberg Gjerlevsen, "Fictionality", paragraf. 2, 13.

<sup>39</sup> Genette, "Fictional Narrative", 756, Gorman, "Fiction, Theories of", 252.

<sup>40</sup> Iser, *The Fictive and the Imaginary*, 4-6.

<sup>41</sup> Iser, *The Fictive and the Imaginary*, 3, 305.



roman karakterine dönüşür.<sup>42</sup> Oysaki tarih kitabında metne hâkim ses, bugünden bakarak dünü değerlendiren ve tarihî şahsiyetlere üçüncü tekil şahıs zamiriyle atıfta bulunan müellifin kendisidir.<sup>43</sup>

Her ne kadar gerçek şahsiyetlerin roman karakterine dönüşümü belirli anlatım tekniklerinin uygulanmasıyla açıklansa da iddia sahipleri aynı tekniğin her zaman aynı sonucu vermeyeceğinin farkındadır. Buna göre bir romanın son derece objektif bir dille, üçüncü tekil şahıs anlatısıyla yazılmış olması kurgusallığını ortadan kaldırmadığı gibi,<sup>44</sup> otobiyografide birinci tekil şahıs anlatım teknikleri kullanıldığı halde metnin olgusal gerçekliğinden bir şey kaybetmemesi mümkündür.<sup>45</sup> Bahsi geçen tekniklerin uygulanmasıyla edebî eserlerdeki reel unsurların kurgusallaştığını savunanlar bu tezi tarihî romanın tarihî gerçeklikle ilişkisini açıklamak için kullanmakta, herhangi bir tarih, biyografi vb. kitabının belirli anlatım biçimleriyle 'kurgusallaştığına' dair bir örnek vermemektedir.<sup>46</sup>

Tarihçi ve romancı gerçeğe bağlı kalmak yönünden birbirinden ayrılrsa da tarih yazımı tabiatı icabı bir nevi hikâye anlatma sanatıdır. Paul Ricoeur, tarihçinin geçmişte olup bitenleri bir olay örgüsü çerçevesinde anlattığı ve olay akışını bölümlere ayırıp sınırlandırmak için motif ve temaları kullandığının altını çizer. Zamansal sıralama, motifler zinciri, olay örgüsü, argüman ve ideolojik bakış açısı; tarih yazımının olmazsa olmaz beş unsurudur. Tarihçinin olay örgüsü oluşturma biçimi mensup olduğu yazı geleneğince belirlenir. Her tarihçi muhataplarının zihinsel kodlarına göre muhtevayı şekillendirir. Hikâyeci tarih yazımında olay örgüsü ön plandadır ve eser sahibinin olaylarla ilgili argümanlarını da içerir. Modern tarih yazımında argümantasyon ön planda olsa dahi tarihçi olay ve olguları bir mantık örgüsü içerisinde sunmak zorundadır.<sup>47</sup> Bu durum tarih yazımı ve roman arasında benzerlikler oluşturur.

Tarih yazımı ile tarihî roman arasındaki benzerlikler, anlatım tekniklerini aşan bir mesele olarak tarih felsefesinde de tartışılmıştır. Hayden White, kültürel ve ideolojik bir arka planı olması,<sup>48</sup> realiteyi değer yargıları

<sup>42</sup> Hamburger, *The Logic of Literature*, 139, 186, 321-322, 325; Genette, "Fictional Narrative", 762; Iser, *The Fictive and the Imaginary*, 4-5.

<sup>43</sup> Cohn, "Signposts of Fictionality", 786.

<sup>44</sup> Hamburger, *The Logic of Literature*, 142-149.

<sup>45</sup> Hamburger, *The Logic of Literature*, 332.

<sup>46</sup> Kurgusallaştırmaya 'tarih, felsefe vb. metinlerin sonradan kurguya dönüştürülmesi' anlamını verenler olsa da (Ruth Ronen, *Possible Worlds in Literary Theory* (Cambridge&New York: Cambridge University Press, 1994), 76.) buna dair somut bir örnek verilememiştir. Aşağıda görüleceği üzere bütün tartışmalar gerçek hayattan devşirilen unsurların roman evreninde temsili üzerinedir.

<sup>47</sup> Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı*, çev. Mehmet Rifat (İstanbul: YKY, 2016), 123-137.

<sup>48</sup> Hayden White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore&London: The Johns Hopkins University Press, 1987), ix-x.



çerçevesinde sunması<sup>49</sup> ve anlatıcının hayal gücünün devreye girmesi<sup>50</sup> gibi sebeplerle tarihin de bir nevi ‘kurgu’ olduğunu savunur. Ona göre tarih metni vakiayı olduğu gibi sunan nötr bir ortam gibi değerlendirilemez. Zira dün olduğu gibi bugünün tarihçisi de vakayinamelerin boş bıraktığı yerleri dönem ile ilgili diğer verileri toplayarak ve bağlantıları zihninde işleyerek doldurur. Bu yüzden ‘objektif tarih’ diye bir şey yoktur.<sup>51</sup> Tarih ve roman metninin her ikisi de gerçeğin sözel bir imgesini üretir.<sup>52</sup>

Bütün bu radikal yaklaşımına rağmen White’ın tarih metni ile romanı, tarihçi ile romancıyı birbirine indirmediği söylenemez. Zira ona göre tarih, kurgunun aksine gerçek olayları temsil etme ve gerçek dünyanın bilgisini verme iddiasındadır. Bu yüzden hayal gücü tarih araştırmalarında belirli bir disiplin içerisinde kullanılabilir. Tarihçinin hayal gücünün işlevi, tarihî olayları gerçekleştiren aktörlerin eyleminin arkasındaki niyet ve motivasyona empati yapmaktan ibarettir.<sup>53</sup>

Netice itibarıyla gerçek dünyaya ait bir olguyu gerçeklikten koparan şey şu ya da bu şekilde tasvir edilmesi değil, yazarın icat ettiği kurgu evrenine dahil olmasıdır. Kurmaca eserdeki tematik unsurlar gerçek dünyadakine veya benzer bir kültürün çeşitli söylemlerine benzeyebilir, yabancı kültürlerden türeyebilir ya da sadece muhayyilede var olabilir. Kaynağı gözetilmeksizin bütün tematik unsurlar, kurmaca bir eserde kendini gösterince kurgu hâline dönüşür.<sup>54</sup>

## 2. Oryantalist Çalışmalarda Kurgu Fikrinin Kronolojik Seyri

Şarkiyatçıların rivayetin dil ve üslubundan muhtevanın gerçekliği hakkında hüküm verme yönündeki çalışmaları, dönemlere göre farklı kavram ve yöntemlerle ifade edilmiştir. 20. yüzyılın başlarında tarihsel eleştiri yöntemlerinin seçmeci kullanımıyla gerçekleşen çalışmalar, 60-90 arasında tekrarlayan kalıp ifadelerin analizi, 90’lardan itibaren belirli anlatım tekniklerinin metni gerçek dünyadan koparıp kurgu evrenine taşıdığı ana fikri minvalinde yürütülmüştür.

<sup>49</sup> White, *The Content of the Form*, 14.

<sup>50</sup> White, *The Content of the Form*, 67.

<sup>51</sup> White, *The Content of the Form*, 11-12.

<sup>52</sup> Hayden White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (The Johns Hopkins University Press, 1986), 122. Kurgusalılık teorileri çerçevesinde tarih metni ve tarihî roman mukayesesi için bk. Bahar Dervişcemaloğlu, “Kurmaca-Gerçek Ayrımı, Kurgusalılık Teorileri ve Tarihî Roman”, *Yeni Türk Edebiyatı Dergisi* 15 (Nisan 2017), 46-52. White’a yönelik eleştiriler için bk. Marie-Laure Ryan, “Panfictionality”, *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, ed. David Herman vd. (London&New York: Routledge, 2005), 553-554.

<sup>53</sup> White, *The Content of the Form*, 67.

<sup>54</sup> Wolf Schmid, *Narratology: An Introduction*, çev. Alexander Starritt (Berlin&New York, De Gruyter, 2012), 30.

## 2.1. Üsluptan Muhtevaya: Tarihsel Eleştiri Yöntemleri

Oryantalist çalışmalarda rivayetlerin edebî üslubundan yola çıkarak muhtevalarının gerçek dışı olduğu temasını ilk ele alan Wellhausen, ilk dönem İslâm tarihçilerinin birbirine benzeşmeyen ve hatta çelişen rivayetleri tedvin etmekle yetinmedikleri ve onları belli bir tarih anlayışı doğrultusunda yeniden işleyerek tevhit ettiklerini savunur. Kuşkusuz ki tarihçinin elde ettiği veriyi belirli bir bakış açısı çerçevesinde okuyucuya sunması bütün dönemlerde tarih yazımının temel karakteristiğidir. Ancak Wellhausen'ın bu durumu rivayetler arası çelişkilere dikkat çekerek ve isnadların müverrihlerin temsil ettiği tarih anlayışını pekiştirme işlevi gördüğü teziyle birlikte işlemesi,<sup>55</sup> rivayetlerin gerçeklik değerine dair şüphecî yaklaşımlara kapı aralamaktadır. Nitekim yazar örnek olarak seçtiği erken dönem İslâm tarihçilerinden Seyf b. Ömer'in (öl. 180/796) rivayetlerini hem iç bütünlüğü hem de diğer rivayetlerle uyumu açısından inceler. Ona göre aynı olayı anlatan muhtelif rivayetler arasındaki kronolojik uyumsuzluklar<sup>56</sup> ve rakamsal verilerdeki tutarsızlıklar<sup>57</sup> metinler arası çelişkilere işaret eder. Tarihi olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisini açıklamada harikulade unsurlara yer verilmesi ve tarihi hadisenin tahkiyesinde renkli tasvirlerle boşlukların doldurulması da metnin iç bütünlüğünün yazarın sanatsal becerileriyle yeniden oluşturulduğunun kanıtıdır.<sup>58</sup> Wellhausen'ın bu iddiaları Seyf b. Ömer'in tarihçiliği ve eserinin kıymeti üzerine yapılan çalışmalarda eleştirilse de tarih müelliflerinin olayları edebî üslupla anlatmasının hadisenin gerçeklik değerini ne derece etkilediği meselesi müstakil olarak ele alınmamıştır.<sup>59</sup>

Konuyla ilgili erken dönemdeki bir başka çalışma da Brockelmann'ın Nasr b. Müzâhim (öl. 212/827-28) üzerine telif ettiği makaledir. Yazar burada Nasr b. Müzâhim'in *Siffin Vak'ası* adlı eserindeki dramatik sahnelerle dikkat çekerek, müellifin tahkiye üslubu ile selefi Ebû Mihnef'in (öl. 157/773-74) sade ve basit olay anlatımı arasındaki farka işaret etmektedir.<sup>60</sup> Ona göre Nasr b. Müzâhim'in üslubu bir yandan eyyâmü'l-Arab literatürünün, diğer yandan Hîreli Hristiyanların aziz menkıbeleri ve antik dönem romanlarının tesiriyle geliştirilmiştir.<sup>61</sup> Brockelmann selefi Wellhausen'e atıfta bulunarak, ilk dönem Arap tarihçilerinin rivayetleri

<sup>55</sup> Wellhausen, "Prolegomena", 4.

<sup>56</sup> Wellhausen, "Prolegomena", 6.

<sup>57</sup> Wellhausen, "Prolegomena", 76-77.

<sup>58</sup> Wellhausen, "Prolegomena", 74-76.

<sup>59</sup> Seyf b. Ömer'in tarihçiliği ile ilgili genel değerlendirmeler için bk. Mustafa Fayda, "Seyf b. Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/27-28. Wellhausen'ın Seyf b. Ömer'in tarihçiliğine yönelik iddiaları konusunda eleştiriler için bk. Mahmut Kelpetin, "Müsteşriklerin Gözüyle Seyf b. Ömer", *Usûl* 10/2 (2008), 126-132.

<sup>60</sup> Brockelmann, "Naşr b. Müzâhim", 20.

<sup>61</sup> Brockelmann, "Naşr b. Müzâhim", 9-15.

derlemekle yetinmeyip onları işlediklerine ve olaylar hakkında hüküm verdiklerine işaret eder. Ancak Wellhausen'ın aksine o, hadiseler hakkında bir kanaate varmak için rivayetler arası ortak temaları eşleştirmekle yetinmeyi ve çelişkilere fazla aldırış etmemeyi salık vermektedir.<sup>62</sup>

Gerek Wellhausen gerekse Brockelmann, erken dönem tarih yazımı ile diğer edebî türler arasında üslup benzerliklerinin ve rivayetler arası çelişkilerin altını çizerken bu eserlerin gerçeklik değeri hakkında kesin bir yargı belirtmekten kaçınmaktadır. Ancak tarih ile edebiyat arasındaki benzerlikler bu kadar vurgulanırken ayırım noktalarına işaret edilmemesi ve her iki telif türü arasında fark gözetilmemesi, erken dönem tarih eserlerinde anlatılanların hangisinin gerçek hangisinin gerçek dışı olduğu konusunda bilinemezci bir tavır ortaya koymaktadır.

Rivayetin olgusal gerçekliği meselesine edebî üslup üzerinden şüpheli yaklaşım sergileyen bu iki çalışmada metodolojiye dair bir bahse yer verilmemiştir. Hatta Brockelmann Arap filolojisi alanındaki çalışmaların klasik dönemde Arapça telif edilen eserler üzerinde modern bilimsel etütler yapmak için yeterli olmadığını belirterek, Avrupa literatürünü inceleme için geliştirilen metotların bu alana tatbik edilmesine mesafeli yaklaşır.<sup>63</sup> Buna rağmen gerek Wellhausen gerekse Brockelmann tarih rivayetlerinin üslubu ile gerçeklik değeri arasında ilişki kurmakta ve Kitâb-ı Mukaddes üzerine uygulanan tenkit metotlarını amaçları doğrultusunda tarih rivayetlerine uyarlama çabasına girmektedir.<sup>64</sup>

### 2.2.1. Tekrarlayan Kalıp İfadeler: Motif, Tema, Şema

Edebî üslup üzerinden rivayetlerin olgusal gerçekliğini sorgulayan çalışmaların kavramsal düzeyde ifade edilmesi, 60'lı yıllarda Stetter ile ortaya çıkacaktır. *Hadiste Toposlar ve Şemalar* adlı doktora tezinde Stetter, selefleri gibi Kitâb-ı Mukaddes'e uygulanan tenkit metotlarına müracaat eder.<sup>65</sup> Ancak önceki çalışmalar tarih rivayetlerini konu edinir ve tarih literatürü ile *eyyâmü'l-Arab* ve Helenistik roman arasındaki üslup benzerliklerine odaklanırken, Stetter incelemelerini hadisler üzerinde yapacak ve hadis rivayetlerinde belirli temaların (*topos*) tekrarını ele

<sup>62</sup> Brockelmann, "Naşr b. Muzâhim", 2-3.

<sup>63</sup> Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur: Erster Supplementband* (Leiden, E. J. Brill, 1937), 2-3; Ali Dere, *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımları – Eleştirel Bir İnceleme* (Ankara, İlâhiyât, 2006), s. 65.

<sup>64</sup> Tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetlere Kitâb-ı Mukaddes'e uygulandığı şekliyle belirli bir sıralamayla (kaynak, form, redaksiyon, gelenek/rivayet tenkidi) değil, araştırmacının amacı doğrultusunda seçmecî bir yaklaşımla uygulanmıştır. Bk. Fatma Betül Altuntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri: Tenkidi ve İslami Rivayetlere Uygulanması Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 301, 332-333.

<sup>65</sup> Müellif, eldeki malzemeyi tasnif ederken ve metin üzerinde sonraki dönemlerde gerçekleşen tasarrufları tespit ederken form tarihinin yöntem ve kavramlarını uyguladığını açıklamaktadır. Bk. Stetter, *Topoi und Schemata*, 35, 52, 58.

alacaktır. Ona göre hadislerde topos, Hz. Peygamber'in söz, fiil ya da takrirleri nakledilirken rivayetin baş kısmında yer alan ve "Hz. Peygamber camideyken, çarşıdayken..." vb. durum tasviri bildiren ifadelerdir. Eyyâmü'l-Arab literatüründe de sıkça rastlanan bu kısa durum tasvirlerinin işlevi, Hz. Peygamber'in gerçek ya da uydurma söz ve fiillerine gerçekçi bir atmosfer kazandırmak, râvinin görgü şahidi olduğu izlenimini uyandırmaktır. Bu noktada Stetter, rivayetlerde tekrarı olmayan tekil tasvirlerin dahi gözleme dayalı tarihsel veri olmadığı kanaatini dile getirir.<sup>66</sup> Yazar motif kavramını da topos ile yakın bir anlamda, dış dünyada gerçekliği olmayan ancak hikâyede belirli mesajların kendisi üzerinden okura iletiği figürleri kastederek kullanmıştır. Ona göre pek çok hadiste Hz. Peygamber ile diyalog halinde tasvir edilen bedevî karakterler, eyyâmü'l-Arab hikâyelerindeki hayalî bedevî figüründen farklı değildir ve hadislerdeki fonksiyonu soyut ahlaki mesajları hadarî-bedevî çatışması üzerinden somutlaştırarak vermektir.<sup>67</sup> Ali Dere, Stetter'i form ve redaksiyon analizini basitleştirerek hadise uyarladığı için eleştirir ve hadis rivayetlerinde klişe kalıpların yer almasının onun gerçeklik değeri hakkında hüküm vermek için yeterli olmadığına dikkat çekerek, bu tür ifadelerin ancak hadis metninde üstlendiği işlev yönünden incelenebileceğini belirtir.<sup>68</sup>

Stetter çalışmasında selefleri Wellhausen ve Brockelmann'ın yukarıda bahsi geçen çalışmalarına atıfta bulunmaz. Topos ve şema kavramlarını merkeze alırken, kurgu meselesi üzerine kavramsal tahlil yapmamaktadır. Stetter'in tezini yazdığı dönemde kurgu kavramının edebî çevrelerde henüz müstakil bir tartışma konusu haline gelmediği dikkate alındığında bu durum doğal karşılanabilir.

Stetter'in gündeme getirdiği topos ve motif kavramlarını daha detaylı bir biçimde ele alan Albrecht Noth, bu kavramlar üzerinden tarih rivayetlerinin vakıyyla ilişkisini sorgulama çizgisini devam ettirir. Noth, erken dönem İslâm tarih yazımı üzerine telif ettiği makalesinde İsfahan'ın fethi ile ilgili bir tarihî rivayette kullanılan motiflerin Nihâvend'in fethi ile ilgili rivayetlerde de karşımıza çıktığına dikkat çeker. Müellif, Fars ülkesinin kuşa, Kisrâ'nın da kuşun başına benzetilmesi, Hz. Ömer ile ordu kumandanı arasındaki mektuplaşma, düşman karargahına gönderilen elçi, düşmana geceleyin saldırma, savaş öncesi mübâreze vb. unsurları her iki rivayette tekrar eden motifler olarak sunmakta<sup>69</sup> ve motiflerin anonimliğinden ötürü anlatılan hadiselerin kaç defa ve nerede vuku bulduğunun tam olarak tespit edilemeyeceğini savunmaktadır.<sup>70</sup>

<sup>66</sup> Stetter, *Topoi und Schemata*, 4-8, 33.

<sup>67</sup> Stetter, *Topoi und Schemata*, 29-30, 34.

<sup>68</sup> Dere, *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımları*, 68.

<sup>69</sup> Noth, "İsfahân-Nihâwand", 283-286.

<sup>70</sup> Noth, "İsfahân-Nihâwand", 266-267, 292.

Dikkatle incelendiğinde kuş benzetmesi hariç bütün motifler, dönemin savaş hukuku ve diplomatik usulleri çerçevesinde birden çok savaşta vuku bulması muhtemel hadiselerdir. Nitekim Noth prensipte belirli durumların birden fazla olayda tekrar etmiş olabileceğini kabul eder; hatta Hz. Peygamber'in düşmana gece saldırma emrine dair hadis rivayetine de dikkat çeker.<sup>71</sup> Ancak ona göre Hz. Peygamber'in düşmana gece saldırılmayı emretmesi kural haline gelmemiş tikel bir olaydan ibaret olabileceği gibi, ilgili hadis uydurma da olabilir. Bu durumda düşmana gece saldırılmasını emreden hadisin varlığı, İsfahan ve Nihâvend'in fethi rivayetlerindeki gece saldırısı bilgisinin gerçekliğini teyit etmez; hadisteki verinin tarih rivayetinin kurgulanmasında malzeme olarak kullanıldığını gösterir.<sup>72</sup> Diğer motifler ise kökeni itibarıyla reel olsa da bir kıssadaki motifin diğerine transfer olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>73</sup> Sonuç olarak Noth, tarih müdevvenatının hayalî hikâyelerden oluşan kurmaca eser olarak nitelenemeyeceğini, ancak olgusal unsurlar da ihtiva eden doğruyanlı birtakım rivayetlerin muhtelif kombinasyonlarıyla oluşturulduğunu ifade etmektedir. Müellife göre motiflerin bu şekilde hangi olaya ait olduğu bilinemeyecek derecede anonimleşmesi, tarih yazımının olgusal referansını kaybetmesi ve ilgili rivayetlerin Hz. Ömer dönemi fetihleri hakkında bilgi değil genel geçer bir temsil sunması anlamına gelir.<sup>74</sup>

898 | db

Kanaatimizce Noth tarih rivayetlerinde tekrar eden motifler ile ilgili önemli tespitlerde bulunmakta ve fakat motif olmak ile gerçek dışı olmak arasında aceleci bağlantılar kurmaktadır. Her şeyden önce dönemin savaş hukuku ve diplomasi kuralları gereği mektuplaşma, mübareze, gece saldırısı vb. bazı olay ve ritüellerin birden fazla beldenin fethinde tekrar etmiş olması gayet anlaşılabilir bir durumdur. Noth bu duruma teorik olarak ihtimal vermekle birlikte, birden fazla tekrar eden motiflerin ya kurgusal olduğu ya da haddizatında bir defa vuku bulmuş olmakla birlikte yeri ve zamanının tespit edilemeyecek derecede gerçeklikle bağının kopuk olduğu hükmünde ısrarcıdır. Burada altı çizilmesi gereken husus, motif kavramı çerçevesinde oluşturulan söylemin insan hafızasının sınırlılıkları, tarihsel verinin yetersizliği veya tarihçinin politik duruşu vb. muhtemel etkenlerden ötürü tarih anlatısı ile vakıa arasındaki uyumsuzlukların tespitine yönelik olmadığıdır. Seleflerini takiben Noth, diğer edebî özellikler gibi motifin varlığının da rivayetin gerçeklik değerini ortadan kaldırdığı veya en iyimser ihtimalle bilinemez hale getirdiğini iddia etmektedir.

<sup>71</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmi' u's-şâhîh, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), Cizye, 1 (3160). Noth, "İsfahân-Nihâwand, 288.

<sup>72</sup> Noth, "İsfahân-Nihâwand, 285, 288. Noth'un bu görüşü Wellhausen'e dayandırması dikkat çekicidir. Bk. Wellhausen, "Prolegomena", 76.

<sup>73</sup> Noth, "İsfahân-Nihâwand, 291-293.

<sup>74</sup> Noth, "İsfahân-Nihâwand, 295.

Noth'un haklı olabileceği bir husus, topos ve motif denilen kalıp ifadelerin farklı olaylarla ilgili birden fazla rivayette tekrar etmesi sebebiyle okuyucuda aynılık hissi uyandırmasıdır. Sözlü kültürün hâkim olduğu ortamda yaşanan olayların hatırlanabilir hikâyelere dönüşebilmesi için kalıp ifade ve temalara sıklıkla müracaat edildiği bir gerçektir.<sup>75</sup> Ricoeur'un de belirttiği gibi, olay akışını bölümlere ayırmak ve sınırlandırmak için motifler ve temaları kullanan modern tarih müellifi dahi bu kuralın dışında değildir.<sup>76</sup> Klişe motiflerin birden fazla olayda tekrar ettiği durumlarda, hikâye edilen olay(lar)ın gerçek dışılığı hükmüne varmadan önce farklı şekillerde vuku bulmuş benzer olayların râvi ya da müverrihin elinde kolay hatırlanabilir standart motiflere dönüşmüş olabileceği ihtimali hesaba katılmalıdır. Öte yandan bir rivayette şahıslar arasındaki diyaloglar, yazışmaların içerikleri, ayrıntılı mekân tasvirleri vb. görgü şahitleri dışındaki kimselerin muttali olma ihtimali düşük detayların râvi ya da müverrihin hayal gücü marifetiyle metne dercedilmiş olabileceğinden şüphe edilebilir. Zira siyer ve ahbâra dayalı tarih yazımında sıklıkla müracaat edilen telif yöntemi, rivayetlerdeki olay anlatımlarını yeniden işleme ve boşlukları doldurmaya müsaittir. Ancak bu gibi hususlarda sağlıklı bir neticeye varabilmek için tikel örnekleri genellemek yerine, metin dışı verileri de hesaba katmak ve ilgili rivayetleri tek tek tahrir etmek gerekir.<sup>77</sup>

Noth, tarih rivayetinin olgusallığı ile ilgili şüphelerini ortaya koyarken tarihsel eleştiri yöntemlerinden kaynak eleştirisini kullandığını makale başlığında açıkça ifade etmektedir. Temel tezlerini Wellhausen'e dayandırırken,<sup>78</sup> isim vermemekle birlikte Brockelmann'ın rivayetlerdeki ortak noktalardan tarihî olaylar hakkında bir kanaate varılabileceği fikrini eleştirmektedir.<sup>79</sup> Bununla birlikte Noth, tarih müelliflerinin sıkça kullandığı telif yönteminin motiflerin tekrarı meselesiyle ilgisine hiç değinmemekte, dönemin tarih yazımı usullerini araştırmalarında dikkate almamaktadır.

Bu çalışmada Noth, rivayetin muhtevastındaki gerçek dışılığı motif kavramı üzerinden ifade ederken, kurgu kavramı ve türevlerine 'tarih rivayetlerindeki uydurma unsurlar ve hayal ürünü hikâyelerden oluşan edebî tür' anlamında üç yerde değinir.<sup>80</sup> Yazarın bu kavramı isabetli bir biçimde kullanması, aynı dönemde edebî çevrelerde yoğunlaşan kurgu tartışmalarını takip etmesiyle ilgili görünmektedir.

<sup>75</sup> Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüñ Teknolojileşmesi*, çev. Sema Postacıoğlu Banon (İstanbul: Metis Yayınları, 1991), 39-41.

<sup>76</sup> Ricoeur, *Tarih ve Anlatı*, 123-137.

<sup>77</sup> Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Tuba Nur Saraçoğlu, "Siyerde İsnâd ve Metin Telfiki: İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) Telfike Başvurduğu Siyer Rivayetleri", *Artuklu Akademi* 9/2 (2022), 283-285.

<sup>78</sup> Noth, "İşfahân-Nihâwand, 288.

<sup>79</sup> Noth, "İşfahân-Nihâwand, 293-295.

<sup>80</sup> Noth, "İşfahân-Nihâwand, 288, 293, 295.

### 2.2.2. Tarihi Olgudan Hayal Evrenine: Rivayetin ‘Kurgusallığı’

90’lı yıllarda edebiyat çevrelerinde kurgu tartışmalarının yoğunlaşması, İslâmî rivayetlerin gerçeklik değeri üzerine yapılan oryantalist çalışmalarda kurgunun kavramsal düzeyde kullanımını beraberinde getirecektir. Leder ve Beaumont bilinçli bir şekilde kullandıkları kurgu kavramının modern Batı edebiyatında ortaya çıktığını, klasik Arap edebiyatı kanonunda kurguya tekabül eden bir telif kategorisinin olmadığını doğru bir şekilde ifade eder.<sup>81</sup> Bununla birlikte Leder, ahbârın üslubunda edebî yaratıcılığın gözlemlendiğinin altını çizerek,<sup>82</sup> bir ahbâr rivayetinde olay örgüsünün ana unsurları edebî yaratıcılıkla oluşturulmuş ise bunun tahrifat olduğu kanaatini belirtir.<sup>83</sup> Leder rivayet metninin iç yapısı ve konuyla ilgili muhtelif rivayetlerin mukayesesi ile metnin gerçeklik değerinin bilinebileceği görüşünü savunur.<sup>84</sup> Buna rağmen, yaptığı incelemelerde muhtelif rivayetlerin tarihçinin elinde nasıl yeniden şekillendiğini tespit etmekle kalmamakta, selefleri gibi metinsel özelliklerden yola çıkarak olayların gerçekliği hakkında hüküm verip isnadı uydurmanın sorumlusunu tespit etmektedir.<sup>85</sup>

Leder tarih rivayetlerinde edebî yaratıcılığı birtakım metinsel özellikler üzerinden tespit eder. Bunların bir kısmı makalenin telif edildiği dönemde edebî çevrelerde kurgusallığın metinsel göstergeleri olarak kabul edilen hususlar iken, kurgunun ayırıcı özelliği sayılmayan ancak edebî eserlerde rastlanan kimi vasıfların da rivayetlerin kurgusallığına delil gösterildiği vakidir. Nitekim Leder tanımı gereği kurgunun hayal ürününden ibaret olmadığını, zekice planlanmış bir olay örgüsüyle teşekkül ettiğinin altını çizerken doğru bir noktaya işaret etmekte,<sup>86</sup> ancak kurgunun vazgeçilmez vasıfları olan ‘anlatılanların dış dünyada referansının olmaması’ ve ‘anlatanın kastı’ hususlarını hiçbir şekilde dikkate almamaktadır. Ona göre metnin kurgu olduğunu gösteren kriterlerden birisi, tahkiyenin olaydan ziyade karakter odaklı oluşudur. Tarih müellifi olayı tahkiye ederken kahramanının davranışları ardındaki motivasyonu merkeze aldığı anda olaylara paradigmatik bir anlam yüklemekte ve bu sayede kendi bakış açısı metne hâkim olmaktadır. Emevî valisi Hâlid el-Kasrî’yi (öl. 126/743) anlatan rivayetlerde karakterin kırılğanlıkları ve meziyetleri ile birlikte tasvir edilmesi, bunun bir örneğidir.<sup>87</sup> Ona göre Helenistik romana benzer şekilde hikâyenin ahlaki ve ideolojik mesajlarla örülü olarak kompoze

<sup>81</sup> Leder, “Features of the Novel”, 74, Leder, “The Literary Use of the Khabar”, 307-308; Beaumont, “Hard-Boiled”, 29-30.

<sup>82</sup> Leder, “The Literary Use of the Khabar”, 284-285.

<sup>83</sup> Leder, “The Literary Use of the Khabar”, 306-308, Leder, “Features of the Novel”, 74-75.

<sup>84</sup> Leder, “The Literary Use of the Khabar”, 283-284. Aynı olayı anlatan iki rivayet grubu arasındaki iç çelişkilerin ayrıntılı tahlili için bk. Leder, “Features of the Novel”, bk. 95-96.

<sup>85</sup> Leder, “The Literary Use of the Khabar”, 284-290.

<sup>86</sup> Leder, “Features of the Novel”, 74.

<sup>87</sup> Leder, “The Literary Use of the Khabar”, 306, Leder, “Features of the Novel”, 73, 93.



edilmesi de kurgusallığa işaret eder.<sup>88</sup> Abartılı tasvirler<sup>89</sup> ve harikulade öğeler de kurgusallığın birer göstergesidir.<sup>90</sup> Leder'e göre tarih müellifi, hikâyenin başına isnad zinciri yerleştirerek ve üçüncü tekil şahıs diliyle konuşup kendi bakış açısını gizleyerek eserine gerçekçi bir hava katmaktadır.<sup>91</sup>

Leder'in kriterlerine baktığımızda hem klasik hem de modern dönem tarih yazımında kullanılan metin inşa usullerinin kurgusallığın göstergeleri olarak değerlendirildiğini görürüz. Nitekim olay örgüsü, bir bilim olma iddiasındaki modern tarih yazımı dahil pek çok disiplinde olguları mantıksal bir silsile içerisinde sunmak için kullanılmaktadır.<sup>92</sup> Karakter odaklı tahkiye ise edebî kurguda sıklıkla rastlanmakla birlikte, biyografi, hatırat gibi olgusal anlatıda da karşımıza çıkan ve kurgusallığa karar verebilmek için tek başına yeterli olmayan bir özelliktir. Öte yandan tarihçinin kendini tarihî olayları gerçekleştiren aktörlerin yerine koyarak eylemlerinin arkasındaki niyet ve motivasyonu çözümlenmeye çalışması, modern dönem tarihçisinin dahi olaylar arası sebep sonuç ilişkisini ortaya çıkarmak için müracaat etmek durumunda olduğu bir yöntemdir.<sup>93</sup> Ancak modern dönemden farklı olarak klasik İslâm tarih yazımında yazar, kendi görüşünü rivayetin içerisine gizlemekte ve tahkiye üslubuyla belli etmektedir. Bu sebeple telif yoluyla yeniden düzenlenen rivayetlerdeki 'tarihsel şahsiyetin olaylar içerisindeki rolü'ne dair tasvirlerin ne kadarının olgusal ne kadarının hayalî olduğu muğlak kalabilir. Zira tarihî şahsiyetin eylemlerinin arkasındaki motivasyona odaklanan tarihçi, tahkiyede olgular arasında bağlantı kurmakla yetinebileceği gibi, hikâyedeki boşlukları hayal gücü ve kişisel yorumları ile doldurmuş da olabilir. Birinci durumda gerçeğe uygun bir anlatım söz konusu iken, ikinci durumda tarih rivayeti ile tarihsel gerçekler arasındaki makas açılmaktadır. Bu durumda bugünün araştırmacısına düşen, metin dışı araştırma ve metinler arası mukayeselerle rivayet malzemesinin tarihsel olguyla uyumunu denetlemeye çalışmaktır. Rivayetin olay ya da karakter odaklı anlatım tarzı, muhtevasının gerçeklik değerini belirleyen bir unsur değildir.

Leder'in kurgusallığın göstergesi olarak sunduğu bazı metinsel özellikler, bugünün bakış açısıyla metnin gerçekliğinden şüphe edilmesine yol açabilir. Ancak ibretlik anlatım tarzı, abartılı rakamlar ve harikulade unsurların modernite öncesi tarih yazımının genel bir özelliği olduğunun altı bir kez daha çizilmelidir.<sup>94</sup> Bir diğer ifadeyle İslâm tarihçisinin,

<sup>88</sup> Leder, "The Literary Use of the Khabar", 294-298.

<sup>89</sup> Leder, "Features of the Novel", 75.

<sup>90</sup> Leder, "The Literary Use of the Khabar", 312.

<sup>91</sup> Leder, "The Literary Use of the Khabar", 307-308, Leder, "Features of the Novel", 92.

<sup>92</sup> Ricoeur, *Tarih ve Anlatı*, 124.

<sup>93</sup> White, *The Content of the Form*, 67.

<sup>94</sup> Walter Benjamin, "The Storyteller: Reflections on the Works of Nikolai Leskov", çev. Harry Zohn, *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, (London: The Bodley Head, 2015), 86-89.

dönemin zihinsel kodları ve gerçeklik algısı çerçevesinde hikâyeyi yeniden inşa ederken kimi abartılı ve gerçek dışı unsurları metne ithal etmiş olması ihtimal dahilindedir. Fakat bu durum, roman yazarının tarihî kahramanları kurgu evrenine yerleştirmesinden farklıdır. Zira dönemin tarih müellifi gerçeğe bağlı kalma kastıyla eser telif etmekte ve muhatapları için gerçek kabul edilen unsurlarla anlatımını desteklemektedir.<sup>95</sup> Tarih rivayetinin olguyla bağlantısından şüphe edildiği bu gibi durumlarda araştırmacıya düşen, metin dışı ve metinler arası araştırmalarla menkuldeki makulü yakalamaya çalışmak olmalıdır. İslâm tarihi müelliflerinin eserlerini tarihî romanla eşitleyerek metnin gerçeklik değerini ortadan kaldıran kurgu nitelemesi, kurgunun temel özelliği olan niyetlilik ilkesini göz ardı ettiği için yanlış ve modernite öncesinde yazılmış eserleri modern dönemin kriterleriyle değerlendirdiği için anakroniktir.

Wellhausen ve Brockelmann'ın yukarıda ele aldığımız çalışmaları, Leder'in iddiaları için altyapı teşkil etmektedir. "Haberin Edebî Kullanımı" adlı makalesinde Leder bu iki müellife birden fazla atıfta bulunmakla kalmamış, Brockelmann'ın incelediği *Sıffin Vak'ası* rivayetlerini yeniden analizi etmiştir. Ulaştığı sonuçlarla Leder, seleflerinin kanaatlerini edebiyat alanında ortaya çıkan yeni kavramlar doğrultusunda teyit edip detaylandırmaktadır.

902 | db

İslâmî rivayetler ve kurgu meselesini teorik açıdan en geniş ele alan şarkiyatçı Sebastian Günther'dir.

Yazar olay anlatımı içeren uzun hadis rivayetlerinin kurgu olduğunu iddia eder. Kurgusalılığı ise bir yandan 'metnin gerçeğe uygunluğundan ziyade olayları tasvir biçimiyle ilgili' bir mesele olarak sunar; diğer yandan 'gerçek hayattan seçilen kimi unsurların bağımsız yaratıcılıkla yeniden harmanlandığı anlatımın vasfı' diye tanımlar. Kişisel bakış açısının dahil olduğu her anlatıyı 'kurgusal yaratıcılık' çerçevesinde değerlendirerek,<sup>96</sup> anlatıyı anlatı yapan dil ve üslup özelliklerini aynı zamanda kurgusalılığın göstergeleri olarak kabul eder.

Kurgusalılığı anlatıcının olayları tasvir şekli, bakış açısı, olayların temalara ayrılarak anlatılması, şahıs zamirlerinin kullanımı vb. metinsel özelliklere indirgeyen Günther kurgu meselesinin hadisin muhtevasıyla değil, nasıl tasvir edildiğiyle ilgili olduğunu<sup>97</sup> ve hadisin sıhhatine zarar

<sup>95</sup> Müslüman tarihçiler öncekilerden tevarüs ettikleri rivayetler arası çelişkileri tartışmışlar, gözlem ve maddi bulgulara dayalı tercihlerde bulunmuşlar, sosyolojik analizlere yer vermiş ve abartılı anlatımları hurafe olarak nitelemişlerdir. Bununla birlikte Orta Çağlarda tarih yazıcılığının ahbâr esaslı olduğu, ahbârın geçmişe dair her türlü bilgiyi kapsadığı ve dönemin gerçeklik algısının bugünkünden farklı olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Bk. Emine Sonnur Özcan, *İslâm Tarih yazımında Gerçeklik ve El-Mes'ûdi* (Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014), 84-90, 188-230.

<sup>96</sup> Günther, "Fictional Narration", 434-436.

<sup>97</sup> Günther, "Fictional Narration", 436-437.

vermediğini<sup>98</sup> söyler. Ancak *bağımsız yaratıcılık* kavramı ile hadise adeta tarihî roman gibi gerçek hayattan unsurlar ihtiva eden kurgu evreni olarak yaklaşmaktadır.<sup>99</sup> Ona göre Hz. Peygamber'i evde, mescitte, çarşıda, seferde vb. tasvir eden uzun hadisler ahkâm hadislerinden farklı ele alınmalı, râvinin sübjektif bakış açısı perspektifinden anlatıldığı için gerçeği olduğu gibi yansıtmadığı kabul edilmelidir.<sup>100</sup>

Günther'in tezlerini değerlendirirken öncelikle kurgu meselesini ele alma biçiminin sorunlu olduğu belirtilmelidir. Bir anlatı ya da söylemin kurgu olarak nitelenmesi için yazarın hayal dünyasında kurgu olarak planlanması, bu şekilde ortaya konması ve karşı tarafın da bunu böyle algılaması gerekir. Anlatıbilimde tartışmalı olan husus, kurgu olduğu bilinen roman, öykü vb. bir metnin dil ve üslup özelliklerinin onun kurgu olduğunu açığa çıkarıp çıkarmadığıdır. Hâkim görüş kurgusallığın dilsel/metinsel özelliklerden kaynaklanan bir mesele olmadığıdır. Bazı anlatım biçimlerinin kurguya has olduğunu savunanlar dahi kurgu metinlerde kullanılan anlatım tekniklerinden yalnızca birkaçını kurgusallığın göstergesi olarak nitelemektedir.

Günther'in 'her anlatı bir kurgudur' ve 'tarih yazımı anlatı değildir' gibi genellemeleri, olgusal ve kurgusal anlatının ortak noktalarını ön plana çıkaran bazı edebiyat teorisyenlerinin görüşlerinin bağlamından koparılmasından ibaret görünmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, tarih, hatırat, biyografi vb. olgusal olarak sunulan bir metnin, kurguya ait kabul edilen belirli anlatım biçimlerinden ötürü kurgu kabul edilmesi gerektiğine dair bir araştırma mevcut değildir. Günther, gerçeğin ifadesi olarak ortaya konan, bu şekilde nesilden nesle rivayet edilen ve kitaplara giren bir hadis rivayetinin 'bazı dil ve üslup özelliklerinden ötürü gerçek dünyanın sınırları dışına çıkarıp kurgusallaştığını' iddia ederken, modern edebiyat teorilerini hiçbir edebiyatçının yapmadığı şekilde kullanmaktadır.

Hadisin kurgusallığını belirlemek için müracaat edilen kaynaklara baktığımızda, bunların önemli bir kısmının "kurgu nasıl inşa edilir" sorusuna cevap olarak üretilen metinler olması dikkat çekicidir. Mesela hadiste olay akışı gereği birinci tekil şahıs anlatısından üçüncü tekil şahıs anlatısına geçişi râvinin 'gerçek dünya ile kurgu dünyası arasında bağ oluşturduğu'<sup>101</sup> görüşüne referans gösterilen Füger, öykü dışı ve öykü içi

<sup>98</sup> Günther, "Fictional Narration", 437, 466.

<sup>99</sup> Günther, "Fictional Narration", 438-439.

<sup>100</sup> Günther, "Fictional Narration", 439-441.

<sup>101</sup> Hz. Aişe'nin bir cariye'nin başından geçen ibretlik olayları ve onunla tanışmasını peş peşe anlattığı hadiste (Buhârî, Salât, 56 (439) cariye'nin anlattıklarını üçüncü tekil şahısla, aralarında geçen diyalogu ise birinci tekil şahısla tahkiye etmektedir. Kıssanın ilk kısmında Hz. Aişe duyduklarını anlatan konumunda iken, ikinci kısmında olayı bizzat yaşayan konumundadır ve olay akışı gereği şahıs kipleri değişmek durumundadır. İlgili hadis ve Günther'in kurgusallık yorumları için bk. Günther, "Fictional Narration", 448-453.

anlatıcının romanın kurgusunda üstlendiği rol meselesini izah etmekte, bu tekniklerin olgusal anlatıda kullanılması durumunda sonucun ne olduğuna hiç değinmemektedir.<sup>102</sup> Râvinin olayları seçerek anlatmasıyla ‘gerçek dünyanın sınırlarını aşıp hayal alemine geçtiği ve böylelikle hadisin kurgusallaştığı’ görüşüne referans gösterdiği Iser, roman yazarının gerçek hayattan ödünç aldığı olguları kurgu dünyasının bir parçası haline getirme süreçlerini izah etmekte, olgusal anlatıda gerçek hayatta yaşanan olayların bazı kısımlarını seçerek anlatılmasının kurgusallıkla ilgisine değinmemektedir.<sup>103</sup> Günther edebiyat teorisyenlerine seçmeci bir yaklaşımla referans vererek, iddialarını nakzeden görüşleri görmezden gelmektedir. Mesela çalışmasının girişinde Genette’e atıfta bulunduğu halde, onun ‘edebî kurgudaki bazı özelliklerin olgusal anlatı ile ortak olduğu ve kurgusallığı belirlemede tek başına yeterli olmadığı’ konusundaki çekincelerini dikkate almamaktadır.<sup>104</sup>

Makalede ısrarla dile getirilen ‘olayları seçerek anlatmak kurgusal anlatımdır’ görüşüne referans gösterilen bir başka kaynak da David Carr’ın *Zaman, Anlatı ve Tarih* isimli eseridir. Günther’in atıfta bulunduğu satırlara baktığımızda Carr, Günther’in maksadının tam aksini ifade etmektedir. Ona göre tarihçi bugünden geriye doğru bakarak önemli olayları seçer, aralarındaki sebep-sonuç ilişkisini kurar ve tutarlı bir hikâyeye dönüştürür. Böylelikle geçmişte akış halinde yaşanan olaylar tutup yakalanmış, bir düzene koyulmuş ve anlam yüklenmiş olur. Carr’a göre tarihçinin ve roman yazarının müştereken kullandığı tahkiye teknikleri hayatla doğrudan ilgilidir. Gündelik hayatta da herkes başından geçenleri seçerek ve kendi bakış açısından bir düzene koyarak anekdota dönüştürür. Bu noktada yazar, tarih ya da kurgu olsun, yazılı-edebî anlatıda kaçınılmaz olan seçme eylemi, bakış açısı, giriş-gelişme-sonuç düzeni vb. unsurların hayatın içinde ve günlük sohbetlerde saklı olduğunu ısrarla vurgulamaktadır.<sup>105</sup> Carr, seçme eylemini ‘anlatıyı kurgusallaştıran unsur’ olarak görmek bir yana, anlatı ortaya çıkmadan önce olgunun içinde ve anlatıcının zihninde mevcut temel bir ilke olarak ele almaktadır.<sup>106</sup>

<sup>102</sup> Wilhelm Füger, “Zur Tiefenstruktur des Narrativen: Prolegomena zu einer generativen ‚Grammatik‘ des Erzählens”, *Poetica* 5/3-4 (Temmuz-Ekim 1972), 272.

<sup>103</sup> Iser, *The Fictive and the Imaginary*, 2, 4-6.

<sup>104</sup> Günther, “Fictional Narration”, 434 (dipnot 3). Günther burada Genette’ın *Narrative Discourse- An Essay in Method* adlı eserine atıfta bulunmakta ve fakat kurgusal ve olgusal anlatı arasındaki ayırmaları ele aldığı ve yukarıda atıfta bulunduğumuz “Fictional Narrative, Factual Narrative” adlı makalesine hiç değinmemektedir.

<sup>105</sup> David Carr, *Time, Narrative, and History* (Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press, 1986), 57-65.

<sup>106</sup> Carr, *Time, Narrative, and History*, 16-17.

Görüldüğü üzere Günther'in "râvinin olayları kendi bakış açısından ve seçerek anlatması hadisi kurgusallaştırır" görüşüne referans olarak gösterdiği kaynaklarda mesele edebiyatçının gerçek hayattaki unsurları kurgu evrenine taşıması tartışmaları bağlamında tartışılmaktadır. Yaptığımız araştırmalarda edebiyat ve tarih felsefesi eserlerinde bu iki faktörün tarih yazımı, biyografi vb. yazılı olgusal anlatıda var olmasının söylemi kurgusallaştırdığına dair bir iddia yoktur. Bu durumda ne olayların görgü şahidi olan sahâbî râvinin anlatımında, ne de hadis rivayetinin metne dönüşmesi sürecindeki râvilerin tasarruflarında 'gerçek olayları kurgu evrenine taşıma'; dolayısıyla da kurgusallaştırma söz konusu değildir. Zira her tabakadaki râvi, -hata etse bile- gerçek bir olayı doğru tahkiye ve rivayet etme amacını gütmektedir. Hz. Peygamber döneminde yaşanan olayın sahâbî râvi tarafından anlatılması, sonrasında rivayete dönüşerek nesilden nesle aktarılması ve nihayetinde hadis kitabındaki son şeklini alması süreçleri ise kurgusallaştırma değil, sözlü anlatıdan yazılı anlatıma dönüşüm olarak değerlendirilmelidir.

### Sonuç

İnsanoğlu geçmişte yaşanan olayları anlatırken önemli gördüklerini seçer, olayları sıra düzenine koyar ve anlam yükler. Hafızanın sınırlılıkları gereği olayların veya yer-zaman-şahıs vb. unsurların yanlış hatırlanması, birbirine karıştırılması mümkündür. Sözlü anlatımın nesilden nesle aktarılması ve yazılı metne dönüşmesi süreçlerinde ilk anlatıcının serbest üslubunun edebî üsluba dönüşmesi, konuyla ilgili farklı anlatımların bir araya getirilirken kalıp ifadelerle ve yeni bir olay örgüsüyle yeniden tahkiye edilmesi, geçmişte olup bitenleri sonraki nesillere aktarmak için kaçınılmazdır.<sup>107</sup> Klasik ve modern tarih yazımı ve tarihte yaşanmış hadiselerle atıfta bulunan dinî metinlerin doğasında olan yeniden tahkiye, bu işi üstlenen râvi veya müellifin dünya görüşünün metne dahilini az ya da çok mümkün kılar. Bütün bunlar, bize geçmişte anlatan her tür metne karşı bir miktar mesafeyle yaklaşmamızı; kimi durumlarda olayların anlatıldığı gibi gerçekleşip gerçekleşmediğini sorgulamamızı gerektirebilir. Hadis ilmi isnad ve metin denetimiyle râvilerin nebevî lafızlar üzerindeki tasarrufunu asgariye indirmeye çalışsa da iş olayların tahkiyesine geldiğinde beşer hafızasının sınırlılığı ve anlatım tekniklerinin dönüştürücü gücü, rivayetin muhtevası ile olgusal gerçekliğin birbirine mutabakatı arasında perde olabilir.

Hadis ve tarih rivayetleri bütün bu sınırlılıklarla birlikte geçmişten haber verir. Belâgat ilmi kavramlarıyla ifade edecek olursak, her ikisi de ihbârîdir ve gerçeğe uygun olup olmadığı araştırılabilir; doğrulanıp

<sup>107</sup> Hadis metinlerinin yeniden form kazanması süreci üzerine bir tasnif ve konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 45-65.

yanlışlanabilir. Oysaki kurgu, inşâ kategorisindedir. Hayal ürünü olarak üretildiği ve öyle algılandığı için gerçekliği sorgulanamaz.<sup>108</sup> Dış dünyada referansı olmadığından, gerçek kişi, yer vb. isimleri kurgu metne dahil olmakla hayal ürününe dönüşür. Bu sebeple İslâmî rivayetler, kategorik olarak kurgu kapsamı dışındadır ve bahsi geçen sınırlılıkların farklı bir düzlemde değerlendirilmesi gerekir.<sup>109</sup>

Makalemizde ele aldığımız oryantalist çalışmalarda bu kategorik fark daima göz ardı edilmektedir. Metnin anlatım üslubu ile gerçekliği arasında kurulan paralelliklere baktığımızda, meselenin olgusal anlatıdaki muhtemel hatalar zaviyesinden değil, Hz. Peygamber döneminde ve İslâm tarihinde yaşanması muhtemel olayların ‘kurgu evrenine taşınıp hayalî bir söyleme malzeme edildiği’ ön kabulü zaviyesinden ele alındığını görebiliriz. Bu durumda hadis, siyer ve tarih fark etmeksizin bütün İslâmî rivayet literatürü doğrulanması ya da yanlışlanması mümkün olmayan tarihî roman benzeri bir kurgu malzemesine dönüşmektedir. Wellhausen’den bu yana bu iddianın işlendiği teorik düzlem değişse de ana fikir hiç değişmemektedir.

Konuyu Batı’daki edebiyat ve tarih felsefesi tartışmaları bağlamında ele aldığımızda, adı geçen şarkiyatçıların referans gösterdikleri kaynaklarda kendi tezlerine aykırı düşen bahisleri görmezden geldikleri ve iddialarını maksatlı bir seçmecilikle temellendirdikleri görülür. Oysaki günümüz tarih felsefecileri, tarihçinin de geçmişte yaşanan olayları *seçerek* aktardığı, mantıksal bir çerçeve içerisinde sunmak için *motifler ve temalardan* faydalandığı, meselenin arka planını kavramak *hayal gücü* vasıtasıyla elde edilen verileri anlamlı bir fotoğrafa dönüştürmeye çalıştığını belirtmektedir. Bundan ötürü tarihçinin kaleminden çıkan metnin geçerliliğini yitirdiğini ya da kurguya dönüştürdüğünü iddia eden olmamış, ancak tarih kitabının ‘matematik veri’ gibi ele alınmasına karşı çıkmıştır. Bütün bunlar göz ardı edilerek, kurgusallık iddialarının bir kaziyye-i muhkeme gibi İslâmî rivayetlere, özellikle de hadis metinlerine serbestçe uygulanması, *kurgu teorisinin kurgusallaştırılması* diyebileceğimiz paradoksal bir durumu ortaya koymaktadır.

İslâmî rivayetlerin kurgusallığı iddiaları her ne kadar teorik zemin ve rivayet ilimlerinin tarihsel gerçekliği itibarıyla geçerli olmasa da bu minvalde yapılan ve geçmişi 120 yılı bulan oryantalist çalışmaların reel bir zemini vardır: Bazı rivayetlerin olay anlatımlarındaki abartı veya harikuladeliğe, görgü şahidi râvinin muttali olamayacağı detaylar, dramatik tasvirler veya aynı olayı anlattığı düşünülen rivayetler arasındaki çelişkiler... Bu hususlar

<sup>108</sup> Haber ve inşâ ayrımı için bk. Mustafa İrmak, *Haber ve İnşâ: Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 135-143.

<sup>109</sup> İnşâ ve haber ayrımının İslâmî rivayetlerin anlatsallığı meselesi ile ilgili değerlendirmeler için bk. Fatma Yüksel Çamur, *Anlatıbilim ve Hadis* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 79-84.

bahsi geçen rivayetlerin hayal ürünü olduğu anlamına gelmemekle birlikte, râvi ya da eser müelliflerinin yeniden tahkiye ettikleri rivayetlerdeki boşlukları doldururken serbest hayal gücünü ne derece kullandıkları sorusundan ötürü *İslâmî rivayetlerde anlatım teknikleri* bir mesele olarak önümüzde durmaktadır. Bu noktada rivayetlerin sıhhat yönünden değerlendirilmesinin yanı sıra kapsamlı bir isnad-metin analizi ile her râvi tabakasında metin üzerinde ne gibi değişikliklerin gerçekleştiğinin tespit edilmesi, rivayetin muhtevasının tarihsel olguyla mutabakatı konusunda daha sağlıklı sonuçlara ulaştıracaktır.



**Kaynakça**

- Altıntaş, Fatma Betül. *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri: Tenkidi ve İslami Rivayetlere Uygulanması Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Apaydın, Mehmet. *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Beaumont, Daniel. "Hard-Boiled: Narrative Discourse in Early Muslim Traditions". *Studia Islamica* 83 (1996). 5-31.
- Benjamin, Walter. "The Storyteller: Reflections on the Works of Nikolai Leskov". çev. Harry Zohn. *Illuminations*. ed. Hannah Arendt. 83-107. London: The Bodley Head, 2015.
- Brockelmann, Carl. "Naşr b. Muzâhim, der älteste Geschichtschreiber der Schia". *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* 4 (1926), 1-23.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Literatur: Erster Supplementband*. Leiden., E. J. Brill, 1937.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Carr, David. *Time, Narrative, and History*. Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press, 1986.
- Cohn, Dorrit. "Signposts of Fictionality: A Narratological Perspective". *Poetics Today* 11/4 (Winter 1990), 775-804.
- Cohn, Dorrit. *The Distinction of Fiction*. Baltimore&London: The John Hopkins University Press, 1999.
- Dere, Ali. *Oryantalistlerin Hadise Yaklaşımları – Eleştirel Bir İnceleme*. Ankara: İlâhiyât, 2006.
- Dervişcemaloğlu, Bahar. "Kurmaca-Gerçek Ayrımı, Kurgusallık Teorileri ve Tarihi Roman". *Yeni Türk Edebiyatı Dergisi* 15 (Nisan, 2017), 33-55.
- Dervişcemaloğlu, Bahar. *Anlatıbilime Giriş*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Fayda, Mustafa. "Seyf b. Ömer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Füger, Wilhelm. "Zur Tiefenstruktur des Narrativen: Prolegomena zu einer generativen ‚Grammatik‘ des Erzählens". *Poetica* 5/3-4 (Temmuz-Ekim 1972), 268-292.
- Gallagher, Catherine. "The Rise of Fictionality". *The Novel Volume 1: History, Geography, and Culture*. ed. Franco Moretti 336-363. Princeton&Oxford: Princeton University Press, 2006.

- Genette, Gerard vd. "Fictional Narrative, Factual Narrative". *Poetics Today* 11/4 (Winter 1990), 755-774.
- Gorman, David. "Fiction, Theories of". *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. ed. David Herman vd. 247-253. London & New York: Routledge, 2005.
- Günther, Sebastian. "Fictional Narration and Imagination within an Authoritative Framework – Towards a New Understanding of Hadith". *Story-telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature*. ed. Stefan Leder 433-471. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 1998.
- Hamburger, Käte. *The Logic of Literature*, çev. Marilynn J. Rose. Indianapolis: Indiana University Press, 1973 [1957].
- Herbert, Cristopher. *Culture and Anomie: Ethnographic Imagination in the Nineteenth Century*. Chicago&London: The University of Chicago Press, 1991.
- Herrnstein Smith, Barbara. *On the Margins of Discourse: The Relation of Literature to Language*. Chicago&London: The University of Chicago Press, 1978.
- Irmak, Mustafa. *Haber ve İnşâ: Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Iser, Wolfgang. *The Fictive and the Imaginary Charting Literary Anthropology*. Baltimore&London: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- Kelpetin, Mahmut. "Müsteşriklerin Gözüyle Seyf b. Ömer". *Usûl* 10/2 (2008), 125–140.
- Klemm, Verena. "Image formation of an Islamic legend: Fāṭima, the daughter of the Prophet Muḥammad". *Ideas, Images, and Methods of Portrayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam*. ed. Sebastian Günther 181-208. Leiden: Brill, 2005.
- Leder, Stefan. "Features of the Novel in Early Historiography: The Downfall Of Xālid Al-Qasrī". *Oriens Milletlerarası Şark Tetkikleri Mecmuası* 32 (1990). 72-96.
- Leder, Stefan. "The Literary Use of the Khabar: A Basic Form of Historical Writing". *The Byzantine And Early Islamic Near East – Problem in The Literary Source Material*, ed: Cameron, A., Conrad, L. I. 277-315. Princeton: The Darwin Press, 1992.
- Noth, Albrecht. "İşfahān-Nihāwand: Eine quellenkritische Studie zur frühislamischen Historiographie". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 118/2 (1968). 274-296.
- Ong, Walter J. *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözlün Teknolojileşmesi*. çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları, 1991.
- Özer, Salih. "Batı' da Hadis Metinlerine Yönelik Edebi Tahlil Denemeleri". *Dini Araştırmalar* 9/25 (2006), 237-264.

- Pavlovitch, Pavel. "Viewing the Past through the Eyes of the Present". *The Wiley Blackwell Companion to the Hadith*. ed. Daniel W. Brown 113-133. West Sussex: John Wiley & Sons, 2020.
- Pavlovitch, Pavel. *The Formation of the Islamic Understanding of Kalāla in the Second Century ah (718–816 CE): Between Scripture and Canon*. Leiden: Brill, 2016.
- Ricoeur, Paul. *Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı*. çev. Mehmet Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Ronen, Ruth. *Possible Worlds in Literary Theory*. Cambridge&New York: Cambridge University Press, 1994.
- Ryan, Marie-Laure. "Panfictionality". *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, ed. David Herman vd. 553-554. London&New York: Routledge, 2005.
- Saraçoğlu, Tuba Nur. "Siyerde İsnâd ve Metin Telfiki: İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) Telfike Başvurduğu Siyer Rivayetleri". *Artuklu Akademi* 9/2 (2022), 273-288.
- Schaeffer, Jean-Marie. "Fictional vs. Factual Narration". *The Living Handbook of Narratology*. ed. Peter Hühn vd. Hamburg: Hamburg University, 2014. Erişim: 1 Mayıs 2023.
- Schmid, Wolf. *Narratology: An Introduction*. çev. Alexander Starritt. Berlin&New York, De Gruyter, 2012.
- Searle, John. *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999 [1979, 1981,1985].
- Sonnur Özcan, Emine. *İslâm Tarihyazımında Gerçeklik ve El-Mes'ûdî*. Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Stetter, Eckard. *Topoi und Schemata im Hâdiğ*. Tübingen: Eberhard-Karls Universität, Doktora Tezi, 1965.
- Wellhausen, Julius. "Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams", *Skizzen und Vorarbeiten-VI*. 3-160. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1899.
- White, Hayden. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore&London: The Johns Hopkins University Press, 1987.
- White, Hayden. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. The Johns Hopkins University Press, 1986.
- Yarbrough, Luke. "'I'll Not Accept Aid from a mushrik" Rural Space, Persuasive Authority, and Religious Difference in Three Prophetic Hâdiğs". *Authority and Control in the Countryside From Antiquity to Islam in the Mediterranean and Near East (6th-10th Century)*. ed. Alain Delattre vd. 44-93. Leiden: Brill, 2019.
- Yivli, Oktay. "Kurmaca Nedir?". *Kurmacanın Grameri*. ed. Cemal Şakar 117-121. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Yücel, Ahmet. *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.

Yüksel Çamur, Fatma. "Güvenilir Ravi 'Güvenilmez' Rivayet: Bir Şahîhu'l-Buĥârî Rivayetindeki Meçhul Bedevi Kadın Kıssasının Olgusal Gerçekliği Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/2 (2022), 557-605.

Yüksel Çamur, Fatma. *Anlatıbilim ve Hadis*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Zetterberg Gjerlevsen, Simona. "Fictionality". *The Living Handbook of Narratology*. ed. Peter Hühn vd. Hamburg: Hamburg University, 2014. Erişim: 1 Mayıs 2023.



# GELENEĞİN İZİNDE MUTASAVVIF ŞÂİR ÖMER NECMÎ EFENDİ VE ŞEM'A-NÂMESİ

Mehmet ÖZTÜRK\*

Mehmet GÖKTAŞ\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 3 Mayıs 2023, **Kabul Tarihi:** 22 Ağustos 2023, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2023, **Atf:** Öztürk, Mehmet, Mehmet Göktaş. "Geleneğin İzinde Mutasavvif Şâir Ömer Necmî Efendi Ve Şem'a-Nâmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/2 (Eylül 2023): 913-934. **Katkı düzeyi:** 1. Yazar %50, 2. Yazar %50.

DOI: 10.33415/daad.1291970

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 3 May 2023, **Accepted:** 22 August 2023, **Published:** 30 September 2023, **Cite as:** Öztürk, Mehmet, Mehmet Göktaş. "In The Following of Tradition, Sufi Poet Najmi 'Omar Āfandi And The Şem'anâme". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/2 (September 2023): 913-934. **Contribution level:** 1. Author %50, 2. Author %50.

DOI: 10.33415/daad.1291970



## Öz

Ömer Necmi Efendi, XIX. asırda geleneğin izinde eserler veren mutasavvif bir şairdir. Rind meşrep bir şair olan Necmî, eserlerini tasavvufi neşveyle yazmıştır. Manzumelerinde sade bir üslup kullanmıştır. Şiirlerini büyük oranda aruzla kaleme almakla birlikte *Türkçe Divanı*'nda hece vezniyle yazdığı şiirler de vardır.

Necmi'nin *Şem'a-nâme* ismini verdiği manzumesi alegorik tarzda tanzim edilmiş bir kasidedir. Bu manzume soru-cevap şeklinde iki bölümden meydana gelmektedir. Manzumede şem'a (mum) kişileştirilir ve intak sanatıyla bidayetden nihayete şem'anın başından geçen macera dile getirilir. Necmi'nin *Şem'a-nâmesi* edebî geleneğimizdeki *Şem'u Pervâne* mesnevilerini çağırırsa da âşık-maşuk ilişkisi üzerine kurulmuş bir metin değildir. Manzume sadece şem'anın oluşum ve gelişim sürecini konu edinir.

\* Sorumlu Yazar, Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı, berdavi90@gmail.com, Orcid: 0000-0003-1306-126X.

\*\* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı, mehmet.goktas@atauni.edu.tr, Orcid: 0000-0001-6384-5287.

Edebî tür ve şekiller içinde böyle bir türe rastlanılmadığından diğer türler gibi müstakil edebî bir tür olarak değerlendirmek çok zordur.

Bu makalede Necmî'nin müstakil olarak nazmettiği *Şem'a-nâme* eseri incelenmiştir. Çalışmanın giriş bölümünde “şem'/mum” hakkında bilgi verilmiş, akabinde Necmî'nin hayatı yazılmıştır. Daha sonra *Şem'a-nâme*'nin yazma nüshaları tanıtılmış, eserin muhtevası hakkında bilgi verilmiş ve eserin transkripsiyonu yapılarak dil içi çevirisine yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslam Edebiyatı, Klasik edebiyat, İmge, Tasavvuf.

## In The Following of Tradition, Sufi Poet Najmi 'Omar Āfandi And The Şem'anâme

Mehmet ÖZTÜRK\*  
Mehmet GÖKTAŞ\*\*

### Extended Abstract

'Omar Najmi Āfandi, who has six works including Turkish Divan, Persian Divançe, Kasîde-i Elfiyye, Tuhfe-i Vahdet, Sâkinâme and Şem'anâme, is a Sufi poet who produced works in the nineteenth century following the tradition. There is not much information in the sources about Najmi, who received ratification from various orders such as Shazeliyya, Halvetiyya, Şuttâriyye, Rufâiyye and Melâmîyye. However, he was one of the Sufi poets of the nineteenth century and an important poet who wrote poems in classical style. The fact that Najmi, who was a Melâmî poet, stayed away from fame is seen as the reason why his works did not find fame. Najmi an ecstatic poet, wrote his works with a Sufi flavor. The poet, who used a simple style in his poems, mostly wrote his poems in prosody and it can be said that Najmi was successful in using prosody. There are also poems in Turkish Divan written in syllabic meter. Najmi died in H. 1307/M. 1889 and was buried near Hırka-i Şerif. Najmi also wrote poems in Persian as well as Turkish. He even finds his Persian poems unique. 'Omar Najmi Āfandi's poem, which he calls Şem'a-nâme, is arranged in allegorical style. This poem consists of two parts: a question and an answer. In the poem, Şem'a (candle) is personified using the arts of identification and intâk, and he is asked to narrate his adventures and experiences. Although Najmi's Şem'a-nâme is reminiscent of the Şem'u Pervâne masnavi in our literary tradition, it is not a text based on the lover and heart-throb relationship. Pervâne appears in a few places in the poem.

The source of the image of the butterfly is directly from the Qur'an and hadiths,

---

\*Responsible Author, Assistan Professor, Bingöl University, Faculty of Islamic Sciences, berdavi90@gmail.com, Orcid: 0000-0003-1306-126X.

\*\*Associate Professor, Atatürk University, Faculty of Theology, mehmet.goktas@atauni.edu.tr, Orcid: 0000-0001-6384-5287.



while the image of the şem' was inspired by the 35th verse of the 24th sura of the Qur'an. In Islamic literature, the story of Shem u Pervâne first appeared in Hallac-ı Mansûr's Kitâbu't-tavâsîn, using the words misbâh and ferrâsh, and later this story was developed in Ahmad Ghazâlî's Sevânih. In Persian and Turkish literature, the şem' and the butterfly, which were initially used as images in couplets, were treated as separate works in later centuries. In Turkish literature, this image is first encountered in the poems of Khoja Dehhânî, one of the twelfth- century poets and one of the founders of divan literature. In the fourteenth century, Gülşehrî translated Feridüddîn-i Attâr's Mantiku't-tayr into Turkish and it was included in 62 couplets for the first time in a work here. This story was also included as a chapter in some masnavis, and poems with the redifs 'şem' or 'candle' were also written. In parallel with the development of poetry, this image became more popular among fiveteenth century poets. By the sixteenth century, the şem' and the butterfly, which were used as images in divans, began to be treated as independent masnavis. Zâtî, Lâmi'î, Mu'îdî and Feyzî, poets of the sixteenth century and seventeenth century respectively, are the poets who wrote independent Şem u Pervane in our literature.

There are two copies of the Şem'a-nâme that we have identified. These first copies are registered in the Galata Mevlevihanesi Collection of Süleymaniye Library. The other copy of the work is in Koyunoğlu City Museum and Library. Both copies include the poems Kasîde-i Elfiyye, Sakinâme, and Tuhfe-i Vahdet along with Şem'a-nâme. Seyyid Ahmad İrânî inscribed the Suleymaniye copy of the work in 1325/ September 17, 1907. The date of the Koyunoğlu copy is unknown, but it is understood from the note at the end of the work that this copy was copied from the author's copy. Again, from the note on the last leaf of this copy, it is written that Şem'a-nâme and the other poems in the copy were composed in 1299 / 1882. The work, written in a simple and symbolic language, consists of two parts: a question and an answer. The poem, written as qasida, consists of 69 couplets.

In this article, Najm's Şem'a-nâme, which he composed independently, is analyzed. In the introduction part of the study, information about the image of "şem'/mum" is given and then 'Omar Najmi's life is briefly discussed. Then, the manuscript copies of Şem'a-nâme are introduced, information about the content of the work is given and the transcription and translation of the work are given.

**Keywords:** Turkish Islamic Literature, Classical literature, İmage, Mysticism.

## Giriş

Bu çalışmada geleneğin izinde eserler veren XIX. yüzyıl mutasavvıf şairlerinden Ömer Necmî'nin ilk defa ilim ve edebiyat âlemine tanıtılacak olan *Şem'a-nâme* başlıklı manzumesi işlenmiştir. Manzumenin detaylı tanıtım ve tahliline geçmeden önce *Şem'a-nâme*'nin müellifi Ömer Necmî'nin kısaca hayatı ele alınmıştır. Biyografik kaynaklarda hayatı hakkında çok fazla malumat bulunmayan şairin hayatı ile ilgili bölüm başta Necmî'nin eserlerinden istifadeyle oluşturulmuştur. Ayrıca onun terceme-i hâlini yazarken Erhan Paşazade tarafından yapılan "*Ömer Necmî Efendi'nin Dîvân, Tuhfe-i Vahdet ve Kasîde-i Elfiyye İsimli Eserlerinin Transkripsiyonlu Metni ve Divanı'nın İncelenmesi*" adlı yüksek lisans tezi; Bilge Karga Göllü'nün "*Ömer Necmî Efendi Farsça Divançe*", "*Ömer Necmî Efendi'nin Farsça Dîvânçe'si Üzerine*", "*Ömer Necmî Efendi'nin Türkçe Dîvân'ındaki Farsça Tahmisler*" başlıklı çalışmaları ve Karga Göllü'nün Necmî'ye dair diğer çalışmaları istifade edilen kaynaklar olmuştur.

Çalışmanın ana omurgasını oluşturan *Şem'a-nâme*'nin yazma nüshaları; yayımlanmış kataloglar, TÜYATOK katalogları ve diğer yazma eser katalogları taranarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Yapılan araştırmalar neticesinde *Şem'a-nâme*'nin iki yazma nüshasına ulaşılmış, ancak her iki nüshanın da müellif nüshası olmaması tenkitli metin inşasında bizi esas nüsha seçimine sevk etmiştir. Nüsha seçiminde Süleymaniye nüshası tarih olarak daha erken olması ve metinde daha az hata barındırması cihetiyle esas nüsha olarak kabul edilmiş ve tenkitli metin inşasında S rumuzu ile gösterilmiştir. Koyunoğlu nüshası, müellif nüshasından aynen istinsah edildiğine dair ibareden dolayı bazı yerlerde esas alınmış ve bu nüshaya K rumuzu verilmiştir. Yazma nüshalar arasındaki metin farklılıkları dipnotta gösterilmiş; metin, müellif nüshasına en yakın şekilde tesis edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada tenkitli metin inşa edilirken İsmail Ünver'in *Çeviri Yazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler* başlıklı çalışması<sup>1</sup>; Hatice Aynur-Müjgân Çakır-Hanife Koncu-Ali Emre Özyıldırım tarafından hazırlanan *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları Metin Neşri, Problemler, Tespitler, Öneriler*<sup>2</sup>; Fatih Köksal'ın *Eski Türk Edebiyatında Tenkit ve Teori*<sup>3</sup> isimli çalışmaları kılavuzluk etmiştir.

Ömer Necmî Efendi'nin *Şem'a-nâme*'si edebî geleneğimizdeki *Şem'u Pervâne* manzumelerini çağrıştırırsa da muhtevası yönüyle onlardan ayrılmaktadır. *Şem'u Pervâne* manzumeleri âşık maşuk ilişkisi üzerine kurgulanırken *Şem'a-nâme*'de şem'in yaratılışı üzerinden insanın varlık

<sup>1</sup> İsmail Ünver, "Çevriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler", *Journal of Turkish Studies 3/ Volume 3 Issue 6* (2008), 1-46.

<sup>2</sup> Hatice Aynur vd. (ed.), *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları XII Metin Neşri: Problemler, Tespitler, Öneriler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).

<sup>3</sup> M. Fatih Köksal, *Eski Türk Edebiyatında Tenkit ve Teori* (Kesit Yayınları, 2017).

âlemine çıkarılışı ve seyr-i sülûk ile insan-ı kâmil olma macerası sembolik dille anlatılır. Bu tarzda başka eserlerin yazılmamış olması *Şem'a-nâme*'yi müstakil edebi bir tür olarak değerlendiremiyoruz.

Manzumenin sadece metin neşri ve transkripsiyonu ile yetinilmemiş dil içi çevirisi ve ana hatlarıyla tahlili yapılmıştır. Bu yolla eserin daha sade ve anlaşılır bir şekilde okuyucunun istifadesine sunulması amaçlanmıştır.

### 1. Ömer Necmî Efendi'nin Hayatı

Asıl adı Ömer Necmî olup İstanbul'da doğmuştur. *Tuhfe-i Nâilî*'de şairin İstanbullu olduğu belirtilmekte<sup>4</sup>, *Osmanlı Müellifleri*'nde ise "şehrîdir" denilmektedir<sup>5</sup>. Necmî, doğum yeri hakkında *Kaside-i Elfiyye*'sinde:

*Âsitâne maskat-ı re'sim idi  
Vâsıl oldum bir gün ol İstanbul'a*

diyerek İstanbullu olduğunu söylemektedir. Doğum tarihi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak *Kaside-i Elfiyye*'sinde geçen beyitlerden hareketle h. 1230 / m. 1815 yılında dünyaya geldiği ifade edilmektedir.<sup>6</sup>

Asker olan Necmî'nin nerede ve nasıl bir eğitim aldığına dair dönemin kaynaklarında ve onun eserlerinde herhangi bir malumat bulunmamaktadır. *Osmanlı Müellifleri*'nde, Necmî'nin *Kaside-i Elfiyye*, *Sâkinâne*, *Şem'anâme* ve *Tuhfe-i Vahdet* eserlerinin bulunduğu Koyunoğlu nüshası ve Süleymaniye nüshasında binbaşı rütbesiyle emekli olduğu yazmaktadır.<sup>7</sup> Anadolu'nun muhtelif yerlerinde askerlik yapan Necmî, 24 yaşında Halvetiyye tarikatına intisap ederek bir mürşide bağlanmıştır. Aradan geçen altı yıldan sonra şeyhinin işaretleriyle H. 1260 yılında İstanbul'a dönerek burada 30 yaşında iken evlenmiştir:

*Yirmi dört yaşında idim nâgihân  
Bir şerâre düşdi kalbim içre tâ (K.E. 503. B.)*

*Ben tarik-i Halvetiyye intisâb  
Eyleyüb bir pîre kıldım İktidâ (K.E. 505. B.)*

<sup>4</sup> Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî Divân Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri II*, nşr. Cemal Kurnaz – Mustafa Tatcı (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001), 1201.

<sup>5</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2000), 2/ 468.

<sup>6</sup> Erhan Paşazade, *Necmî Ömer Efendi'nin Divân, Tuhfe-i Vahdet ve Kaside-i Elfiyye İsimli Eserlerinin Transkripsiyonlu Metni ve Divanı'nın İncelenmesi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 21.

<sup>7</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 204; Ömer Necmî Efendi, *Başlıksız* (Konya: İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi, İzzet Koyunoğlu, 12106), 2a; Ömer Necmî Efendi, *Başlıksız* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Galata Mevlevihanesi, 257), 1b.

*Sâl ikiyüz altmışa varmış idi  
Bir işâret oldu şeyhden galiba* (K.E. 513. B.)

*Ba 'dezin anda te 'ehhül eyledim  
Bir seyâhat oldu vâkı 'ânifâ* (K.E. 514. B.)<sup>8</sup>

İlk şeyhinin vefatından sonra onun yerine geçen Ahmed-i Deyyâr'a intisap etmiş, onun ardından halefi Hacı Bilal'e bağlanmıştır. Şam'da asker iken şeyhi Hacı Bilal'in vefat haberini olan Necmî, bu durumun onu derinden etkilediğini söyleyerek onun akabinde Şazeli tarikatı şeyhi olan Nureddin Mağribî'ye intisab ederek ondan irşad icazeti almıştır. Daha sonra İstanbul'a dönen Necmî, orada beşinci mürşidi Rufâî şeyhi Ahmed Hakkî'dan inabe almıştır. H. 1277-78 yıllarında şeyhinin irşad izni verdiği Necmî, resmi vazifesinden emekli olduğu 1291 yılına kadar hem manevi vazifesini hem de resmi vazifesini yerine getirmiştir.<sup>9</sup> Ayrıca Koyunoğlu yazmasında, onun Şeyh Sâfi'nin halifelerinden olduğu ve Melâmîye tarikatından hilafet aldığı belirtilmektedir.<sup>10</sup> Verilen bilgilerden onun Halvetîyye, Şuttârîyye, Rufâîyye ve Melâmîyye tarikatlarına intisap ettiği görülmektedir. Emekli olduktan sonra Manisa'nın Alaşehir kazasındaki dergâhta irşada memur kılınmıştır. Burada uzun müddet kaldıktan sonra İstanbul'a dönen Necmî H. 1307 /M. 1889 yılında vefat etmiş, Hırka-i Şerif yakınlarına defnedilmiştir. Necmî'nin vefat tarihi, *Osmanlı Müellifleri*'nde<sup>11</sup> H. 1307 olarak geçmesine rağmen Koyunoğlu Kütüphanesinde kayıtlı olan yazma nüshada 1308 olarak verilmektedir.<sup>12</sup>

Necmî'nin *Türkçe Divan*, *Farsça Divançe*<sup>13</sup>, *Kasîde-i Elfiyye*, *Tuhfe-i Vahdet*, *Sâkinâme* ve *Şem'anâme* olmak üzere altı eseri bulunmaktadır. Matbu olan *Türkçe Divanı* 1867 yılında İstanbul'da basılmıştır. Klasik divan tertibi hüviyeti taşımayan bu eserde 165 gazel, 7 musammat ve 1 müstezad vardır. *Farsça Divançe*'si, *Türkçe Divan* ile birlikte basılmış olup 10 sayfadan müteşekkildir.<sup>14</sup> Farsça şiir söyleyen Osmanlı müelliflerinden olan Necmî'nin<sup>15</sup> bu divançesindeki manzumeleri bütünüyle tasavvufî mahiyette olup gazel nazım şekliye söylenmiştir. Ayrıca şairin divanının sonunda Farsça 4 tahmis, 1 müseddes ve 1 gazel bulunmaktadır. *Kasîde-i*

<sup>8</sup> Paşazade, *Necmî Ömer Efendi'nin Divân, Tuhfe-i Vahdet ve Kasîde-i Elfiyye İsimli Eserlerinin Transkripsiyonlu Metni ve Divanı'nın İncelenmesi*, 19-21.

<sup>9</sup> Mehmet Arslan, "Necmî, Ömer Necmî Efendi, İstanbullu", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (Erişim 11 Nisan 2023).

<sup>10</sup> Necmî, *Başlıksız* (İzzet Koyunoğlu, 12106), 2a.

<sup>11</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 204.

<sup>12</sup> Necmî, *Başlıksız* (İzzet Koyunoğlu, 12106), 1b.

<sup>13</sup> Bilge Karga Göllü, *Ömer Necmi Efendi Farsça Divançe* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2021).

<sup>14</sup> Paşazade, *Necmî Ömer Efendi'nin Divân, Tuhfe-i Vahdet ve Kasîde-i Elfiyye İsimli Eserlerinin Transkripsiyonlu Metni ve Divanı'nın İncelenmesi*, 42.

<sup>15</sup> Veyis Değirmençay, *Farsça Şiir Söyleyen Osmanlı Şairleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013), 475.

*Elfiyye*’si bin beyitten oluşmaktadır. Bu eser muhtevası ve hacmi itibarıyla klasik kaside kurallarına uymamaktadır. Divan edebiyatının en uzun kasidelerinden biridir.<sup>16</sup> *Tuhfe-i Vahdet*, Necmî’nin diğer eserleri gibi bu eseri de tasavvufi mahiyette olup 576 beyitten meydana gelmektedir. Eser on iki fasıl olarak düzenlenmiştir. *Sâkinâme*, 40 beyitlik 1 kaside ve 13 bentten oluşan 1 murabbadan oluşmaktadır. Son eseri *Şem‘anâme* ise 69 beyitten müteşekkil olup kaside nazım şekliyle yazılmıştır. *Sâkinâme* ile *Şem‘anâme*, *Kasîde-i Elfiyye* ve *Tuhfe-i Vahdet* ile aynı yazma nüshada bulunmakla birlikte müstakil başlıkları olan iki ayrı eserdir.

Rind meşrep bir şair olan Necmî, eserlerini tasavvufi neşveyle yazmıştır. Şiirlerinde sade ve tekellüften uzak bir üslup kullanan şair, şiirlerini aruz vezniyle yazmakla birlikte Türkçe Divanı’nda hece vezniyle de şiirler söylemiştir. Necmî aruzu kullanmada başarılıdır. Bin beyitlik *Kasîde-i Elfiyye*’sinde beyit sayısının çokluğuna rağmen aruz veznine bağlı kalması bunun en bariz göstergelerindedir. Ancak onun bazı manzumelerinde vezne riayet etmediği ifade edilmektedir.<sup>17</sup> Farsça şiir söylemede kabiliyeti olan Ömer Necmî’nin bu durumu *Osmanlı Müellifleri*’nde şu ifadelerle dile getirilmektedir: “*Lisân-i Farsî üzre de inşâd-ı şi‘re muktedir olduğu dîvânıyla sâir manzumelerinden anlaşılmaktadır.*”<sup>18</sup> Ayrıca Necmî Farsça yazdığı şiirlerini eşsiz bulmakta ve bunu şu şekilde dile getirmektedir:

*Âb-ı hayât mî-çeked zi-kilk-i şi‘r-i men çerâ  
Nazm-ı çunîn ne-kerde ey Necmî der ân namat*<sup>19</sup>

## 2. Şem‘ ve Şem‘a-nâme

Klasik doğu edebiyatlarının ortak imgelerinden olan şem‘ “الشَّمْع” Arapça bir kelime olup mum, balmumu ve aydınlanma aracı olarak kullanılan her nesneye denilmektedir.<sup>20</sup> “الشَّمْع” sakin mim ile şüyu bulan bu kelimenin doğrusu mimin fethasıyla “شَمْع” şeklindedir. Arap dil bilgini Ferrâ’ ve İbn-i Sikkât, “الشَّمْع” kelimesinin sonradan Müslüman olan yabancı kökenlilerin “müvelledun” kullanımını olduğunu söylemektedir.<sup>21</sup> Ebu’l-alâ el-Ma‘arrî’nin şu beytinde bu kelime mim harfinin fethasıyla geçmektedir:

<sup>16</sup> Mehmet Öztürk, “Kasîde-i Elfiyye (Necmî)”, *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, (Erişim 11 Nisan 2023).

<sup>17</sup> Bilge Karga Göllü, “Ömer Necmî Efendi’nin Türkçe Divân’ındaki Farsça Tahmisler”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 7/4 (31 Ekim 2021), 1356-1357.

<sup>18</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 204.

<sup>19</sup> Bilge Karga Göllü, “Ömer Necmî Efendi’nin Farsça Divânçe’si Üzerine”, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 08 (21 Kasım 2020), 321.

<sup>20</sup> Abdullah Muaz Güven, *Müstakîm-zâde Süleyman Sa‘deddin Efendi’nin Kânûnu’l-edeb Tercümesi (Tahkik 3. ve 4. Cilt)* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 355.

<sup>21</sup> Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Daru’s-sadr, ts.), “eş-şem‘a”, 8/158-59; Mecdüddin Muhammed b. Yakub el-Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, nşr. Halil Me’mûn Şeyhâ (Beyrut: Dâru’l-marife, 2011), “eş-şem‘a” 717.

دَوْلَاتُكُمْ شَمَعَاتُ يُسْتَضَاءُ بِهَا  
قَبَادِرُهَا إِلَى أَنْ تُطْفَأَ الشَّمْعُ<sup>22</sup>

Mum kelimesi Türk Dil Kurumu sözlüğünde; bir fitilin etrafına erimiş bal mumu, içyağı, stearik asit veya parafin dökülerek genellikle silindir biçiminde dondurulan ışık aracı şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>23</sup> Edebiyatta şem‘ imgesi, fizikî ve işlevsel özelliklerinden dolayı şairler tarafından benzetme aracı olarak sıkça kullanılmıştır. Şairler genellikle şem‘i *maşuk*, onun etrafında dönen ve kendisini onun ateşine atarak yakan pervâneyi ise *âşık* olarak sembolize etmişlerdir. Bunun yanı sıra şem‘a, mutasavvıflar tarafından tasavvufî anlamlar yüklenmiş; bu imgeyi ilâhî nûr, tecelli, irfan, hüviyet-i zât ve hakiki sevgili Allah gibi anlamlarda kullanmışlardır.<sup>24</sup> Ayrıca şem‘ imgesi tamlamalar şeklinde de kullanılmıştır: şem‘-i şeb-efrûz (geceyi aydınlatan mum), şem‘-i şeb-ârâ (geceyi süsleyen mum), şem‘-i meclis-ârâ (meclisi süsleyen mum), şem‘-i ilâhî (ilâhî mum, Kur‘an-ı Kerîm), şem‘-i kâfûr (kâfurlu beyaz mum), şem‘-i külbe-i ahzân (hüzünler kulübesinin mumu, Hz. Yusuf), şem‘-i şebistân (gece mumu, sevgili), şem‘-i ahterân (yıldız mumları, gökyüzündeki yıldızlar), şem‘-i ‘asel (bal mumu), şem‘-i Cem (Cem’in mumu), şem‘-i fûrûzân (yanan mum), şem‘-i hidâyet (hidayet mumu), şem‘-i hûbân (güzellerin mumu), şem‘-i tarab (eğlence mumu).<sup>25</sup>

920 | db

Pervâne imgesinin kaynağının doğrudan Kur‘an ve hadisler olduğu, şem‘ imgesine ise şairlerin Kur‘an’ın 24. suresinin 35. ayetinden esinlenilerek ulaştığı belirtilmektedir.<sup>26</sup> İslâmî edebiyatta ilk olarak Şem u Pervâne hikâyesi Hallac-ı Mansûr’un *Kitâbu’l-tavâsîn* adlı eserinde misbâh (مصباح) ve ferrâş (فرش) kelimeleri kullanılarak yer aldığı, daha sonra bu hikâyeyi Ahmed Gazâlî’nin *Sevânih* adlı eserinde geliştirerek işlediği söylenmektedir.<sup>27</sup> Fars ve Türk edebiyatında başlangıçta beyitlerde imge olarak kullanılan şem ve pervâne daha sonraki yüzyıllarda müstakil eserler hâlinde işlenmiştir. Türk edebiyatında bu imgeye ilk olarak XII. yüzyıl şairlerinden ve divan edebiyatının kurucularından biri kabul edilen Hoca Dehhânî’nin şiirlerinde rastlanmaktadır. XIV. yüzyılda Gülşehrfî, Feridüddîn-i Attâr’ın *Mantıku’l-tayr* adlı eserini Türkçeye çevirmiş; Şem u Pervâne hikâyesi, 62 beyit hâlinde ilk defa burada bir eser içinde yer

<sup>22</sup> “Ebu’l-ala el-Maarî”, *Aldiwan* (28 Nisan 2023).

<sup>23</sup> TDK Türkçe Sözlük, “Mum” (Erişim 06 Mart 2023).

<sup>24</sup> Kaplan Üstüner, *Tasavvuf ve Klasik Şiirimiz* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 305-309.

<sup>25</sup> Mehmet Kanar, Örnekli Etimolojik Osmanlı Türkçesi Sözlüğü (İstanbul: Derin Yayınları, 2003), «Şem‘», 1373-74.

<sup>26</sup> Sadık Armutlu, *Klasik Arap, Fars ve Türk Edebiyatı İncelemeleri II Şahsiyetler, Türler, Gelenekler* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2021), 294-295.

<sup>27</sup> Armutlu, *Klasik Arap, Fars ve Türk Edebiyatı İncelemeleri II Şahsiyetler, Türler, Gelenekler*, 295-302.



almıştır.<sup>28</sup> Bu hikâye yine bazı mesnevilerde bölüm olarak işlenmiş, ayrıca şem' veya mum redifli manzumeler de yazılmıştır.<sup>29</sup> Şiirin gelişimine paralel olarak bu imge XV. yüzyıl şairlerinde daha fazla rağbet görmüştür. XVI. yüzyıla gelindiğinde divanlarda birer imge olarak kullanılan şem ve pervâne, artık müstakil mesneviler hâlinde işlenmeye başlanmıştır. Türk edebiyatında müstakil Şem u Pervane yazan şairler sırasıyla XVI. yüzyıl şairlerinden Zâtî, Lâmi'î Çelebi, Mu'îdî ve XVII. yüzyıl şairlerinden Feyzî Çelebi'dir.<sup>30</sup>

Birçok sembolik anlamın yüklendiği şem', ilgi çekici bir mazmun olarak bütün zaman dilimlerinde şairlerin asla vazgeçemedikleri imgelerden olmuştur. Bu ilgi sebebiyle olsa gerek XIX. yüzyıl mutasavvif şairlerden Ömer Necmî Efendi de kaside nazım şekliyle müstakil bir *Şem'a-nâme* kaleme almıştır.

### 3. Eserin Nüshaları

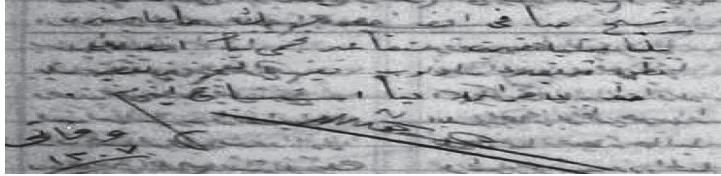
**1.1. Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi Koleksiyonu (Demirbaş No: 257).** Bu nüsha 116 sayfadır. *Şem'a-nâme-i Necmî* başlıklı şiirin sonundaki: “*Tamâm şod in kitâb-ı müstetâb be-kalem-i hakîrû's-seyyid Ahmed Îrânî fi-târîh-i 9 şehr-i Şa'ban sene 1325*” bu ifadeden bu nüshanın 17 Eylül 1907'de Seyyid Ahmed Îrânî tarafından istinsah edildiği söylenebilir.

**1.2. Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi (Arşiv No: 12106).** Bu nüsha 49 varaktan müteşekkil olup her sayfasında 19 satır bulunmaktadır. Nüshanın kapak sayfasında eserin müellif nüshasından aynen istinsah edildiğine dair kayıt bulunmaktadır.<sup>31</sup> Bu kayıt silik olduğundan bütünüyle okunamamakla birlikte “...aynen istinsah etdim” ifadesinden müstensihin bu nüshayı müellif nüshasından bakarak yazdığı söylenebilir. Yine eserin sonunda “*İşbu Tuhfe-i Vahdetle ibtidâ olumb yine vahdetle ihtitâm olmuşdur Elhamdü lillâh. 2 Zi'l-hicce 1299*”. ifadesi yer almaktadır. Bu tarih kapak sayfasında da ayrıca verilmektedir. Bu ifadelerin müellife

<sup>28</sup> Armutlu, *Klasik Arap, Fars ve Türk Edebiyatı İncelemeleri II Şahsiyetler, Türler, Gelenekler*, 301-302.

<sup>29</sup> Hanife Dilek Batislam, “Divan Şiirinde Mum ve Cem Sultan'ın Şem' (Mum) Gazeli”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1/24 (2020), 114-115.

<sup>30</sup> İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2013), “Şem' u Pervâne”, 428; Sadık Armutlu, *Klasik Arap, Fars ve Türk Edebiyatı İncelemeleri I Şahsiyetler, Türler* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2021), 504-505.





ait olduğu şüphesizdir. Verilen bu tarih, bu nüshalarda bulunan *Kasîde-i Elfiyye*, *Sakinâme*, *Şem‘anâme* ve *Tuhfe-i Vahdet* başlıklı manzum eserlerin 1299 tarihinde yazıldığını göstermektedir.

#### 4. Şem‘a-nâme-i Necmî

Ömer Necmi Efendi'nin *Şem‘a-nâme* ismini verdiği manzumesi alegorik tarzda tanzim edilmiş bir kasidedir. Bu manzume sual-cevap şeklinde iki bölümden meydana gelmektedir. Manzumede şem‘a (mum) kişileştirilir ve başından geçen macera ve yaşadıkları kendisinden anlatması istenir. Necmî'nin *Şem‘a-nâme*'si edebî geleneğimizdeki *Şem‘ u Pervâne* mesnevilerini çağırırsa da âşık-maşuk ilişkisi üzerine kurulmuş bir metin değildir. Pervâne manzumede birkaç yerde geçer. Manzume sadece şem‘anın oluşum sürecini konu edindiği için *Sâkî-nâme* gibi müstakil edebî bir tür olarak değerlendirilebilir.

Eserde şem‘anın bidayetten nihayete, yanabilecek ve aydınatabilecek mahiyete gelinceye kadar olan macerası dile getirilirken iki husus dikkati çekmektedir:

1. İnsanın Allah (cc) tarafından yokluktan varlık âlemine çıkarılışı ve dört başı mamur insan olma durumu;
2. Tasavvufî anlamda seyr u sülûk-ı ruhânî neticesinde insan-ı kâmil/ mürşid-i kâmil olma serüveni.

Bu iki husus mesnevide sembolik olarak ilk anda göze çarpan özelliklerdir.

*Yok idim ben evvelâ var itdi hükm-i Hüdâ  
Bağn-ı arz içre beni çekdi sırr-ı nihâne*

Varlık âlemine çıkma sürecinin başlangıcı ile ilgili sorulan suale şem‘a, “yokluk âleminde iken Allah’ın hükmü ve dilemesiyle önce yer küre içinde gizli bir şekilde sırandım” diye yukarıya aldığımız beyitle cevap verir. Bu beyit bize Kur’an’da ilk insanın yaratılış sürecinin anlatıldığı ayetleri hatırlatmaktadır.<sup>32</sup>

Ayrıca manzumenin 57 ve 58. beyitlerinde yokluk âleminde iken hikmet ve kudret sahibi Allah’ın dilemesiyle hazineye malik bir define olarak dünyaya gelme durumu tamamen insanın Kur’an’da anlatılan meziyetlerini çağırılmaktadır.

*Bilmem mülk-i ‘ademde ne idim ben o demde  
Hikmet u kudret beni getürdi bu cihâna  
Nâgâh düşüb zemîne oldum anda define  
Gördüm ki bir kevn olub gelmişim bu meydâna*

<sup>32</sup> Kur’an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009), Sâd 38/71; Rahmân 55/14.

İnsanın dört unsurdan müteşekkil olması tasavvufî düşüncede önemli yer işgal eden mazmunlardandır. Ömer Necmî de manzumesinde bu unsurlara insanın terkibi noktasında temas eder;

*Nâr ile âb u hevâ cem' olub ey meh-liqâ  
Virdiler şûret baña zâhir oldum cihâna*

*İşte bu terkîbinden işte bu tertîbden  
Kuvve-i esrâr ile 'aşk geldi bu yana*

Tasavvufî düşüncede âlem ve insanın yaratılmasına sebep olarak “Gizli bir hazineydim bilinmeyi sevdim/istedim mahlûkatı yarattım”<sup>33</sup> mealindeki kutsi hadisten hareketle aşk ve muhabbet gösterilir. Bu hususa manzumenin 60. beytinde şöylece temas edilir:

*Anîñla da bir zamân perverde oldum hemân  
Ey gönül bu 'aşkla girdim dürlü devrâna*

*Vâlidim hikmet olub ümmüm harâret olub  
Güdâ-yı bâran ile beslendim bir zamâne*

Şema' varlık âlemine çıkışını anlatmaya devam ettiği bu beytinde, hikmet babası ile hararet annesinin izdivacı ile var olduğunu ve yağmurla gıdalanarak bir oluşum sürecine girdiğini anlatır. Tüm bu teşbihi ifadeler “(Allah), insanı ateşte pişmiş gibi kuru (olan) bir çamurdan yarattı.”<sup>34</sup> ayetini zihne ihtar etmektedir.

db | 923

Şem'a önce latif bir bitki olarak (*bir tıft-ı rezi'*) beşikteki bir süt yavrusu gibi varlık âlemine çıkmış daha sonra bir koyun tarafından yenilmek suretiyle hayvanî hayat mertebesine intikal etmiştir. Şem'in bu hali nebatî, hayvanî ve ruha sahip olmasıyla melekî hayat mertebelerine sahip cami bir varlık olan insana bilvesile temas etmektedir.

Şem'a, koyun bünyesinde önce kan sonra şahm/yağ olarak suretten surete girerek yanan ve aydınlatan bir mum olma yolunda yolculuğuna devam eder. Koyun o latif bitkileri yiyince gerçek ve ebedî bir hayatı buldu sanır fakat devrana aldanmıştır. Bir kasaba satılır, kasap tarafından kesilir eti yağı birbirinden ayrılır. Kıssanın bu aşamasında şair, insana intikal eder ve insanın da bu fani dünyada ebediliği arama tuzağına düştüğünü ifade eder. Bu ifade “Malının, kendisini ebedi yaşatacağını sanır.”<sup>35</sup> ayet-i kerimesini tahattur ettirir.

Bu merhaleden sonra şahm/yağın kazanlarda kaynayıp eriyerek mum olma serüveni başlar. Türlü muamelelerden geçip karanlığı izale eden bir

<sup>33</sup> *Ali el-Kârî, el-Masnû' fî ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû'*, thk. Abdulfettâh Ebu Gudde (Haleb: Mektebetü el-Matbû'âtî'l-İslâmiyyeti, 1994), 141.

<sup>34</sup> Rahman 55/14.

<sup>35</sup> Hümeze 104/9.

mum olma durumuna gelinceye kadar yaşananlar tasavvufi anlamda insan-ı kâmil olma yolunda çekilen çileyi sembolize eder gibidir. Manzumede ki 62. beyit bu durumu açıkça ifade eder:

*Dolaşub dûzahları geçerek berzahları  
Tâ mum olunca yedim nice biñ tâ ziyâne*

Ömer Necmî manzumesinde “Denize düşen yilana sarılır.” atalar sözünü “Rahmetim gazabımı geçti.”<sup>36</sup> kutsi hadisini ve “Arife işaret yeter.” fehvasını sarih olarak zikreder. Arife işaret yeter fehvasını özellikle sembolik bir dil kullandığı manzumesinde kast ettiği manaların izah ve tefsire gerek olmaksızın anlaşılacağı düşüncesiyle zikreder.

### 5. Şem‘a-nâme-i Necmî (Metin)

#### Sual

1. Ey şem‘a-i sūzâne ma‘şūka-i pervâne  
*Her şeb yanarsıñ nâra niçün sen ey dīvâne*  
(Ey yanmakta olan mum, ey pervanenin âşık olduğu; sen ey deli divane niçin her gece yanarsın?)

2. Eşkiñ açar gözünden yandıkça sen özünden  
*İtmezsın āh u efgân şubh gelür beyāna*  
(Sabah oluncaya kadar sen yanarsın yandıkça gözyaşın akar özünden; ama senden ne ah ne de feryat duyulur)

3. Yoğ mu seniñ mu‘tiniñ ‘arz-ı hâl-ı hâzînin  
*Ey bî-kes u bî-çâre uğradıñ bu ziyāna*  
(Senin bu üzücü halini arz edeceğin yahut bir yardımcın yok muydu ki, kimsesiz ve çaresizce bu ziyana uğradın?)

4. Başında âteş külâh yanub olursuñ tebâh  
*Gerekmez mi cân saña atdıñ kendiñ yabana*  
(Kendini yabana atmışsın sana can gerekmez mi ki, başında ateşten bir külâh yanıp mahvolmaktasın)

5. Yandıkça señ dem-â-dem başıñ keser bir âdem  
*Bunca azâbı niçün revâ görürsün cāna*  
(Sen yandıkça bir adam senin başını kesmekte; bu kadar azabı canına niçin layık görüyorsun)

6. Naşıl düşdüñ bu derde nedir bu zerdin serde  
*Şormadıñ mı bir ferde idüb bir şey bahâne*  
(Sen bu derde nasıl düştün, başındaki bu sararmışlık solmuşluk nedir? Bir bahane bularak bu durumu bir kimseye sormadın mı?)

<sup>36</sup> İbnü’l-Esîr Mübârek b. Muhammed, *Câmi‘u l-usûl fi Ehâdisi r-Rasûl*, thk. Abdulkadir el-Arnâut (Dımaşk: Mektebetü Dâru’l-beyân, 1969), 4/518.

7. *Seniñ aşıñ ne idi saña şem'a kim didi*<sup>37</sup>  
*Yok mu bir başka ismiñ getir ani beyāna*  
(Senin aslın neydi ve sana bu şem'a ismini kim verdi? Başkaca bir ismin yok mu (varsa) onu açıklasana.)

8. *Hem-cinsinden bir kişi olsa seniñle işi*  
*Yaķın olunca saña peydādır yana yana*  
(Senin cinsinden birinin seniñle işi olsa ve sana yaklaşsa o da hemen yanmaya hazırdır.)

9. *Pervāne neyer saña taķarrüb eyler saña*  
*İhrāk idersin onu şan gelmemiş cihāna*  
(Pervane kelebeği sana yaklaşmaktan başka ne yaptı? Sanki dünyaya hiç gelmemiş gibi sen onu yakmaktasın.)

10. *Seni şatun alurlar kande olsan*<sup>38</sup> *bulurlar*  
*Ķanđı hān řāhibi ikrām itmez mihmāna*  
(Seni nerde olsan bulurlar ve satın alırlar. Hangi hane sahibi misafirine ikramda bulunmaz?)

11. *Hıfz iderler ziyāndan rūzigār-ı zamāndan*  
*Hil'at fānūsu ile řorlar 'āli sükkāna*  
(Ey mum seni zamanın rüzgārının ziyana uğratmasından korumak için kıymetli kaftan gibi bir fanus ile yüksek meskenlere koyarlar.)

12. *Aķçeler şarf iderek hayli emek çekerek*  
*Evlere getirirler yokdur sensiz bir hāne*  
(Hayli emek çekerek ve paralar harcayarak seni evlere getirirler. Senin olmadığın bir ev yoktur.)

### Cevāb

13. Her bir serāncāmımı yād edeyim nāmımı  
*Diñle sen aĥvālimi söyleyem dāne dāne*  
(Başımdan geçenleri, namımı ve hallerimi sana anlatayım sen de tane tane dinle.)

14. *Yok idim ben evvelā var itdi ĥükm-i Ĥüdā*  
*Baĥn-ı arz içre beni çekdi sırr-ı nihāne*  
(Evvela yoktum. Yer kürenin karnında sırlanmıştım, Allah'ın ĥükmü ile var oldum.)

15. *Vālidim ĥikmet olub ümmüm ĥarāret olub*  
*Ķidā-yı bāran ile beslendim bir zamāne*  
(Ĥikmet pederim sıcaklık annem oldu. Uzun bir zaman yağmur gıdam oldu ve onunla beslendim.)

<sup>37</sup> K: dirdi

<sup>38</sup> K: olsa

16. *Mehd-i zemîn içre tâ bularaķ neşv ü nemâ*  
*Şanki bir tıfl-ı rezî' çıkdım bir gün meydâna*  
(Bir süt çocuğu gibi zemin beşiğinde geliştim büyüdüm ve meydana çıktım.)

17. *Ya 'nî nebât-ı laţîf oldum ańla ey zarîf*  
*Sâķım üzre turunca baķdım ben bir çobana*  
(Ey zarif kişi latif bir bitki oldum; ayaklarım üzerine durunca bir çobana baktım.)

18. *Koyunlarıń getirdi ol zemîne yetirdi*  
*Beni şâta yedirdi girdim ben bir zindâna*  
(Çoban koyunlarını getirdi (benim gibi latif otların) olduğu zemine ulaştı; beni koyuna yedirdi ve ben bir zindana girdim.)

19. *Anda hûna ğarķ olub yine andan fark olub*  
*O zindânıń içinde gizlendim ben bir yana*  
(O zindanda kana boğuldum, oradan da ayrılıp; o zindan içinde bir yanda bir müddet gizlendim.)

20. *Ķabrim oldu o zindân râĥat oldum bir zamân*  
*Çok idi anda ihvân tağıldılar her yana*  
(Kabrim olan o zindan bir zaman rahat ettim; o zindanda çok kardeşlerim vardı ve hepsi her yana dağıldılar.)

21. *Tebdîl-i hey'et idüb tahvîl-i şûret idüb*  
*Her birimiz bir şîfât ile olduķ bîĝâne*  
(Şeklimiz değişti, suretimiz başka bir hâl aldı; her birimiz bir sıfat ile birbirimize yabancı olduk.)

22. *Ben şaĥm oldum diĝeri laĥm oldular ekseri*  
*Azm ile dem-i sâiri söylerim hakîmâne<sup>39</sup>*  
(Ben yağ oldum diĝerlerinin çoğu et oldular; kemik ve diĝer kanların durumunu hikmetlice söylerim.)

23. *Ekl eyleyüb nebâti buldum şandı ĥayâti*  
*O bî-çâre şâta baķ aldandı bu devrâna*  
(O biçâre koyun, bitkileri yiyince hayat buldum sandı ve bu devrana aldandı.)

24. *Ķazâ-yı âsumâni şatdı kaşşâba anı*  
*Zebĥ itdirüb boyadı gerdânını al kana*  
(Semavi bir hükümlerle o kişi koyunu kasaba sattı; boğazlatıp boynunu al kana boyadı)

<sup>39</sup> K: ĥâkimâne.

25. *Laḥmını hep aldılar mesrūr olub ḳaldılar*  
*Kanlarını ṣaçdılar baḳ ṣu ḡāfil insāna*  
(Şu gafil insana bak koyunun etini sevinçle aldılar, kanlarını etrafa saçtılar.)

26. *Güle güle yediler ba'zı şey'in ḡidiler*  
*Ġidāmızdır dediler başladılar 'iṣyāna*  
(Bazı kısımlarını ahlaksızlar gıdamızdır diyerek güle sevine yediler ve sonra isyana başladılar.)

27. *Bī-çāre ṣāt ol otu yediğini unuttu*  
*İnsān da bunuñ gibi tutuldu bu ḳapana*  
(Zavallı koyun o otu yediğini unuttu; maalesef insan da bu koyun gibi bu tuzığa düştü.)

28. *Gelelim biz ḳıṣṣāya ne düṣdi baḳ ḥiṣṣeye*  
*Satdı ol ḳaṣṣāb beni mekân oldu mumḥāne*  
(Artık kıssaya gelelim ve hissemize ne düştü bakalım; o kasap beni sattı ve yerim mum yapılan mekân oldu.)

29. *Baḳ mumcunuñ işine neler gelir başına*  
*Kişiniñ bu fenāda atdı beni ḳazḡana<sup>40</sup>*  
(Kişinin bu fena yurdunda neler geliyor başına; bak mumcunun şu işine aldı beni attı bir kazana.)

30. *Ben ṣaḥm iken eridim ol ḳazanda yürüdüm*  
*Paralanub çürüdüm fetil ṣaldım çıbana*  
(Ben yağ iken eridim ve o kazanda yürüdüm; parçalandım, çürüdüm fitil saldım çıbana.)

31. *Eridim ben yağ<sup>41</sup> oldum ḳazan içre boḡuldum*  
*Ol fetile ṣarıldım ṣöyle ki 'āṣıḳāne*  
(Eridim yağ oldum ve kazanın içinde boğuldum; âşık olmuşçasına fitile sarıldım.)

32. *Baḥre düṣen<sup>42</sup> yılana ṣarıılır dirler ana*  
*Zehri ṣifā ṣann eder neylesin o dīvāne*  
(Denize düşen yılana sarılır derler; neylersin ki o divane zehiri şifa zanneder.)

33. *Fetil ile ḳazḡandan çıktım ṣanki nīrāndan*  
*Baḡladılar boynumdan aṣdılar bir dükkāna*  
(Fetil ile kazandan sanki cehennemden çıkar gibi çıktım; boynumdan bağladılar ve bir dükkâna astılar.)

<sup>40</sup> K: ḳazḡana (عن الخزق).

<sup>41</sup> S: Yağ (قاي).

<sup>42</sup> K: düşüb.

34. *Düşdüm yine 'azāba diger dürlü 'itāba*  
*Bulamadım bu dertden ḥalāsa bir bahāne*  
(Yine azaba düştüm bir diğer ifadeyle helake; bu dertten kurtulmaya bir bahane bulamadım.)

35. *Diger refiklerimle cinsim şefiklerimle*  
*Bend itdiler hep bizi koydular bir mizāna*  
(Diğer arkadaşlarımla ve şefkatli hemcinslerimle beraber bizi bağladılar ve bir teraziye koydular.)

36. *Tartıldı a 'mālimiz ḥaşre döndü ḥālimiz*  
*Satdılar anda bizi insāfsız bir insāna*  
(Amellerimiz tartıldı halimiz adeta ḥaşre döndü ve bizi orada insafsız bir adama sattılar.)

37. *İnsān değil zebāni gibi gördüm ben anı*  
*Getürüb ḥānesine aşdı bizi bir yana*  
(İnsan değil adeta bir zebani gibi gördüm ben onu ve getirdi bizi hanesine ve bizi astı bir yana.)

38. *Şems gurüb idince zulmet hubüb idince*  
*Kesdi fetilim gece düşdüm yere mestāne*  
(Güneş batınca ve karanlık çökünce gece fitilimi kesti ve yere sarhoşçasına düştüm.)

928 | db

39. *A 'zālarım kırıldı o kes bana darıldı*  
*Şan bu işi ben itdim eyvāh o mizbāna*  
(Azalarım kırıldı o kişi bana darıldı kızdı; sanki bu işi ben yaptım o misafire.)

40. *O şiddet ü gāzabla aldı beni bir ele*  
*Ƙırıklarımı şarub dikti bir şem 'adāne*  
(Şiddet ve öfkeyle beni öyle bir ele aldı ki, kırıklarımı sardı ve beni bir mumluğa yerleştirdi.)

41. *Gelüb başım<sup>43</sup> ucuma şarıldı pek saçıma*  
*Başladı 'ilācıma kibritle gāzūbāne*  
(Başucuma geldi ve pek saçıma sarıldı; elinde kibritle öfkelenmiş bir şekilde beni tedaviye başladı.)

42. *Bu gāzabiñ āteşi yakdı beni ey kişi*  
*Ḥāl diliyle bu işi itme didim ben ana*  
(Ey kişi bu öfken, kızgınlığın beni yaktı; hal diliyle ona bu işi yapma dedim.)

<sup>43</sup> K: başı.



43. *Sem'i gibi rahmi yok yüreğinde şahmı yok*  
*Cân kulağı mühürlü neyler naşihat ana*  
(İşitmesi olmadığı gibi merhameti de yok yüreğinde yağı yok, can kulağı mühürlenmiş gibi ona nasihat kar etmiyor.)

44. *Başladı ten yanmağa pervâne uyanmağa*  
*Nârımı iffâ için virdi kendiñ ziyâna*  
(Bedenim yanmaya pervane uyanmaya başladı, ateşimi söndürmek için kendini zayi etti.)

45. *Ben didim o dostuma düşme şaşkın üstüme*  
*Âteş-i ser-tîzime yanarsıñ bî-bahâne*  
(Ben o dostuma sakın üstüme düşme; başımda yanan bu keskin ateşle bahanesiz yanarsın dedim.)

46. *Pervâneniñ yanışı teskindir bu âteşi*  
*Şefkatinden ol rahîm düşer böyle külhâna*  
(Pervanenin yanması bu ateşi söndürmek içindir. O merhametli dost şefkatinden bu ateş ocağına düşer.)

47. *Gördüñ o<sup>44</sup> bî-çâreyi ser tâ kadem yarayı*  
*Şu 'leme 'âşık dirler o bî-zebâna*  
(Baştan ayağa yaralı o biçareyi gördün, o dilsiz pervaneye ışığıma âşık derler.)

48. *Muhibb u müşfikim o mûnis u refikim o*  
*Andan başka bulmadım bir dost ki şâdikâne*  
(O beni seven bana şefkat eden, bana dost ve bana yoldaş olandır. Ondan başka sadık bir dost bulamadım.)

49. *Hâşılı bu nâr<sup>45</sup> ile yanarak ol bâr ile*  
*Yanub mahv olmağdır kârımız her şebâne*  
(Sözün özü bu ateş ile yanarak ve o ateş yükü ile her gece mahvolmaktır bizim kazancımız!)

50. *Yandığım gam yemem şekvâ dahî idemem*  
*Bir sırrım başkaca getüreyim 'ayâna*  
(Yandığım gam değil şikâyet de etmiyorum, başkaca bir sırrım var onu gözler önüne sermek istiyorum.)

51. *Gör yandığım âteşi def'-i zulmettir işi*  
*Ziyâlar bahş ider o zulmetdeki insâna*  
(Yandığım ateşi bak gör işi karanlığı defetmektir; o ateş karanlıkta kalmış insana ışıklar saçar.)

<sup>44</sup> K: ol.

<sup>45</sup> K: nûr.

52. *Hayrım gâlib şerrime iren bilür sırrıma*  
*Āgâh ol ey dil yeter gezdiğin gâfilâne*  
(Hayrım kötülüğümden fazladır bu sırta eren bunu bilir; ey gönül artık uyan gafletle gezdiğin yeter.)

53. *Hak buyurdu gazâbım sebkat itdi rahmetim*  
*Nârım olur mahfî nûr erişince şebistâne*  
(Allah (cc) “rahmetim gazabımı geçti” buyurdu; gece ülkesine nur doğunca benim ateşim gizlenir.)

54. *Suâl eylersin baña şerh ideyim ben saña*  
*Nâr u nûruñ cem ‘ini düşmeyesin gümâna*  
(Bana nar ile nurun bir araya toplanmasını soruyorsun, şüpheye düşmeyesin diye ben bunu sana açıklayacağım.)

55. *Bilmem mülk-i ‘ademde ne idim ben o demde*  
*Hikmet u kudret beni getürdi bu cihâna*  
(Yokluk mülkünde ve zamanında ne idim bilmem; Hikmet ve kudret sahibi Allah beni bu cihana getirdi.)

56. *Nâgâh düşüb<sup>46</sup> zemîne oldum anda defîne*  
*Gördüm ki bir kevn olub gelmişim bu meydâna*  
(Ansızın zemine düştüm ve kıymetli bir define oldum; gördüm ki bu meydana bir varlık olup gelmişim.)

930 | db

57. *Şemsiñ harâretiyle Hudâ’nın rahmetiyle*  
*Perverde oldum anda irdim bu<sup>47</sup> hûb zamâna*  
(Güneşin sıcaklığı ve Hüda’nın rahmetiyle beslendim ve bu güzel zamana geldim.)

58. *Nâr ile âb u hevâ cem ‘olub ey meh-liķâ*  
*Virdiler şûret baña zâhir oldum cihâna*  
(Ey ay yüzlü sevgili, ateş, su, hava toplanıp bana suret verdiler ve cihanda var oldum.)

59. *İşte bu terkibinden işte bu tertîbden*  
*Ķuvve-i esrâr ile ‘aşk geldi bu yana*  
(Aşk, bu terkip, bu tanzim ve esrarın kuvvetiyle bu yana geldi.)

60. *Anıñla da bir zamân perverde oldum hemân*  
*Ey gönül bu ‘aşkla girdim dürlü devrâna*  
(Bir zaman aşkla beslendim. Ey gönül bu aşkla türlü türlü dünyalara girdin.)

<sup>46</sup> K: düşdüm

<sup>47</sup> K: bir

61. *Dolaşub dūzaḥları geçerek berzaḥları*  
*Tā mum olunca yedim nice biñ tā ziyāne*  
(Tuzakları dolaşıp perdelerden geçerek; mum oluncaya kadar çok ziyana uğradım.)

62. *Şimdi ma 'şūk şifātım yanmaḡdadır necātım*  
*Vāḡıfđır çün bu rāza yanmaz mı yā pervāne*  
(Şimdi sıfatım ma'suk, kurtuluşum yanmak; bu sırra vakıf olan pervane yanmaz mı hiç?)

63. *Yanaraḡ miḡver-i aşlımı tiz bulurum*  
*Pervāne-veş 'aşıḡım ben daḡı bir cüvāna*  
(Kendi eksenimde yanarak pervane gibi çok çabuk bir sevgili bulurum ki ben de bir gence âşıḡım.)

64. *Biz ikimiz hem-demiz rāz-ı 'aşḡa maḡremiz*  
*Gel ki yanalım her şeb düşübde bu külhāna*  
(Mum ve pervane biz ikimiz birlikte aşk sırrına vakıfız, gel beraber her gece külhana düşüp yanalım.)

65. *Nārımız içinde nūr yandıkça eyler zuhūr*  
*Gör nice şevḡ u tarab gelür bu cism ü cāna*  
(Ateşimiz yandıkça içinde nur zuhur eder, bu nur ile cismimize ve canımıza sevinç ve neşe gelir.)

db | 931

66. *Zāhir olur çünki nūr baḡş ider ḡalka sürür*  
*Zulmeti o def' ider emek gitmez yabāna*  
(Nur zahir olunca varlığa sevinç baḡışlar, karanlığı yok eder ve bu emek asla zayi olmaz.)

67. *Dilā bu rāza vāḡıf itmiş seni bir 'ārif*  
*Bābında kul ol aniñ şükr eyleyüb Yezdān 'a*  
(Ey gönül bu sırrı sana bir arif bildirmiş, sen Allah'a şükrederek onun kapısında kul ol.)

68. *Hikāyeyi uzatma koşub düzüb bezetme*  
*Yeter çün bir işāret ey gönül 'ārifāne*  
(Hikāyeyi koşup düzerek uzatma; ey gönül sana arifāne bir işāret yeter.)

69. *Şem'a gibi her gece yanaraḡ uçdan uca*  
*Uyub hevā-yı 'aşḡa Necmî uç āsumāna*  
(Ey Necmî her gece uçtan uca yanarak ve aşkın hevasına uyarak asumana uç git.)

## Sonuç

Ömer Necmi Efendi XIX. asırda geleneğin izinde eserler veren, mutasavvıf bir şairdir. Onun eserleri içinde müstakil bir manzume hüviyeti taşıyan ve ilk defa üzerinde çalışma yapılan ve edebiyat âlemine tanıtılan *Şem'a-name*'si incelenmiştir. Bu araştırma neticesinde elde edilen sonuçlar şöyledir:

Kaside nazım şekliyle yazılan manzume 69 beyitten müteşekkildir. Klasik edebiyat bilimi içinde kurgulanışı itibarıyla mürettep bir kaside örneğine şeklen uymamaktadır. Eser sade ve sembolik bir dille kaleme alınmıştır. Şairin sembolik dil kullanması Türk-İslam edebî geleneği içinde, onlar kadar başarılı olmasa da, alegorik tarzda yazılan tasavvufî mesnevilerden etkilendiğini göstermektedir. Eser, sual ve cevap şeklinde iki bölümden oluşmaktadır. Manzumenin sual ve cevap şeklinde tanzimi okuyucuda merak uyandırma açısından önemlidir. Şair mecazlara ve teşbihlere çokça yer verdiği eserini atasözleri, deyimler, telmih ve iktibaslarla zenginleştirmiştir. Şiirin üslubuna, tanzimine ve kullanılan kelimelere dikkat ettiğimizde şairin başta Anadolu şiirinin kurucu üstatlarından Yunus Emre olmak üzere kendisinden önce eser vermiş üdebadan etkilendiği açıkça görülmektedir.

932 | db

Eser klasik edebiyat geleneği içinde telif edilen “Şem‘u Pervâne” manzumelerini çağrıştırsa da muhteva olarak onlardan farklıdır. Edebî tür ve şekilleri konu edinen eserlerde “Şem‘a-nâme” olarak tanımlanan bir türden bahsedilmemektedir. Bu açıdan eseri müstakil bir edebî tür olarak değerlendirilebilme imkânımız yoktur. Manzumenin vezni konusunda net bir görüş ortaya koymak zordur. Aruzun Mefûlü/ Fâilâtün/ Mefûlü/ Fâilâtün kalıbıyla yazıldığını kabul etmemiz halinde çok fazla aruz kusurunun olduğunu söylememiz kaçınılmazdır.

Eser şairinin mutasavvıf kimliğiyle beraber incelendiğinde ilk olarak zihinlere şem‘/mum üzerinden insanın yoktan varlık âlemine çıkışını ihtar eder mahiyettedir. Tasavvufî düşüncede varlıkların ilk ilkesi sayılan anasır-ı erbaa'nın divanda açıkça zikri bu düşünceyi desteklemektedir. Ayrıca şem'in yanabilecek ve karanlığı aydınlayabilecek konuma gelinceye kadar geçirdiği istihale süreci de tasavvufî anlamda insan-ı kâmil, mürşid-i kâmil olma yolunda yaşanan çile ve riyazet gibi olgunlaşma sürecini anlatmaktadır. Mutasavvıf şairlerde sıkça rastladığımız sanat kaygısından uzak, düşüncelerini aktarmada şiiri bir vasıta olarak kullanma durumu Ömer Necmî Efendi'nin bu manzumesinde de kendini hissettirse de tamamen sanattan mahrum olduğunu söylemek de kesinlikle doğru değildir.

Eser, sanat değeri açısından çok yüksek bir görünüm arz etmese de edebiyat ve kültürel hayatımız adına incelenmeye değer olup ilim ve edebiyat âlemine tanıtılması gerekli bir mirastır.

## KAYNAKÇA

- Ali el-Kârî. *el-Masnû' fî ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû'*. thk. Abdulfettâh Ebu Gudde. Haleb: Mektebetü el-Matbû'âtü'l-İslâmiyyeti, 1994.
- Armutlu, Sadık. *Klasik Arap, Fars ve Türk Edebiyatı İncelemeleri I Şahsiyetler, Türler*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2021.
- Armutlu, Sadık. *Klasik Arap, Fars ve Türk Edebiyatı İncelemeleri II Şahsiyetler, Türler, Gelenekler*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2021.
- Arslan, Mehmet. "Necmî, Ömer Necmî Efendi, İstanbul". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, ts. Erişim 11 Nisan 2023
- Aynur, Hatice vd. (ed.). *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları XII Metin Neşri: Problemler, Tespitler, Öneriler*. Klasik Yayınları, 2017.
- Batıslam, Hanife Dilek. "Divan Şiirinde Mum ve Cem Sultan'ın Şem' (Mum) Gazeli". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1/24 (2020), 108-136.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 2 Cilt. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2000.
- Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 8 Cilt. Beyrut: Daru's-sadı, ts.
- Değirmençay, Veyis. *Farsça Şiir Söyleyen Osmanlı Şairleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Göllü, Bilge Karga. *Ömer Necmi Efendi Farsça Divançe*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2021.
- Göllü, Bilge Karga. "Ömer Necmî Efendi'nin Farsça Dîvânçe'si Üzerine". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* Ö8 (21 Kasım 2020), 318-325. <https://doi.org/10.29000/rumelide.814268>
- Göllü, Bilge Karga. "Ömer Necmî Efendi'nin Türkçe Dîvân'ındaki Farsça Tahmisler". *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 7/4 (31 Ekim 2021), 1355-1375. <https://doi.org/10.20322/littera.960680>
- Güven, Abdullah Muaz. *Müstakîm-zâde Süleyman Sa'deddin Efendi'nin Kânûnu'l-edeb Tercümesi (Tahkik 3. ve 4. Cilt)*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- İbnü'l-Esir Mübârek b. Muhammed. *Câmi'u'l-usûl fî Ehâdisi'r-Rasûl*. thk. Abdulkadir el-Arnâut. Dimaşk: Mektebetü Dâru'l-beyân, 1969.
- Kanar, Mehmet. *Örneklî Etimolojik Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Derin Yayınları, 2003.
- Köksal, M. Fatih. *Eski Türk Edebiyatında Tenkit ve Teori*. Kesit Yayınları, 2017.
- Mecdüddin Muhammed b. Yakub el-Fîruzâbâdî. *el-Kâmûsu'l-muhîd*. nşr. Halîl Me'mûn Şeyhâ. Beyrut: Dâru'l-marife, 2011.
- Mehmet Nâil Tuman. *Tuhfe-i Nâilî Divân Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri II*. nşr. Cemal Kurnaz – Mustafa Tatcı. 2 Cilt. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001.
- Necmî, Ömer Necmî Efendi. *Başlıksız*. Konya: İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi, İzzet Koyunoğlu, 12106, 2a.
- Ömer NecmîEfendi. *Başlıksız*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Galata Mevlevihanesi, 257, 1b.
- Öztürk, Mehmet. "Kasîde-i Elfiyye (Necmî)". *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, ts. Erişim 11 Nisan 2023
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2013.
- Paşazade, Erhan. *Necmî Ömer Efendi'nin Dîvân, Tuhfe-i Vahdet ve Kasîde-i Elfiyye İsimli Eserlerinin Transkripsiyonlu Metni ve Divân'ın İncelenmesi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Ünver, İsmail. "Çevriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler". *Journal of Turkish Studies* 3/Volume 3 Issue 6 (2008), 1-46. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.449>
- Üstüner, Kaplan. *Tasavvuf ve Klasik Şiirimiz*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.
- Aldiwan. "Ebu'l-ala el-Maarrî". 28 Nisan 2023. Erişim 28 Nisan 2023. <https://www.aldiwan.net/poem22935.html>
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009.
- TDK Türkçe Sözlük*, ts. Erişim 06 Mart 2023



# MÜTÂBAAT KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE KELÂM İLMİNDE MEVZÛ HADİS KULLANIMINA BİR İZAH DENEMESİ

Ahmet KARAGÖZ\*

Abdullah DERİ\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi. **Geliş Tarihi:** 31 Mayıs 2023, **Kabul Tarihi:** 17 Eylül 2023, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2023, **Atf:** Karagöz, Ahmet, Abdullah Deri. "Mütâbaat Kavramı Çerçevesinde Kelâm İlmünde Mevzû Hadis Kullanımına Bir İzah Denemesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/2 (Eylül 2023): 935-958. **Katkı düzeyi:** 1. Yazar %80, 2. Yazar %20.

**DOI:** 10.33415/daad.1307749

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 31 May 2023, **Accepted:** 17 September 2023, **Published:** 30 September 2023, **Cite as:** Karagöz, Ahmet, Abdullah Deri. "An Attempt at Explanation of the Usage of Fabricated Hadiths in the Science of Theology (Kalam) in the Context of the Concept of Mutâba'ah". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/2 (September 2023): 935-958. **Contribution level:** 1. Author %80, 2. Author %20.

**DOI:** 10.33415/daad.1307749



## Öz

Hadis âlimlerinin mevzû olarak nitelendirdikleri bazı hadislerin kimi zaman kelâm eserlerinde kullanıldığı mülâhaza edilir. Ancak Hz. Peygamber'e ait olmayan ve bu yönleriyle kanıt değeri taşımayan mevzû hadislerin özellikle doğru haberi, bilgi kaynakları arasında sayan kelâm ilminde kullanılması bir çelişki gibi görünmektedir. Hatta bazı araştırmacılar kelâmcıların bu tutumunu hadis bilememekle ve doğrudan hadis uydurma faaliyeti ile bağdaştırmaktadırlar. O halde, kelâmcılar mevzû olduğu açıkça bilinen hadisleri nasıl bu kadar rahat kullanabilmişlerdir? Yine kelâmcılar açıkça kural ihlâli olarak nitelendirilebilecek bu durumu nasıl görmezlikten gelmişlerdir? Bu çalışmada rivayeti bile

\*Sorumlu Yazar, Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelâm Anabilim Dalı, ahmedkaragoz25@gmail.com, Orcid: 0000-0002-3459-0913

\*\*Öğrenci, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, aa20002001aa@gmail.com, Orcid: 0009-0004-4009-3210



ancak belli şartlarla caiz olan mevzû hadislerin kelâm ilminde bu şartlardan mücerret bir şekilde kullanılmasının arka planına dair klasik eserlerdeki izahların literatür taraması ve anlama-yorumlama yöntemlerine tabi tutulmasıyla bir teklifte bulunulacaktır. Nitekim kelâm âlimlerinin asıl niyetlerini ve bilinçli olarak mevzû hadisleri kullanıp kullanmadıklarını anlama amacına yönelik derinlemesine bir analizin literatürde yeterince bulunmadığı göze çarpmaktadır. Bu bağlamda öncelikle günümüz araştırmacılarının kelâmcıların bu tutumlarına dair açıklamaları ele alınacak akabinde *mütâbaat* kavramının tanımı ve sebepleri üzerinden bir açıklama geliştirilmeye çalışılacaktır. Bulgular doğrultusunda kelâmcıların bu tür hadisleri mütâbaat yoluyla aktardıkları ve bu durumun bizzat hadisçiler tarafından da dile getirilip yergiye konu olmadığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda günümüz araştırmacılarının kelâm eserlerinde geçen mevzû hadisleri, hadis bilmemek veya hadis uydurma faaliyetiyle bağdaştırmaları pek de uygun görünmemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Kelâm, Bilgi Kaynağı, Mevzû Hadis, Mütâbaat.

## **An Attempt at Explanation of the Usage of Fabricated Hadiths in the Science of Theology (Kalam) in the Context of the Concept of Mutâba'ah**

Ahmet KARAGÖZ \*  
Abdullah DERİ \*\*

936 | db

### **Extended Abstract**

A type of khabar al-wâhid known as weak hadiths is subject to various divisions, and among them, fabricated hadiths are considered the most worthless among weak hadiths. Indeed, a fabricated hadith is a narration falsely attributed to Prophet Muhammad, invented and fabricated in his name. The person who produces such narrations sometimes creates the narration themselves, sometimes attributes the words of righteous predecessors or wise individuals who lived in the past, or attributes Israelite narratives as if Prophet Muhammad spoke them, or adds a sound attribution to a weak hadith to give it credibility. Although many examples can be given of places where fabricated hadiths are used, one exciting place where they are encountered is in the works of scholars from the Islamic intellectual tradition. Some Islamic scholars unknowingly contributed to the acceptance of these fabricated narrations among the ummah by including them in their works. Hadith scholars have unanimously agreed that the narration of a fabricated hadith is permissible only if it is accompanied by a clear statement that it is fabricated. However, in some theological works, including those of Islamic theology (kalâm), it is observed that hadiths whose fabrication

\*Responsible Author, Research Assistant, Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies, Department of Kalâm, ahmedkaragoz25@gmail.com, Orcid: 0000-0002-3459-0913

\*\*Student, Atatürk University Faculty of Theology, aa20002001aa@gmail.com, Orcid: 0009-0004-4009-3210

is explicitly mentioned are used without any explanation of their fabrication. Surprisingly, prominent figures such as Imam Juwaynī (d. 478/1085) and Al-Ghazālī (d. 505/1111), who hold an essential place in various fields, including theology, have fallen into this error. Of course, attributing a statement to Prophet Muhammad that does not belong to him, even with good intentions, does not change this fact. So, how can theologians comfortably use these hadiths by attributing them to Prophet Muhammad? Did theologians not know that these hadiths were fabricated? Or do they fabricate hadiths due to sectarian bias? This study aims to explore the background of the inclusion of explicitly fabricated hadiths in theological works. By analyzing the explanations presented by subsequent scholars, we can better understand how theologians relate to fabricated hadiths. As a result, including fabricated hadiths in theological works highlights the potential for errors and misconceptions. It reminds us that scholars are not infallible and can make mistakes, emphasizing the importance of applying strict methods to evaluate the authenticity of hadiths. The issue of fabricated hadiths is not limited to theology alone; it can also be observed in other fields of knowledge. Therefore, this study contributes to a broader perspective by exploring similar uses of fabricated hadiths in various domains. While there are existing studies on fabricated hadiths, this research contributes to the discussion by examining the specific case of Teftāzānī's *Sharh al-Aqāid* and the narration related to the creation of the Quran. By analyzing the explanations provided by subsequent scholars, we gain a better understanding of how theologians engage with fabricated hadiths. Consequently, the inclusion of fabricated hadiths in theological works highlights the potential for errors and misconceptions, reminding us that scholars are not infallible and emphasizing the importance of applying rigorous standards for evaluating the authenticity of hadiths. The study aims to clarify the background and rationale behind the use of fabricated hadiths by theologians. It emphasizes the importance of comprehensively understanding theologians' approach to fabricated hadiths. It also underscores the significance of discerning the authenticity of hadiths and applying rigorous evaluation standards. While the issue of fabricated hadiths is not limited to theology, it can also be observed in other fields. Hence, this study contributes to a broader perspective by exploring similar uses of fabricated hadiths in various disciplines. Although there are existing studies on fabricated hadiths, a comprehensive analysis focusing on the intentions and conscious use of theologians regarding fabricated hadiths is lacking in the literature. This research aims to fill that gap by providing a foundation for the argument that theologians do not resort to fabricated hadiths with ill intentions but rather employ the method of *mutāba'ah* in their usage of relevant hadiths. In this regard, the study aims to present a comprehensive perspective on fabricated hadiths, enabling a better understanding and evaluation of theologians' approach.

**Keywords:** Hadith, Kalām, Causes of Knowledge, Mawdu' Hadith, Mutāba'ah.

## Giriş

Kelâm ilminde bilginin kaynakları tümevarımsal bir yolla sağlam duyu, doğru haber ve akıl olarak belirlenmiştir. Bilgiyi asıl idrak eden akıl olmakla birlikte duyu verisi ve haber, akla göre veri sağlayıcı konumdadır.<sup>1</sup> Ancak Kelâm âlimleri, bilgi kaynağı olarak İslâm inanç esaslarını ispatlarken sadece akli argümanlara değil aynı zamanda hadislerle de başvurmuşlardır. Zira kelâm ilmi, kesin deliller üzerine bina edilse de bu delillerin çoğu hem semî delillerle desteklenmekte<sup>2</sup> hem de dîni malumatın çoğu doğru haber vasıtasıyla gelmektedir.<sup>3</sup>

Bu bağlamda kelâm ilminde mütevâtir haberin kanıt değeri göz ardı edilmemiştir. Ancak âhâd haberin kendisine Hz. Peygamber'in haberi olması hususunda şüphe arız olması gerekçesiyle bilgi değeri açısından kesin bilgi ifade etmediği dile getirilmiştir.<sup>4</sup> Bundan dolayı cumhur ulema haber-i vâhidin prensip olarak itikatta hüccet olarak kullanılamayacağını ifade etmişlerdir. Zira itikadın kesin delillere dayanması gerekmektedir.<sup>5</sup> Teorik olarak bu düşüncenin hâkim olduğunu görmekte birlikte, temel itikadî meselelerin tafsil ve teyid edilmesinde ve ayrıca aklen vuku bulması gerekmeyen hususlarda tek başına karîneli haber-i vâhidin yoğun bir şekilde delil olarak kullanıldığı görülmektedir.<sup>6</sup> Zira tek başına zan ifade eden haber-i vâhid, karinelerle desteklenmesi durumunda ifade ettiği bilgi bakımından haber-i vâhiden ayrılır, yakîn ve sebat konusunda mahsusat, bedihiyat ve mütevâtirat gibi zarurî bilgiye yakın kuvvetli zan ifade eder.<sup>7</sup> Ayrıca çok sayıda âhâd haberin birleşmesiyle ilgili haberlerin tek başlarına sağlayamadıkları kesin bilgiyi meydana getirir.<sup>8</sup>

Haber-i vâhidin bir türü olan zayıf hadisler, çeşitli açılardan taksime tabi tutulmakla birlikte mevzû hadisler, zayıf hadislerin en değersizleri olarak nitelendirilir. Nitekim mevzû hadis, Hz. Peygamber adına uydurulmuş ve üretilmiş haberdur.<sup>9</sup> Bu tür haberleri üreten kişi bazen, rivayeti kendi tasarlar, bazen selefi sâlihînin veya geçmişte yaşamış hikmet sahibi kimselerin sözlerini yahut isrâiliyat kaynaklı sözleri Hz. Peygamber söylemiş gibi aktarır veya zayıf isnatlı bir hadise revaç kazandırmak adına sahih bir isnat ekler.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'idî'n-Nesefiyye*, thk. Ali Kemal (Beirut: Dâru Ehyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2014), 30.

<sup>2</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 23.

<sup>3</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 30.

<sup>4</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 35.

<sup>5</sup> Rıza Korkmazgöz, "Kelâm İlminde Haber-i Vâhidin Bilgi ve Delil Değeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 243.

<sup>6</sup> Korkmazgöz, "Kelâm İlminde Haber-i Vâhidin Bilgi ve Delil Değeri", 240.

<sup>7</sup> Rıdvan Kalaç, "Hadis İlmi Açısından et-Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid İsimli Eseri", *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2023), 38.

<sup>8</sup> Kalaç, "Hadis İlmi Açısından et-Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid İsimli Eseri", 39.

<sup>9</sup> Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *'Ulümü'l-hadis*, thk. Nüreddîn İtr (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2012), 98.

<sup>10</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fi tavzihi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Nüreddîn İtr (Dimaşk: Matba'atü's-Sabâh, 2000), 90-91.

Mevzû hadis kullanılan yerlere birçok örnek verilse de bu tür rivayetlere rastlanılan en dikkat çekici yerlerden birisi de İslâm düşünce geleneğine mensup âlimlerin eserleridir. Nitekim bazı İslâm âlimleri, eserlerinde uydurma rivayetlere yer vermek suretiyle farkına varmadan ümmet içerisinde bunların kabul görmesine yardımcı olmuşlardır.<sup>11</sup> Hâlbuki hadis âlimleri, haber-i vâhidin bir türü olan mevzû hadisin rivayetinin ancak ve ancak uydurma olduğuna dair bir açıklama ile beraber caiz olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.<sup>12</sup> Ancak bazı kelâm eserlerinde “Kur’an Allah’ın kelâmıdır, mahlûk değildir.” gibi uydurma olduğu belirtilen<sup>13</sup> hadislerin, uydurma olduklarına dair bir açıklama olmaksızın kullanıldığı görülmektedir.<sup>14</sup> Başta kelâm olmak üzere birçok bilim dalında önemli bir yere sahip olan İmam Cüveynî (öl. 478/1085) ve Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi şahsiyetlerin böyle bir hataya düşmeleri şaşırtıcıdır.<sup>15</sup> Tabi ki de bir söz, Hz. Peygamber’e ait olmadığı halde -iyi niyetle yapılmış olsa bile- ona nispet edilmesi bu durumu değiştirmez.<sup>16</sup> Peki, kelâmcılar, bu tür hadisleri Hz. Peygamber’e nispet ederek nasıl bu kadar rahat kullanırlar? Kelâmcılar bu hadislerin uydurma olduğunu bilmiyorlar mıydı? Yoksa gerçekten de mezhep taassubu gereği hadis mi uydururlar? İşte bu çalışmada mevzû hadislerin kelâm eserlerinde Hz. Peygamber’e doğrudan nispet edilerek kullanılmasının arka planı anlama-yorumlama yöntemi kullanılarak araştırılacaktır. Öncelikle günümüz araştırmacılarının bu duruma dair yorumları ele alınacaktır. Daha sonra makalemizin ana odağı ve ilgili durumu izah ettiğini düşündüğümüz kavram olan *mütâbaat* kavramının tanımı ve sebepleri üzerinde durulacaktır. Böylece özelde kelâm genelde ise diğer tüm ilimlere dair eserlerde uydurma rivayetlerin kullanılmasının arka plana dair açıklamalarda bulunulacaktır.

Çalışmamızın temel amacı, kelâm ilminde mevzû hadislerin kullanımına ilişkin bir açıklama ve değerlendirme sunmaktır. Zira kelâm âlimlerinin derin bilgi birikimleri ve ilmî yöntemlerine rağmen bazı durumlarda uydurma olduğu kabul edilen hadisleri kullanmaları daha sağlıklı bir açıklamayı gerektirmektedir. Bu bağlamda çalışmamız, kelâm âlimlerinin bu hadisleri niçin kullandıklarını anlama ve bu kullanımlara daha

<sup>11</sup> Cağfer Karadaş, “Hadisçiler, Kelâmcılar ve Sufilerin Hadis Anlayışlarına İki Örnek”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 261.

<sup>12</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 91.

<sup>13</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tahrîcü ehâdisi Şerhi'l-Mevâkıf tahrîcü ehâdisi Şerhi'l-'Akâ'id*, thk. Humeyd b. Abdilmecîd es-Selefi (Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Aksâ, 1985), 50; Zekeriyâ b. Gulâm Kadîr el-Pakistânî, *el-Ehâdisü'd-di'âf ve'l-mevd'ûât fi'l-esmâ ve's-sifât* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), 40.

<sup>14</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 67. Burada daha birçok örnek verilebilir ancak sadece bir örnek vermekle yetindik. Zira çalışmamız, kelâm eserlerindeki mevzû hadislerin tespitine değil bu tür hadislerin kelâm eserlerinde kullanılmasının arka planına yoğunlaşmaktadır.

<sup>15</sup> Karadaş, “Hadisçiler, Kelâmcılar ve Sufilerin Hadis Anlayışlarına İki Örnek”, 263.

<sup>16</sup> Karadaş, “Hadisçiler, Kelâmcılar ve Sufilerin Hadis Anlayışlarına İki Örnek”, 263.

kapsamlı bir açıklama getirme amacını taşımaktadır. Ayrıca mevzû hadis kullanımının sadece kelâm ilmiyle sınırlı kalmadığını, diğer ilim dallarında da müşahade edilebileceğini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu nedenle, çalışmamız diğer ilmi disiplinlerde benzer kullanım örneklerini de dikkate alarak genel bir perspektif sunmayı hedeflemektedir.

Literatürde, mevzû hadislerle ilgili yapılan çalışmalar genellikle iki ana eksende yoğunlaşmıştır. Birinci eksen, mevzû hadislerin tespiti ve sınıflandırılması üzerine odaklanırken, ikinci eksen ise haber-i vâhidin kanıt değeri üzerinden mevzû hadislerin kullanımını değerlendirmiştir. Bununla birlikte, kelâm âlimlerinin asıl niyetlerini ve bilinçli olarak mevzû hadisleri kullanıp kullanmadıklarını anlama amacına yönelik derinlemesine bir analizin literatürde yeterince bulunmadığı göze çarpmaktadır. Bizim çalışmamız, doğrudan mevzû hadislerin sayısının tespitiyle veya haber-i vâhidin bilgi değeri ile ilgilenmek yerine kelâm âlimlerinin mevzû hadislere art niyetli bir şekilde başvurmadıklarını ve bilakis mütâbaat yöntemini kullanarak ilgili hadisleri kullandıklarını temellendirmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda çalışmamız, mevzû hadislerin kullanımıyla ilgili geniş bir perspektif sunarak, kelâm âlimlerinin yaklaşımını daha iyi anlamayı ve değerlendirmeyi hedeflemektedir.<sup>17</sup>

### 1. Günümüz Araştırmacılarının Yaklaşımları

940 | db

Kelâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, İslâm'ın temel itikat esaslarının detaylandırılması ve teyidi konusunda haber-i vâhidi bir delil olarak kabul etmişlerdir.<sup>18</sup> Özellikle kelâm ilminin sem'îyyât bölümünde, haber-i vâhidin sıkça kullanıldığı görülmektedir. Kelâm âlimleri, bu hadisleri İslâm inancının ve teolojik argümanların açıklanması ve savunulması için önemli bir kaynak olarak görmüşlerdir. Ancak, kelâm ilminde kullanılan hadisleri derleyen ve tahrîc çalışmaları yapan hadis âlimleri, bazı hadislerin uydurma olduğunu belirtmişlerdir.<sup>19</sup> Bu durum kelâm ilminde geçen hadislerin güvenilirliği ve sahihliği konusunda tartışmalara yol açmış

<sup>17</sup> Kelâm ilminde hadislerin ilmi değeri, kullanılan bazı hadislerin tespiti ve Birgivi özelinde mevzû kullanımına dair bir yorum için bk. Karadağ, "Hadisçiler, Kelâmcılar ve Sufilerin Hadis Anlayışlarına İki Örnek"; Hüseyin Hansu, "İtikadî Konularda Hadisin Delil Olma Değeri", *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 2020), 335-361; Emine Köse, *Sadeddin Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid İsimli Eserindeki Hadislerin Tahrîci ve Değerlendirmesi* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Yavuz Köktaş, "Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* 1/2 (2003), 113-143; Sabri Çap, "Birgivi'nin Eserlerinde Mevzû Hadis", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*, ed. Mehmet Bayyigit, 2 Cilt (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2021), 327-343; Kalaç, "Hadis İlmi Açısından et-Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid İsimli Eseri"; Kalaç - Hayrullah Engin, "Kelâm Eserlerinde Hadis Kullanımı: -el-Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkıf 'ı Örneği-", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 6/11 (2020), 403-428.

<sup>18</sup> Korkmazgöz, "Kelâm İlminde Haber-i Vâhidin Bilgi ve Delil Değeri", 241.

<sup>19</sup> Süyûtî, *Tahrîc*, 50; Pakistâni, *el-Ehâdisü'd-di'âf*, 40.

ve günümüz araştırmacıları tarafından farklı açıklamalarla izah edilmeye çalışılmıştır. Araştırmacıların kelâmcıların mevzû hadis kullanımına dair yaklaşımlarını şöyle sıralayabiliriz:

1) Kelâmcıların istihraç ettikleri hadislerin çoğunluğu zayıf ya da uydurmadır. Bu durum kelâm âlimlerinin hadis konusunda yetersiz olduklarını gösterir.<sup>20</sup>

2) Kelâmcılar, rivayetleri çok önemsemezler. Daha çok kendi fikirlerine uygunluk durumuna bakarlar. Bu durum ayrıca kelâmcıların yaşadığı toplumun beklentilerini de göz önünde bulundurmuş olabileceklerini göstermektedir.<sup>21</sup>

3) Söz konusu rivayetler, mezhep taassubunun doğurduğu bir sonuç olarak kelâmî görüşlere bağlayıcı bir meşruiyet zemini oluşturmak maksadıyla Hz. Peygamber'i referans gösterme gayretidir.<sup>22</sup> Zira bu tür rivayetlerin sıhhatini tartışmadan doğru kabul ederek değerlendirilmesi, bu rivayetin yaygın kabul görmüş ve hiçbir bir değerlendirmeye tabi tutulmamış bir rivayet olduğu şeklinde anlaşılabilir gibi; mezhep taassubunun ne derece ileri bir safhada olduğunu göstermektedir.<sup>23</sup>

4) Kelâmcılar, her ne kadar düşünsel planda hadislerle ilgili sert tutumları söz konusu olsa da aslında pratikte bu durum pek de böyle değildir, en azından uydurma bir rivâyeti dahi kullanabilmişlerdir.<sup>24</sup>

Kelâm âlimlerinin hadis konusunda yetersiz oldukları iddiası pek de uygun görünmemektedir. Zira neredeyse meşhur kelâmcıların her birinin fıkıh usûlüne dair eserleri vardır. Râzî'nin (öl. 606/1210) *el-Mahsûl*'ü, Âmidî'nin (öl. 631/1233) *İhkâm*'ı, Tefâtânî'nin *et-Telvîh*'i örnek olarak zikredilebilir. Malum olduğu üzere usûl eserlerinde "sünnet" başlığı altında bir nevi hadis usulü işlenir. Ayrıca Tefâtânî'nin, Nevevî'nin *Erbe İn* adlı hadis eserine şerhi ve Seyyid Şerîf Cürçânî'nin (öl. 816/1413) doğrudan hadis usulüne dair eseri vardır. Dolayısıyla bu âlimleri hadis konusunda bilgisizlikle itham etmek çok da yerinde bir iddia gibi görünmemektedir. Şayet "hadis bilmemekle" tek tek hadislerin bilgisi kastediliyorsa bu durumun tespitinin ölçütünün mevzû hadis kullanımı olduğu iddiası ispata muhtaç bir husustur. Zira derin ilmî birikimlerine ve hadisçiliği sorgulanmaya kapalı olan fıkıh âlimlerinin eserlerinde bile mevzû hadislerle rastlanır. Örneğin *Fethu'l-kadîr* sahibi İbnü'l Hümâm (öl.

<sup>20</sup> Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 348-349.

<sup>21</sup> Kalaç - Engin, "Kelâm Eserlerinde Hadis Kullanımı: -el-Cürçânî'nin Şerhu'l-Mevâkîf 'ı Örneği-", 425.

<sup>22</sup> Sinan Öge, *İlahî Kelâmın Yapısı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 147.

<sup>23</sup> Resul Öztürk, *Cebri Düşüncenin Yaygınlaşmasında Siyasî İktidarın Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 47.

<sup>24</sup> Kalaç - Engin, "Kelâm Eserlerinde Hadis Kullanımı: -el-Cürçânî'nin Şerhu'l-Mevâkîf 'ı Örneği-", 425.

861/1457) “Eliyle evlenen lanetlenmiştir” hadisini Hz. Peygamber’e nispet ederek cezm sigasıyla kullanır ve ilgili fikhî meseleyi bu hadis çerçevesinde temellendirir.<sup>25</sup> Ancak bu hadis mevzû hadis eserlerinde “aslî yok” olarak değerlendirilir.<sup>26</sup> Şüphe yok ki bu tür kullanımlar tefsirlerde de mülâhaza edilecektir. Dolayısıyla bu görüş kabul edildiği takdirde sadece kelâmcıları değil bu duruma düşen âlimlerin hepsini hadis bilmemekle itham etmeyi gerekecektir. Bu itham tarafımızca ihtiyatlı bir hüküm olmamakla beraber çalışmamızın ileriki bölümlerinde bu noktaya bir açıklama getirilmeye çalışılacaktır.

Kelâmcıların rivayetleri pek önemsemediği söylemi de uygun bir yaklaşım değildir. Zira kelâmcıların rivayetlere önem vermediği söylemi, tarafımızca durumu tam anlamıyla yansıtmayan bir genellemedir. Kelâmcılar, teolojik düşüncelerini desteklemek ve İslam’ın temel itikat esaslarını tafsil ve teyid etmek için hadisleri kullanırken, hadislerin güvenilirliği ve doğruluğunu da önemserler. Ayrıca kelâmcıların hadislere yaklaşımları önemsememek şeklinde gerçekleşmez. Bilakis kelâmcılar rivayetleri zayıf etmeme eğilimindedirler. Bu bağlamda muhaliflerinin delil olarak sundukları mevzû rivayetleri dahi cevaplarlar.<sup>27</sup>

Rivayetlerin, kelâmî görüşlere bağlayıcı bir meşruiyet zemini oluşturma amacıyla Hz. Peygamber’i referans gösterildiği iddiası tüm kelâmcılar için bir genellemeyi içermektedir. Kelâmcılar, hadisleri genellikle İslam’ın temel prensiplerini aklî delillerden sonra destekleyici birer delil olarak kullanırlar. Ancak, kelâmcıların hadisleri mezhep taassubu veya kendi görüşlerini dayatmak amacıyla kullanıp kullanmadığı kişisel tutumlarına ve metodolojilerine bağlıdır. Elbette kelâmcıların da insan olmaları hasebiyle bazı hatalar yaptıkları söylenebilir. Nitekim kelâmın ilk oluşum dönemlerinde siyasî kavgaların yoğun bir şekilde etkilediği ilk dönem Müslüman toplumunda hadisler henüz yazıya geçirilmemiş olduğundan, siyasî çıkar sağlamak amacıyla Hz. Peygamber’e dayandırılan haberlerin oluşturulmasının önünde herhangi bir engel bulunmamaktaydı.<sup>28</sup> Bu bağlamda her mezhebin – siyasî fırkaların yaptığı gibi- kendi fikirlerini Peygamber sözüyle desteklemek yoluna gittikleri bilinmektedir. Buna

<sup>25</sup> Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr ‘ale’l-Hidâye* (Lübnan: Dâru’l-Fikr, 1970), 3/221.

<sup>26</sup> Ebü’l-Hasen Nürüddin Ali b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *el-Esrârü’l-merfû’a fi’l-ahbârü’l-mevzû’a*, thk. Muhammed es-Sabbâğ (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1986), 376.

<sup>27</sup> Kelâmcıların eserleri incelendiğinde muhataplarının kullandıkları mevzû hadisleri bile değerlendirmekten kaçınmazlar. Bu bağlamda rivayetlerin sıhhat derecelerini zikrettikten sonra “sahih olsa bile” kaydıyla muhatapların delillerinin kendi iddialarını desteklemeyeceğine dair değerlendirmelerde bulunurlar. Bk. Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *el-İnsâfîmâ yecübü’i’tikâdüh ve lâ yecüzü’l-cehli bih* (Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Maârif, 2011), 252-253; İsmail b. Mustafa Gelenbevi, *Hâşiyetü’l-Gelenbevi ‘alâ Şerhi’l-Celâl ed-Devvânî ‘alâ ‘Akâ’idi’l-Adudiyye* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2017), 2/219.

<sup>28</sup> Öztürk, *Cebrî Düşüncenin Yaygınlaşmasında Siyasî İktidarın Etkisi*, 78.



göre çoğu mezhep, o hususta Peygamber hiçbir şey söylememiş olsa bile kendilerini tebci eden, muhaliflerine de lânet yağdıran sözlerine nebevî bir mahiyet vermiştir.<sup>29</sup> Bu iddia ilk dönem kelâmcıları<sup>30</sup> için geçerli olsa bile sonraki dönem kelâmcıları için geçerli olmayacağı kanaatindeyiz. Bilakis sonraki dönem kelâm âlimlerinin bu tür mevzû hadisleri kitaplarında zikretmelerinin sebebi tarafımızca biraz sonra inceleyeceğimiz üzere mütâbaat yöntemini kullanmalarından kaynaklıdır. Ayrıca sonraki dönem kelâmcıların mezhep taassubu gereği olarak Hz. Peygamber’i referans gösterme çabası da doğrudan hadis uydurma faaliyetiyle bağdaştırılabilir. Zira kişinin kendi görüşüne meşruiyet kazandırmak adına Hz. Peygamber’i kullanması “Her kim bana bilerek yalan isnat ederse cehennemden yerini hazırlasın”<sup>31</sup> hadisinin mazmûnuna dâhil olmaktır. Bunu halk bile göze alamazken kelâm âlimi olarak karşımıza çıkan bir kişinin cesaretle bunu göze aldığı iddia etmek pek de uygun görünmemektedir.

Kelâmcıların düşünsel planda hadislerle karşı sert bir tutum sergiledikleri iddiasıyla pratikte uydurma bir rivayeti dahi kullanabilecekleri iddiası arasında da bir çelişki bulunmaktadır. Kelâmcılar, genellikle hadislerin güvenilirliğine ve doğruluğuna önem verirler ve hadis ilminin yöntemlerini kullanarak hadisleri değerlendirirler. Uydurma bir rivayeti bilerek ve isteyerek kullanmak, hem kelâmcıların genel yaklaşımına aykırıdır hem de onların Müslüman kimliklerine bile zarar getirebilecek bir durumdur. Ancak, her kelâm âliminin kişisel tutumları ve yöntemleri farklı olabilir, bu nedenle genellemeler yapmak tarafımızca yerinde bir tespit gibi durmamaktadır.

Günümüz araştırmacılarının iddiaları genellikle mezhep taassubu gereği hadis uydurma, hadis bilmemezlik ve hadisi önemsememezlik ekseninde konuyu ele almaktadır. Biz ise ilk dönemlerdeki kelâm ekollerinin hadis uydurmadaki rollerin bilincinde olmakla birlikte sonraki dönem âlimlerinin bu tür faaliyetlerle bağdaştırılmasını uygun bulmuyoruz. Zira birazdan ele alacağımız üzere özellikle teşekkül devrinden sonraki dönem kelâmcıların eserlerinde karşılaşılan mevzû hadislerin mütâbaat sonucu kullanıldığı kanaatindeyiz.

## 2. Mütâbaat Kavramı

“تبع” – “tâbî olmak” kökünden gelen mütâbaat kelimesi, bir işin peşine hiç beklemeden diğerini yapmak anlamına gelir<sup>32</sup> ve uymak anlamına

<sup>29</sup> M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisleri: Menşe’i-Tanuma Yolları-Tenkidi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 39.

<sup>30</sup> Kelâm mezheplerinin teşekkülüne ve hadisi hangi maksatlarla istismâr etmeye çalışıklarına dair geniş bilgi için bk. Kandemir, *Mevzû Hadisleri: Menşe’i-Tanuma Yolları-Tenkidi*, 35-43.

<sup>31</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *Sahîhü’l-Buhârî*, thk. Mustafâ Dîb el-Bağâ (Dîmaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), 1/434.

<sup>32</sup> Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*

gelen müvâfakat kelimesiyle genelde eş anlamlı olarak kullanılır.<sup>33</sup> Ancak mütâbaat kelimesi sözlük anlamıyla kalmayıp çoğu ilim dalı tarafından çeşitli anlamlar verilerek kavramlaştırılmıştır. Örneğin Hanefi fıkıh ekolüne göre mütâbaat, cemaatin imama yapmış olduğu fillerde ortak olmasıyken<sup>34</sup> nahiv ilminde mütâbaat, tâbi pozisyonunda olan kelimelerin metbûlarına irab yönünden uymalarıdır.<sup>35</sup> Hadis usûlünde ise mütâbaat, râvînin diğer bir râvîye aynı sahâbî tarikiyle rivayet ettiği hadisiyle müvâfakat etmesidir.<sup>36</sup>

Bir yöntem olarak mütâbaat ise “bir şeyin diğerine uyması” anlamını içinde barındırmakla beraber yukarıdaki kavramlardan farklı bir anlama gelmekte ve bu anlamıyla uydurma ve çok zayıf hadislerin kelâm ilminde yer almasının arka planına ışık tutmaktadır. Buna göre mütâbaat, bir âlimin, başka bir âlimin görüşüne veya sözüne, ilgili görüşün veya sözün doğruluğunu kendisi tahkik etmeden uyararak, hüküm veya görüş belirtmesidir.<sup>37</sup> Sözcük anlamı itibariyle eş anlamlı olduğu müvâfakat ise bu yönüme itibarla farklı bir anlama gelmektedir. Buna göre müvâfakat iki âlimin bir konudaki görüşlerinin, ilgili görüşün gerektirdiği delile dayanarak uyuşmasıdır.<sup>38</sup> Bu bağlamda örneğin bir hadis hakkında “Hâkim bu hadise sahîh hükmü verdi ve Zehebî buna muvâkafat etti.” denildiğinde kasıt, Hâkim (öl. 1014) ve Zehebî’nin (öl. 1348) bireysel araştırmaları sonucunda bu hükme varmalarıyken “Filanca bu hadise sahîh hükmü verdi ve delil olarak kullandı ve filanca da ona mütâbaat etti.” denildiğinde ise kasıt, ikinci âlimin birinci âlimin bu konudaki görüşünü araştırmadan doğrudan kullanmasıdır.<sup>39</sup>

Örneğin bir âlim, talebeliğinden itibaren yoğun bir şekilde tefsir, hadis, fıkıh, usûl, tasavvuf, edebiyat, tarih, dil, nahiv ve diğer birçok ilmi yoğun bir şekilde okuması sebebiyle bu eserlerde zikredilen birçok hadis zihninde yer eder. Bu hadislerin sınırı ve sonu olmamakla beraber ilim talebesi okumaları esnasında ilgili hadislerin hakikatini araştırmak ve uydurma olanları elemek için yeterli vakte ya da ilmî kabiliyete sahip olmaz. Dolayısıyla bu tür rivayetler zihninde ve dilinde yer eder. Böylece bu hadisleri okuduğu ve duyduğu gibi gevşek (istirsâl) bir şekilde rivayet eder.<sup>40</sup>

(Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 8/29.

<sup>33</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/420.

<sup>34</sup> Mahmûd Muhammed Hattâb es-Sübki, *ed-Dînü'l-hâlis ev irşâdü'l-halk ilâ dinî'l-hak*, thk. Emin Muhammed Hattâb (Mektebetül-Mahmûdiyyetü's-Sübkiyye, 1977), 3/70.

<sup>35</sup> Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşafü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Refik el-Acem - Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/360.

<sup>36</sup> İbn Hacer, *Nüzhëtü'n-nazar*, 73. (Haşiye bölümü)

<sup>37</sup> Ebü'l-Hasen Nürüddin Ali b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *el-Masnû' fî ma'rifeti'l-hadisi'l-mevzû'*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1977), 201. (Haşiye Bölümü)

<sup>38</sup> Ali el-Kârî, *Masnû'*, 201. (Haşiye Bölümü)

<sup>39</sup> Ali el-Kârî, *Masnû'*, 201. (Haşiye Bölümü)

<sup>40</sup> Ebû Zâhid Abdülfettâh b. Muhammed b. Beşîr Ebû Gudde, *Lemehât min târihi's-sünne ve*

Bu durum kelâmcıların, hadislerin sıhhat derecelerine bakmaksızın eserlerinde kullanmalarını açıklar niteliktedir. Bu bağlamda bir kelâmcı daha önceden eserlerde defalarca kullanılmış veya hocalarından duymuş olduğu bir hadisi, artık sıhhat derecesine bakmaksızın kullanır. Bu açıdan hadisi işittiği kimseye mütâbaat etmiş olur. Kelâm eserleri incelendiğinde konuyla ilgili yerlerde kelâmcıların “mütâbaat ederek” veya “mütâbaat yapıyorum” şeklinde ifadelerine rastlanılmaz. Zira mütâbaat kavramın ortaya çıkışı ve uydurma rivayetlerin kullanımının bu kavram bağlamında izah edilmeye çalışılması geç dönemlere rast gelmektedir. Nitekim Ebû Gudde (ö. 1997) bu durumun ulema arasında çokça meydana geldiğini zikreder. Zira herhangi bir hadisi kullanan âlim, ilgili hadisin sıhhatini araştırmak için genellikle gayret göstermez ve delil olarak kullandığı rivayeti kapsamlı bir şekilde araştırma ve incelemeye yönelmez. Bilakis bu tür rivayetleri mütâbaat ve serbestlik (istirsâl) yoluyla ya kullanır ya da yine bu yolla kullanmaktan vaz geçer.<sup>41</sup>

Ancak yine de akla içtihat seviyesine yükselmiş âlimlerin eserlerinde mevzû hadislerin var olmasının onların bu kimlikleriyle bağdaşmayacağı gelebilir. Zira uydurma hadis kullanmak ile zihinlerde büyük âlimler olarak yer edinmiş bu kimselerin bir araya gelmesi insanlar tarafından kolay kabul edilecek bir durum değildir. İşte bu durumu Leknevî (ö. 1886) şöyle anlatmaktadır:

“Şayet “Ulema, yüksek mertebelerine ve kavrama yetilerine rağmen acaba neden eserlerinde mevzû hadislere yer verdiler de bunca ilmî birikimlerine rağmen senetlerini araştırmadılar?” dersin şöyle derim:

Bu tür hadisleri, uydurma olduklarını bildikleri halde eserlerinde yer vermediler. Bilakis bunların Hz. Peygamber’den rivayet edildiğini sandılar ve senet araştırmasını hadis âlimlerine (nukkâd) bıraktılar. Zira hadisçilerin varlığı, ulemayı böylesi derin bir araştırmaya girişmeye gerek duymaz. Çünkü ulemanın vazifesi rivayetlerin keyfiyetini araştırmak değildir. Bu, hadisleri yüklenmiş kimselerin vazifesidir. Her makama uygun bir sözün olduğu gibi her ilminde kendisine ait adamları vardır.”<sup>42</sup>

Bir hadisçi olarak Leknevî, uydurma hadislerin kullanımına dair yaptığı açıklama oldukça kapsayıcıdır. Zira o, âlimlerin bu tür rivayetleri kullanırken onların uydurma olduklarının farkında olmadıklarını bilakis Hz. Peygamber’den gerçekten de rivayet edildiklerini düşündüklerini ifade eder. Ancak akla “Âlimler, senet araştırmasında hadisçilere güveniyorlarsa neden onların bu hadislerin sıhhat derecesini işledikleri

<sup>41</sup> *’ulûmi l-hadis* (Beirut: Âlemü’l-Kütüb, 1984), 155.

<sup>42</sup> Ali el-Kârî, *Masnû*, 200. (Haşiye Bölümü)

<sup>42</sup> Ebû’l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Eminillâh el-Leknevî, *el-Ecvibetü l-fâzıla li l-es’ileti l-aşereti l-kâmile*, (Kahire: Dâru’s-Selâm, 2007), 35.

eserlerine bakmadılar. Nitekim oralarda bu hadislerin uydurma olduğu açıkça ifade ediliyor?” şeklinde bir itiraz gelebilir. O halde âlimlerin neden ilgili hadislerin sıhhat derecelerine bakmadıklarını diğer bir deyişle neden mütâbaat yaptıklarını araştırmamız gerekir.

### 3. Mütâbaatın Sebepleri

Hadis usûlü ilminde oldukça önemli bir kavram olan mütâbaat ile ele aldığımız konu bağlamında mütâbaatın birbirlerinden farklı şeyler olduklarını zikretmekte yarar vardır. Nitekim bir yöntem olarak tanımlayabileceğimiz mütâbaat, rastlanılan bir görüşün/sözün/hadisın bazı sebeplere binaen doğruluğu sorgulanmadan kullanılmasıdır. Bir âlimin bu yöntemi kullanması, aşağıda da ifade edileceği üzere kendisine bazı avantajlar sağlasa da kullandığı bilginin yanlış çıkması sonucu onu dezavantajlı bir duruma da sokabilmektedir. Ancak tarafımızca, mütâbaat yapan âlim, bazı sebeplerden dolayı ilgili verinin yanlış çıkmasına düşük ihtimal vermektedir. Bu ihtimali göz ardı etmekle hadisi önemsememenin bağdaştırılmaması gerekir. Zira bu yöntemi kullanan âlim, hadisi önemsemediğinden bu yöneme başvurmamaktadır. Bilakis ilgili hadisi mütâbaat yöntemiyle kullanmasına elverişli bir ortam sağlayan bazı sebepler ve avantajlar bulunmaktadır.

#### 3.1. İlgili Hadisin Meşhurluğu

Meşhur hadisler, genellikle birçok kişi tarafından bilinen, yaygın olarak aktarılan ve popüler olan hadislerdir. Hadis usûlü ıstılahınca meşhûr hadis, ikiden fazla olup sınırlı sayıda tarikile gelen hadistir. Ancak meşhur hadis dillerde şöhret kazanmış hadis anlamına da gelebilir. Bu açıdan bakıldığında ise bir veya daha fazla isnadı olan hadisi kapsamakla beraber hiç isnadı olmayan rivayetleri de kapsamaktadır.<sup>43</sup> Bu bağlamda hadisçiler, halk arasında yayılan hadisler için meşhûr değil, müştehir kavramının kullanılması daha isabetli bulmuşlar ve sadece halk arasında yaygın olan hadislerin sıhhat derecelerini tespit ettikleri “müştehir hadis literatürünü” oluşturmuşlardır.<sup>44</sup> Bu tür hadisler, toplumda derin bir etkiye sahip olabilir ve insanların inanç ve davranışları üzerinde büyük bir rol oynayabilir. Özellikle ilmî zümrelerce meşhur olan bir hadis, insanların güvenini kazanır ve halk tarafından kabul görmesiyle birlikte sıhhat derecesi sorgulanmadan aktarılır.

Hadisçiler, hiç aslı olmayan veya doğrudan uydurma olan hadislerin insanlar arasında sıkça kullanıldığına dikkat çekerler. Bu bağlamda yaygın olup uydurma olan hadislerin sayısının oldukça fazla olduğunu bildirirler.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 46-47.

<sup>44</sup> Müştehir hadislerle ilgili detaylı bilgi için bk. İbrahim Sağlam, “Hadis Usûlü Açısından Meşhûr ve Müştehir Hadis”, *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2020), 451-480.

<sup>45</sup> Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer İbn Kesir, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadis*, thk. Mahir

Bu bağlamda hiç isnadı olmayıp da “halk arasında meşhur”, “nahivcilerce meşhur”, “fıkıhçılarca meşhur”, “edebiyatçılarca meşhur” vs. hadisler ortaya çıkmıştır.<sup>46</sup> Örneğin “نعم العبد صهييب لو لم يخف الله لم يعصه/ Süheyb ne güzel bir kuldur. Allah’tan korkmasaydı bile yine de O’na isyan etmezdi” hadisi, usûlcüler, belâgatçılar ve dilciler arasında oldukça yaygın olmasına rağmen<sup>47</sup> bu hadisin aslı yoktur.<sup>48</sup> Ancak ilgili zümreler tarafından bu hadis sahih olarak kabul edilmektedir.

Yine hem halk arasında hem de usulcüler ve büyük fakihler arasında yaygın olan bir hadis de “أمرت أن أحكم بالظاهر و الله يتولى السرائر/ Zahir ile hükmetmekle emrolundum. Sırları ancak Allah gözetir” hadisidir. Hadis âlimlerine göre bu hadisin de aslı yoktur.<sup>49</sup> Ancak ilgili hadisi hem Râzî<sup>50</sup> hem de Âmidî<sup>51</sup> Hz. Peygamber’e nispet ederek kullanırlar.

Bu tür örnekler çoğaltılabilmekle beraber yaygın olan meşhur hadislerin sıhhat derecelerinin sorgulanması gerekliliğini vurgular niteliktedir. Zira bir hadisin meşhurluğu ve hem halk hem de ilmî zümrelerce yaygınlığı o hadisin sahih zannedilmesini sağlayabilir. Ancak bir hadisin şöhret bulması onun sahih olmasını gerektirmez.<sup>52</sup> Nitekim yukarıda örnekleri sunulduğu üzere, bir hadis meşhur olup da zayıf hatta uydurma bile olabilir.<sup>53</sup>

İlim zümrelerince hiç aslı olmayan veya doğrudan mevzû olan hadislerin yaygın olması mütâbaat yöntemi çerçevesinde anlaşılabilir. Zira bir hadisin şöhret bulması ile ilgili hadisin sahih olması arasında yanlış bir bağ kurulmasından dolayı çoğu meşhur hadisin eserlerde sorgulanmadan doğrudan kullanıldığı mülahaza edilir. Yukarıda da görüldüğü üzere yaygın olan meşhur hadisler, hem halk hem de ilmî zümreler tarafından geniş çapta kabul görebilir ve bu da onların sıhhatini doğrulama ihtiyacını azaltabilir. Ancak meşhur hadislerin sıhhat derecesini sorgulamadan mütâbaat yapmak, yanlış bilginin toplumda yaygınlaşmasına sebep olabilir. Nitekim hadisçilerin mevzû hadis rivayetinde koştıkları şart, mevzû olduğuna dair bir açıklama olmaksızın nakledilmemesidir.<sup>54</sup> Hadisçilerin bu şartla

Yasin el-Fahl (Riyad: Dâru’l-Meymân, 2013), 255-256.

<sup>46</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, 47. (Haşiye Bölümü)

<sup>47</sup> Ali el-Kârî, *el-Esrârü’l-merfû’a*, 356.

<sup>48</sup> Ali el-Kârî, *Masnû’*, 202.

<sup>49</sup> Ali el-Kârî, *el-Esrârü’l-merfû’a*, 134-135.

<sup>50</sup> Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fi’ilmî usûli’l-fikh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Âlvânî (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1997), 6/111.

<sup>51</sup> Ebü’l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, thk. Abdürrezzak Afîfî (Beirut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1982), 2/80.

<sup>52</sup> Muhammed b. Abdillâh Ebî Bekir b. el-Arabî el-Eşbîlî, *el-Kabes fi şerhi’l-Muvatta Mâlik b. Enes*, thk. Muhammed Abdullâh Veled Kerim (Beirut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1992), 840.

<sup>53</sup> Menâ’ b. Halil el-Kattân, *Târihu’l-teşri’l-İslâmî* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2001), 79.

<sup>54</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *İrşâdü tullâbi’l-hakâ’ik ilâ ma’rifeti süneni hayri’l-halâ’ik sallallâhu ’aleyhi ve sellem*, thk. Nüreddîn İtr (Dimaşq: Matba’atü’s-Sabâh, 1992), 105.

amaçladıkları faydanın insanlar tarafından uydurma hadislerin gerçek hadisler olarak algılanmasının önüne geçmek olduğunu söylenebilir. Zira mevzû hadis kullanan âlimlerin ilmi seviyeleri insanları, bu âlimlerin kullandığı her hadisin doğru olduğu düşüncesine götürebilir.

Her ne kadar bu durum böyle olsa da, meşhur hadisleri sorgulamadan sahih kabul etme yaklaşımı zaman içinde o kadar yaygınlaşmıştır ki, genellikle kitaplara girmiş rivayetlere güven duygusuyla yaklaşıma eğilimi oluşmuştur. Bir de söz konusu hadis şöhret kazanmış ise artık onun zayıflığını ispatlamak neredeyse imkânsız ve hatta boş bir çaba haline gelmiştir. Çünkü halk arasında hadis diye yayılmış bir sözün hadis tenkit kriterlerine göre değerlendirilmesi hadis düşmanlığı gibi algılanır olmuştur.<sup>55</sup> Örneğin Teftâzânî, “Kur’an Allah’ın kelâmıdır, mahlûk değildir.” hadisini Hz. Peygamber’e nispet ederek kullanır. Bu esere şerh yazan Ferhârî -karşılaşmış olacak ki- bu hadisle ilgili hadisçilerin çoğunun uydurma hükmünü verdiği görüşlerini aktardıktan sonra şöyle bir itirazı dile getirir:

“[Bu anlattıklarımızdan sonra] “Şarih (Teftâzânî) sikalardandır. Mevzû hadis zikretmez!” denirse şöyle derim:

Bu ifade hadis ilmini bilmeyen kimselerin sözlerindedir. Zira hadislerin sahihliğinde asıl dayanak sadece senet imamlarıdır.”<sup>56</sup>

948 | db

Buradaki itiraz, hem yanlış bir akıl yürütme hem de mütâbaat kavramı açısından oldukça yerinde bir itirazdır. Zira burada kişi ilgili âlimin ilmî seviyesi ile uydurma hadisi bağdaştıramaz. Teftâzânî gibi bir âlime de hata nispet etmekten çekinmesi sebebiyle hatayı hadiste bulur. Diğer yandan itiraz sahibinin bu yaptığı da güzel bir mütâbaat örneğidir. Çünkü Teftâzânî’nin muttasıl olarak kullandığı hadise, ona güvenerek ve derinlemesine araştırma yapmayarak muttasıl hükmü vermektedir. Yine aynı durumu ele alan Ebû Gudde şöyle bir itirazı dile getirir:

“Eğer birisi “Bu tür rivayetleri aktaranlar güvenilir (sikât) kimselerdir. Böyle kimselerin de yalan ve hurafeleri aktarmaları olacak şey değildir.” derse şöyle deriz:

Kendilerinin dindar kimseler olmaları sebebiyle bu durumun onlardan sadır olması uzak bir ihtimal değildir. Tabii ki de onların bu rivayetlerin yalan olduğunu bildikleri halde naklettiklerini söylemiyorum. Bilakis onlar, başkalarının sözüne güvendiler. Hâlbuki bu güvendikleri kimseler hadisçi değildi ve rivayetlerini hadis âlimlerinden (nâkıd) birisine de isnat etmemişti. Sonuç olarak bu tür rivayetlerde ölçüt hadisçilerdir, başkaları değildir.”<sup>57</sup>

<sup>55</sup> İsak Emin Aktepe, “Sahih Zannetğimiz Zayıf Hadisler I”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (ERZSOSDE)* 9/1 (2016), 157-158.

<sup>56</sup> Ebu Abdîrrahman Abdulaziz el Ferhârî, *en-Nibrâs şerhu Şerhi’-’Akâ’id* (İstanbul: Dâru Yasin, 2012), 301.

<sup>57</sup> Leknevî, *el-Ecvibetü’l-fâzıla*, 34. (Haşiye Bölümü)

Ebû Gudde'nin "dindar olmaları sebebiyle" ifadesi meşhur ancak uydurma hadislerin ulemâ tarafından mütâbaat yoluyla kullanılmasının halk nazarındaki karşılığı açısından yol açıcudur. Bu bağlamda bir kimsenin, çoğu âlimin aynı rivayeti naklettiğini gördükten sonra derin bir araştırmaya girmemesinin oldukça insanî olduğu kanaatindeyiz. Nitekim insanların güvendikleri kişilerden duydukları bilgilere güvenmeleri ve bu bilgileri sorgulamamaları oldukça yaygın bir durumdur. Örneğin hocalarımızdan, toplumdan veya sosyal medyadan bir hadis işittiğimizde genellikle o hadisin sahih olduğunu kabul eder ve sorgulamaya gerek duymayız. Bu, güven ilişkisi içinde olduğumuz kişilere olan inancımızın bir sonucu olarak ortaya çıkar. Hâlbuki ilgili hadis uydurma olabilir. Örneğin yemeğe tuzla başlamanın sünnet olduğu kimse tarafından dile getirilir. Ancak "Her kim yemekten önce ve sonra tuz yerse üç yüz altmış tür hastalıktan güvende olur." şeklindeki hadis uydurmadır.<sup>58</sup> Hâlbuki bu hadise binaen çoğu mütedeyyin kimse yemeğe tuzla başlamayı ihmal etmez. Bununla beraber çoğu kimse "Bu yaptığım gerçekten de sünnet mi?" şeklinde bir soruyu kendisine sormaz. Zira sünnet olarak duyduğu bu fiili aktaran kişiye güvenir ve uygular. Belki aktaran kişi de aynı tavrı sergileyerek duyduğu kişiye güvenip işin aslını öğrenmeye gerek duymamıştır. Örnekler daha da artırılabilir ancak dikkat çekmek istediğimiz husus mütâbaat olarak isimlendirilen bu durumun oldukça insânî bir durum olduğudur. Zira bir hadis şöhret kazanınca sıhhat derecesini sorgulamak ikinci hatta üçüncü planda gelir.

Ayrıca ileri düzey kelâm eserleri doğrudan geniş halk kitleleri için değil seviyesi üstün belirli ilim ehli için kaleme alınırlar. Hadis ilmi hakkında alt yapısı güçlü olmayan avamdan herhangi birinin içinde dereceleri zikredilmeyen hadislerin olduğu ilmî bir eseri okuyup ihtisas erbabına sormadan bu eserde nakledilen herhangi bir rivâyeti incelemeksizin sahih veya makbûl kabul etmesi ya da acımasız eleştiride bulunması durumunda; kınanacak olan, bu eseri telif eden ilim ehli değil, bu eserde izlenen ilmî usûlden habersiz olan ve bilgisizliğinin farkında olmayan kişidir. Cahil okuyucunun yanlış anlayışından dolayı kitap müellifi sorumlu tutulamaz.<sup>59</sup>

### 3.2. İlmî Çalışmanın Yavaşlayacak Olması

Hadisçiler arasında geliştirilen "من أسندك فقد أحالك" / Hadisi senediyle nakleden kişi, ilmî sorumluluğu sana havale etmiş olur." şeklindeki geleneksel kuralın özellikle hadislerin yazıya döküldüğü dönemlerden sonra "Herhangi bir ilmî veride referans kaynağının belirtilmesinin yeterli olup olmadığı" hep tartışılmalıdır. Herhangi bir referans kaynağını açık ve net şekilde belirten araştırmacı ya da ilim adamının bu kaynağın

<sup>58</sup> Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ez-Ziyâdât 'ale'l-mevd'ûât*, thk. Râmiz Hâlid Hâc Hasen (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2010), 2/565.

<sup>59</sup> Halil İbrahim Kutlay, "Hadisin Senediyle Nakledilmesi İlmî Sorumluluğu Ortadan Kaldırır mı?", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 9/1 (2011), 37.



verilerinin doğruluğunu ispat etmek zorunda olmadığını savunanların yanında; referans kaynağının güvenilirlik durumunun da aynı şekilde belirtilmesinin güven telkin etme açısından gerekli olduğunu savunanlar da olmuştur. Bu bağlamda yukarıdaki geleneksel kuralı benimseyen birinci grup ilim adamları; araştırma, inceleme, açıklama, bilgilendirme ve aydınlatma görevini üstlenen ilim adamının sunduğu ilmî çalışma yanında kullandığı referans kaynaklarının her birinin doğruluğunu ve güvenilirliğini ispat etme yükümlülüğü olmadığını ifade etmişlerdir. Aksi takdirde bu durum ilmî çalışmayı yavaşlatacak, asıl çalışma gölgede kalacaktır. Referans kaynaklarının güvenilirliğinin kısaca değerlendirilmesi yeterli ve ikna edici olmayacak, derinliğine inceleme ise yeni bir çalışma konusu olacaktır.<sup>60</sup>

Bu bağlamda kelâmcılar, hadislerin senetlerinin araştırılmasına veya mevzû hadislerin tespitine vakit ayırmaktan ziyade kendi konularına odaklanırlar. Örneğin Teftâzânî, *Şerhu'l-Âkâid* isimli eserinde yer verdiği rivâyetleri isnad zikretmeden eserine almıştır. Sadece dokuz kadar rivâyetin sahâbî râvisi zikredilmiş olup isnad kullanımı sahâbî râvisinin ötesine geçmemiştir. Ayrıca rivâyetlerin hiçbirisine dair kaynak zikredilmemiştir. Bunu müellifin kelâmcı olmasına ve ilgili eserin hadis kaynağı olmamasına bağlamak gerekir. Bunun bir neticesi olarak müellif serdettiği rivâyetlerin sıhhat dereceleri hakkında herhangi bir çaba göstermemiştir.<sup>61</sup> Kısacası kelâmcıların hadisleri ele alırken, daha çok hadislerin kendilerince güvenilir kaynaklarda geçip geçmediğine bakarak mütâbaat yaptıkları söylenebilir. Böylece kullandıkları hadislerin tek tek araştırılması sonucu oluşacak zaman, maddî kaynak ve zihnî yoğunlaşma kayıplarının önüne geçerler. Zira kelâmcıların ilgi alanı itikâdî meseleler ve kelâmî tartışmalardır. Bu nedenle, hadisleri değerlendirirken kelâmcılar, hadis âlimleri gibi ince eleyip sık dokumazlar. Bilakis yukarıda Leknevî'nin de bahsettiği gibi hadislerin geçerliliğini, güvenilirliğini ve mevzû olup olmadığını araştırmak için hadis âlimlerinin çalışmalarına dayanırlar. Ancak eserlerde de görüldüğü üzere bazen zamandan tasarruf etmek adına yapılmayan sıhhat değerlendirmeleri sonucu mevzû hadislerin de kullanıldığı görülür. Nitekim Ebû Gudde bu tür farkında olmadan uydurma rivayet kullanımları konusunda bu durumun salihlerin gafletine benzediğini ifade eder. Bu grup, hem hadislerin sıhhat derecesinin farkında olmadıkları hem bilgisizlik ve dikkatsizlikleri sonucu mevzû hadis kullanan kişilerdir. Bu kimseler durumun farkında olmadan yalan söylemiş olurlar.<sup>62</sup> Ancak bilmeden yalan söylemeleri sebebiyle, doğrudan hadis uyduranlar zümresinde mütâlaa edilmezler.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Kutlay, "Hadisin Senediyle Nakledilmesi İlmî Sorumluluğu Ortadan Kaldırır mı?", 44.

<sup>61</sup> Kalaç, "Hadis İlmî Açısından et-Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid İsimli Eseri", 53.

<sup>62</sup> Ebû Gudde, *Lemehât min târihi's-sünne ve 'ulûmi'l-hadis*, 66.

<sup>63</sup> Kandemir, *Mevzû Hadisleri: Menşe'i-Tanımaya Yolları-Tenkidi*, 80.

### 3.3. Kitaba veya Üstada Güven

Mütâbaat yaparken kitaba veya üstada güven duymak, bilgiye erişim ve bilgi aktarımının hızlı ve etkili bir şekilde gerçekleştirilmesini sağlar. Bir âlim, eserini yazarken kullanacağı hadisler hakkında derinlemesine araştırma yapmak yerine, güvenilir bir kaynağa başvurarak o konuda uzman olan bir üstadın görüşlerine veya yazılarına dayanabilir. Böylece ilgili âlim, zaman tasarrufu sağlar ve kendince bilginin güvenilirliğine dair bir teminat oluşturur.

Örneğin, mevzû hadisleri *el-Mevzûât* isimli eserinde bir araya toplayan ve bu konuda çok müteşeddit olduğu bilinen İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Gazzâlî'nin *İhyâ* isimli eserini ihtisar eder nitelikte *Minhâcü'l-Kâsîdîn* adında bir eser yazar ve *İhyâ*'da geçen mevzû hadisler hakkında şu açıklamayı yapar:

“*İhyâ* isimli kitapta ancak âlimlerin bilebileceği bazı afetler vardır. Bu afetlerin ilk akla geleni bâtil ve uydurma hadisler ve aslında mevkûf olup yazarın merfû olarak sunduğu hadisleridir. Ancak yazar bunları Hz. Peygamber'e iftira olsun diye değil de öyle bulduğu için nakletmiştir.”<sup>64</sup>

İbnü'l-Cevzî burada mevzû hadisler konusunda bu kadar müteşeddit olmasına rağmen yine de Gazzâlî'nin mütâbaatını mazur görmekte ve eserlerinde yer alan mevzû hadisleri uydurma faaliyetiyle bağdaştırmamaktadır. Ayrıca İbnü'l-Cevzî'nin zikrettiği şey kitaba güven sonucu mütâbaat konusunda güzel bir örnektir. Nitekim *el-Münkız mine'd-dalâl* adlı eserinde de *Kütü'l-kulûb*'dan yararlandığını söyleyen Gazzâlî *İhyâ*'daki bilgilerin önemli bir bölümünü bu kitaptan almıştır. Hatta *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'in *Kütü'l-kulûb*'un genişletilmiş ve sistemleştirilmiş bir şekli olduğu söylenebilir.<sup>65</sup> Bu bağlamda Gazzâlî eserini oluştururken bu eserden büyük oranda yararlanmıştı. Ancak İbnü'l-Cevzî'nin de dediği gibi Gazzâlî'nin mezkûr eserde bularak kendi eserine eklediği hadisler arasında mevzû hadisler de vardır.

Ebü Güdde de mevzû hadis kullanan birkaç âlimden örnek verir. Burada verdiği örneklerden birisi aklî ve naklî ilimlerde muhakkik âlim seviyesine ulaşan, ulemanın önde gelenlerinden hatta mutlak içtihat seviyesine ulaştığına ifade edilen büyük hanefî fakihî İbnü'l-Hümâm'dır. Kendisi *Fethu'l-kadîr* isimli eserinde “Eliyle evlenen lanetlenmiştir.” hadisini ilgili konuda delil olarak kullanır. Hâlbuki bu hadisin aslı yoktur.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Minhâcü'l-kâsîdîn ve müfîdü's-sâdikîn*, thk. Kâmil Muhammed el-Harrâd (Dimaşk: Dâru't-Tevfik, 2010), 1/6.

<sup>65</sup> Bilal Saklan, “Kütü'l-Kulûb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/502.

<sup>66</sup> Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, 376.

Peki, İbnü'l-Hümâm bunca bilgi birikimi ve ilmî derinliğine rağmen nasıl böyle bir hadisi kullanabilir? İşte Ebû Gudde'nin burada verdiği cevap onun mütâbaat ettiği yönündedir. Zira İbnü'l-Hümâm bu hadisi kendi kitaplarında delil olarak kullanan ulema ve fakihlerin eserlerine bakıp mütâbaat yoluyla kullanmış ve hadisin sıhhatine dair bir araştırmaya girişmemiştir.<sup>67</sup>

#### 4. Mevzû Hadis Bilgisine Dair Bazı İzahlar

Mevzû hadis bilgisi ayrı bir çabayı gerektirmektedir. Evet, akademik ve ilmî bir perspektiften bakıldığında bilgiyi sorgulamak ve doğruluk kontrolü yapmak önemli bir yaklaşımdır. Özellikle dinî metinlerde yer alan bilgilerin doğruluğunu değerlendirmek için ilgili metinleri ve kaynakları incelemek önemlidir. Çünkü dinî metinlerde yer alan bilgilerin kaynağı, aktarım süreci ve doğruluk seviyesi hakkında daha fazla bilgi edinmek, sağlıklı bir anlayış geliştirmemize yardımcı olur. Ancak akademik perspektiften bakılsa bile mevzû hadis bilgisi tarafımızca ayrı bir ilgi ve mesaiyi gerektiren bir iştir. Bir hadisin mevzû olduğunu doğrudan anlamak için bile kişinin derin hadis bilgisinin yanı sıra hadis melekesine ve tam bir kavrayış, sivri bir zekâ ve derin bir anlayış sahibi olması gerekir.<sup>68</sup> Ayrıca mevzû hadislerle ilgilenmek herkesin doğrudan yapacağı bir araştırma veya merak olmayabilir. Mevzû hadislerle uğraşmak, hadis ilimleriyle iştigal eden hadisçiler arasında bile ayrı bir ilgiyi gerektirip yaygın bir alan değildir. Dolayısıyla mevzû hadis bilgisinin uydurma hadisleri öğrenmek isteyen kişilere özgü bir faaliyet olduğu söylenebilir. Bu bağlamda özelde kelâmcıların genelde ise ulemanın böylesi bir faaliyete girişmemesinde ve bu nedenle uydurma rivayetlere eserlerinde yer vermelerinde yerilecek bir durumun olmadığı bizzat hadisçiler tarafından dile getirilir.

Mevzû hadisler üzerinde detaylı bir araştırma yapma gerekliliği, herkes için geçerli bir husus değildir. Leknevî'nin de ifade ettiği gibi bu tür çalışmalar, hadis ilimleriyle ilgilenen ve hadislerin sıhhatiyle alakalı derinlemesine bir anlayışa sahip olmak isteyen akademisyenler, araştırmacılar veya hadis alanında uzmanlaşmış kişiler tarafından gerçekleştirilir. Tabi ki de her ilim talebesinden elde ettiği bilgiyi tahkik etmesi beklenir. Ancak hem Leknevî hem de Ebû Gudde'nin de belirttiği gibi çoğu dindar kişi bir hadis duyduğunda önce tahkik yolundansa mütâbaat yolunu tercih eder. Peki, kelâmcılar yani İslam inanç esaslarını sağlam bir zemin üzerine bina etmeyi amaçlayan âlimler söz konusu olduğunda da aynı serbestlik devam etmekte midir? Kelâmcılardan beklenti tüm mevzû rivayetleri bilmeleri değildir. Ancak uydurma hadis kullanılıp bunun üzerine bir itikat bina ediliyorsa Leknevî'nin belirttiği senet ve

<sup>67</sup> Ali el-Kârî, *Masnû'*, 200. (Haşiye Bölümü)

<sup>68</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 89.

sıhhat araştırmasıyla herkesin ilgilenmek zorunda olmaması kuralı hala geçerli olur mu? Kelâmcıların en azından kullandıkları rivayetlerin sıhhati hakkında mütâbaat etmeyip araştırması gerekmez mi?

Tarafımızca bir kelâm âliminin mana olarak dine muvafık konularda mevzû bir hadisle amel etmesi ve senet ve sıhhat sorgulaması yapmaması makuldür. Burada mütâbaat gayet anlaşılır olmaktadır. Zira bir kelâmcı, kelâm ilminin özelliği gereğince varlığı sem îyyata dayalı olmayan her meseleyi aklen ispatlamak zorundadır. Yoksa kelâm ilminin paylaşılabirlik ve denetlenebilirlik kriterleri ihmal edilmiş olur. Bu bağlamda bir kelâmcı sem îyyat bahisleri dışındaki meseleleri aklen ispat ettikten sonra onları rivayetlerle destekleme eğilimindedir. Burada göz önünde bulundurulması gereken husus, meselenin üzerine itikat bina edilen kısmının rivayetler değil aklî düzlem olduğudur. Bu bağlamda bir kelâmcı ilgili meseleyi aklen ispat ettikten sonra bu ispatını destekleyici veya açıklayıcı rivayetlerde mütâbaat etmesi yukarıda zikredilen avantajları çerçevesinde oldukça makuldür. Bununla beraber kelâmcılar, mütâbaat sonucu elde edilen verinin yanlış çıkması sorumluluğunu üstlerinden atmış değillerdir. Ancak destekleme veya izah için kullanılan hadislerde bile her ne kadar vakıa tam tersi olsa da “Daha dikkatli olmaları veya muhaliflerinden bekledikleri titizliği beklemeleri gerekirdi” şeklinde bir söylem ortaya atılabilir. Zira kelâmcıların muhaliflerinin kullandıkları hadisleri tahlil etmekten geri durmadıkları da göze çarpar. Nitekim kelâmcılar kendileri kullandıklarında hadisin sıhhatine bakmayıp mütâbaat yaparken muhalifleri söz konusu olduğunda onlardan en azından uydurma olmayan rivayetleri getirmelerini bekledikleri söylenebilir. Örneğin kelâmullah meselesini inceleyen Bâkılânî (öl 403/1013), muhaliflerinin Kur’an’ın mahlûk oluşuna dair bir itirazını ele alır ve şöyle cevap verir:

“Eğer “Her kim Kur’ân’ı ezberlerse, Kur’ân onun etine ve kanına karışır.” şeklinde rivayet edilen hadisi delil olarak getirirlerse bunun cevabı şudur:

Bu hadisi İsmâil b. Râfî ve ‘Amr b. Talha rivayet etmektedir. Ancak bu ikisi oldukça zayıftır. Dolayısıyla bu ikisinin sözü, bu ve benzeri konularda dayanak olamaz. ... Şayet hadis sahih olsa bile Hz. Peygamber’in ezberlemekten ve ete ve kana karışmaktan kastı küçük yaşta yapılan ezberin daha kaliteli olmasıdır...”<sup>69</sup>

Bâkılânî burada itiraz esnasında getirilen delili değerlendirirken öncelikle hadisin sıhhat derecesine bakar. Daha sonra senedinde bulunan iki kişinin oldukça zayıf râvîler olmaları gerekçesiyle ilgili hadisin, muhaliflerin iddialarını destekleyici bir dayanak olmayacağını bildirir. Ancak Bâkılânî bu açıklamayla yetinmeyip “şayet hadis sahih olsa bile”

<sup>69</sup> Bâkılânî, *İnsâf*, 252-253.

diyerek ilgili hadisin yine de iddialarını desteklemeyeceğini bilakis kelâmcı görüşün lehine olduğunu ifade eder. Bu bağlamda kelâmcıların, muhalifleri kullandığında göz önünde bulundurdıkları sıhhat şartını, kendileri sıhhatine bakmadan mütâbaat yaptıklarında göz önünde bulundurmadıkları ayrı bir eleştiri noktası olarak zikredilebilir.

### Sonuç

Mütâbaat kavramı ekseninde kelâmdaki mevzû hadis kullanımlarına dair bir açıklama geliştirmeye çalıştığımız bu çalışmamız aşağıdaki sonuçlara varmıştır:

Mütâbaat, hadis literatüründeki kullanımından farklı bir kavram olup bir âlimin başka bir âlimin görüşünü veya sözünü kendisi tahkik etmeden kullanmasıdır. Kavramının doğuşuna 19. yüzyılda Leknevî'nin işaret ettiği, 20. yüzyılda ise Ebû Gudde'nin âlimlerin eserlerindeki uydurma rivayetleri izah etmek için doğrudan kullandığı bir kavram olduğu söylenebilir. Bu kavram ilmî bir yöntem olarak da telakki edilebileceği gibi olumsuz bir takım yönleri de vardır. Nitekim bu yöntem, zamandan tasarruf ve senet-sıhhat araştırmasına girip konunun dağılmaması gibi avantajlara sahip olmakla beraber mütâbaat sonucu kullanılan verinin yanlış çıkma ihtimali de söz konusudur. Ancak âlimlerin, hadisin meşhurluğu, ilmî çalışmanın yavaşlayacak olması ya da kitaba veya üstada güven duymaları gibi sebeplere dayanarak bu ihtimali düşük gördükleri söylenebilir. İşte mütâbaat yönteminde göz önünde bulundurulan bu sebepler tarafımızca ilgili durumun hadisi önemsemek ile bağdaştırılmasının önüne geçmektedir.

Kelâm ilminde kullanılan mevzû hadisler, özellikle de hadislerin tedvin döneminden sonraki kullanımlar doğrudan hadis uydurma faaliyeti, hadis bilmeme veya hadisi önemsemeye bağdaştırılmamalıdır. Nitekim kelâm âlimlerinin mütâbaat sonucu bu hadisleri kullanmış olmaları da ihtimaller dâhilindedir. Zira kelâm âlimleri, ilim yolculukları esnasında zihinlerinde kalan hadisleri, kendilerinden önceki âlimlerin eserlerinde geçen rivayetleri veya ilmî zümrelerce kabul görmüş haberleri, kendileri sıhhatlerini araştırmadan olduğu gibi kullandıkları söylenebilir. Bu yolla âlimlerin eserlerin ana odak noktalarına yönelmeyi ve kullanacakları hadislerin tek tek değerlendirilmesi sonucu ortaya çıkacak zaman, maddî kaynak ve zihnî yoğunlaşma kayıplarının önüne geçmek istediklerine dair bir sonuç çıkarılabilir. Bu yöntem sonucu kullanılan bazı hadislerin uydurma çıkması gibi bir risk de varlığını sürdürmekle beraber böylesi bir durum, bazı makul sebepler üzerine bina edildiğinden ve bilfiil hadis uydurma gayreti olmadığından doğrudan hadis uydurma faaliyetiyle bağdaştırılamaz. Ayrıca kelâmcıların hadis bilmediği veya hadisleri çok umursamadıkları sonucuna eserlerde rastlanılan mevzû hadislerden yola

çıkılarak varılamaz. Zira bu durum diğer ilim dallarında mütâbaatı kullanan âlimler için geçerlidir. Mezkûr hükümlerin bu âlimlere de verilmesi gerekir.

Kısacası ilmî bir yöntem olarak mütâbaat, kelâm eserlerinde geçen uydurma rivayetleri izah etmek için kullanılabilir bir kavram olup doğrudan hadis uydurma, hadis bilmeme veya hadisleri önemseme gibi yorumlara bir alternatif olarak karşımıza çıkmaktadır.

### KAYNAKÇA

Aktepe, İsak Emin. “Sahih Zannettiğimiz Zayıf Hadisler I”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (ERZSOSDE)* 9/1 (2016), 157-170.

Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a*. thk. Muhammed es-Sabbâğ. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, İkinci Basım, 1986.

Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *el-Masnû' fi ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû'*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, İkinci Basım, 1977.

Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzak Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, İkinci Basım, 1982.

Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İnsâfîmâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Ma'ârif, 2011.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhü'l-Buhârî*. thk. Mustafâ Dîb el-Bağâ. 6 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, Beşinci Basım, 1993.

Çap, Sabri. “Birgivi'nin Eserlerinde Mevzû Hadis”. *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*. ed. Mehmet Bayyigit. 2/327-343. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2021.

Ebû Gudde, Ebû Zâhid Abdülfettâh b. Muhammed b. Beşîr. *Lemhât min târihi's-sünne ve 'ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984.

Eşbîlî, Muhammed b. Abdillâh Ebî Bekir b. el-Arabî. *el-Kabes fi şerhi'l-Muvatta Mâlik b. Enes*. thk. Muhammed Abdullâh Veled Kerim. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.

Ferhârî, Ebu Abdîrrahman Abdulaziz. *en-Nibrâs şerhu Şerhi'l-'Akâ'id*. İstanbul: Dâru Yasîn, 2012.

Hansu, Hüseyin. “İtikadî Konularda Hadisin Delil Olma Değeri”. *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*. 335-361. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 2020.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*. thk. Nüreddîn İtr. Dimaşk: Matba'atü's-Sabâh,

Üçüncü Basım, 2000.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs*. thk. Mahir Yasin el-Fahl. Riyad: Dâru'l-Meymân, 2013.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, Üçüncü Basım, 1993.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Minhâcü'l-kâsîdîn ve müfîdü's-sâdikîn*. thk. Kâmil Muhammed el-Harrâd. 3 Cilt. Dimaşk: Dâru't-Tevfîk, 2010.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr 'ale'l-Hidâye*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1970.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *'Ulûmü'l-hadîs*. thk. Nûreddîn İtr. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, On Sekizinci Basım, 2012.

Kalaç, Rıdvan. "Hadis İlmî Açısından et-Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid İsimli Eseri". *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2023), 1-58.

Kalaç, Rıdvan - Engin, Hayrullah. "Kelâm Eserlerinde Hadis Kullanımı: -el-Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkıf'ı Örneği-". *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 6/11 (2020), 403-428.

Kandemir, M. Yaşar. *Mevzû Hadisleri: Menşe'i-Tanım Yolları-Tenkidi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Onuncu Basım., 2017.

Karadağ, Çağfer. "Hadisçiler, Kelamcılar ve Süfîlerin Hadis Anlayışlarına İki Örnek". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 261-265.

Kattân, Menâ' b. Halîl el-. *Târîhu't-teşri'l-İslâmî*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2001.

Kırbaçoğlu, Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.

Korkmazgöz, Rıza. "Kelâm İlminde Haber-i Vâhidin Bilgi ve Delil Değeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 225-258.

Köktaş, Yavuz. "Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi". *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* 1/2 (2003), 113-143.

Köse, Emine. *Sadeddîn Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid İsimli Eserindeki Hadislerin Tahrîci ve Değerlendirmesi*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Kutlay, Halil İbrahim. "Hadisin Senediyle Nakledilmesi İlmî Sorumluluğu Ortadan Kaldırır mı?" *Hadis Tetkikleri Dergisi* 9/1 (2011), 25-46.



- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Eminillâh. *el-Ecvibetü'l-fâzıla li'l-es'ileti'l-aşeretü'l-kâmile*. Kahire: Dâru's-Selâm, Beşinci Basım, 2007.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-. *İrşâdü tullâbi'l-hakâ'ik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâ'ik sallallâhu 'aleyhi ve sellem*. thk. Nüreddîn İtr. Dimaşk: Matba'atü's-Sabâh, Üçüncü Basım, 1992.
- Öge, Sinan. *İlahî Kelâmın Yapısı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Öztürk, Resul. *Cebrî Düşüncenin Yaygınlaşmasında Siyasî İktidarın Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Pakistânî, Zekeriyâ b. Gulâm Kadîr. *el-Ehâdisü'd-di'âf ve'l-mevd'ûât fi'l-esmâ ve's-sifât*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.
- Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Mahsûl fi'ilmî'usûli'l-fikh*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Âlvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, Üçüncü Basım, 1997.
- Sağlam, İbrahim. "Hadis Usûlü Açısından Meşhûr ve Müştehir Hadis". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2020), 451-480.
- Saklan, Bilal. "Kütü'l-Kulûb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/501-502. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Sübkî, Mahmûd Muhammed Hattâb. *ed-Dînü'l-hâlis ev irşâdü'l-halk ilâ dîni'l-hak*. thk. Emin Muhammed Hattâb. 9 Cilt. Mektebetül-Mahmûdiyyetü's-Sübkiyye, Dördüncü Basım, 1977.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ez-Ziyâdât 'ale'l-mevd'ûât*. thk. Râmiz Hâlid Hâc Hasen. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 2010.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tahrîcü ehâdisi Şerhi'l-Mevâkıf tahrîcü ehâdisi Şerhi'l-'Akâ'id*. thk. Humeyd b. Abdilmeccid es-Selefi. Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Aksâ, 1985.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn. *Şerhu'l-'Akâ'idü'n-Nesefiyye*. thk. Ali Kemal. Beyrut: Dâru Ehyâit-Turâsî'l-Arabî, 2014.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşafü ıstulâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Refik el-Acem - Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

