

e-ISSN 2651-5083



دَارُ الْفُنُونِ
الْمِيتَانِ الْكَلْبِيَّةِ مَجْمُوعَةِ

darulfunun
ilahiyat

Cilt Volume 35 Sayı Issue 2 Yıl Year 2024



İSTANBUL
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 35 • Sayı/Number: 2 • Aralık/December 2024

e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

Dizinler / Indexing and Abstracting

SCOPUS

TUBİTAK-ULAKBİM TR Dizin

Index Islamicus

EBSCO Academic Search Complete

DOAJ

ERIH PLUS

Atla Religion Database

Gale Cengage

SOBIAD

darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 35 • Sayı/Number: 2 • Aralık/December 2024

e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

Sahibi / Owner

Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Türkiye

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Doç. Dr. Ahmet KOÇ

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Türkiye

Yazışma Adresi / Correspondence Address

Dergi Yazı Kurulu Başkanlığı,
İskenderpaşa Mahallesi, Kavalalı Sokak,
34080 Fatih, İstanbul, Türkiye
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00 / 27781
Fax : +90 (212) 532 62 07
E-posta: ilahiyat.editor@istanbul.edu.tr
<http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr>
<http://dergipark.gov.tr/darulfunun>

Yayıncı / Publisher

İstanbul Üniversitesi Yayınevi / Istanbul University Press
İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü,
34452 Beyazıt, Fatih / İstanbul, Türkiye
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.
Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça'dır.
The publication languages of the journal are Turkish, English and Arabic.

Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.
This is a scholarly, international, peer-reviewed and open-access journal published biannually in June and December.

Yayın Türü / Publication Type: Yaygın Süreli / Periodical

darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 35 • Sayı/Number: 2 • Aralık/December 2024

e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT BOARD

Baş Editör / Editor-in-Chief

Prof. Dr. Necmettin KIZILKAYA, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - nkizilkaya@istanbul.edu.tr

Baş Editör Yardımcısı / Co-Editor-in-Chief

Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - mahmut.salihoglu@istanbul.edu.tr

Doç. Dr. Sultan ŞİMŞEK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - sultan.simsek@istanbul.edu.tr

Yazı Kurulu Üyeleri / Editorial Management Board Members

Doç. Dr. Adem ARIKAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - arikana@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Birsan Banu OKUTAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - bbokutan@istanbul.edu.tr

Doç. Dr. Sümeyye PARILDAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - sumeyye.parildar@istanbul.edu.tr

Doç. Dr. Mustafa Celil ALTUNTAŞ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - mcaltuntas@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZAGAÇ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - mustafa.ozagac@istanbul.edu.tr

Alan Editörleri / Section Editors

Prof. Dr. Hidayet AYDAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - hidayet@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - cemal.aydin@istanbul.edu.tr

Doç. Dr. Derya BAŞ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - derya.bas@istanbul.edu.tr

Doç. Dr. Ahmet KOÇ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - ahmetkoc@istanbul.edu.tr

Doç. Dr. Süleyman YILDIZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi M. Yuşa YAŞAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - yusa@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Saliha UYSAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - saliha.uysal@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Enes MİDİLLİ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - enesmidilli@istanbul.edu.tr

Dr. Adem IRMAK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - ademirmak@istanbul.edu.tr

Dr. Elif TOKAY, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - elif.tokay@istanbul.edu.tr

Dil Editörleri / Language Editors

Elizabeth Mary EARL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - elizabeth.earl@istanbul.edu.tr

Editöryal İlişkiler Yöneticisi / Editorial Relations Manager

Doç. Dr. Adem ARIKAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - arikana@istanbul.edu.tr

Etik Editörü / Ethics Editor

Prof. Dr. Hüseyin HANSU, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - hhansu@istanbul.edu.tr

İstatistik Editörü / Statistics Editor

Prof. Dr. Birsan Banu OKUTAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - bbokutan@istanbul.edu.tr

Kitap İnceleme Editörü / Book Review Editor

Doç. Dr. Merve ÖZAYKAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - merveozaykal@istanbul.edu.tr

Metodoloji Editörü / Methodology Editor

Doç. Dr. Sümeyye PARILDAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - sumeyye.parildar@istanbul.edu.tr

Tanıtım Yöneticisi / Publicity Manager

Arş. Gör. İsrail ŞEN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - israfil@istanbul.edu.tr

Editöryal Asistanlar / Editorial Assistants

Arş. Gör. Neslihan Mervener VURAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - neslihanvural@istanbul.edu.tr

Dr. Feyza GÜLER, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - feyza.guler@istanbul.edu.tr

Teknik Uzmanlar / Technical Specialists

Arş. Gör. Amine ÇELİK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - amine.celik@istanbul.edu.tr

Arş. Gör. Şaban KÜTÜK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - sabankutuk@istanbul.edu.tr

Arş. Gör. Menekşe Filiz YILDIRIM, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - yildirim.mf@istanbul.edu.tr

Arş. Gör. Gürkan EYİĞÜN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - eyigun.gurkan@istanbul.edu.tr

darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 35 • Sayı/Number: 2 • Aralık/December 2024

e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

- Doç. Dr. Abdulhameed Majeed Ismael AL-SHEESH, Qatar University, Doha, Qatar - abdulhamid.sis@qu.edu.qa
- Doç. Dr. Abdurrahman ATÇIL, Sabancı Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - abdurrahman.atcil@sabanciuniv.edu
- Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - adnan.demircan@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Ahmad Atif AHMAD, UC Santa Barbara, California, ABD - aahmad@religion.ucsb.edu
- Prof. Dr. Ahmed EL-SHAMSY, Chicago Üniversitesi, Chicago, ABD - elshamsy@uchicago.edu
- Doç. Dr. Ahmet ALİBASİC, Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna, Bosna-Hersek - ahmetalibasic@yahoo.com
- Doç. Dr. Asmak Binti Ab RAHMAN, Malaya Üniversitesi, KL, Malezya - asmak@um.edu.my
- Doç. Dr. Hayrettin YÜCESOY, Washington Üniversitesi, Washington, ABD - yucesoy@wustl.edu
- Prof. Dr. İsmail Latif HACİNEBİOĞLU, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - ilh@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Jonathan BROWN, Georgetown Üniversitesi, Washington, ABD - brownj2@georgetown.edu
- Prof. Dr. Mabid Ali Mohamed AL-JARHI, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara, Türkiye - mabid.aljarhi@asbu.edu.tr
- Prof. Dr. Mehmet Hakkı SUÇİN, Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Ankara, Türkiye - mhsucin@gazi.edu.tr
- Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ, Osnabrück Üniversitesi, Osnabrück, Almanya - merdan.guenes@uni-osnabrueck.de
- Prof. Dr. Mesut IDRİZ, Sharjah Üniversitesi, Sharjah, Birleşik Arap Emirlikleri - m.idriz@sharjah.ac.ae
- Prof. Dr. Mustafa TEKİN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - mtekin@istanbul.edu.tr
- Doç. Dr. Rahile YILMAZ, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - rahile.yilmaz@marmara.edu.tr
- Prof. Dr. Ramazan YILDIRIM, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - ramazany@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - sgunduz@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Toseef AZİD, Qassim Üniversitesi, Qassim, Suudi Arabistan - teseefazid@hotmail.com
- Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - yduzenli@istanbul.edu.tr

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Klasik Ana-akım İslam Siyaset Düşüncesinde İktidarın Temerküzü Centralization of Power in Classical Mainstream Islamic Political Thought.....	317
M. Akif Kayapınar	
Kişilik Tipleri ve Müzik Tercihleri Arasındaki İlişkide Dinî Tutumun Aracı Rolü Mediating Role of Religious Attitude on The Relationship Between Personality and Music Preferences.....	353
Ayşe Kaya Göktepe	
A Critique of Religious Pedagogy and the Possibility of Religious Education as a Practical Metaphysics Din Pedagojisinin Eleştirisi ve Pratik Bir Metafizik Olarak Din Eğitiminin İmkânı.....	387
Süleyman Gümüş	
A Theological Analysis of Biological Determinism Claims in the Context of Epigenetics and Brain Plasticity Biyolojik Determinizm İddialarına Epigenetik ve Beyin Plastisitesi Özelinde Teolojik bir Çözümleme.....	413
Seyithan Can	
The Vatican's Test Through Women, Gender, and Sexual Abuse in the Context of the Synod on Synodality Sinodalite Sinodu Bağlamında Vatikan'ın Kadın, Cinsiyet ve Cinsel İstismar ile İmtihanı.....	437
Osman Şahin	
سياسة التشريع في التعامل مع الكوارث الطبيعية في ضوء مقاصد الشريعة وقواعدها Legislative Policy in Dealing with Natural Disasters in Light of Maqasid of Shariah and its Principles.....	465
Mahmoud Alnaffar	
İlâhî Kelamın Mahiyeti ve Epistemolojisi Açısından Kur'an'da Efdaliyet/Tefâdul Meselesi The Issue of Afdaliya/Tafâdul in the Qur'ân in Terms of the Nature and Epistemology of the Divine Speech.....	487
Mahmut Ayyıldız	
Abū Ishāq al-Shīrāzī's Model of Behaviour Modification: An Inductive Study on his Book "Al-Ṭib Al-Rūḥānī" Abū Ishāq al-Shīrāzī'nin Davranış Değiştirme Modeli: "Al-Ṭib Al-Rūḥānī" Üzerine İndüktif Bir İnceleme.....	511
Ibrahim Bouzidani, Mutiu Olagoke Salami	
Ortodoks Yahudiliğe Modern Bir Yaklaşım: Azriel Hildesheimer (1820-1899) ve Rabbiner- Seminar Fuer Das Orthodoxe Judentum (Ortodoks Yahudilik Rabbani Okulu) Modern A Modern Approach to Orthodox Judaism: Azriel Hildesheimer (1820-1899) and Rabbiner-Seminar Fuer Das Orthodoxe Judentum.....	535
Mustafa Şahin	

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

Bir İsim İki Şerh: Tuhfetü'l-Ebrâr Fî Şerhi Meşâriki'l-Envâr
A Name Two Commentaries: *Tuhfatu'l-Ebrâr Fî Sharh Mashâriq al-Anwâr*569
Kadir Ayaz

ARAŞTIRMA NOTU/ RESEARCH NOTE

Osmanlı Fetva Literatüründe Aidiyete İlişkin Bir Tashih: Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin Kısa Bir Versiyonu Olarak "Fetâvâ-yı Karaçelebizâde"
A Correction of Attribution in Ottoman Fatwâ Literature: "Fatâwâ-i Karaçelebizâde"
as a Short Version of Fatâwâ-i Ali Efendi615
Muharrem Midilli

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Necmeddin el-Hentâfî'nin "el-Fıkhü'l-Hanefî bi-İfrîkiyye fi'l-karni 3 h./9 m. Rivâyetü Esed b. Furât li-Kitâbi'l-Asl" Adlı Tahkikinin Değerlendirmesi
A Review of "Hanafî Law in Ifriqiya in the 3rd/9th Century Asad b. Furât's Transmission of the Kitâb el-Asl" Edited by Nejmeddine Hentâfî629
Bahaddin Karakuş

Jane McAuliffe'nin "The Qur'an: What Everyone Needs To Know" Adlı Eserinin Değerlendirmesi
A Review of "The Qur'an: What Everyone Needs To Know" by Jane McAuliffe.....635
Bayram Kara

Moderne Gelenekten Bakmak: Barbar, Modern, Medeni: Medeniyet Üzerine Notlar
Looking at Modernity through a Traditional Lens: *Barbarian, Modern and Civilized: notes on Modernism*639
Ash Yıldırım

İbrahim Aşlamacı'nın "21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi" İsimli Eserinin Değerlendirmesi
Evaluation of İbrahim Aşlamacı's Work Titled '21st Century Skills and Religious Education'643
Ramazan Erten

Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ'nın "el-Meskûtü 'anh fi kitâbey el-Muvâzene ve Lübâbi'l-âdâb" Adlı Eserinin Değerlendirmesi
A Review of "el-Meskûtü 'anh fi kitâbey al-Muwâzana ve Lubâb al-âdâb" Written by Mohammad Mohammad Ebu Musa649
İsmail Araz



Klasik Ana-akım İslam Siyaset Düşüncesinde İktidarın Temerküzü

Centralization of Power in Classical Mainstream Islamic Political Thought

M. Akif Kayapınar¹

Öz

Bu makalede klasik dönemde ana-akım İslam siyaset düşüncesinde teorik düzeyde iktidar alanının oluşumu, diğer bir deyişle iktidarın temerküzü ve “devlet” inşası meselesi incelenecektir. İnsanların maddi (bedensel) güvenliğini sağlayacak şekilde iktidarın hiyerarşik olarak yapılanması, yönetime itaatin halk nezdinde benimsenmesi ve bu şekilde bir kamu düzeninin tesisi anlamına gelen devlet inşası, siyasal alanda insanlık durumunun karşı karşıya kaldığı iki büyük meydan okumadan biridir. Diğeri ise yine ilgili insan grubunun manevi varoluşunu ve ruhsal bütünlüğünü mümkün kılacak, yani kendilerini gerçekleştirebilecek ve özgürlüklerini muhafaza edecek şekilde iktidarın sınırlandırılması meselesidir. Klasik İslam siyaset düşüncesinde iktidar alanının tesisi şu üç unsur etrafında kuramsallaştırılmıştır: Birincisi, siyasal düzenin en öncelikli hedefi toplumsal varlığın ve birliğin muhafazasıdır. İkincisi, siyasal düzenin tesisi söz konusu olduğunda Kur’an, Sünnet ve icmâdan çıkarılan kat’î hükümler (*katiyyât*) ile ilgili zamanın şartlarına cevap niteliğindeki sadece içtihad dayalı zannî (*zanniyyât*) hükümler birbirlerine karıştırılmamalıdır. Üçüncüsü, siyasal otoritenin kaynağı yöneticiye dair kozmolojik ya da teolojik iddialar değil, hukuktur. Makalemizde klasik dönemde İslam siyaset düşüncesine dair geliştirilen belli başlı teori ve modeller bu üç husus bağlamında ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam, siyasal düzen, devlet inşası, iktidar temerküzü, katiyyât-zanniyyât, toplumsal birlik, şer’î hukuk

Abstract

This article analyzes the theoretical foundations of traditional mainstream Islamic political thought regarding establishing political authority, or the concentration of power, and establishing the “state.” One of humanity’s two major political challenges is state-building (or creation), which is defined as the hierarchical structuring of power to ensure people’s material (physical) security, obedience to the government, and, eventually, the establishment of a public order. The other is how to limit power while protecting the spiritual existence and integrity of the relevant human group—that is, how to allow people to realize themselves. The classical Islamic political thought is centered on three principles for establishing political authority: First, the primary goal of political order is to ensure social existence and unity. Second, the rulings based only on *ijtihâd* (*dhanniyyât*) in response to the circumstances of the time should not be confused with specific rules (*qatiyyât*) about the foundation of the political system derived from the Qur’an, Sunnah, and *ijmâ*. Third, political authority derives from law, not cosmological or theological claims about the ruler. This article discusses the major theories and models developed during the classical period of Islamic political thought in light of these three issues.

Keywords: Islam, political order, state formation, concentration of power, qatiyyât-dhanniyyât, the unity of community, shari’ah law

* Sorumlu Yazar: M. Akif Kayapınar (Dr. Öğr. Üyesi), İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İstanbul, Türkiye. E-posta: mehmet.kayapinar@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0002-3208-4718

Atf: Kayapınar, Mehmet Akif. “Klasik Dönemde Ana-akım İslam Siyaset Düşüncesinde İktidarın Temerküzü.” *darulfunun ilahiyat* 35, 2 (2024): 317–352. <https://doi.org/10.26650/di.2024.35.1.1409970>



Extended Summary

The universal and dominant human motive of “survival” is the driving force behind people’s desire to live in communities and the development of various social/political institutions over time. The term “survival” should be considered to include both the material (biological) and spiritual (psychological) aspects of the human being’s existential makeup as a “bio–psychic” whole. Thus, a more general summary of this motivation would be the concurrent satisfaction of the desire for “preservation of physical and psychological integrity,” or, as it is more commonly known nowadays, “security and freedom.” The need for security necessitates a hierarchical power structure that ensures people’s obedience and facilitates governance, that is, the establishment of public order and the consolidation (concentration) of political power. In contrast, the need for freedom necessitates limiting political power in a way that protects people’s spiritual and moral integrity and allows them to realize themselves. However, as one might expect, power concentration and power limitation are diametrically opposed processes. In this regard, a political order that can adequately and long-term meet human beings’ existential needs is based on a delicate balance that requires significant effort and competence to establish and maintain. In cases where this effort and competence are insufficient, the political order collapses. Moreover, the societies in question drift uncontrollably along a political spectrum ranging from tyranny (lack of freedom) to chaos and anarchy (lack of security).

Just as in other civilizations, Islamic civilization, particularly in the mainstream of Islamic political thought, that is, the juristic–theological line or, more broadly, the Ahl al-Sunnah tradition, has emphasized the principles and provisions for power concentration while defending frameworks that limit political power. This would guarantee the preservation of people’s individual existence and moral integrity while establishing public order to protect people’s collective existence and physical integrity. Thus, throughout Islamic history, the theoretical balance of “security and freedom” has always been maintained, even though different principles and practically decentralized forces can be found on both sides of the equation as historical circumstances change.

However, the second part of the equation, namely, the issue of “limitation of power,” will be left for another study, focusing here on the theoretical basis of the formation of political authority in Islamic thought. In the classical period of Islamic thought, the following three aspects stand out in this context and, as a result, distinguish Islamic political theory from historical counterparts. The first is a strong emphasis on the historical existence and unity of the Muslim community, both in the Qur’an and hadith, and among Ahl al-Sunnah scholars who study these texts. To this end, the Muslim community was almost synonymous with the existence of Islam, and scholars’ primary goal has been to maintain social unity and integrity.

Second, the Sunni perspective on politics necessitates the distinction between “formal” and “substantive” elements of the political order, also known as “*qatiyyât*”

and “*dhanniyyât*” in literature. As is well known, although the purpose and function of the political order and the principles upon which it is based have been sufficiently emphasized, neither the Qur’an nor the Sunnah contains clear and binding regulations on the formal requirements of the political order. Scholars developed these principles over time and in the context of historical events, particularly by examining the practices of the Rashid Caliphs and the Companions. As historical conditions changed and the application of these formal conditions became practically impossible, scholars had to revise political theory based on the essential (*qat’i*) elements of the political order and the basic principles of the Qur’an and Sunnah. In this context, “*qatiyyât*” refers to the purpose and nature of the political order, whereas “*dhanniyyât*” refers to the constitutive process of the political order and the conditions that rulers must meet.

In Islam, as in all other cultural systems, the primary goal of political order is to ensure society’s collective existence, unity, and continuity. This necessitates a hierarchical structure, centralization of power, and obedience to political leadership. Unlike other systems, the second purpose of Islam’s political order is to enforce Sharia law, which provides the Muslim society with its identity and serves as its *raison d’être*. These two fundamental objectives are the absolute elements of the political order. Aside from this, the process of establishing the political order (particularly the election or non-election of the ruler) and the conditions that the candidate for rulership must meet (knowledge, power, competence, and even Quraysh citizenship) are secondary elements that serve to realize the main objectives and constitute presumptive principles. Throughout Islamic history, as the conditions of the time changed and the realization of the secondary elements became more difficult, scholars were able to give up the secondary (*dhanni*) elements for the sake of the main objectives.

Third, the source of political authority in Islam is the law. Although almost all other traditions achieve power concentration by attributing divinity to governments and rulers, Islamic thought categorically rejects this practice. Power concentration in Islam is only justified on a legal basis, not on a metaphysical or theological basis. This has enabled the development of a theoretical framework and a political–moral mechanism that is highly resistant to corruption and abuse of power. In other cases, the reference to divinity tended to reinforce an “unrestrained” understanding of power, which occasionally resulted in power abuse and corruption and the establishment of authoritarian governments.

The political theories of al-Māwardī, al-Juwaynī, al-Ghazālī, and Ibn Taymiyya can be given as examples of this attitude of Ahl al-Sunnah scholars. These scholars saw the Muslim community’s unity, integrity, continuity, and the application of Shari’ah law as the two indispensable central purposes of political order. The political order can only be considered legitimate if it meets these two criteria. In pursuit of these goals, al-Māwardī, for example, legitimized the rule of the al-Buwayhī emirs, who seized power by force

of arms, contradicting the principle of government establishment through election. Meanwhile, Al-Juwaynī was able to waive the Qurayshite requirement because he believed that the Seljuk vizier Nizam al-Mulk could establish the most suitable government for the aforementioned purposes. Meanwhile, Al-Ghazālī included the Seljuk sultan in the caliphate system because he believed that the political order in question could only be established through military power, and he argued that a candidate lacking knowledge qualifications could become caliph if he received assistance from the scholars around him. In contrast, Ibn Taymiyya was able to propose a model of political order, at least in some of his works, that made no reference to the classical theory of imamate and was based on the belief that the primary condition for a legitimate political order is the application of Sharī'ah law.

To summarize, while the Qur'an and Sunnah have established the purpose of the political order and the fundamental principles upon which it is to be based, they have not addressed the formal dimension or mechanism of the political order. In accordance with the circumstances of the time, the jurisprudence and *ijma* of the scholars filled the gap that resulted from this silence. In this regard, where the Qur'an and Sunnah are silent or open to interpretation, the Ahl al-Sunnah scholars focused on the essence of the political order as expressed in the Qur'an and Sunnah, namely, its purpose and function, while accepting some formal flexibility. When this nuance is not recognized, this flexibility is perceived as spinelessness or a lack of identity, which is not the case, and Ahl al-Sunnah scholars may be unfairly accused.

I. Giriş: Sorunsalın Tespiti

Bu makalede klasik dönemde ana-akım İslam siyaset düşüncesinde teorik düzeyde iktidar alanının oluşumu, diğer bir deyişle iktidarın temerküzü ve “devlet”¹ inşası meselesi incelenecektir. İnsanların maddi (bedensel) güvenliğini sağlayacak şekilde iktidarın hiyerarşik olarak yapılanması, yönetime itaatın halk nezdinde benimsenmesi ve bu şekilde bir kamu düzeninin tesisi anlamına gelen devlet inşası, siyasal alanda insanlık durumunun karşı karşıya kaldığı iki büyük meydan okumadan biridir. Diğerisi ise yine ilgili insan grubunun manevi varoluşunu ve ruhsal bütünlüğünü mümkün kılacak, yani kendilerini gerçekleştirebilecek ve özgürlüklerini muhafaza edecek şekilde iktidarın sınırlandırılması meselesidir. Günümüzde temel insanlık durumundan ileri gelen bu meydan okuma genellikle “güvenlik ve özgürlük dilemması” şeklinde ifade edilir.² Amerikan Anayasası’nın müelliflerinden James Madison’un dediği gibi “İnsanların diğer insanlar üzerinde yönetici olacağı bir hükümet sistemi teşkil ederken karşılaşılacak en büyük zorluk öncelikle hükmedenlerin hükmedilenleri kontrol altına almalarını sağlayacak iktidar alanını kurmak, ikinci olarak da hükümeti kendi kendini kontrol etmeye icbar etmek.”³ Her ne kadar ana-akım siyaset bilimi literatüründe, özellikle de ABD merkezli çalışmalarda, uzunca bir süredir iktidarın temerküzünden ziyade iktidarın sınırlandırılmasına vurgu yapılıyor olsa da⁴ maddi ve manevi bir bütün olan insanın varoluşu açısından siyasal iktidarın temerküzü en az iktidarın sınırlandırılması kadar elzemdir ve hatta mantıksal açıdan iktidar alanının oluşumunun daha öncelikli olduğu iddia edilebilir. Zira “otoritenin sınırlandırılabilmesi için öncelikle var olması lazım gelir.”⁵

Tıpkı diğer medeniyetlerde olduğu gibi, İslam medeniyetinde de --özellikle İslam siyaset düşüncesinin ana-akımını teşkil eden fıkhi-kelâmi çizgide veya daha genel

- 1 “Devlet” kavramı dilimizde (ve Arapçada) aralarında bir ayırım yapmadan modern-öncesindeki ve modern dönemdeki, küçük ölçekli ve büyük ölçekli siyasal yapıları ifade eder. Ancak modern devlet gayri-şahsîlik, süreklilik ve her şeye nüfuz edebilme kudreti gibi özellikleri açısından modern-öncesi siyasal birimlerden, sadece derece değil mahiyet itibarıyla de ayrılmaktadır. Bu ayırma dikkat çekmek üzere “devlet” kavramı tırnak içerisinde kullanılmıştır.
- 2 Örnek olarak Covid-19 pandemisi bağlamında meseleyi ele alan bir çalışma için bkz. G. H. de Rafael ve J. S. F. Prados, “The Security Versus Freedom Dilemma: An Empirical Study of the Spanish Case,” *Frontiers in Sociology*, 7/774485 (Şubat 2022), 1-8, DOI:10.3389/fsoc.2022.774485.
- 3 James Madison, *The Federalist*, The Gideon Edition (Indianapolis: Liberty Fund, 2001), 269.
- 4 S. P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Heaven: Yale University Press, 1976), 7; F. Fukuyama, *State Building: Governance and World Order in the 21st Century* (Ithaca: Cornell University Press, 2004), ix.
- 5 Huntington, *Political Order in Changing Societies*, 8.

olarak Ehl-i Sünnet geleneğinde-- bir yandan insanların bedensel bütünlüğünü sağlayacak kamu düzeninin tesisi için iktidarın temerküzüne ve itaatın tahakkukuna yönelik ilke ve hükümlere vurgu yapılmış, diğer yandan ve eş-zamanlı bir şekilde insanların ruhsal ve manevi bütünlüğünü muhafaza etmeye yönelik olarak siyasal iktidarı sınırlandıran çerçeveler savunulmuştur. İslam’da temel insanlık durumundan neşet eden bu denge noktasının ilkesel düzeyde hassasiyetle gözetilmiş olması İslam dininin “fitrat” ile paralellik arz eden genel karakteriyle de uyumludur.⁶ Nitekim İbn Haldun’un altını çizdiği gibi İslam’da “Nadir haller müstesna emr-i şer’î emr-i vücûdîye muhalif olmaz.”⁷ Tarihsel şartların değişimine paralel olarak söz konusu siyasal düzen denkleminin her iki tarafında da farklılaşan ilkelere ve pratik açıdan sapmalara rastlanıyor olsa da “güvenlik ve özgürlük” dengesi teorik düzeyde bir referans noktası olarak hep muhafaza edilegelmiştir.

Ancak denklemin ikinci kısmı, yani “iktidarın sınırlandırılması” meselesi başka bir çalışmaya bırakılarak, burada İslam siyaset düşüncesinde iktidar alanının oluşumunun teorik zeminine odaklanılacaktır. Klasik İslam düşüncesinde bu bağlamda öne çıkan ve sonuçları itibarıyla İslami toplumu tarihteki emsallerinden ayırttıran özellikle şu üç hususun altı çizilebilir. Birincisi hem temel referans metinleri olan Kur’an ve hadislerde hem de bu metinlerin izinden giden Ehl-i Sünnet ulemasında toplumsal varlığa ve birliğe yapılan güçlü vurgudur. Malum olduğu üzere, diğer pek çok dinden farklı olarak İslam dini sadece bir doktrinler seti olarak doğmamış, aynı zamanda Hz. Peygamber’in yirmi bir yıllık eğitim ve öğretimiyle şekillenmiş bir toplumda bedenlenerek tarih sahnesine çıkmıştır. Ayrıca İslami ilke ve kurallar, yine pek çok dinden farklı bir şekilde, büyük ölçüde ancak toplumsal bir vasatta yaşanabilir. “Toplumsal düzen,” der İ. R. Faruki bu hususa dikkat çekmek için, “İslam’ın kalbidir ve bireysel olandan önce gelir.”⁸ Bu bakımdan tarih boyunca özellikle de Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından Müslüman toplum adeta İslam’ın varlığı ile özdeşleştirilmiş, toplumun sıhhat ve selameti siyasal düşüncenin öncelikli amaçlarından biri olarak kabul edilmiştir.

İkincisi, tarihsel değişim ve dönüşümlere, daha spesifik olarak da zamanın ihtiyaçlarına paralel olarak ulemanın mevcut siyasal iktidar modelini—kimliğini ve mahiyetini kaybetmeden—revize etme veya esnetebilme imkânıdır. Bu sayede İslam siyaset vizyonu değişen tarihsel şartlara uyum sağlayabilmiş ve uzun bir

6 Burada “fitrat” kavramı “tabii ve evrensel insanlık durumu”na işaret etmektedir. Bkz. M. Tahir b. Âşûr, *İslam İnsan ve Toplum Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000), 23-33.

7 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 432.

8 İ. Raci Faruki, *Tevhid: Düşünce ve Hayata Yansımaları*, çev. Ejder Okumuş (İstanbul: Mahya Yayınları, 2017), 119.

tarihsel süreçte hayatiyetini sürdürebilmiştir. Zira modern muhafazakârlığın kurucu müellifi Edmund Burke'un veciz bir şekilde ifade ettiği gibi “değişim araçlarından yoksun [yapılar] kendilerini muhafaza edecek araçlardan da yoksundurlar.”⁹ İslam siyaset düşüncesinde bu değişim aracı, yöntemsel bir ilke olan ve literatürde bazen “katiyyât” ve “zanniyyât” olarak da ifade edilen siyasal düzenin “formel” ve “özel” unsurlarının tanımlanabilmesi ve kat’i unsurlar muhafaza edilerek, zannî unsurlar üzerinde değişikliklere gidilebilmesidir. Malum olduğu üzere, siyasal düzenin amacı, işlevi ve dayandığı ilkeler yeterince vurgulanmış olmasına rağmen, ne Kur’an’da ne de Sünnet’te siyasal düzenin şekil şartlarına ilişkin net ve bağlayıcı düzenlemeler bulunmamaktadır. Bu yöndeki ilkeler, özellikle Raşit Halifeler’in ve ashabın uygulamaları örnek alınarak zaman içerisinde ve tarihsel şartlar bağlamında âlimler tarafından formüle edilmişlerdir. Tarihsel şartlar değiştikçe ve söz konusu şekil şartlarının uygulanması pratik olarak imkânsız hale geldikçe âlimler siyasal düzenin özel (kat’i) unsurlarını ve Kur’an ve Sünnet’teki temel ilkeleri esas almak suretiyle siyaset teorisinde bazı revizyonlara gitmek durumunda kalmışlardır. Bu bağlamda “katiyyât”ı oluşturan unsurlar siyasal düzenin amacı ve mahiyeti ile Müslümanlık, hürriyet ve akıl gibi icmâ yoluyla tespit edilmiş ve yöneticide bulunması apaçık bir şekilde elzem olan şartlar iken, siyasal düzenin kuruluş süreci ve yöneticilerin taşınması gereken diğer bazı şartlar ise büyük ölçüde “zanniyyât” alanına dâhil edilmiştir.

Diğer tüm kültürel sistemlerde olduğu gibi İslam’da da siyasal düzenin birinci amacı toplumun kolektif varlığını, birliğini ve sürekliliğini muhafaza etmektir. Bu ise iktidarın hiyerarşik yapılanmasını, bir merkezde toplanmasını ve siyasal yönetime itaatin sağlanmasını gerekli kılar. Diğer sistemlerden farklı olarak İslam’da siyasal düzenin ikinci amacı ise Müslüman topluma kimliğini kazandıran ve onun varoluş gerekçesini oluşturan şer’î hukukun tatbididir. Bu iki temel amaç siyasal düzenin kat’î unsurlarını teşkil ederler. Bunun dışında, siyasal düzenin kuruluş süreci (özellikle de yöneticinin seçimle veya başka bir yolla iş başına gelmesi) ve yönetici adayının taşınması gereken şartlar (ilim, kuvvet, kifayet, hatta bazı âlimlere göre Kureyşilik) ana amaçların gerçekleştirilmesi yolunda hizmet eden ikincil unsurlardır ve zannî ilkeleri teşkil ederler. İslam tarihi boyunca zamanın şartları değiştikçe ve ikincil unsurların tahakkuku güçleştikçe âlimler ana amaçları merkeze alarak ve onlar uğruna ikincil (zannî) unsurlardan vazgeçebilmişlerdir.

İslam düşüncesinde siyasal iktidar alanının inşasına ilişkin vurgulanması gereken üçüncü önemli özellik ise iktidarı kuran nihai sembolik çerçevenin kozmoloji veya teoloji değil hukuk olmasıdır. Daha önceki hususlarda olduğu gibi bu yönüyle de

9 Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. F. M. Turner (Binghamton: Yale University Press, 2003), 19.

İslam siyaset teorisi tarihteki emsallerinden çok temel bir zeminde farklılaşır. Zira neredeyse tarihteki diğer tüm toplum ve kültürlerde iktidar temerküzü yönetime ve yöneticilere kozmik bir statü, yani ulûhiyet atfetmek suretiyle sağlanmıştır. İslam düşüncesinde ise böyle bir meyil kategorik olarak reddedilmiştir. İslam’da iktidar alanının tesisinin hukuki bir zeminde savunulması, emsallerine nispetle iktidarın yozlaşmasına ve suistimaline karşı oldukça dirençli bir teorik çerçevenin ve politiko-ahlaki sistemin oluşmasına imkân vermiştir. Diğer örneklerde ise söz konusu ulûhiyet referansı “sınırlandırılmamış” bir iktidar anlayışını pekiştirmiş, bu da sıklıkla iktidarın suistimaline, yozlaşmasına ve otoriter iktidarların kurulmasına kapı aralamıştır.¹⁰

Makalenin geri kalanında klasik İslam siyaset düşüncesinde iktidarın temerküzü meselesi bu üç husus etrafında incelenecektir. Bu istikamette öncelikle siyasal iktidarın oluşumunun anlamı ve önemi kısaca tartışılacak, ardından Ehl-i Sünnet geleneği ile özdeşleşmiş olan fıkhi/kelâmi pozisyonun şekillenışı özetlenecektir. Üçüncü olarak ise toplumsal birliğe ve siyasal düzene işaret eden “vahdet” ilkesi bağlamında klasik İslam siyaset düşüncesinde iktidarın temerküzü temel kaynaklar ve köşe taşı niteliğindeki teorik modellerle izah edilecektir.

II. Siyasal İktidar Alanının Anlamı ve Oluşumu

Siyasal iktidarın hiyerarşik yapılanmasının ve merkezî bir iktidar alanının oluşumunun insan tabiatının açılımının zorunlu bir sonucu olduğu noktasında evrensel bir mutabakattan söz edilebilir. Malum olduğu üzere insanlar, diğer canlılardan farklılaşarak, hayatta kalabilmek, varlıklarını sürdürebilmek ve kendilerini gerçekleştirebilmek için hemcinslerinin mevcudiyetine ve işbirliğine muhtaçtırlar. Nasiruddin Tûsî’nin dediği gibi “bir kişinin ağzına bir lokma ekmek koyabilmesi için bin çalışan gerekir.”¹¹ Böylelikle insanlar tabiatları gereği bir araya gelirler ve giderek artan oranda çeşitlenen ve karmaşıklaşan bir iş-bölümüne dayalı toplumları oluştururlar. Ancak toplumsallığın ortaya çıkışı insani varoluş için bir meydan okumayı bertaraf ederken yeni bir meydan okumayı davet eder. Zira hem sınırlı kaynaklara eş-zamanlı erişim talepleri hem de insanların tabiatlarındaki “gazap” (saldırganlık ve kendini koruma) dürtüsü insanlar arasındaki gerilimi ve rekabeti artırmak suretiyle onları birbirlerinin varoluşlarına karşı birer tehdide dönüştürür. İşte böyle bir ortamda insanları birbirlerine karşı koruyacak, İbn

10 Bkz. Şinasi Gündüz, *Güç, İktidar ve Kutsal: tanrı-kraldan tanrı-insana* (İstanbul: Hikav Yayınları, 2020).

11 Nasiruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, Türkçesi A. Gafarov ve Z. Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 238.

Haldun'un tabiriyle bir "engelleyici" veya "caydırıcı" (*vâzi*)¹² unsura ihtiyaç hâsıl olur. İkinci düzey meydan okumanın ortaya çıkardığı bu ihtiyaç insan toplumlarında siyasallığı başlatan ana unsurdur. Zira bu ihtiyaç ancak iktidarın konsolidasyonu ve merkezîleşmesi sayesinde karşılanabilir. Bu da en gelişmiş formu "devlet" olan siyasal birimlerin kurulması anlamına gelmektedir. Söz konusu engelleyiciye duyulan ihtiyaç ya da ondan beklenen işlev aynı zamanda bu engelleyici gücün mahiyetini de belirler. Yine İbn Haldun'un sözleriyle "Bu *vâzi*'in diğer insanlar üzerinde bir galebesi, sultası, kahir eli ve üstün bir hâkimiyeti bulunacaktır. Böyle olmalıdır ki bir kimse diğerine tecavüz edemesin, zarar veremesin."¹³ Nitekim aynı mahiyeti on yedinci yüzyılda Hobbes "Leviathan"¹⁴ metaforu ile, yirminci yüzyılda ise Max Weber "meşru şiddet tekeli elinde bulundurma"¹⁵ ayrıcalığı ile ifade edecektir.

Nihayetinde insan tabiatının açılımının bir gereği olsa da böyle bir siyasal düzenin oluşumu son derece zor ve karmaşık bir süreçtir. Zira bir siyasal iktidar alanı oluşturmaya yönelik kolektif eylem girişimi insanlar arasında belli düzeyde bir işbirliğini ve itaati gerektirir. Ancak özellikle de büyük ölçekli toplumsal gruplarda salt kişisel çıkarlara ve rasyonel akıl yürütmelere dayalı olarak böyle bir işbirliğini ve itaat ilişkisini gerçekleştirmek, Mancur Olson'un gösterdiği gibi, "bedavacılık" sorunu nedeniyle oldukça zor ve bazen imkânsız bir durumdur.¹⁶

Siyasal antropologlar siyasal düzeni tesis etmeye yönelik kolektif eylemin en doğal ve iptidai kaynağının kan (akrabalık) bağı olduğunu söylerler.¹⁷ Zira kan bağına dayalı yakınlık ve güven duygusu tabiidir ve insanlar arasındaki işbirliğini rasyonel hesaplamalar ve kişisel çıkarların ötesinde bir zeminde mümkün kılar. Ne var ki kan bağına dayalı işbirliğinin etkin bir şekilde çalışabileceği grup ölçeği son derece küçük olmalıdır. Nitekim üyelerinin sayısı yüz elliye geçen ve işbirliğinin salt kan bağına dayalı ilişkilere dayandığı gruplarda fraksiyoner ayrışmalar başlamakta, kolektif

12 İbn Haldun, *Mukaddime*, Türkçesi Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 215.

13 İbn Haldun, *Mukaddime*, 215.

14 Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995).

15 Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, İngilizceye çev. A. M. Henderson ve Talcott Parsons (New York: The Free Press, 1964), 156.

16 Mancur Olson, *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups* (Massachusetts: Harvard University Press, 1965).

17 William A. Haviland ve diğerleri, *Kültürel Antropoloji*, çev. İ. D. E. Sarioğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008), 584-593; F. Fukuyama, *Political Order and Political Decay* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2014), 8-9; Anthony Black, *A World History of Ancient Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 6-8.

eylem sekteye uğramaktadır.¹⁸ Bu bakımdan daha büyük insan topluluklarında kolektif eylemin gerçekleştirilebilmesi, iktidarın hiyerarşik olarak yapılanması ve siyasal düzenin tesisi noktasında sembolik sistemler (dinler, ideolojiler veya diğer metafizik/teolojik anlatılar) devreye girmektedir.¹⁹ Söz konusu sistemler hiyerarşik iktidar yapısını ilgili zihinler için anlamlı bir ilişkiye dönüştürmekte, duygu durumlarını yönetmek ve birbirlerini tanımayan insanlar arasında belli bir güven ve dayanışma ortamı oluşturmak suretiyle siyasal düzeni mümkün kılmaktadır. Daha net olarak sembolik sistemler yönetenlerin ve yönetilenlerin rollerini tespit etmekte, bu rolleri daha üst bir değerler kümesine referansla ilgili taraflar için bağlayıcı hale getirmektedir. Zira J. J. Rousseau'nun dediği gibi “[h]içbir muktedir, ne kadar kuvvetli olursa olsun, iktidarını bir hak ve itaati de vazife şekline dönüştüremediği sürece asla muktedir olarak kalabilecek derecede kuvvetli olamaz.”²⁰

Dolayısıyla kamu düzenin tesisinin ve yönetilenlerin yönetime itaatinin salt fiziksel kuvvete istinaden gerçekleştirilebildiğini düşünmek yanlıştır. Fiziksel kuvvet ancak ikincil ve destekleyici bir unsur olarak görülebilir. Nitekim mukayeseli bir bakışla okunduğunda insanlık tarihinde kabilevi örgütlenme biçimlerinden daha büyük ölçekli “devlet” sistemlerine geçişin ilgili insan topluluğunu anlamlı bir bütüne dönüştüren ve birbirlerini tanımayan insanlar arasında güven ve dayanışma duygularını tesis eden sembolik sistemlerin devreye girmesiyle sağlandığı görülmektedir.²¹ Bu bağlamda en çok başvurulan çerçeve yönetime ve yöneticilere “tanrılık” veya “tanrısallık” atfına dayalı dinî söylemler olmuştur. Böylelikle yöneten-yönetilen ilişkisi siyasi boyutun ötesine geçerek muktedirlerin yönetimi bir ilahî hakka ve yönetilenlerin itaati de dinî bir vazifeye dönüştürülebilmiş, dışarıdan gelen zorlamalara nispetle çok daha etkin olan dahilî müeyyidelere dayalı siyasal düzenler kurulabilmiştir. Çin medeniyetinde imparatorların kutsallığını ifade eden ve Tanrı'nın vekâleti anlamındaki “tian ming” inancı,²² Antik Mısır medeniyetinde firavunların üstün tanrı Amun-Ra'nın oğulları olarak tanrısallaştırılması,²³ Roma İmparatorluğu'nda kendilerine tapınılan ve “legibus solutus” yetkisine sahip

18 Bkz. Robin Dunbar, *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language* (Boston: Harvard University Press, 1997), 69-79.

19 Black, *A World History of Ancient Political Thought*, 11.

20 J. J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Türkçesi Vedat Günyol, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1987), 143.

21 Black, *A World History of Ancient Political Thought*, 12-13.

22 G. Qiyong, “On Confucian Political Philosophy and Its Theory of Justice,” *Frontiers of Philosophy in China*, Cilt 8, Sayı 1 (2013):53-75.

23 Gündüz, *Güç, İktidar ve Kutsal*: 55.

tanrı-imparator anlayışı,²⁴ Hindistan’da kralların benimsediği ve tanrıların oğlu anlamına gelen “devaputra” lakabı,²⁵ Orta Çağ Hristiyan geleneğinde papaların Tanrı ile insanlar arasındaki aracılık vazifesini ifade eden “*pontifex maximus*” ünvanı ile tam iktidar (*plenitudo potestatis*) iddiaları,²⁶ İran geleneğindeki “ferri izedî” ya da “khvarenah”²⁷ anlayışı ve Turan geleneğindeki “kut” inancı²⁸ söz konusu tanrılık-tanrısallık iddiasının örnekleri arasında sayılabilir. Ayrıca bu örnekler Yunan, Latin Amerikan ve Mezopotamya tecrübelerini de içine alacak şekilde artırılabilir.²⁹ Modern dönemde ise özellikle tanrısal bir vasıf olan “egemenlik” kavramı üzerinden “modern devlet”e benzer bir ulûhiyetin yüklenmiş olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır.³⁰

Bu şablonun evrensel düzeyde karşılık bulması iktidara ulûhiyet atfetmenin belli bir toplumda iktidar temerküzünü en kolay ve etkin yoldan sağlayabilme kapasitesine bağlanabilir. Öte yandan iktidarı teolojik bir zeminde inşa etmek ister istemez iktidar yozlaşmalarını ve suistimallerini de beraberinde getirebilmektedir. Zira tanrısallık aynı zamanda mutlak bir egemenlik ve sınırsızlık anlamına da gelmektedir. Böylelikle tanrısal muktedirler kendilerini hukukun üstünde bir otorite olarak görmekte, tek hesap verecekleri merciin Üstün Tanrı olduğu iddiasıyla bu dünyadaki

24 A. Vincent, *Theories of the State*, (Oxford: Basil Blackwell Ltd.,1987), 32-33.

25 H. Hoffmann, “King and Kingship in Indian Civilization,” *East and West*, Cilt 4, Sayı 4 (1954): 239.

26 Bkz. George Klosko, *History of Political Theory: Ancient and Medieval Political Theory* (Stamford: Thomson Learning, 2002), 232-240.

27 A. Soudavar, *The Aura of Kings: Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship*, (California: Mazda Publishers, 2003).

28 H. İnalçık, “Kutadgu Bilig’de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri,” *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adalet* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000), 20-21.

29 D. Freidel, “Maya Divine Kingship,” *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, ed.N. Brisch (Chicago: The University of Chicago Press, 2008); J. S. Cooper, “Divine Kingship in Mosopotamia, A Fleeting Phenomenon,” *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, ed. N. Brisch (Chicago: The University of Chicago Press, 2008).

30 T. Hobbes, *Leviathan*, Türkçesi Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 130; C. Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Türkçesi Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları,2005), 41; Şinasi Gündüz, *Güç, İktidar ve Kutsal*, 173-230.

hukuki süreçlerden muaf olabilmektedirler.³¹ İslam siyaset düşüncesinde ise, girişte de belirtildiği üzere, iktidarın temerküzü, yine sembolik bir çerçeve içerisinde kalmakla birlikte, teolojik bir zeminde değil hukuki bir zeminde sağlanmıştır. Diğer bir deyişle, özellikle ana-akım İslam siyaset teorisinde yönetime ve yöneticilere tanrısallık atfetmekten hususen ve ısrarla kaçınılmış, bu da tanrısallıktan neşet eden aşırılıkların önünü teorik olarak kapatmıştır.

III. İslam Siyaset Düşüncesinde Fıkhi/Kelâmi Gelenek

Sıklıkla karıştırılsa ve aralarındaki mahiyet farkı göz ardı edilse de klasik İslam siyaset düşüncesi literatürü birbirine paralel birkaç türden veya gelenekten oluşmaktadır. Hatta tarihte Gazzâlî ve Mâverdî gibi farklı türlerde eser kaleme almış isimlere rastlanıyor ve bazı yazarlar tarafından farklı yaklaşımlara dayalı ilkeler aynı eser içerisinde bir araya getirilebiliyor olsa bile gelenekler arasındaki yöntem ve tarz farkı gözden kaçmamalıdır. Bu gelenekleri birbirinden ayıran unsurlardan en önemlileri otorite olarak başvuru olan *kaynaklar* ile hüküm çıkarmaya yönelik düşünme *yöntemidir*. Nitekim farklı türlerde eser kaleme almış olan zihinlerin söz konusu farklılığın bilincinde olarak hangi türde yazıyorlarsa o türün kaynaklarını ve yöntemini kullanma noktasında genel bir hassasiyet göstermiş oldukları dikkate şayandır. Klasik dönemde İslam siyaset düşüncesi alanında belirginleşmiş bu yazın türleri, fıkhi/kelâmi geleneğe ilaveten, felsefe ve edep gelenekleri ile İbn Haldun'un düşüncesinde tebellür eden deneysel (ampirik) yaklaşımdır. Bu kategorilerin sınırları içerisine girmeyen pek çok metin siyaset düşüncesine dair unsurlar ihtiva ediyor olsa da³² bunları kendi içerisinde sürekliliği ve tutarlılığı olan kategoriler şeklinde değerlendirmek pek mümkün değildir.

Felsefe ve edep gelenekleri ile ampirik yaklaşımın İslam tarihinin klasik dönemi boyunca farklı derecelerdeki mevcudiyetine ve Müslüman kamuoyunun siyaset algısı

31 Papa III. Masum'un şu ifadeleri ilahilik vasfı kazanmış yöneticilerin dünyevî yargı süreçlerine tâbi olmadıklarına dair mühim bir örnek teşkil eder: "Sadece Petrus tam iktidar (*plenitude potestatis*) yetkisine sahiptir. Öyleyse görüyorsunuz değil mi, hanemizin yönetimine atanmış olan bu hizmetkar (Papa) kimdir; İsa-Mesih'in hakiki vekili, Firavun'un Efendisi olan Tanrı tarafından kutsanmış olan Petrus'un halefi, Tanrı ile insanoğlu arasında bir yere konumlandırılmış, Tanrı'dan daha aşağıda ancak insanoğlundan daha yukarıda, herkesi yargılayan ama hiçkimse tarafından yargılanamayan bir varlıktır." Matthew J. Tuininga, *Calvin's Political Theology and the Public Engagement of the Church: Christ's Two Kingdoms* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 26-27; Avrupa'da papaların "Tanrı'dan başkasına hesap vermez" oluşları on altıncı yüz yıldan itibaren mutlak monarklara aktarılmış, bu defa da mutlak monarklar Tanrı'dan başkasına hesap vermeyecekleri iddiası ile otoritelerini pekiştirmişlerdir. Bkz. Glenn Burgess, "The Divine Rights of King Reconsidered," *The English Historical Review*, 107 (Ekim 1992): 837-861.

32 Bkz. Özgür Kavak, *İslam Siyaset Düşüncesinin Fıkhi Temelleri: Siyasi-Fıkhi Hükümlere Dair İncelemeler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2023), 13-22.

üzerindeki etkisine rağmen, İslam siyaset düşüncesi içerisinde en merkezde yer almış ve norm koyucu olmuş olan fıkhi/kelâmi gelenektir.³³ Edep ve felsefe geleneklerinde yer yer yöneticilere diğer kültürlerde görüldüğü şekilde kutsallık veya insan-üstü ontolojik/epistemolojik statü atıflarına rastlanmaktayken, kaynakları ve yöntemi itibariyle kendine özgü bir çerçeve geliştiren fıkhi/kelâmi gelenekte yöneticilere veya yönetime benzer bir ulûhiyet yüklemekten özellikle ve hassasiyetle kaçınıldığı görülmektedir. Bunun yerine iktidarın temerküzü ve iktidarın sınırlandırılması işlevi kökeni ilahî olan “hukuk”a devredilmiştir. Diğer bir deyişle siyasal düzen modelinin arkasında yine aşkın bir ulûhiyet inancı bulunmaktadır. Ancak bu ulûhiyet ne yöneticilerde ve yönetimde, ne yönetilenlerde, ne tanrılık statüsüne yükseltilmiş bir adalet ilkesinde, ne de tabiatın ya da evrenin kendisindedir. Söz konusu ulûhiyet ve ontolojik üstünlük, kaynağına istinaden “hukuk”a atfedilmiştir. İşte bu bakımdan İslam’ın ana-akım siyaset düşüncesi mahiyeti itibariyle diğer örneklerden çok temel bir zeminde ayrılmaktadır.

Fıkhi/kelâmi geleneğin temsilcileri özellikle “Kur’an ve Sünnet’ten mana ve hüküm çıkarma”³⁴ sürecine işaret eden “fıkıh” alanında uzmanlaşmış “ulema” veya “fukahâ”dır. Ulemanın otorite olarak başvurduğu kaynakların başında Kur’an gelir; onu Hz. Peygamber’in sünneti takip eder. Bunlara ilaveten Hz. Peygamber’in rahle-i tedrisinden geçmiş ilk nesil Müslümanların tercihleri ile üzerinde toplumsal uzlaşılı bulunan uygulamalar (*icma*) yine ulemanın dikkate aldığı kaynaklar arasında sayılabilir. Gerek kaynaklardaki bilgiyi anlama ve yorumlama, gerekse de Kur’an’da ve Sünnet’te açıkça düzenlenmemiş alanlara ya da uygulamalara dair mevcut hükümlere kıyasla ve/ya şer’î delillere dayanarak hüküm çıkarma noktasında ulemanın takip ettiği, sınırları hassasiyetle çizilmiş “usûl-i fıkıh” olarak da bilinen bir düşünce metodolojisi bulunmaktadır.³⁵ Zaman içerisinde giderek uzmanlaşan ve incelen bu yöntemin bilgisi nihayetinde müstakil bir disipline dönüşmüş ve İslami ilimler bünyesindeki temel alanlardan biri olarak temayüz etmiştir.

Ayrıca ortak bir zemini paylaşıyor olmakla birlikte muhtelif yapısal farklar nedeniyle fıkhi-kelâmi gelenek kendi içerisinde alt ekollerden ve alt literatür

33 Fıkıh ve kelâm İslami ilimlerin iki farklı disiplini olsa da gerek yöntem gerekse de kaynaklar itibariyle bu iki alan birlikte değerlendirilmeli ve birbirlerinin mütemmim cüzü olarak görülmelidir. Bkz. Kavak, *İslam Siyaset Düşüncesinin Fıkhi Temelleri*, 17.

34 Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/fikih#1> (22.09.2023).

35 Bkz. A. Cüneyd Köksal ve İ. Kafi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/usul-i-fikih> (20.09.2023).

kümelerinden oluşmaktadır.³⁶ Ama neticede belli bir hususta farklı hükümlere erişmeler veya farklı hususlara vurgu yapsalar da ulemayı bir çatı altında birleştiren ve bu düşünme formunu bir geleneğe dönüştüren şey sözü edilen kaynaklar ve yöntemdir. İlgili bazı metinlerde belli bir argümanı desteklemek veya anlayışı kolaylaştırmak için nadiren de olsa başka geleneklerin kaynaklarına veya tarihsel uygulamalarına referans yapıldığına rastlansa da bu gelenek açısından mezkûr kullanımlar geçerli bir “delil” teşkil etmez.³⁷ Neticede fıkhi/kelâmi geleneğin sorusu şu şekilde formüle edilebilir: “Kur’an’ın ve Hz. Peygamber’in sünnetinin ilkeleri doğrultusunda ideal siyasal düzen nasıl olmalıdır?”

Fıkhi/kelâmi siyasî düşünce geleneğinin oluşumu özünde bir dünya görüşü olan ve İslam’ın ana-akım inanç sistemini temsil eden *Ehl-i Sünnet ve Cemaât* anlayışının olgunlaşmış istikrar bulması ile paralel bir seyir takip etmiştir. Hatta bu iki pozisyonu bir madalyonun iki yüzü olarak tasvir etmek daha doğrudur. Zira İslam’da itikadi pozisyonların gelişmesi ve istikrar bulması özellikle hilafet/imamet meselesi etrafında yoğunlaşan siyasal tartışma ve çatışmaların bir sonucudur. Diğer bir deyişle pratik siyaset teorik ve itikadi duruşları belirlemiştir.³⁸ İslam tarihinde toplumsal ve siyasal tartışmaların bu denli belirleyici olmasının nedeni ise, İslam’ın emsallerine nispetle toplumsallığa ve siyasallığa yaptığı güçlü vurgudur. Diğer bir deyişle toplumsallık ve siyasallık İslam dininin dışında, ona tarihsel akışta arızı olarak eklenmiş unsurlar değil, tam aksine başından itibaren dinin özsel bileşenleri olagelmıştır. Nitekim İslam’da insanın bireysel varoluşunun ve Tanrı ile ilişkisinin yanı sıra kolektif varoluşun ya da toplumsal ve siyasal ilişkilerin ilahî bir hukuk tarafından ayrıntılı olarak düzenlemesinin ardında yatan mantık da budur.

Hz. Peygamber İslam’ı sadece soyut bir öğretiyi olarak vazetmemiş, yirmi bir yıllık nübüvvet süresince onu belli bir zaman-mekânda ve belli bir insan topluluğunda bedenlenmiş bir yapı (veya tecrübe) olarak inşa etmiştir. Yani İslam ile Müslüman toplum doğuşu itibarıyla varoluşsal bir özdeşliğe sahiptir. Böylelikle Hz. Peygamber vefat ettiğinde geride bıraktığı şey Kur’an’da ve Sünnet’te temsil edilen bir doktrinler setine paralel olarak Medine toplumunda tecessüm etmiş organik ve yaşayan bir dindir. Günümüze değin de –özellikle ana-akım (Ehl-i Sünnet ve Cemaat) İslam anlayışında— Müslüman toplumun varlığı ve selameti bizzat dinin varlığı ve

36 Özgür Kavak fıkhi külliyyatının “fürû-ı fıkıh başta olmak üzere ahkâm-ı sultâniyye, siyer, siyâset-i şer’iyye, harâç, emvâl, hisbe, edebü’l-kâdî vb.” alt türlerden oluştuğunu belirtmektedir. Kavak, *İslam Siyaset Düşüncesinin Fıkhi Temelleri*, 23.

37 Bkz. Ali Bardakoğlu, “Delil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/delil#2-fikih> (22.09.2023).

38 Bkz. W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (İstanbul: Şa-To İlahiyat, 2001).

selameti ile özdeş addedilmiş, bireysel düzeydeki inancın ve dini yükümlülükleri yerine getirebilmenin ancak sıhhatli bir toplumsal düzen içerisinde olabileceği inancı üzerinde tarihsel bir ittifak oluşmuştur. Bu bakımdan, Hz. Peygamber’in eğittiği ilk nesil Müslümanların bireysel ve kolektif tecrübeleri hem ahlaken hem de hukuken örnek bir model olarak benimsenegelmiştir.³⁹

Bu durum, İslam’ın emsallerine nispetle diğer bir önemli ayırt edici vasfı olan hayatın bütünselliğine yaptığı vurguda da kendini gösterir. Zira yaşayan bir toplumda cisimleşmiş olan İslam’ın, o toplumun günlük yaşantısının bütün yönlerini kuşatmak veya düzenlemek gibi bir özelliği olmalıdır. Bu nedenle İslam insanların bireysel hayatına anlam veren bir inanç çerçevesi ve davranışlarını şekillendiren ahlaki ilkeler bütünü olmanın yanı sıra kolektif hayatı düzenleyen kuşatıcı bir hukuk sistemini ve onun kurumsal görünümünü de ihtiva etmektedir. Hatta İslam hukukunu oluşturan ilke ve düzenlemelerin kahir ekseriyeti kamusal hayata ve insanlararası ilişkilere (*muâmelât*) dairdir.⁴⁰ Dolayısıyla İslam açısından insanın bireysel ve kolektif hayatı söz konusu olduğunda “dinî olan” ve “dinî olmayan” ayrımı ortadan kalkmaktadır. İslam’da “din” hayatın kendisidir. Erwin Rosenthal’in altını çizdiği gibi İslam’da genel anlamda “dünya” ile “din” arasında bir karşıtlık kurulmaz. İlla bir karşıtlık aranıyorsa bu “dünya” ile “ahiret” arasındadır ve “din” hem dünyayı hem de ahireti kuşatan bir genel çerçeve olarak anlaşılır. Bu açıdan İslam’da “*religious*” olanla “*secular*” olan “din” kavramının içleminde bütünleşmiştir.⁴¹

Hal böyleyken, Hz. Peygamber’in vefatının akabinde Müslümanların kolektif varlığının en önemli bileşenlerinden biri olan siyasi düzen meselesinin “dinî” bir mesele olarak bizatihi önem kazanması normal karşılanmalıdır. İmameti “insanlar üzerinde genel bir tasarruf yetkisine sahip olmak” şeklinde tanımlayan Haskefi’nin ifadesiyle “imam atamak en önemli farzlardandır. Bu vazifenin Hz. Peygamber’in

39 Hatta dört ana fıkıh mezhebinden biri olan Maliki mezhebinde, bu yaklaşımdan hareketle bizzat Medine tecrübesi (*amel-i ehl-i Medine*) dinin anlaşılması için Kur’an ve Sünnet’e ilaveten temel kaynaklardan biri olarak kabul edilmiştir. Bkz. Eyyüp Said Kaya, “Mâlîkî Mezhebi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/maliki-mezhebi> (02.10.2023).

40 “İslam hukukunun ana kısımlarının büyük bir bölümü, esasında toplumsal olan ‘muâmelât’ ile ilgilidir. Eğer bunlara devlet, aile, yargı ve ceza hukuku gibi konular da eklenirse, ibadet ve bireysel ahlakla ilgili kısımların ana konulara yani sosyal mevzulara oranla cüz’i kaldıkları fark edilir.” İsmail Râci Faruki, *Tevhid* (İstanbul: Mahya, 2017), 118.

41 Erwin Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 8.

cenazesinin defnini dahi öncelemiş olması bunun delilidir.”⁴² Söz konusu önemine binaen aralarında Hz. Peygamber’in yakın arkadaşlarının da bulunduğu Müslüman toplumun pek çok ileri geleni imamet/hilafet ile ilgili gelişmelere bigâne kalamamış, kendi içtihatlarına göre doğru olduğuna inandıkları bir duruşu hararetli bir şekilde savunmuşlardır.⁴³ Ne var ki yeterli siyasi tecrübenin yokluğuna ve hızlı büyümenin istikrarsızlaştırıcı etkisine ilaveten Kur’an ve Sünnet’te siyasete, daha özelden de imamete ilişkin çok genel ilkesel yönlendirmelerin haricinde belirleyici ve bağlayıcı bir modelin bulunmayışı zaman içerisinde ideal siyasal düzen konusunda farklı pozisyonların oluşumunu ister istemez kaçınılmaz kılmıştır. Bu farklılıklar zaman zaman şiddet içeren çatışmalara (hatta iç savaflara) da dönüşmüş ve erken dönem Müslüman toplumun kolektif bilincinde travmatik izler bırakmıştır. Tahmin edilebileceği gibi hem pratikte hem de teoride siyasal düzen meselesinin genel hatlarıyla bir çözüme kavuşturulması uzun bir zaman almıştır. Dahası, özünde siyasallık arz eden söz konusu süreç büyük günah işleyeninin durumu, iman ile amel arasındaki ilişki, kimlerin yönetici olabileceği, yöneticilerin işbaşına nasıl geleceği, insan iradesinin özgürlüğü vb. bir dizi sorunun gündeme gelmesine ve siyasal olanla teolojik olanın arasındaki sınırların muğlaklaşmasına neden olmuştur. Bu sorulara verilen cevaplar çerçevesinde Müslüman toplum içerisinde pek çok siyasi/itikadi pozisyon (Şîa, Haricîlik, Mutezile, Cebriyye, Kaderiyye, Mürcie vs.) belirmiş,⁴⁴ ana-akım ulemanın bu oluşumların temsilcileriyle girdiği teorik tartışmaların neticesinde bir yandan fıkhi/kelâmi siyaset düşüncesi, diğer

42 Haskefi’den nakleden Kavak, *İslam Siyaset Düşüncesinin Fikhî Temelleri*, 47. Gazzâlî de imam naspetmenin zaruri olmadığı görüşünü dillendiren Abdurrahman b. Keysan’a (Ebu Bekr el-Esamm) verdiği cevabın bir kısmında şöyle der: “Sahabe Rasûlullah’ın (s.a.) vefatından sonra nasıl hemen imam tayinine ve beyat akdine koşular. Bunun kat’î bir farz ve gerekli bir hak olduğuna ne kadar çabuk inandılar. Bu konuda gecikme ve yavaş davranmadan nasıl kaçındılar. Hatta bu işle meşgul oluşlarından dolayı Rasûlullah’ın (s.a.) teşhiz ve tekfini işini bir tarafa bıraktılar. Başlarında imam olmadan bir lahza geçmiş olsa başlarına ayıplanacak, korkunç bir olay gelebileceğine inandılar. Tasavvur edilen bu korkunç olay, görüşlerin farklı, arzu ve heveslerin değişik olması sebebiyle görüşleri bir araya getirecek, itaat edilecek ve tabi olunacak bir kimsenin bulunmayışıdır. Bu durumda düzen alt üst olur. Yapışılıverecek bir kulp bulunmaz. Hükmü icra edecek merkez parçalanır, kalmaz. İşte bu sebepten derhal harekete geçmeyi tercih ettiler. Ondan başka bir yola başvurmazdılar. İşte, imam nasbının, İslam’ı koruma konusunda zaruri bir iş olduğunun kat’î delili budur.” Gazzâlî, *Fedâihu’l-Bâtuniyye ve Fezâilu’l-Mustazhiriyye (Bâtuniliğin İçyüzü)*, Türkçesi Avni İlhan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 108.

43 Şehristânî sahabenin bu tavrını şöyle ifade eder: “Hz. Peygamber’in ölüm hastalığı ve ölümünden sonra ashop arasında ortaya çıkan ihtilaflara gelince; bunlar belirtildiği üzere içtihadı dayanan ihtilaflardır; değişik fikirler ileri sürmenin temelinde şeriatın ve dinin gereklerinin yerine getirilmesi ve devam ettirilmesi gayesi vardır.” Şehristânî, *Milel ve Nihal*, Türkçesi Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 34.

44 Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 57-186; A. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası: Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı* (Ankara: Otto, 2015).

yandan da Ehl-i Sünnet bakışı hem giderek netleşen bir çerçeve hem de merkezi bir kimlik kazanmıştır.⁴⁵

Ehl-i Sünnet ulehasının mücadele ettiği bu fırkaların bir kısmı savundukları ilkeler veya görüşler itibariyle iktidarın merkezileşmesi yönünde tavır alırken, diğer bir kısmı da adem-i merkezîleşmeye vurgu yaparak iktidarın sınırlandırılmasına hizmet etmiştir. Ehl-i Sünnet çizgisi ise bu süreç boyunca –en azından sonraki yüzyıllarda heterodoks olarak adlandırılacak— söz konusu akımlarla girdiği polemiklerin neticesinde, merkezîlik ile adem-i merkezîlik arasında hassas bir denge kurabilmiş ve klasik dönem boyunca ana-akım yaklaşımı temsil edecek olan bir ideal siyasal düzen anlayışı geliştirmiştir.

IV. Vahdet İlkesi ve İktidarın Temerküzü

Önemine binaen İslam siyaset teorisi, iktidarın sınırlandırılmasının yanı sıra, Müslüman toplumun kolektif güvenliğinin tesisine ve bu istikamette de iktidarın temerküzüne büyük bir önem vermiştir. Bu çalışmada iktidarın temerküzü veya konsolidasyonu “vahdet” kavramı ile temsil edilecektir. Toplumsal birlik ve bütünlük manasına gelen “vahdet” aynı zamanda bu birlik ve bütünlüğün özsel bileşenleri olan iktidarın hiyerarşik yapılanmasını, siyasal merkezde toplanan şiddet kullanma tekeline, halkın siyasal iktidara itaatini ve nihayetinde kamu düzeninin tesisini ifade etmektedir.

Yine küresel temayüllere uygun olarak fıkhi/kelâmi gelenekte toplumsal birlik ve bütünlük veya vahdet temelde sembolik bir çerçeveye atıfla garanti altına alınmıştır. Ne var ki İslam’da vahdetin istinat ettiği bu sembolik çerçeve, yukarıda da işaret edildiği gibi, tanrılığa veya tanrısallığa dayalı bir iktidar konsolidasyonunu benimsemiş olan diğer kültür ve toplumlardan farklı olarak, hukuktur. Toplumsal vahdetin hassasiyetle vurgulandığı Kur’an’da,⁴⁶ mesela, siyasal iktidara itaat her bir mükellef için kat’i bir dinî vecibe olarak şu şekilde vazedilmiştir: “Ey iman

45 Ehl-i Sünnet kavramının tarihsel gelişimi için bkz. M. Ali Büyükkara, “Sünnet Ehli, Rey Ehli, Hadis Ehli, Selefilik, Vehhabilik Kavramları Üzerine Bazı Açıklamalar,” *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat: Tarihi Seyri, Kapsamı ve Algılanışı* (Köln: IGMG, 2014), 78-106.

46 “Müminler ancak kardeşlerdir, öyleyse iki kardeşinizin arasını düzeltin, Allah’a itaatsizlikten sakının ki rahmetine mazhar olasınız.” (49:10); “Ey mü’minler! Hepiniz birlikte Allah’ın ipine sınımsız sarılın ve ayrılığa düşmeyin. Allah’ın size olan şu nimetini hatırlayın: Hani siz birbirinize düşmandınız; derken Allah kalplerinizi kaynaştırdı da O’nun bu nimeti sayesinde kardeş oldunuz. Ateşten bir çukurun tam kenarında idiniz, fakat Allah sizi oraya düşmekten kurtardı. Doğru yolu bulasınız diye, Allah size âyetlerini işte böyle açıklıyor.” (3:103); “Bilin ki Allah kendi yolunda sağlam örülmüş bir duvar gibi kenetlenmiş saflar halinde çarpışanları sever.” (61:4); “Rabbimiz, bizi ve bizden önceki iman etmiş kardeşlerimizi bağışla. Kalplerimizde iman edenlere karşı hiçbir kin tutturma. Şüphesiz sen çok şefkatlisin, çok merhametlisin.” (59:10).

edenler! Allah’a itaat edin, Peygamber’e itaat edin, sizden olan ülü’l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve Peygamber’e götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir” (4:59). Bu ayette sözü edilen “ülü’l-emr” ifadesi Kur’an’da iki yerde geçmekte ve “emir sahipleri, emir verme salahiyeti taşıyan ve bu konumda olanlar, yani âmirler” anlamına gelmektedir.⁴⁷ Bazı müfessirler bu vasıfları taşıyanları farklı şekillerde ifade etmiş olsalar da özellikle yukarıda zikredilen ayette işaret edilenlerin “başta devlet başkanı olmak üzere toplumun üst yöneticileri” olduğu yönünde genel bir mutabakat bulunmaktadır.⁴⁸

Ayette ülü’l-emre itaatin, zayıflatılmış bir üslupla da olsa, Allah’a ve Resulü’ne itaatin hemen ardından zikredilmesi, diğer bir deyişle ona raptedilmesi, kesinliğinin yanı sıra, bu emre atfedilen önemin değerini de göstermektedir. Diğer bir deyişle Müslüman bir toplumda siyasi otoriteye itaat Kur’an tarafından her bir mükellef vatandaş için neredeyse Allah’a ve Resulü’ne itaate denk ve uyulması zorunlu bir kural haline getirilmekte, bunun zıddı olan itaatsizlik ise yine adeta Allah’a ve Resulü’ne itaatsizlikle eş ya da ona yakın bir statüde görülmektedir. Dolayısıyla kamu düzeninin tesisi ve ona mündemiç olan diğer hususlar (iktidarın ve şiddet kullanım yetkisinin temerküzü ve itaat) en üst düzeyde, herhangi bir muğlaklığa açık kapı bırakılmadan, kesin bir dille garanti altına alınmaktadır. Böylelikle insanî varoluş için elzem olan güvenlik Kur’an tarafından doktriner düzeyde kat’i bir emirle tesis edilmektedir. Kamusal düzenin ve ontolojik güvenliğin arkasındaki söz konusu ilahî desteği vurgulamak için Davutoğlu, mesela, İslam’ın siyasal düzen öğretisini “kurumsal aşkınlık” şeklinde niteler.⁴⁹ Öte yandan, tekrar etmek gerekirse, İslam’da itaati icbar eden unsur yöneticilerin tanrılığı veya tanrısallığı değil, yöneticilerin de üstünde bir Otorite’nin vazettiği hukuki bir hükümdür.

İslam hukukunun ikinci kaynağı olan Sünnet’te de toplumsal ve siyasal vahdet, yani siyasal iktidarın temerküzü yönünde çok güçlü düzenlenmeler bulunmaktadır. Söz konusu ifadelerin bir kısmı doğrudan toplumsallığın önemini ve toplumsal birliği işaret ederken, diğer bir kısmı da kamusal düzenin başlıca kaynağı sayılan yöneticiye ve yönetime itaati mücbir kılmaktadır. Örneğin, Hz. Peygamber’in, Müslümanların topluluğunun Allah’ın himayesi altında olduğu, bu nedenle Müslümanların dalalet

47 H. Karaman, M. Çağrıncı, İ. K. Dönmez ve S. Gümüş, *Kur’an Yolu Tefsiri*, Cilt: 2 (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 86-89.

48 Diğer bir anlayışa göre “ülü’l-emr” ile ulema ve fukaha veya *ehl-i hal ve ’l-akd* kastedilmektedir. Genel bir değerendirme için bkz. Talip Türcan, “Ülü’l-Emr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ulul-emr> (17.10.2023).

49 Ahmet Davutoğlu, *Alternatif Paradigmalar: İslam ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkisi*, Türkçesi M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 259.

üzerinde bir araya gelmeyecekleri, dolayısıyla Müslümanların topluluğundan ayrılmamak gerektiği,⁵⁰ aksi halde İslam'ın düzenleyici kontrolünün kaybedileceği⁵¹ ve şeytanın ayartmalarına açık hale gelineceği⁵² yönündeki uyarıları toplumun ya da toplumsallığın bizatihi değerini ve önemini ifade etmektedir.

Benzer şekilde birey düzeyinde de olsa İslam'ın yaşanabilmesi için siyasal düzenin (imamın) mevcudiyetinin gerekliliği Hz. Peygamber tarafından siyasal bir düzene tâbi olmayan birinin ölümünün Cahiliye ölümü ile özdeşleştirilmesi ile vurgulanır.⁵³ Kamu düzeninin sıhhati ve selameti ise iktidarın belli bir merkezde toplanmasını zorunlu kılar. Çok başlılık düzenin bozulmasına ve adaletsizliklerin artmasına kapı aralar. Bu da toplumun siyasal birliğini, toplumsal bütünlüğünü, nihayetinde de tarihsel varlığını tehlikeye atar. Bu nedenle Hz. Peygamber işin hassasiyetine binaen bu yöndeki uyarısını “İki halifeye biat edildiği zaman onlardan ikinciyi (sonradan biat edileni) öldürün”⁵⁴ sözleriyle sert ve net bir şekilde dile getirir.⁵⁵

Kur'an'ın öğretilerine paralel olarak Hz. Peygamber'in iktidarın temerküzü yönündeki emir ve uyarıları da siyasal iktidara itaati Müslüman bireyler için zorunlu kılan ifadelerle devam eder. Mesela “Başınıza başı kuru üzüm tanesi gibi olan bir Habeşli köle geçse dahi,” der, “onun emirlerini dinleyip itaat edin.”⁵⁶ Hatta veda haccında verdiği hutbede Hz. Peygamber, cennete girmek için yerine getirilmesi gereken görevleri sayarken ülü'l-emre itaatın dindeki önemini, “Allah'tan

- 50 “Ümmetim asla dalalet üzerinde bir araya gelmez. Cemaatle beraber olmaya çalışın; çünkü Yüce Allah'ın eli cemaatin üzerindedir.” Taberânî'den (Mecma' V, 218) nakleden Muhammed b. Süleyman er-Rûdânî, *Cem'ul-Fevâid min Câmi'il-Usûl ve Mecma'iz-Zevâid*, Cilt 5, Türkçesi Hüseyin Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 1988), 242.
- 51 “Kim cemaatten bir karış dahi ayrılırsa İslam boyunduruğunu boynundan çıkarmış olur.” Ebû Dâvud'dan (no. 4758) nakleden Rûdânî, *Cem'ul-Fevâid*, Cilt 5, 241.
- 52 “Şeytan, tıpkı bir koyun sürüsüne dadanan ve sürüden ayrılan koyunları kapan kurt gibi, insanın kurdudur. Sürüden ayrılanı da kenarda duranı da kapar. Bunun içindir ki firkalara ayrılmayın. Cemaatten, topluluktan ve Mescid'den uzak durmayın.” Ahmed (V, 232-233) ve Taberânî'den nakleden Rûdânî, *Cem'ul-Fevâid*, Cilt 5, 243.
- 53 “Bir devlet başkanı olmadan (imamsız) ölen kişi Cahiliye ölümü ile ölür.” Ahmed'den nakleden Rûdânî, *Cem'ul-Fevâid*, Cilt 5, 242.
- 54 Müslim'den (İmâret, 61) nakleden Rûdânî, *Cem'ul-Fevâid*, Cilt 5, 187.
- 55 Aynı minvalde Hz. Peygamber “Bir adamın (liderin) etrafında toplanmış olduğunuz halde, birliğinizi bozmak ve topluluğunuzu dağıtmak için gelen kişiyi öldürün!” demektedir. Bkz. Müslim'den (İmâret 60) nakleden Rûdânî, *Cem'ul-Fevâid*, Cilt 5, 187.
- 56 Buhârî'den (Ahkâm 4/1, VIII, 105) nakleden Rûdânî, *Cem'ul-Fevâid*, Cilt 5, 235. Benzer şekilde “Darda ve bollukta, güçlüyken ve sıkıntıdayken, yerine başkaları tercih edildiği zaman sana düşen (emirleri) dinleyip itaat etmektir.” Müslim'den (İmâret 35) ve Nesâî'den (Bey'at 5/2, VII, 140) nakleden Rûdânî, *Cem'ul-Fevâid*, Cilt 5, 237.

korkmak, namaz kılmak, oruç tutmak ve zekât vermek”ten hemen sonra zikretmek suretiyle vurgulamıştır.⁵⁷ Ancak buradaki kritik husus halkına zulmeden yöneticilere itaatin hükmüdür. Bu konuda da Hz. Peygamber’in tutumunun, Allah’a isyanı emretmediği sürece, Müslümanları yöneticilerine itaate zorlamak yönünde olduğu⁵⁸ görülmektedir: “Adamın biri Resûlullah’a ‘Haklarımızı bize vermeyen, ama kendi haklarını bizlerden isteyen yöneticilerimize dair ne dersin?’ diye sorduğunda Resûlullah şöyle buyurdu: Emirlerini dinleyip itaat edin! Onlar kendi yaptıklarından sorumludurlar, siz de kendi yaptığınızdan sorumlusunuz.”⁵⁹ Yine bu istikamette Hz. Peygamber’in şu sözleri de zikredilebilir:

“En hayırlı imamlarınız (devlet başkanlarınız), sevdiğiniz ve sizleri seven, sizlere dua eden, sizin de kendilerine dua ettiğiniz kişilerdir. En kötü imamlarınız (devlet başkanlarınız) ise sevmediğiniz, sizi de sevmeyen, kendilerine lanet ettiğiniz ve size lanet eden kişilerdir.’ buyurdu. ‘Ya Resûlallah, onlara kılıçla karşı çıkalım mı?’ diye sorulduğu zaman buyurdu ki: ‘Aranızda namazı kıldıkları sürece hayır! Şayet yöneticilerinizden hoşunuza gitmeyen bir şey görürseniz onun yaptığı işi sevmeyin; ama ona itaatten geri durmayın.’⁶⁰

Hz. Peygamber’in yöneticiye itaat konusundaki bu ısrarı açıktır ki kamu düzeninin tesisinin ya da mevcudiyetinin Müslümanların toplum olarak ontolojik güvenlikleri için gerekliliğiyle alakalıdır. Zira modern-öncesi dönemde, dünyanın her tarafında olduğu gibi İslam dünyasında da kamusal düzen yöneticinin (imamın) varlığı ile özdeş addedilmekte, gayri-şahsilik ve süreklilik vasıflarına, dolayısıyla da tüzel kişiliğe sahip “rasyonel-bürokratik” bir “devlet” fikri bilinmemekteydi. Aynı gerekçeyle “devlet” ve “hükümet” ayrımı da henüz ortaya çıkmamıştı. Böyle bir durumda çok tabiidir ki yöneticiye karşı bir isyan doğrudan kamu düzenine yönelik bir tehdit ve toplumsal kargaşaya açılan bir kapı anlamına gelmekteydi. Bu bakımdan böyle bir başkaldırının Müslüman toplumun ontolojik güvenliği için muhtemel zararı muhtemel faydasından çok daha büyük ve tahripkâr olabileceğinden Hz. Peygamber yöneticiye itaati bu denli güçlü bir şekilde vurgulamıştır. Nitekim bir süre valilik görevinde bulunmuş olan Velid b. Ukbe’nin gidişatından hoşnut olmayan insanlar Abdullah b. Mes’ûd’a gelerek kendisine ne yapmaları gerektiğini sorduklarında Abdullah b. Mes’ûd’un onlara verdiği cevap da Hz. Peygamber’in

57 Müsned’den (V, 251) ve Tirmizî’den (Cum’a 80) nakleden Ö. M. Alper, “İtaat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/itaat> (20.10.2023).

58 “Yüce Allah’a isyan konusunda emir olmadıktan sonra, Müslüman kişinin, sevse de sevmese de verilen emirleri dinleyip itaat etmesi gerekir. Yüce Allah’a isyan konusunda bir emir gelirse, emir dinlenmez ve itaat edilmez.” Buhârî’den (Ahkâm 4, VIII, 165; Cihad 108) ve diğer dört hadis âliminden nakleden Rûdânî, *Cem’ul-Fevâid*, Cilt 5, 236.

59 Müslim’den (İmâret 49) ve Tirmizî’den (No. 2189) nakleden Rûdânî, *Cem’ul-Fevâid*, Cilt 5, 236.

60 Müslim’den (İmâret 65-66) nakleden Rûdânî, *Cem’ul-Fevâid*, Cilt 5, 237.

itaat konusundaki ısrarının tefsiri niteliğindedir: “Sabredin! Zira bir yöneticinin elli yıl zulmetmesi bir aylık kargaşadan daha hayırlıdır.”⁶¹

Norm koyucu statülerine binaen, Kur’an ve Sünnet’te toplumsal vahdete ve siyasal iktidarın temerküzüne bu denli güçlü bir vurgu varken Hz. Peygamber’den sonra gelen Ehl-i Sünnet ulemasının bu tutumu sürdürmeleri ve kıyas yoluyla diğer bazı alanlara da teşmil ederek pekiştirmeleri tutarlı ve anlaşılır bir durumdur. Söz konusu vahdet vurgusunun en açık görüldüğü yerlerden birinin İslam inancının temellerine hasredilmiş akâid metinleri olması ayrıca manidardır. Erken dönem akâid metinlerinde mesela emir sahiplerine –günahı emretmedikleri sürece-- itaatin vacip olması; haddi aşan ve zulüm içeren uygulamalarından dolayı onlara isyan edilmemesi ve kılıç çekilmemesi,⁶² onlara beddua edilmemesi,⁶³ onların salah ve afiyet üzere olmaları için dua edilmesi;⁶⁴ Müslüman cemaatine muhalefet edilmemesi;⁶⁵ insanların en faziletlieleri bahsinde Hz. Peygamber’den sonra sayılan zevatın (Ebû Bekr es-Sıddîk, Ömer b. el-Hattab, Osman b. Affân, Ali b. Ebî Tâlip) tarihsel tecrübeye mutabık olması,⁶⁶ bir Müslümanın –helal saymaması kaydıyla-- büyük günahlardan birini işlemesinden dolayı kâfir sayılmaması;⁶⁷ kible ehlinin tekfir edilmesinden sakınılması;⁶⁸ Cuma namazına iştirakin asla terkedilmemesi; --iyi olsun, kötü olsun-- bütün mü’minlerin ardında namaz kılınması ve onların cenaze namazının kılınması;⁶⁹ --zalim olsun adil olsun-- her mü’min yönetici ile cihat edilmesi ve onlarla birlikte hac ibadetinin yerine getirilmesi;⁷⁰ ümmet-i Muhammed’den hiçbir kimseye –kendilerine kılıç çekilmesi vacip olanların dışında--

61 Rûdâni, *Cem’ul-Fevâid*, Cilt 5, 243.

62 İmam Müzenî, “Şerhu’s-Sünne,” *İslam Akâid Metinleri*, hazırlayan Ali Pekcan (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 81-82; Et-Tahâvî, “Akâid Risalesi,” *İslam Akâid Metinleri*, 113; İmam Eş’ârî, “El-İbâne ‘an Usûli’ d-Diyâne,” *İslam Akâid Metinleri*, 138; Ebû Muhammed Abdullah b. Zeyd el-Kayravânî, “Kayravâniyye Akâidi,” *İslam Akâid Metinleri*, 151; İbn Kudâme el-Makdisî, “Lüm’atü’l-İ’tikâd el-Hâdi ilâ Sebili’r-Reşâd,” *İslam Akâid Metinleri*, 174.

63 Et-Tahâvî, *Akâid Risalesi*, 113.

64 Et-Tahâvî, *Akâid Risalesi*, 114.

65 İmam Ebû Ca’fer et-Tahâvî, “Akâid Risalesi,” *İslam Akâid Metinleri*, 111.

66 Ebû Hanîfe, “El-Fıkhu’l-Ekber,” *İslam Akâid Metinleri*, 55-56; İmam Müzenî, *Şerhu’s-Sünne*, 82; Et-Tahâvî, *Akâid Risalesi*, 118; İmam Eş’ârî, *El-İbâne*, 137; Ebu Muhammed el-Kayravânî, *Kayravâniyye Akâidi*, 151.

67 Ebû Hanîfe, *El-Fıkhu’l-Ekber*, 56; Et-Tahâvî, *Akâid Risalesi*, 113.

68 İmam Müzenî, *Şerhu’s-Sünne*, 82; Et-Tahâvî, *Akâid Risalesi*, 111; İmam Eş’ârî, *El-İbâne*, 135; Ebu Muhammed el-Kayravânî, *Kayravâniyye Akâidi*, 150.

69 İmam Müzenî, *Şerhu’s-Sünne*, 83; Et-Tahâvî, *Akâid Risalesi*, 113; İmam Eş’ârî, *El-İbâne*, 139.

70 İmam Müzenî, *Şerhu’s-Sünne*, 83.

silah çekmenin caiz olmaması;⁷¹ Sünnet'e ve cemaate tabi olunması, şâz görüşler ileri sürmekten, ihtilaf çıkarıp bölünmekten çekinilmesi;⁷² Resûlullah'ın tüm ashabının sevilmesi, onlar hakkında sadece güzel sözler söylenmesi ve hayırla anılması, onlara buğuz etmenin küfür, nifak ve tuğyan olarak görülmesi;⁷³ “daha önce yaşamış selef âlimler ile daha sonraki nesil olan tabiînden hayır ve eser, fıkıh ve nazar ehli âlimlerin sadece güzellikle anılması, onların kötü bir şekilde zikredilmesinin kişiyi doğru yolun dışına çıkarması”⁷⁴ gibi hüküm ve/ya meseleler Müslüman toplumunun kolektif düzeyde ontolojik güvenliğini muhafaza etmeye yönelik olarak hassasiyetle formüle edilmiştir. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi, Müslüman toplumunun güvenliği bizzat dinin (İslam'ın) güvenliği olarak algılanagelmiş, iktidarın temerküzü ve siyasal iradeye itaatin garanti altına alınması da Müslüman toplumun güvenliği için elzem görülmüştür.

Her ne kadar başından itibaren siyasete ilişkin belli başlı ilkeler üzerinde merkezî ulemanın geniş bir mutabakatı bulunuyordusa da klasik hilafet/imamet kuramı sistematik bir çerçevede ancak miladî onuncu ve on birinci yüzyıllarda istikrar bulmuştur. Kuramın şekillenmesinin klasik hilafet tecrübesinin (Abbasi Hilafeti'nin) krizine ve düşüşüne denk gelmesi ise tesadüf sayılmamalıdır. Nitekim tecrübe edilen sorunlar ilgili düşünürleri seleflerine nispetle daha hassas, daha gerçekçi ve daha çözüm-odaklı olmaya itmiş, nihayetinde modern döneme kadar belirleyiciliğini muhafaza etmiş olan hilafet kuramı ortaya çıkmıştır. Ayrıca, yukarıda da değinildiği gibi, fıkhi/kelâmî hilafet kuramının oluşumu ile Ehl-i Sünnet paradigmasının kemale erişiş eş-zamanlı bir süreçtir. Bu bağlamda, hem hilafet kuramının formülasyonu hem de Ehl-i Sünnet dünya görüşünün sistematik bir çerçeveye kavuşması Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 936), Ebu Mansûr el-Mâturidi (ö. 944), Ebubekir el-Bakillânî (ö. 1013) ve Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 1058) gibi âlimlerin öncülüğünde gerçekleşmiştir.

Bir yandan Şî'a'nın, Haricilerin ve Mutezile'nin iddialarına, diğer yandan da tarihsel gelişmelerin ortaya çıkardığı meydan okumalara karşı cevap niteliği taşıyan söz konusu formülasyon özellikle imametın vücûbiyeti, imam naspetmenin şekli, imamda aranan şartlar, verili bir zamanda kaç imamın mevcut olabileceği, imamın etnik kökeni, imamın masumiyeti, Raşit Halifelerin durumu, imamın veraset yoluyla atanıp atanmayacağı ve mevcut imamın meşruiyetinin şartları ve azli gibi

71 Et-Tahâvî, *Akâid Risalesi*, 113

72 Et-Tahâvî, *Akâid Risalesi*, 114; İmam Eş'arî, *El-İbâne*, 139; İbn Kudâme el-Makdisî, *Lüm'atü'l-İtikâd*, 175.

73 Et-Tahâvî, *Akâid Risalesi*, 118-119, İmam Eş'arî, *El-İbâne*, 136, Ebu Muhammed el-Kayravânî, *Kayravâniyye Akâidi*, 151.

74 Et-Tahâvî, *Akâid Risalesi*, 119; Ebu Muhammed el-Kayravânî, *Kayravâniyye Akâidi*, 151.

meseleler etrafında örülmüştü.⁷⁵ Tahmin edilebileceği gibi bu hususlarda söz konusu Ehl-i Sünnet ulemasının tercihi, selef âlimlerinin yoluna uyararak, toplumsal vahdet ve iktidarın temerküzü yönünde olmuştur.

Bu noktada Ehl-i Sünnet ulemasının benimsediği düşünme yöntemine de değinmek uygun olacaktır. Zira bu yöntem sayesinde siyaset düşüncesinin İslami kimliği, yani asli ilkeler muhafaza edilebilirken değişen tarihsel şartların meydan okumalarına da yeni cevaplar üretilebilmiştir. Hızır Murat Köse Ehl-i Sünnet geleneğinin bu konudaki tutumunu Cüveynî'nin *Gıyâsü'l-Ümem* adlı eserinde siyasi alana tatbik ettiği oturmuş bir fıkıh usulü kaidesine, yani “katiyyât-zanniyyât” ayırımına işaretler izah eder. Zira söz konusu yöntem Hz. Peygamber'in uygulamalarından itibaren İslam düşüncesinde, özellikle de fıkıh alanında, mevcut olsa da bu konuyu siyasal düzen bağlamında müstakil olarak ilk ve tafsilatlı bir şekilde tartışan isim Cüveynî olmuştur. Burada “katiyyât” siyasal düzenin amacını ve işlevini (“asli unsurlarını”) belirleyen ilke ve hükümlerdir. Daha önce de ifade edildiği üzere siyasal düzen ve yönetim hakkında İslam düşüncesinde bilginin başlıca kaynakları addedilen Kur'an ve Sünnet'te detaylı düzenlemeler bulunmamaktadır. Bu kaynaklardaki ifadeler daha ziyade siyasal düzenin amaçları, sınırları ve yaslandığı başlıca ilkelere dairdir. “Allah'ın Kitabı'nda,” der Cüveynî, “imametle ilgili ayrıntılı nas bulmak beklentimiz yoktur. Mütevâtir haber de aynı durumdadır.” Bunun ötesinde siyasal düzene ilişkin hükümler ise fukahânin içtihadına ve ulemanın icmâsına dayanmaktadır. Ancak bu hükümlerin hepsi kat'î değildir. Cüveynî'ye göre bir hükmün kat'î olabilmesi için şu üç kaynaktan gelmesi icap eder: “1) Allah'ın kitabında tevil ihtimali olmayan nas. 2) Hz. Peygamber'den nakledilen mütevâtir haber. Bu haberin rivayetinde, naklinde ve metninde herhangi bir problemin olmaması gerekmektedir. 3) Akdedilmiş icmâ.”⁷⁶

Tahmin edilebileceği gibi bazı yönlemsel gerekçelerle “katiyyât şartlarını gerçekleştirmek çoğunlukla mümkün olmamaktadır.” Bu nedenle özellikle siyaset alanı söz konusu olduğunda kat'î meseleler kadar zannî mesele bulunmaktadır. “Zannî alanın mevcudiyeti,” der Köse “siyasi-fikhî ahkâmın tek bir mezhebe, tek bir zamana ve mekâna sabitlenmesini imkânsız kılmaktadır. Bunun sağladığı esneklik sayesinde zaman içinde karşılaşılan yeni vakalara belli bir usul çerçevesinde birden fazla farklı cevabın üretilmesi ve bunun sonucunda çoğulcu bir siyasi ve toplumsal yapının ortaya çıkması sağlanmaktadır.”⁷⁷

75 Bkz. Ovamir Anjum, *Politics, Law, And Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment* (New York: Cambridge University Press, 2012), 111-115; Rıdvan Özdiñç, *İtikat ve Siyaset: Sünnî Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018).

76 Hızır Murat Köse, “İslam Siyaset Düşüncesini Okumada Bir Çerçeve: Cüveynî'nin Katiyyât-Zanniyyât Anlayışı,” *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-Ümem fi İltiyâsü'l-Zulem* Adlı Eseri, derleyenler Özgür Kavak ve Ömer Türker (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 18-60.

77 Köse, “İslam Siyaset Düşüncesini Okumada Bir Çerçeve,” 38.

Siyasal düzen konusunda katiyyât-zanniyyât ayrımı aynı zamanda hükümler veya şartlar arasında müçtehitlere hiyerarşik bir düzen oluşturma, elzemi lazımdan, ehemmi mühimden ayırt etme ve mecburiyet (belli bir dönemde atanacak imamda bütün şartların aynı zamanda bulunmaması) karşısında birinciyi ikinciye tercih etme imkânı vermiştir. Örneğin Cüveynî'ye göre imametin en büyük amacı toplumsal birlik ve bütünlüktür: “İmametın en büyük amacı görüş farklılıklarını bir noktada cemetmek, farklı ahlaki, fikrî özellikteki, farklı durum ve şartlardaki insanları kendisine tabi kılabilmektir. İnsanlar tek bir rey üzere cem olmazlar ise bir yönetimin olması da beklenemez.” Bu durumda “necdet ve kifayet, yani istiklal” şartı diğer bütün şartların üstüne çıkabilmektedir.⁷⁸

Bu yöntemsel çerçeveyi verili alarak ilerlemek gerekirse şekil itibariyle kendisinden sonraki eserler için bir model niteliği taşıyan ve bu konuda ideal olanı ifade eden Bağdâdî'nin imamete ilişkin görüşleri ile başlamak uygun olacaktır: İmam naspetmek şer'an vaciptir. İmamın mevcut ve zahir olması durumunda ona itaat de vaciptir. Belli bir zamanda ancak bir imam mevcut olabilir, birden fazla imama akitte bulunulamaz. İmamda bulunması gereken şartlar ilim, adalet ve vera', siyaset bilgisi ve melekesi ile Kureyşîliktir. İmamlar seçimle nasp edilir. İçtihat ve vera' ehli tek bir kimsenin akdetmesiyle de imamet akdi gerçekleşir. Mevcut imamın kendisinden sonrası için imamete layık bir kimseye imameti vasiyet etmesi caizdir. İmamın imamet şartlarında zamanının en üstün (*efdal*) kişisi olması gerekir. Ancak eğer en üstün olmayan (*mefdul*) kişiyle imamet akdi yapılmışsa bu da caizdir. Hz. Peygamber'den sonra sırasıyla Ebu Bekir'in, Ömer'in, Osman'ın ve Ali'nin imametleri haklıdır.⁷⁹

Burada dikkati çeken özellikle iki husus “tek bir kimsenin akdetmesiyle imamet akdinin gerçekleşmesi” ve “mevcut imamın kendisinden sonrası için bir imam vasiyet (veliaht tayini) etmesi” durumlarıdır. Âlimler bu durumlar için Hz. Ebu Bekir'in kendisinden sonrasına ilişkin olarak Hz. Ömer'i vasiyet etmiş olmasını delil getirirler.⁸⁰ Ebu'l-Hasan el-Mâverdî ilave olarak veliaht tayini meselesinde mevcut imamın oğlunu veya soyundan başka bir yakını aynı şekilde tayin edip

78 Cüveynî'den aktaran Özgür Kavak, “Müslümanları Kargaşadan Kurtarmak: Gıyâsü'l-Ümem fi İltiyâsî'z-Zulem'in Özeti,” Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-Ümem fi İltiyâsî'z-Zulem Adlı Eseri, derleyenler Özgür Kavak ve Ömer Türker (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 294.

79 Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, Türkçesi Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 307-332.

80 “Çünkü Hz. Ömer'e yapılan biatta ashabin rıza ve muvafakatına dayanılmamıştır. Halen imam olanın veliahdde biati daha tesirli, veliahdî seçmesi, tespiti daha çok geçerlidir. Bu konuda imamın sözleri hesbinden tesirlidir.” Ebu'l-Hasan el-Mâverdî, *El-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Türkçesi Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976), 12.

edemeyeceği sorusunu sorar ve “halifenin, asabesinden veya soyundan olan yakınlarından birine veya kardeşine biati, veliaht tayin edişi, yabancı bir şahsı veliaht tayin edişi gibidir,” cevabıyla, bunun da caiz olduğu hükmüne ulaşır.⁸¹ Bu cevaz, açıktır ki ilk dört halifeden sonra Emevîler ile başlayan, Abbasiler ile devam eden ve artık normalleşmiş bir uygulama olan imametin babadan oğula geçişini (saltanat sistemini) meşrulaştırmaya yönelik bir adımdır. Ancak bundan daha önemlisi Mâverdi'nin, bir ülkeyi veya bir şehri kılıç zoruyla ele geçiren birinin (*müstevlinin*) halife tarafından oranın yönetimi ile görevlendirilmesi (*imâretu'l-istilâ*) durumunu da ilkesel olarak kabullenmesidir. Tarihsel açıdan bu, hilafet merkezinin Büveyhî emirlerinin kontrolü altına girmesinin, fiiliyatta yönetimi devralmasının ve halifenin büyük ölçüde sembolik bir figüre dönüşmesinin teorik bir çerçeveye kavuşturulması anlamına gelmekteydi. Mâverdi'ye göre “bu şekilde bir valilik, şartları bakımından örfe aykırı ise de dinî hükümlerin yerine getirilmesi, hükümlerin askıda kalmaması, sakat ve yanlış işlerin yapılmaması sebebiyle normal karşılan[malıydı].”⁸² Benzer şekilde hilafet makamının kılıç zoruyla ele geçirilmesi ve siyasal düzenin bu şekilde istikrar bulması hem vahdet ilkesi hem de şer'î hükümlerin tatbiki açısından âlimler tarafından tecviz edilebilmiştir.⁸³

Tarihsel meydan okumalar karşısında imamet kuramında istikrar bulmuş bazı formel ilkeleri esnetme temayülü Mâverdi'den sonra da devam etmiştir. İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, mesela, hilafete ilişkin Şîilerin iddialarına ve siyasal-toplumsal düzeni tehlikeye atan iç siyasi çekişmelere çözüm arayışı çerçevesinde mevcut teoride bir revizyona gitme ihtiyacı duymuştur. Bu minvalde Cüveynî *Gıyâsü'l-Ümem* adlı eserinde imamda aranan şartlar arasında hiyerarşik bir düzen olduğunu varsayar ve “kifayet” ile “takva” şartlarını en üste yerleştirirken, diğer şartları daha alt sıralara koyar. En alt sırada ise “Kureyşilik” şartı bulunmaktadır. Diğer bir deyişle Cüveynî'ye göre, imametin manası ve fonksiyonu dikkate alındığında ve mevcut şartların zorlaması karşısında, en alttan başlamak üzere söz konusu şartlarda bir esnetmeye veya ihmale gidilebilir. Bu bağlamda, mesela,

81 el-Mâverdi, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, 12. Her ne kadar Mâverdi bu görüşün “doğru yaygın olan görüş” olduğunu ifade etmişse de aynı yerde alternatif bir görüşü de belirtir: “Basralı bazı hukukçulara göre Müslüman topluluğu için önemli olan bu konuda veliahd tayin edilene seçmenler heyetinin muvafakat göstermesi şarttır. Çünkü toplumun hakkı olan imam seçme meselesinde kendi aralarından seçtikleri seçmenler heyetinin rızası ve muvafakati olmadan bir veliahd tayini toplumu bağlayıcı, ilzam edici değildir.”

82 Mâverdi, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, 39.

83 “Her kim, hilafete gelir, halk da onun etrafında toplanıp ondan razı olurlarsa, ya da bizzat kendisi bu makamı kılıç zoruyla ele geçirirse, ona da ‘Emîru'l-Mü'minin’ denir. Kendisine itaat vacip olduğu gibi karşı gelmek, isyan edip başkaldırmak asla caiz olmaz.” İbn Kudâme el-Makdisî, “Lüm'atü'l-İ'tikâd el Hâdi ilâ Sebîl'r-Reşâd,” *İslam Akâid Metinleri*, 175.

bütün şartları kâmilten taşıyan birinin bulunmadığı bir zamanda, kifayet ve takva şartlarını taşımakla birlikte diğer şartları ya hiç ya da yeterince taşımayan birinin imam akdedilmesi ya da bu makamı silah zoruyla ele geçirmesi caiz görülmelidir. Hatta Kureyşli olmakla birlikte kifayet şartını taşımayan birinin karşısında Kureyşli olmamakla birlikte kifayet ve takva şartlarını taşıyan biri bulunursa bu durumda tercihe şayan olan kifayet sahibi olandır. Aynı şekilde ilim (içtihat) şartı da ihmal edilebilirlik sırasında Kureyşîlikten sonra gelmektedir. Kifayet ve takva sahibi olmakla birlikte ilmî açıdan yeterli olmayan birinin bulunması durumunda bu kişinin imameti kabul edilmelidir. Nitekim ilim şartı âlimlerin desteği ile de yerine getirilebilir. Zira imametden kastedilen esasında kamu düzeninin ve güvenliğinin tesisi ile şer'î ahkâmın tatbikidir. Diğer bütün şartlar mevcut olsa ve kifayet şartı bulunmazsa bunların hiçbiri mümkün olmaz.⁸⁴ Tıpkı Mâverdî gibi Cüveynî de zamanının gerçekleri karşısında yerleşik hilafet kuramında revizyona gitmekte bir beis görmemiştir.⁸⁵

Cüveynî'nin öğrencisi Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin imamete ilişkin görüşleri de yine zamanın meydan okumaları karşısında ontolojik güvenliği ve şer'î hukukun tatbikini önceleyen, bu bağlamda vahdet ilkesini ve iktidarın temerküzünü vurgulayan bir anlayışla şekillenmiştir. Mâverdî'nin cevap vermeye çalıştığı başlıca meydan okuma yönetim yetkisinin Şîu Büveyhîler tarafından zorla halifenin elinden alınmış olması ve bunun geri dönüşünün pek mümkün görünmemesiydi. Cüveynî ise artan Şîu (Fatımî) etkisine ilaveten iç siyasi çekişmelerden kaynaklanan istikrarsızlığa karşı Abbâsî hanedanının dışında bir çözüm arayışı içerisindeydi. Benzer şekilde Gazzâlî'nin meydan okuması da gerçek iktidarın Selçukluların elinde bulunduğu, bununla birlikte Abbâsî halifesinin sembolik varlığının devam ettiği ve Batınîlerin toplumsal düzeni yıkıcı faaliyetlerinin arttığı bir durumda üzerine siyasal birliğin ve bütünlüğün kurulabileceği teorik bir çerçeve sunmaktı.⁸⁶ Dolayısıyla Gazzâlî'nin modelinin başarması gereken bir yandan kamu düzenini tesis edecek şekilde iktidar temerküzünü mümkün kılmak, diğer yandan da bunu imamet kuramının sınırları

84 Müddessir Demir, "İslam Siyaset Düşüncesinin İki Klasiği: el-Ahkâmü's-sultâniyye ile el-Gıyâsî'de İmamet Nazariyesi," *Zor Zamanda Siyaset*, 171-213.

85 Cüveynî kendi zamanında imamete en layık kişinin Selçuklu Devleti'nin kudretli veziri Nizâmülmülk olduğunu düşünüyordu. Ancak Nizâmülmülk başta Kureyşîlik ve ilim şartları üzere imamet için gerekli şartları karşılamamaktaydı. Bu bakımdan Cüveynî'nin söz konusu şartları ihmal edilebilir görmesi yine tarihsel gerekliliklerle izah edilebilir görünmektedir. Bkz. Özgür Kavak, "İki Âlim, İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizâmülmülk'ü, Gazzâlî'nin Müstazhir'i," *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsî'z-zulem Adlı Eseri*, derleyenler Özgür Kavak ve Ömer Türker (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 215-245.

86 Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 109.

içerisinde gerçekleştirmek ya da Abbâsî halifesine yeni yönetimin merkezinde anlamlı bir statü kazandırmaktı.

Öncelikle Gazzâlî siyasal düzeni şer'î bir argüman üzerinden gerekçelendirmekle işe başlamaktadır: “Şüphesiz din işlerinin düzenli bir şekilde yürütmesi şeriatın sahibi olan Peygamber’in (s.a.v.) de amacıdır. ... Dinî düzen ancak kendisine itaat edilen bir devlet başkanı (imam) ile gerçekleşir. ... Bunun delili, dinî düzenin ancak dünyevi düzen ile, dünyevî düzenin ise ancak kendisine itaat edilen bir devlet başkanı ile gerçekleşmesidir.”⁸⁷ Gazzâlî siyasal düzenin, dolayısıyla da kendisine itaat edilen bir yöneticinin bulunmadığı bir durumda, bırakın dinlerini yaşayabilmelerini, insanların hayatını sürdürmesinin bile imkânsız olduğu konusunda ısrarcıdır:

Dünya hayatı ve insanların can ve mal güvenliği ancak itaat edilen bir sultan sayesinde düzenli bir şekilde yürür. Bu nedenle sultanların ve devlet başkanlarının vefatıyla birlikte fitne dönemlerinin görüldüğüne şahit olursun. Bu hal böyle devam eder ve itaat edilen bir sultan tayin ederek önlem alınmazsa, karışıklık devam edecek, şiddet yaygınlaşacak, ortalığı kılık kaplayacak, canlılar helak olacak ve meslekler ortadan kalkacaktır. Bu durumda galip gelen herkes [diğerlerinin malını] gasp edecek ve eğer hayatta kalan olursa, hiç kimse ilim ve ibadete vakit ayıramayacaktır. Birçok kimse böylece kılıçların gölgesi altında helak olup gidecektir. ... Bu hastalığın tek ilacı tüm bu farklılıkları birleştiren, otoriter, itaat edilen bir sultandır.⁸⁸

Gazzâlî imamet için gerekli şartların sayısını on olarak tespit eder. Bunların altı tanesi yaratılışla ilgilidir: Büluğ, akıl, hürriyet, erkeklik, Kureyşilik ve azaların sağlam olması. Diğer dördü ise sonradan kazanılan şartlardır: Necdet, kifayet, ilim ve vera'.⁸⁹ Gazzâlî, hocası Cüveynî'den ayrılarak Kureyşilik vasfını önemser ve “imamı, insanların çoğundan ayıran özelliğin bu olduğunun” altını çizerek.⁹⁰ Bunun akabinde Gazzâlî imamın nasıl atanacağı sorusunu cevaplar. Ortada üç seçenek vardır: Bizzat Hz. Peygamber tarafından, mevcut imam tarafından ve “kendisine ve ihtiyarına başkalarının da biat etmesi, uyması gereken güçlü ve nüfuz sahibi bir kimse tarafından.”⁹¹ Gazzâlî zamanı için ancak üçüncü seçeneğin dikkate alınabileceğini, zira böyle bir kişinin görevlendirmesinin (*tefvîz*), ona tâbi diğer herkes tarafından kabul edileceğini, zira imam seçiminin veya tayininin amacının “görüşlerin itaat edilen bir şahıs etrafında birleşmesi” olduğunu, kendisine itaat edilen bir kişinin

87 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd (İtikadda Orta Yol)*, Türkçesi Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 191.

88 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 193.

89 Gazzâlî *el-İktisâd*'da “güç/necdet” şartını dile getirmez, ama *Fedaihu'l-Bâtıniyye*'de kifayete ilaveten necdet şartını da zikreder. Gazzâlî, *Fedaihu'l-Bâtıniyye*, 114-115.

90 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 193.

91 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 193.

biatıyla birlikte imamın da “itaat edilen şahıs” haline dönüşeceğini belirtir.⁹² Böylelikle Gazzâlî bir yandan güçsüz de olsa Abbâsî imamının mevcudiyetini ve meşruiyetini sağlamış, diğer yandan da iktidarın gerçek sahibi olan Selçuklu sultanının iradesine teorisinde bir yer açmıştır.

Gazzâlî burada durmaz. Zamanının tartışmalı konularından biri olan Kureyşli bir imamın (mesela el-Mustazhırî'nin) “ilim” vasfına sahip olmaması durumunu da ele alır ve makul bir çözüme kavuşturur. Ona göre ilim (şer'î ilimlerde fetva verebilecek ve içtihat edebilecek derecede ilme sahip olmak) vasfı önemli⁹³ olmakla birlikte, imamet tabiatı ve maksadı gereği bu vasfın bizzat imamın kendisinde bulunması zaruri değildir. İmam ilim gerektiren herhangi bir hususta âlimlere danışmak suretiyle de bu şartı yerine getirmiş olabilir:

İçtihat rütbesi imamet hakkında zaruret derecesinde gerekli değildir. Bilakis bu konuda ilim ehline müraacaat etmeye sevk eden vera' kâfidir. Maksat imametın şeriatı uygun olarak tertip edilmesi olunca, şeriatın hükmünü kendi görüşü sonucu bilmesi ile zamanının en faziletli âlimine tâbi olarak öğrenmesi arasında ne fark vardır? Müçtehide, [başka] bir kişinin sözüne dayanması ve onun için hadis rivayet ederek onunla hüküm vermesi caiz olunca, bir müçtehit imam olsun veya kâdı olsun fark etmez, her vak'ada âlimlerin ittifak ettikleri ile hüküm vermesine engel nedir? Eğer ihtilaf edilirse o konuda en faziletli, en âlim olanın görüşüne uyulur. ... Huzuruna getirilse bütün vak'alar hakkında ilimlerde önder bir âlim şer'î hükümleri açıklamaktadır. Bu hükümleri herhangi bir kimse söylese kat'î ve yakînî bir yerde kullanılması caiz olan burhanlar ve kat'î delillere dayanmış gibi olur. İmametle ilgili problemlerin ve hükümlerin çoğu fikhî ve zannî meselelerdir. Haklarında ağırlık basan görüşe göre hüküm verilir.⁹⁴

92 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 194. Gazzâlî *Fedaihu'l-Bâtıniyye*'de bu hususu daha detaylı bir şekilde şöyle dile getirir: “Bizim tercihimiz şudur: Güçlü, itaat edilen ve kendisi ile yarışılmayacak, sözü geçen, o bir tarafa meyledince kitleler de onun arkasından o yöne yönelecek ve kendisine kendini bilmeyen, başına gelecek felaketi hesap edemeyenin dışında muhalefet edenin bulunmadığı tesirli biri ise bir tek şahsın imama beyat akdinde bulunması bile yeterlidir. İşte bu sıfatları haiz itaat edilen, kendisine tâbi olunan bir tek şahsın beyat etmesi kâfidir. Çünkü onun muvafakatı kitlelerin muvafakatı demektir. Eğer bu maksat ancak iki veya üç şahısla gerçekleştirilebiliyorsa mutlaka bunların ittifakı gerekir. Asıl maksat beyat edenlerin şahısları değil onların beyatı ve taraftarları ile imamın kazanacağı güçtür. Bu da her güç sahibi, itaat edilen kişi vasıtasıyla olabilir. Adının şu veya bu olması şart değildir. ... Çünkü akdın birinci şartı gücün sağlanması ve kalplerin taraftarlığı benimsemesi; insanların hem içlerinden hem de dıştan ifadeleriyle beyat etmeye muvafakatlarının olmasıdır. Çünkü imam için istediğimiz, maksadımız, çeşitli arzuların çatışmasında farklı görüşlerin ortadan kaldırılarak bir noktada toplanmasıdır. Birbirleriyle çelişen iradeler, birbirine zıt ve birbirinden nefret eden duygular bir kişi üzerinde ancak o kişinin gücü ortaya çıkınca birleşir. Cesareti ve galibiyeti büyüyünce insanlar üzerindeki hâsıl ettiği korku ve mehabeti yer edince, bu birlik sağlanır. Bütün bunlar güç demektir. Güç de ancak her zaman itibar sahibi kişilerin çoğunluğunun muvafakatı ile sağlanır.” Gazzâlî, *Fedaihu'l-Bâtıniyye*, 112.

93 Gazzâlî, *Fedaihu'l-Bâtıniyye*, 123.

94 Gazzâlî, *Fedaihu'l-Bâtıniyye*, 121.

Görüldüğü gibi bu konuda da Gazzâlî “vahdet” üst prensibi çerçevesinde, imametin özünü ve işlevini esas almış, şekli yönünü akli ilkelere göre revize etmiştir. Böylelikle hem “ilim” vasfına sahip olmayan bir halifenin meşruiyetini sağlayarak zamanının bir sorununu çözmüş, hem de âlimleri hilafet kurumunun aslı unsuru haline getirmiştir. “Her problemin hükmü,” der Gazzâlî bu yönde, “ancak âlimlerin akıl ve güçlerinin araştırarak bulduklarına ve onların ortaya çıkartıklarına müracaat edildikten sonra verilmelidir. ... Olaylar hakkında kendisinden şer’î görüş sorulup öğrenilebilecek bir kimse mutlaka bulunmalıdır. Bu kişi müçtehit yerine niyabeten bulunur.”⁹⁵

Tüm bu müdahalelerin neticesinde Gazzâlî, kendisinden önceki çerçevelerden ayrışarak, çok taraflı bir imamet modeli geliştirir. Bu modelde imamın yanı sıra Selçuklu sultanı ve ulema da hilafet kurumunun asli unsurları olarak görülür. Hatta burada değinme ihtiyacı hissetmediğimiz “kifayet” şartının karşılanmasında imamın zeki, basiretli ve tecrübeli bir vezire olan ihtiyacını⁹⁶ da dikkate alırsak bu denkleme “vezir”i de dâhil etmemiz gerekecektir. Böylelikle Abbâsî hanedanına (Kureyş Kabilesi’ne) mensup olan vera’ sahibi bir imam hukuki “meşruiyet”i, Selçuklu sultanı “necdet” şartını, vezir “kiyafet” şartını ve ulema da “ilim” şartını karşılayan unsurlar olarak hilafet kurumunu birlikte teşkil etmektedirler.⁹⁷ Dolayısıyla Gazzâlî, kendisinden önce Cüveynî’nin ve Mâverdi’nin yaptığı gibi, imametin şekil şartlarından ziyade mahiyetini ve işlevini esas almakta, değişen şartlara ve meydana okumalara karşı mahiyeti ve işlevi muhafaza edebilmek için formun farklılaşmasında bir beis görmemektedir.

Fıkhî/kelâmî gelenek içerisinde vahdet ilkesine ve şer’î hukukun tatbikine yapılan vurgu açısından son bir örnek daha vermek gerekirse en uygun isim İbn Teymiyye olacaktır. İbn Teymiyye’nin yaşadığı dönem (1263-1328), Abbâsî hilafetinin Moğollar tarafından 1258 yılında kalıcı olarak ortadan kaldırılmasını takip eden bir zaman dilimine denk gelmiştir. İmamete dair Şiî iddialara cevap olarak kaleme aldığı *Minhâcü’s-Sünne*’ye ve ilgili fetvalarına (*el-Hilâfe ve’l-Mülk*) bakıldığında her ne kadar klasik imamet kuramı çerçevesine sadık kalmış olsa da⁹⁸ özellikle *es-Siyasetu’ş-Şer’iyye* ve *el-Hisbe fi’l-İslam* adlı eserlerinde İbn Teymiyye’nin alternatif bir toplumsal ve siyasi düzen modeli inşa ettiği anlaşılmaktadır. İbn Teymiyye

95 Gazzâlî, *Fedaihu’l-Bâtıniyye*, 122-123.

96 Gazzâlî, *Fedaihu’l-Bâtıniyye*, 117.

97 Ayrıca bkz. Leonard Binder. “Al-Ghazali’s Theory of Islamic Government,” *Muslim World*, 45 (1955): 229-241.

98 Bkz. Mona Hassan, “Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar: Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya,” *Ibn Taymiyyah and His Times*, ed. S. Ahmed ve Y. Rapoport (Oxford: Oxford University Press, 2010), 338-366.

öncelikle bir yönetimin şer'î olabilmesi için gereken kıstası net bir şekilde ortaya koyar: “Yönetime ilişkin işlerin hangisi yerine getirilirken Allah ve Rasulü’ne itaat edilirse bu yönetim şer’î bir yönetim olur. Buna aykırılığın söz konusu olduğu veya Allah ve Rasulü’ne itaatın terk edildiği yönetim ise şer’î olmaz.”⁹⁹ Diğer bir deyişle klasik modelin öngördüğü şekliyle “imamet”in mevcut ve mümkün olmadığı bir durumda da şer’î bir siyasetten bahsedilebilir. Siyasal düzenin tesisi insanların bireysel ve kolektif varoluşları için elzem olduğuna göre, Müslüman bir zihin için “dinin tamamen Allah’a ait ol[duğu] ve Allah’ın kelimesinin en üstün ol[duğu]” bir yönetimden başkası kabul edilemez. Burada “Allah’ın kelimesi” ifadesi “O’nun Kitabı”nda yer alan kelimeleri bünyesinde toplayan genel bir ifadedir. ... Peygamberlerin gönderilmesi ve kitapların indirilmesinin amacı insanların gerek Allah hakları gerekse halkın hakları konusunda adaleti yerine getirmeleridir. ... Amaç bu olunca bu amaca en uygun vesile ne ise onunla ulaşılmaya çalışılır.”¹⁰⁰ Kısacası, toplumsal ve siyasal ilişkilerin tamamıyla şer’î bir hukuka tâbi olarak yapılandırıldığı bir düzenin teşkili ümmet için varoluşsal bir zorunluluktur.

İbn Teymiyye bu amacı genel olarak “iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün de nehyedilmesi” üst ilkesi ile ifade eder: “İyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma, Yüce Allah’ın kendisi sebebiyle kitaplarını indirdiği ve peygamberlerini gönderdiği dinî bir esastır.”¹⁰¹ Dahası, iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymak Müslüman toplumun (ümme) başlıca kolektif sorumluluğudur (*farz-ı kifâye*).¹⁰² İbn Teymiyye’nin bu istikamette naklettiği ayetler¹⁰³ dikkate alındığında söz konusu sorumluluğun ümmetin varlık sebebi ve ayırt edici vasfı olduğu da anlaşılmaktadır. İbn Teymiyye bu ümmetin “en hayırlı ümmet” olma vasfını da üstlendiği bu kolektif sorumluluğa atfeder.¹⁰⁴ Ancak farz-ı kifâye olan her işte olduğu gibi, iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymak “her Müslümanın tek tek görevi değildir. ...

99 İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye fi İslâhi’r-Râi ve’r-Raiyye (Şer’î Siyaset)*, Türkçesi Soner Duman (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 166.

100 İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye*, 36.

101 İbn Teymiyye, *el-Hisbe fi’l-İslam* (Hisbe), Türkçesi Vecdi Akyüz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 75.

102 İbn Teymiyye, *el-Hisbe*, 78.

103 “Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. Zira siz iyiliği emreder ve kötülüğü yasaklarsınız.” (3:11); “İçinizden hayra davet eden, iyiliği emreden ve kötülüğü yasaklayan bir topluluk bulunsun.” (3:104); “Mümin erkekler ve mümin kadınlar birbirinin velisidirler. Onlar iyiliği emrederler, kötülüğü yasaklarlar.” (9:71); “Onlar yaptıkları kötülüklerden birbirini vazgeçirmezlerdi. Onların yaptıkları ne kötü idi.” (5:79); “İşte böylece onlar kendilerine yapılan uyarıları göz ardı edince biz de kötülüğü önlemeye çalışanları kurtardık, haksızlığa sapanları da yapmakta oldukları kötülüklerden ötürü dehşetli bir azapla cezalandırdık.” (7:165).

104 İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye*, 84.

Görevi yerine getirmesi gereken bunu yapmadığında, her gücü yeten kendi gücü oranında günahkâr olur.”¹⁰⁵ Bu varoluşsal görevi yerine getirmesi gerekenler ise “ülü’l-emr” kavramı ile ifade edilir: “Ülü’l-emr, iş sahipleri ve malikleri olup, bunlar iyiliği emredenler ve kötülükten alıkoyanlardır. Bu konuda el (otorite) ve güç sahipleri ile ilim ve kelâm ehli ortaklardır. Bu yüzden ülü’l-emr bilginler (ulema) ve emirler (umera) olmak üzere iki sınıftır.”¹⁰⁶

İyiliğin emri ve kötülüklerin nehyi ümmetin kolektif sorumluluğuyorsa ve bu sorumluluğu yerine getirmesi gerekenler de özellikle yöneticilerse siyasal düzenin tesisi de ümmetin kolektif sorumluluğu haline gelmektedir. Bu durumda da yöneticiler söz konusu sorumluluğu yerine getirmek üzere atanmış olan ümmetin vekilleridir: “Yönetici, iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak üzere tayin edilmiştir, yönetimin amacı budur.¹⁰⁷ [Bu bakımdan] ... [y]öneticiler kulların kendileri üzerindeki vekilleridir.”¹⁰⁸ Esasında tüm siyasal yönetim, bütün kademeleriyle, bu sorumluluğu hayata geçirmek için tesis edilmiştir: “Bütün İslami kamu görevlerinin amacı, yalnızca iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymaktır.¹⁰⁹ ... Emirü’l-Mü’mininlik, ondan daha alt merteye olan hükümdarlık, vezirlik, ister mektup yazmak ister gider hesabı tutmak, asker veya başkalarına yapılan harcamaları yazmak olsun divan görevleri, vilâyetü’l-harb, şurta (polis), yargı görevi ve hisbe böyledir. Bu kamu görevlerinin tümü, sadece iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymak için meşru kılınmıştır.”¹¹⁰

Bu şekilde İbn Teymiyye Müslümanlar için siyasal düzeni tesis etme zorunluluğunu iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün nehyedilmesi ilkesi ile gerekçelendirir. Açıktır ki böyle bir bakış açısı klasik imamet kuramından oldukça farklıdır. Zira klasik imamet kuramında siyasal düzen “imam,” yani “şahıs” merkezli olarak hep ele alınmış ve sahabenin “icma”sı üzerinden gerekçelendirilmiştir. Buna göre Hz. Peygamber’in vefatından sonra imam, dinin yegâne muhafızı, ümmetin birliğinin ve siyasal düzenin başlıca kaynağı olarak algılanmıştır. Bu nedenle de literatürdeki tartışmalar siyasal düzenin bir bütün olarak örgütlenişinden ziyade imamın taşıması gereken şahsi özellikler üzerine yoğunlaşmıştır. Aynı şekilde imamın varlığı her ilkenin üstünde görülmüş, imamın sembolik de olsa varlığı tarihsel şartların zorlamaları karşısında muhafaza edilmeye çalışılmıştır. İbn Teymiyye ise, en azından *es-*

105 İbn Teymiyye, *el-Hisbe*, 79, 24.

106 İbn Teymiyye, *el-Hisbe*, 124.

107 İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye*, 84.

108 İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye*, 21.

109 İbn Teymiyye, *el-Hisbe*, 25.

110 İbn Teymiyye, *el-Hisbe*, 41.

Siyasetu 'ş-Şer 'iyye ve *el-Hisbe fi 'l-İslam* eserleri bağlamında ve içinde bulunduğu dönem söz konusu olduğunda, önceliğin şer'î hukukun tatbiki olduğunu ifade eder. Dolayısıyla, söz konusu eserlerinde imamdan ve imamın taşınması gereken şahsi özelliklerden ziyade bütün kademeleriyle ve unsurlarıyla yönetim sistemini dikkate alır. Ayrıca yönetim ile yönetilenler arasında da kurucu bir ilişki öngörür. Bu minvalde siyasal yönetimi ümmetin kolektif sorumluluğunu (*emir bi'l-ma'ruf, nehiy ani'l-münker*) yerine getirmek üzere tayin edilmiş bir yapı olarak tasvir eder. Bu şekilde yöneticiler ile yönetilenler arasındaki ilişki “müvekkil” ile “vekil” arasındaki ilişki gibidir.¹¹¹ Siyasal düzenin gerekçelendirilmesi ve şeklî yapısı üzerindeki bu farklılığa rağmen İbn Teymiyye'yi diğer âlimlerle ve diğer âlimleri de kendi aralarında bir araya getiren temel unsur Müslüman toplumun kolektif varlığının ve kimliğinin muhafazası kaygısıdır. Yani “vahdet” ilkesi ve bu bağlamda şer'î hukukun tatbiki mesuliyetidir.

V. Sonuç

Kamu düzeninin tesisinin ve bu bağlamda iktidarın temerküzünün Müslüman toplum için varoluşsal öneminin farkında olan Ehl-i Sünnet âlimleri, tutarlı bir şekilde, yüzleştikleri tarihsel meydan okumalar karşısında toplumun varlığını, birliğini ve sürekliliğini öncelemişler, kendilerinden önce istikrar bulmuş olan siyaset teorisinin formel şartlarını “vahdet” ilkesi uğruna değiştirmekte bir beis görmemişlerdir. Ancak şekil şartlarında gidilen taviz siyaset teorisine dair sınırsız bir esneklik anlamına asla gelmemiştir. Zira Müslüman toplumun varlığının en temel gerekçesi toplumsal ve siyasal düzeyde şer'î ahkâmın hâkimiyeti olduğundan bütün âlimler, yeri geldiğinde (vahdet uğruna) şekil şartlarından taviz vermede bir beis görmemiş olsalar bile, şer'î ahkâmın tatbikini vazgeçilemez bir şart olarak benimsemişlerdir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Kur'an ve Sünnet siyasal düzenin amacını ve üzerine yaslanacağı temel ilkeleri tespit etmekle birlikte siyasal düzenin şeklî boyutu ya da mekanizması hakkında sessiz kalmışlardır. Bu sessizlikten kaynaklanan boşluk da zamanın şartlarına göre ulemanın içtihadı ve icmâsı ile doldurulmuştur. Bu bakımdan Ehl-i Sünnet uleması Kur'an'ın ve Sünnet'in sessiz kaldığı ya da yoruma açık ifadelerinin bulunduğu alanlarda siyasal düzenin Kur'an ve Sünnet'te ifade edilmiş özünü, yani amacını ve işlevini merkeze almış, formel açılardan ise belli bir esnekliği kabul etmişlerdir. Âlimlere bu imkânı veren yöntemsel ilke ise, özellikle Cüveynî'nin dikkat çektiği katiyyât ve zanniyyât ayrımıdır. Cüveynî Kur'an ve Sünnet'e ilaveten ulemanın icmâsını da katiyyâtın kaynakları arasında saymıştır. Bununla birlikte siyasal düzene ilişkin zannî hükümlerin çokluğu bizi

¹¹¹ İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü 'ş-Şer 'iyye*, 21.

şaşırtmamalıdır. Zira değişen tarihsel şartlar içtihadî cevapların bulunmasını zorunlu kılmış, bu da ulemanın düşüncesine belli bir esneklik ve zenginlik kazandırmıştır.

Makalede klasik dönem İslam siyaset düşüncesine ilişkin olarak zikredilen üçüncü önemli husus ise iktidar temerküzünün teorik altyapısının hukuki bir zeminde kurulmuş olmasıdır. Diğer bir deyişle İslam siyaset teorisinde siyasal otorite gücünü—diğer pek çok kültür ve toplumda görüldüğünün aksine—bir uluhiyet iddiasından değil ilahi hukukun ilke ve kurallarından almaktadır. Bu da siyasal düzenin, en azından teorik olarak, hukuki bir çerçevede kalmasına neden olmuştur.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Akbulut, A. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası: Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*. Ankara: Otto, 2015.
- Alper, Ö. M. “İtaat.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Son erişim 20.10.2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/itaat>
- Anjum, Ovamir. *Politics, Law, And Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Bardakoğlu, Ali. “Delil.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Son erişim 22.09.2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/delil#2-fikih>
- Binder, Leonard. “Al-Ghazali’s Theory of Islamic Government.” *Muslim World*, 45 (1955): 229-241.
- Black, Anthony. *A World History of Ancient Political Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Burgess, Glenn. (837-861). “The Divine Rights of King Reconsidered.” *The English Historical Review*, 107, 1992.
- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*, ed. F. M. Turner. Binghamton: Yale University Press, 2003.
- Büyükkara, M. Ali. “Sünnet Ehli, Rey Ehli, Hadis Ehli, Selefilik, Vehhabilik Kavramları Üzerine Bazı Açıklamalar.” *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat: Tarihi Seyri, Kapsamı ve Algılanışı*, 78-106. Köln: IGMG, 2014.
- Cooper, J. S. “Divine Kingship in Mosopotamia, A Fleeting Phenomenon.” *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, ed. N. Brisch. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- Davutoğlu, Ahmet. *Alternatif Paradigmalar: İslam ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkisi*. Türkçesi M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Demir, Müddessir. “İslam Siyaset Düşüncesinin İki Klasîği: el-Ahkâmü’s-sultâniyye ile el-Giyâsi’de

- İmamet Nazariyesi.” *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fi İltiyâsi'z-zulem Adli Eseri*, der. Özgür Kavak ve Ömer Türker, 171-213. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Dunbar, Robin. *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language*. Boston: Harvard University Press, 1997.
- Dupre, Louis. *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Ebû Hanîfe. “El-Fıkhu'l-Ekber.” *İslam Akâid Metinleri*, der. Ali Pekcan, 51-62. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- El-Bağdâdî, Abdulkâhir. *Kitâbu Usûli'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, Türkçesi Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- El-Kayravânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Zeyd. “Kayravâniyye Akâidi.” *İslam Akâid Metinleri*, der. Ali Pekcan, 145-152. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- El-Makdisî, İbn Kudâme. “Lüm'atü'l-İ'tikâd el-Hâdi ilâ Sebili'r-Reşâd.” *İslam Akâid Metinleri*, der. Ali Pekcan, 157-176. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- El-Mâverdi, Ebu'l-Hasan. *El-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Türkçesi Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976.
- Er-Rûdânî, Muhammed b. Süleyman. *Cem'ul-Fevâid min Câmi'il-Usûl ve Mecma'iz-Zevâid*, Cilt 5, Türkçesi Hüseyin Yıldız. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 1988.
- Et-Tahâvî, İmam Ebû Ca'fer. “Akâid Risalesi,” *İslam Akâid Metinleri*, der. Ali Pekcan, 99-121. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Faruki, İsmail Râci. *Tevhid*, Türkçesi Ejder Okumuş. İstanbul: Mahya, 2017.
- Freidel, D. “Maya Divine Kingship.” *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, ed. N. Brisch. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- Fukuyama, Francis. *Siyasi Düzenin Kökenleri*, Türkçesi Ezgi Başer. İstanbul: Profil Yayınları, 2016.
- Fukuyama, F. *Political Order and Political Decay*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2014.
- Gazzâlî. *El-İktisâd fi'l-İ'tikâd (İtikadda Orta Yol)*, Türkçesi Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî. *Fedâihu'l-Bâtuniyye ve Fezâilu'l-Mustazhiriyye (Bâtınlığın İçyüzü)*, Türkçesi Avni İlhan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Gibb, Hamilton A. R. *Studies on Civilization of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Gündüz, Şinasi. *Güç, İktidar ve Kutsal: Tanrı-Kraldan Tanrı-İnsana*. İstanbul: Hikav Yayınları, 2020.
- Hassan, Mona. “Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar: Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya.” *Ibn Taymiyyah and His Times*, der. S. Ahmed ve Y. Rapoport, 338-366. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Haviland, William A. ve diğerleri. *Kültürel Antropoloji*, çev. İ. D. E. Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*, Türkçesi Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Hoffmann, H. “King and Kingship in Indian Civilization.” *East and West*, Cilt 4, Sayı 4 (1954): 239-246.
- Huntington, Samuel P. *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale University Press, 1976.
- İbn Haldun. *Mukaddime*, Türkçesi Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- İbn Teymiyye. *El-Hisbe fi'l-İslam (Hisbe)*, Türkçesi Veedi Akyüz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.

- İbn Teymiyye. *Es-Siyâsetü 'ş-Şer'iyye fî Islâhi'r-Râi ve'r-Raiyye (Şer'i Siyaset)*, Türkçesi Soner Duman. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.
- İmam Eş'ârî. "El-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne." *İslam Akâid Metinleri*, der. Ali Pekcan, 131-140. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- İmam Müzenî. "Şerhu's-Sünne." *İslam Akâid Metinleri*, der. Ali Pekcan, 75-84. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- İnalçık, H. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000.
- Karaman, H. ve diğerleri. *Kur'an Yolu Tefsiri*, Cilt: 2. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Karaman, Hayreddin. "Fıkıh." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Son erişim 22.09.2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fikih#1>
- Kavak, Özgür. "İki Âlim, İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizâmülmülk'ü, Gazzâlî'nin Müstazhir'i." *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri*, derleyenler Özgür Kavak ve Ömer Türker, 215-245. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Kavak, Özgür. *İslam Siyaset Düşüncesinin Fıkhi Temelleri: Siyasi-Fıkhi Hükümlere Dair İncelemeler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2023.
- Kaya, Eyyüp Said. "Mâlikî Mezhebi." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Son erişim 02.10.2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/maliki-mezhebi>
- Klosko, George. *History of Political Theory: Ancient and Medieval Political Theory*. Stamford: Thomson Learning, 2002.
- Köksal, A. Cüneyd ve Dönmez, İ. Kafi. "Usûl-i Fıkıh." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Son erişim 20.09.2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/usul-i-fikih>
- Köse, Hızır Murat. "İslam Siyaset Düşüncesini Okumada Bir Çerçeve: Cüveynî'nin Katiyyât-Zanniyât Anlayışı." *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri*, derleyenler Özgür Kavak ve Ömer Türker. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Lambton, Ann K. S. *State and Government in Medieval Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Olson, Mancur. *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Massachusetts: Harvard University Press, 1965.
- Özdiñç, Rıdvan. *İtikat ve Siyaset: Sünnî Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Qiyong, G. (53-75). "On Confucian Political Philosophy and Its Theory of Justice." *Frontiers of Philosophy in China*, Cilt 8, Sayı 1, 2013.
- Rafael, G. H. de ve J. S. F. Prados. (1-8). "The Security Versus Freedom Dilemma: An Empirical Study of the Spanish Case." *Fronties in Sociology*, 7/774485, Şubat, 2022.
- Rosenthal, Erwin. *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Rousseau, J. J. *Toplum Sözleşmesi*, Türkçesi Vedat Günyol. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1987.
- Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Türkçesi Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
- Soudavar, A. *The Aura of Kings: Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship*. California: Mazda Publishers, 2003.
- Şehristânî. *Milel ve Nihal*, Türkçesi Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Taylor, Charles. *Modern Toplumsal Tahayyüller*, Türkçesi Hamide Koyukan. İstanbul: Metis Yayınları,

2006.

Tuininga, Matthew J. *Calvin's Political Theology and the Public Engagement of the Church: Christ's Two Kingdoms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Tüsi, Nasiruddin. *Ahlâk-ı Nâsırî*, Türkçesi A. Gafarov ve Z. Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Türcan, Talip. "Ülü'l-Emr." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Son erişim 17.10.2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ulul-emr>

Vincent, A. *Theories of the State*. Oxford: Basil Blackwell Ltd.,1987.

Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İstanbul: Şa-To İlahiyat, 2001.



darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Başvuru: 09.09.2023
Revizyon Talebi: 06.11.2023
Son Revizyon: 03.12.2023
Kabul: 04.12.2023
Online Yayın: 04.03.2024

Kişilik Tipleri ve Müzik Tercihleri Arasındaki İlişkide Dinî Tutumun Aracı Rolü

Mediating Role of Religious Attitude on The Relationship Between Personality and Music Preferences

Ayşe Kaya Göktepe

Öz

Bu araştırmanın amacı kişilik ve müzik tercihleri arasındaki ilişkide dinî tutumun rolünü incelemektir. Nicel araştırma desenlerinden ilişkisel tarama kullanılmış ve dinî tutumun aracı rolünü incelemek için aracı değişken araştırma modeline başvurulmuştur. Araştırmanın örneklemi 18-57 yaş arası 317 kişiden oluşmaktadır. Bu çalışmada Horzum ve diğerlerinin geçerlilik çalışmasını yaptığı *Beş Faktör Kişilik Ölçeği*, Üzeyir Ok'un geliştirdiği *Dinî Tutum Ölçeği* ile araştırmacı tarafından hazırlanan demografik form ve müzik tercih formu kullanılmıştır. SPSS 25.0 programı kullanılarak regresyon ve aracı değişken analizleri yapılmıştır. Elde edilen bulgular, kişilik tipleri ve müzik tercihleri arasındaki ilişkide dinî tutumun ara bulucu rolü olduğunu göstermiştir. Bilhassa dinî tutumun Tanrıyla kurulan ilişki boyutu aracı olduğunda pop müzik tercihinin *özdenetimlilik*, *nörotiklik*, *deneyime açıklık*, *dışa dönüklük* ve *yumuşak başlılık* ile pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişkisi olduğu gözlenmiştir. Klasik Batı müziği ve caz müzik tercihleriyle ve *dışa dönüklük* ve *deneyime açıklık* arasındaki pozitif ilişkinin dinî tutumun tüm boyutları söz konusu olduğunda negatife dönerek anlamlı düzeye eriştiği bulgulanmıştır. Tasavvuf müzik tercihiyle *deneyime açıklık* ve *yumuşak başlılık* arasındaki pozitif korrelasyonun ise, dinî tutumun duygu ve davranış boyutları aracı olduğunda anlamlılık düzeyine eriştiği bulgulanmıştır. Söz konusu bulgular, kişilik ve müzik tercihi ilişkisinde dinî tutumun ara bulucu rolü, hem müzik eğitimiyle iç içe geçmiş bir din algısı hem de müziğin dinî tecrübe sunan bir yanı olmasıyla ilişkili görülmüştür.

Anahtar kelimeler: Kişilik, Dinî tutum, Müzik tercihleri, Din psikolojisi

Abstract

This study examines the role of religious attitude on the relationship between personality and music preferences. A quantitative research design is chosen, and the correlational model is applied. The sample consists of 317 people between the ages of 18 and 57. *The Five Factor Personality Scale*, which was validated by Horzum et al., and the *Religious Attitude Scale* developed by Üzeyir Ok, demographic form and music preference form are used in this study. Regression and mediation analysis are done via SPSS 25. It was found that religious attitudes played a mediating role in the relationship between personality types and music preferences. It has been observed that pop music preference has a positive and significant relationship with *self-control*, *neuroticism*, *openness to experience*, *extraversion*, and *agreeableness*, especially when the *relationship with God dimension* of religious attitude is the mediator. The positive correlation between Western classical music and jazz music preferences and between *extraversion* and *openness to experience* was turned into a negative correlation at a significant level when all dimensions of religious attitude are mediators. It was found that a significant positive correlation between Sufi music preference and *openness to experience* and *agreeableness* when the emotional and behavioral dimensions of religious attitude mediated. The mediating role of religious attitude in the relationship between personality and music preference is related to both a perception of religion intertwined with music education and the aspect of music that offers religious experience.

Keywords: Personality, Religious attitude, Music preferences, Psychology of religion

* **Sorumlu Yazar:** Ayşe Kaya Göktepe (Dr. Öğr. Üyesi), İstanbul Zaim Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İstanbul, Türkiye. E-posta: ayse.goktepe@izu.edu.tr ORCID: 0000-0002-6716-2448

Atf: Göktepe, Ayşe. "Kişilik Tipleri ve Müzik Tercihleri Arasındaki İlişkide Dinî Tutumun Aracı Rolü." *darulfunun ilahiyat* 35, 2 (2024): 353–386. <https://doi.org/10.26650/di.2024.35.1.1357850>



Extended Summary

Introduction

It is known that many psychosocial factors are effective in the formation of music preferences, so the relationship between music genres and personality types has been the subject of many researches. Sometimes, attitudes that may vary depending on certain social situations rather than personality types have also effect on the music preferences. However, it is a matter of curiosity about what type of role attitudes play in the relationship between music preferences and personality types. This research examines the role of religious attitudes in the relationship between personality types and music preferences. It has been observed that the body of the literature examining the relationship between religious attitudes and music preferences is limited, and these studies do not include other factors that may affect the relationship between religious attitudes and music preferences, and these studies are often conducted with sample groups that are university students. Although the studies mention that the music provides religious experience and affiliation in religious groups, it has not been mentioned how it changes religious attitudes and how these variables are related to personality traits. Therefore, the research question is “What is the role of religious attitude in the relationship between personality types and music preferences?”. Religious attitudes may not only be related to religious music preference, and it is still ambiguous to what extent the religious attitudes are effective in the preference of certain personality types for certain types of music. Therefore, the unique aspect of this research is examining the role of personality types and religious attitudes in determining music preference.

Methodology

This research examines the mediating role of religious attitude in the relationship between personality and music preferences via the correlational method. Personality is the IV, music preference is the DV, and religious attitude is the mediator variable (MV).

The population of this research is adults between the ages of 18-57 living in Turkey. The sample comprises 317 people which is set non-randomly. 74.8% of the sample is women (n = 237) 25.2% is men (n = 80). 13.6% (n=43) of the sample is 25 years old or younger, 38.2% (n=121) is between 26-35 years old, 32.8% (n=104) is between 36-45 years old, 12.6% is 46-55 age range, and 2.2% (n=7) is 56 years old or older. Participants' level of perceived religiosity as it follows: 12.6% (n=40) indicated “I am not religious”, 21.1% (n=67) said “I am a little religious”, 58.7% (n=186) said “I am religious”, and 7% said “I am religious”, 3% of them (n=23) said, “I am very religious”. 31.2% (n=99) of the participants reported that they got musical education, and 68.8% (n=218) reported that they did not get musical education.

The Five Factor Personality Scale, validated by Horzum et al. on 218 high school students, is a 10-item personality scale by Rammstedt and John. It is a 5-Likert type and includes 5 sub-scales: *extraversion*, *agreeableness*, *self-control*, *neuroticism*, and *openness to experience*, and includes 2 items from each sub-dimension, making a total of 10 items. The second scale is the *Religious Attitude Scale* developed by Üzeyir Ok which consists of 8 items. It is a 5-Likert-type scale that has 4 sub-scales: *cognition*, *behavior*, *emotion*, and *the relationship with God (RwG)*. Demographic form and music preference form are used as well. This research was conducted after receiving the approval of the Ethics Committee of Istanbul Sabahattin Zaim University numbered E-20292139-050.01.04-56507 on 31.05.2023, and all ethical concerns were carefully met.

Results

There are significant relationships between personality types and music preferences. *Agreeableness* is found to be positively related to Turkish Classical Music (TCM) ($r=.166$, $p<.001$). *Extraversion* is found to be significantly positively related only to Jazz ($r=.120$, $p<.05$) and Western classical music (WCM) ($r=.110$, $p=.051$), but the *p-value* remained very close to the significance level. A significant negative correlation is found between *self-control* and metal/rock music ($r=-.163$, $p<.05$). *Neuroticism*, on the other hand, is found to be negatively related to both WCM ($r=-.192$, $p<.001$) and Jazz Music ($r=-.142$, $p<.05$). Finally, *the openness to experience* is positively correlated with WCM ($r=.389$, $p<.001$), jazz music ($r=.312$ $p<.001$) and metal/rock ($r=.204$, $p<.001$) at significant level.

Furthermore, the Relationship with God (RwG) dimension of religious attitude serves as a mediator in the relationship between pop music and *openness to experience*. However, it functions as a partial mediating variable in the relationship between *neuroticism*, *self-control*, *agreeableness*, and *extraversion* and pop music. On the other hand, the positive significant correlation between WCM and jazz preference and *extraversion* turned to negative when all dimensions of the religious attitude were mediators but Sobel test results showed no significant level, so religious attitude is a partial mediating variable in the correlation between *extraversion* and WCM & jazz preferences. It is found that the significant negative relationship between rock and *openness to experience* becomes stronger when all of the dimensions of religious attitude are mediating variables ($p<.05$). While the positive correlation between *agreeableness* turned to significant while the emotional dimension of religious attitude is a mediator ($F(2, 314)=3.470$, $p=.032$, $R=.101$), and the correlation between *agreeableness* and Sufi Music became significant if both of the emotional ($F(2,314)=3.470$, $p=.032$, $R=.101$) and behavioral ($F(2,314)=5.199$, $p=.006$, $R=.147$) dimensions of religious attitude are mediators ($p<.05$).

The negative relationship between *neuroticism*-WCM is found significant if the cognitive ($F(2,314)=24.109$, $p=.000$, $R=-.313$) and emotional ($F(2,314)=19.815$, $p=.000$,

R=-.276) dimensions of the religious attitude were found to be mediator variables ($p<.05$). The negative relationship between *neuroticism*-jazz are found significant if the cognitive ($F(2,314)=39.816$, $p=.000$, $R=-.430$) and emotional ($F(2,314)=32.436$, $p=.04$, $R=-.391$) dimensions of religious attitude are mediator variables ($p<.05$). As a matter of fact, this finding is significant by considering the perceived level of religiosity who prefer jazz of which 60% of the people indicated that they are not religious, 10% are somewhat religious and 30% are religious. It has been observed that the cognitive and emotional dimensions of religious attitude have a mediating variable role in the significant relationship between *neuroticism* and jazz and WCM.

Conclusion

The mediating role of religious attitude in the relationship between personality and music preference is related to both a perception of religion intertwined with musical education and the aspect of music that offers a religious experience. However, it is still ambiguous whether the relationship between personality and music preference is related to one dimension of personality or another component.

Since the music has an aspect that can provide religious experience, it is expected that the role of religious attitude in music preferences is significant. A positive correlation between Turkish Folk Music (TFM) and Sufi music and *agreeableness* indicates the unity of religion and music in the Turkish tradition. Mevlevi lodges offered high-quality musical education at that time and Itrî, one of the respected and master musicians was also Mevlevi. It shows the intertwined relationship between religion and music in the Turkish history of classical music tradition. When it comes to TFM, music appears as a conveyer of religious values, on a basis where Anatolian folk poets transmit values from generation to generation through folk songs.

The positive relationship between Sufism and *openness to experience* reaches a significant level when the emotional and behavioral dimensions of religion are mediators. It also brings to mind the close connection between Sufi music and Mevlevi culture. The reed instrument (ney) is at the center of Sufi music and the reed is considered as a symbol of *perfect human being* (insan-ı kâmil) by Mevlâna (Rumî). While the Mevlevi dervish lodge experiences the process of evolution under the guidance of the *sheikh* (*seyr-i süluk*) similarly, traditional Turkish musical education progresses through the master-apprentice relationship (*meşk system*). Considering the components of the traditional background of Sufi music and its relation with religious events, it can be expected that those who prefer Sufi music will display the personality trait of *openness to experience* less than other types of music.

Giriş

Müzik tercihlerinin oluşumunda birçok psikososyal faktörün etkili olduğu bilinse de hangi kişilik tiplerinin ne tür müzikleri seçme eğilimi gösterdiği ilgi çekici bir konudur. Müzik tercihlerinin oluşumunda sosyal durumlara göre değişkenlik gösterebilen tutumların nasıl bir rol oynadığı da bir diğer merak konusudur. Her ne kadar dinî tutum kişinin dine ilişkin düşünce, duygu ve davranışlarını belirleme tarzı olsa da dinî müzik ile tarihten bu yana gelen sıkı ilişkisi düşünüldüğünde, dinî tutumun kişilik tipi ve müzik tercihi arasındaki ilişkide belli müzik türüne karşı ilgiyi arttırma ya da azaltma konusunda nasıl bir etkiye sahip olduğu araştırmacıların dikkatini çekmektedir. Bu araştırmanın amacı, kişilik tipleri ve müzik tercihleri arasındaki ilişkide dinî tutumun rolünü incelemektir. Literatürde yapılan araştırmalara bakıldığında, müzik tercihleri ve kişilik tipleri arasındaki ilişkinin tek yönlü olarak incelendiği ve bu süreçte rol oynayan diğer değişkenlerin etkilerine yer verilmediği ön plana çıkmaktadır. Nitekim Kaçmaz da müzik tercihinin pek çok faktörden beslenen interaktif bir süreç olduğunu öne sürmekte ve duygu durumu dengeleme, durum ve ana uygun bir arka plan belirleme, sosyal kimlik oluşturarak kişiliği yansıtma ya da nörofizyolojik süreçler ya da uyarılmışlık seviyelerini düzenleme gibi pek çok faktörün müzik tercihinde rol oynadığını belirtmektedir.¹ Dinî tutumlar ve müzik tercihleri arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmaların da kısıtlı sayıda olduğu ve bu çalışmalarda dinî tutum ile müzik tercihi ilişkisine etki edebilecek başka faktörlere yer verilmediği ve bu araştırmaların sıklıkla üniversite öğrencisi olan örneklem gruplarıyla yapıldığı görülmektedir.² Din ve müzik ilişkisi konusunda yapılan araştırmaların örneklem gruplarının üniversite öğrencileri ve din eğitimi alan kişilerden oluşması da dikkat çekici bir başka kısıtlılıktır.³ Her ne kadar çalışmalarda müziğin, dinî gruplarda aidiyet ve dinî tecrübe sunan bir yöne sahip olduğuna değinilse de, dinî tutumları ne yönde değiştirdiği ve bu değişkenlerin bireylerin kişilik özellikleriyle ne yönde ilişkili olduğuna değinilmediği göze çarpmaktadır. Bu sebeple araştırmanın temel sorusu “Kişilik tipleri ve müzik tercihleri arasındaki ilişkide dinî tutumun rolü nedir?” olarak belirlenmiştir. Dinî

- 1 Derya Kaçmaz, “Müzik Tercihlerine İlişkin Kuramsal Bir İnceleme,” *İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi* 7, no. 15 (2017): 150.
- 2 Barış Erdal ve Üzeyir Ok, “Müzik Tercihinde İnanç Biçimlerinin Rolü,” *The Journal of Academic Social Science Studies* 5, no. 3 (2012): 59-74.; Barış Erdal ve Yeliz Kındap Tepe, “Bireylerin Duygu Durum, İçedönük-Dışa dönük Kişilik Özelliği ve Müzik Tercihleri Arasındaki İlişkiler,” *Psikoloji Çalışmaları* 41, no. 2 (2021): 549-580.; Barış Erdal, “Müzik Tercihi ve Kişilik İlişkisi”. *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 35, no. 2 (2009): 188-196.; Derya Kaçmaz, “Müzik Tercihlerine İlişkin Kuramsal Bir İnceleme,” *İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi* 7, no. 15 (2017): 150.; Nihan Yağışan, “Üniversite Öğrencilerinin Müzik Tercihleri ve Saldırganlıkla İlişkisi,” *SED-Sanat Eğitimi Dergisi* 1, no. 2 (2013): 96-113.
- 3 F. Zehra Karışman, “*Kur’an Âyetlerinin Ezberlenmesinde Makamsal Okuyuşun Etkisi*,” (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2017).

tutumlar yalnızca dinî müzik tercihiyle ilişkili olamayabileceği gibi, belli kişilik tiplerinin spesifik müzik türlerini tercih etmesinde dinî tutumun ne derece etkili olduğu da tam olarak bilinmemektedir. Dolayısıyla bu araştırmanın özgün yanı, kişilik tipleri ve dinî tutumun müzik tercihlerini belirleme üzerindeki rolünü ele almasıdır.

Tutumlar sosyal psikolojide pek çok açıdan tanımlanmaktadır ve en yaygın olan tanıma göre tutum, bir kişiye attığımız ve bir objeye kurduğumuz ilişkiyle ilgili düşünce, duygu ve davranışlarımızı istikrarlı biçimde ortaya koymamızı sağlayan bir eğilimdir.⁴ Tutumun yalnızca bir davranış eğiliminden fazlası olup, duygu, düşünce ve davranış üçlüsünden meydana geldiği bilinmektedir.⁵ Tutumu oluşturan düşünceler, bir nesneye karşı bireyin attığı bilgi ve inançlar iken, duygular, o nesneden hoşlanıp/hoşlanmamasını içerir ve üçüncü bileşen olan davranış ise, tutum nesnesiyle ilgili her türlü davranışa hazır olma eğilimine işaret eder.⁶ Dinî tutum ise, din ile ilgili duygu, düşünce ve davranışları belirleme biçimidir.⁷ Dinî tutumların oluşumunda ihtiyaçlar & istekler, bilgiler, dinî gruplara mensubiyet ve din görevlileri & dindarlarla ilişkiler gibi çeşitli faktörler rol oynamaktadır.⁸ Dinî bilgiler, dinî tutumun düşünce bileşenini inşa ederken, dinî gruplara mensubiyet ve din görevlileri & dindarlarla ilişkiler ise, dinî tutumların duygu ve davranış boyutunu oluşturmaktadır.⁹

Dinî tutum ve müzik tercihi

Dinî tutumu oluşturan üç boyuttan birisinin duygu olması ve müziğin de bir duygu ifadesi olarak kullanımı düşünüldüğünde, duygular dinî tutum ve müziğin ortak bir bileşeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Müziğin gerek kutsal bir varlığa dua etme ve kutsal ile ilişki kurma aracı olarak kullanılması,¹⁰ gerekse grupla yapılan toplu ritüellerde insanları ortak bir duygu, düşünce ve davranış etrafında toplayıcı bir rolde bulunması¹¹ onun din ile olan yakın ilişkisini göstermektedir.

4 Çiğdem Kağıtçıbaşı ve Zeynep Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş*, (İstanbul: Evrim, 2017), 130.

5 Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan*, 131.

6 Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi (4. Baskı)*, (İstanbul: Çamlıca, 2010), 146.

7 Peker, *Din Psikolojisi*, 147.

8 Arslan, Hasan. "Dinî Tutumların Oluşum, Gelişim ve Değişimi," *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 9, no. 1 (2009): 79-82.

9 Arslan, "Dinî Tutum," 80.

10 Fatma Odabaşı, "Sosyo-Kültürel Sistem ve Müzik" *Türk Musikisi, Toplum ve Kültür,* *Yeni Türkiye Dergisi Türk Musikisi Özel Sayısı 57* (2014): 1425.

11 Gülüşan Göcen, *Din Psikolojisi Açısından Dünden Bugüne Psikoloji-Mit İlişkisi* (İstanbul: Kaknüs, 2016), 271.

Kendirci¹² insanların müzik tercihlerinde -kültür ve evrimin etkisi altında olan-duyguların belirleyici olduğunu söyler. Duygulara aracılık eden müziğin, din ile yakın ilişkisi söz konusu olduğunda bir dinî duygu ifadesine dönüştüğü görülmektedir. Nitekim Düzgüner'in Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam dininde yer alan çeşitli grupların (Süryânî, Rum, Ermeni, Presbiteryen, Mevlevilik) dinî geleneklerinde müziğe yer verdikleri ifadesine ek olarak İslam dinî ve Türkiye özelinde beş vakit makam ile okunan ezan, hac ve umre ibadetini yerine getirirken melodik olarak söylenen tesbihatlar ve Mevlevî tarikatının sema ayinleri gibi uygulamaları örnek göstermesi din ve müzik arasındaki sıkı ilişkiye işaret etmektedir.¹³

Osmanlı Devleti döneminde Türk klasik müzik geleneğinin gelişimine bakıldığında, 17. y.y.'da saraya ait Enderûn Mektebi'nde musiki meşk edilen İtrî gibi hocaların Mevlevî tarikatına mensup olduğu bilinmektedir ve bu bilgi Türk Musikisi tarihinde kült eserlerden birisi olan *Atrabü'l Âsâr'da*¹⁴ açıkça zikredilmektedir.¹⁵ Dönemin büyük musikî üstatlarının Mevlevî tarikatına mensup olması, müzik eğitimi ve Mevleviliğin iç içe geçmiş ilişkisine ve din ve müziğin yakınlığına dair tarihsel bir veridir. Neyzen musikî üstatları, yalnızca Mevlevî dergahlarında dinî müzik icra etmekle kalmayarak musikî nazariyatçıları olarak da öne çıkmaktadır.¹⁶ Özetle, neyin Türk Klasik müzik geleneğinde yer alan merkezî konumu ve neyzenliğin ise, bir müzik ustası olmanın yanı sıra insan-ı kâmil bir kişilik tipiyle özdeşleştirilmesi, müziğin din ile kurduğu yakın bağı göstermektedir. Bu sebeple müzik tercihleri ve kişilik ilişkisinde dinî tutumun nasıl bir rol oynadığı merak uyandırmaktadır.

Literatürde din ve müzik ilişkisini ele alan çalışmaların müziğin dinî tecrübeye yol açması,¹⁷ dinî ve millî pek çok ortak duygu yaşamaya olanak sağlayarak grup

12 Ozan Yılmaz Kendirci, “*Duyguların Evrimi ve Müzik*,” (İstanbul: Ceylan, 2014), 11.

13 Sevede Düzgüner, “Müzik Psikoloji Din İlişkisinin Dünü Bugünü Yarını,” *Güzel Sanatlar Eğitimi-Toplum Bilimler Etkileşimi Uluslararası Sempozyumu içinde (473-485)*. İstanbul: İstanbul Türk Müziği Dernek ve Vakıfları Dayanışma Konseyi (10-12 Mayıs 2017), 537.

14 Şeyhülislam Ebu İshakzâde Mehmet es'ad Efendi'ye (1685-1753) ait olan ve 100 kadar bestekar hakkında biyografik bilginin yer aldığı eser *Atrabü'l Âsâr detaylı bilgi için bkz.* Cem Behar, *Osmanlı Türk Musikisinin Kısa Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 17.; Cem Behar, *Şeyhülislâm'ın Müziği: 18. yüzyılda Osmanlı/Türk musikisi ve Şeyhülislâm Es'ad Efendi'nin Atrabü'l-Âsâr'ı* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 189.

15 Behar, *Şeyhülislâm'ın Müziği*, 189.

16 Süleyman Erguner, *Rauf Yektâ Bey: Neyzen-Müzikolog-Bestekâr* (İstanbul: Kitabevi, 2003), 193.

17 Sevede Düzgüner, “Mevlevî Ayin Musikisi ve Mevlevî Semâ Âyininin Psikolojik Etkileri,” *Mevlâna Mevlevîlik Sempozyumu* (2007): 203.

kimliğini pekiştirdiği,¹⁸ Kur'an-ı Kerim ezberlemeyi kolaylaştırıcı bir etkisinin olduğu¹⁹ ve din ile ilişkili aktivitelere ilgiyi arttırıcı gibi etkilerine değinildiği görülmektedir.²⁰ Müziğin dinî gruplarda aidiyet ve dinî tecrübe sunduğu da bilinmektedir, ancak tüm bunları sağlarken söz konusu değişkenlerin bireylerin kişilik özellikleriyle ne yönde ilişkili olduğu ya da dinî tutumları nasıl etkilediği gibi başlıklara yer verilmediği göze çarpmaktadır.

Literatürde dinî tutum ve müzik tercihlerinin yalnızca dinî musiki özelinde olmadığı çalışmalar da mevcuttur. Bu çalışmalardan biri olan Erdal'ın araştırmasında²¹ caz, metal ve rock müzik severlerin dinî tutum ölçek puanlarının tercih edilen müzik türüyle negatif yönde ilişkili olduğu ancak tasavvuf müziği severlerin tam tersi biçimde müzik seçimlerinin dinî tutum ile pozitif yönde ilişkili olduğu ve TSM ve caz müzik tercihinin de dinî tutumun inançta dönüşüm boyutuyla ile pozitif ilişkili olduğu bulguları öne çıkmaktadır. Araştırmacı, caz, metal ve rock türlerini sevenlerin kendilerini seküler olarak tanımladıklarını belirtmektedir. Ayrıca Erdal TSM ve caz müziğini belli bir müzikal eğitim süreciyle alakalı görmemesi sebebiyle inançta dönüşümü gerektiren bir olgunluğa erişimle ilişkili bulmazken, katılımcıların inanç olgularında kesin bir bakış açısına sahip olmaları bakımından tasavvuf müziğini tercih etmeye yöneldiklerini öne sürmektedir.²²

Kişilik ve müzik tercihi

Latince *persona* kökünden gelen ve İngilizce'de *personality* olarak geçen **kişilik**, APA Psikoloji Sözlüğü'nde kişinin temel özellikleri, benliği, ilgi alanları, değerleri ve duygusal kalıplarının yanı sıra hayata uyumlanmak için sergilediği biricik karakteristik ve davranışlarının kalıcı bileşimi olarak tanımlanmaktadır. Bir diğer ifadeyle kişilik, benliğimizde bir takım duygusal ve düşünsel kalıpların yaşama uyum sağlamak amacıyla tutarlı biçimde korunması olarak görülebilir. Kişiliğin şekillenmesinde doğuştan gelen genetik etkiler (nature/içsel) olduğu kadar çevresel faktörlerin de (nurture/dışsal) etkili olduğu bilinmektedir.²³ Bir

18 Macit, "Dinî ve Tasavvufî Müzik Türü," 223.; Karaburun-Doğaner ve Kılınçer, "Dinsel İletişim", 61-72.

19 Karışman, "Kur'an Âyetlerinin Ezberlenmesinde Makamsal Okuyuşun Etkisi," 74.

20 Belma Yeni, "Dinî Müsikinin İlköğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumlarına Etkisi," (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Samsun Üniversitesi, 2016), 79.

21 Erdal ve Ok, "Müzik Tercihinde İnanç," 71.

22 Erdal ve Ok, "Müzik Tercihinde İnanç," 72.

23 İbrahim Gürses, *Dindarlık ve kişilik*. (Bursa: Emin, 2010), 22.; Filiz Serdar, *Kişilik ve Kişilik Kuramları*. (İstanbul: Lamure, 2023), 4.

kişinin hem bireysel tercihleri arasındaki farklılıkların hem de diğer bireylerden ayrılan yönlerinin ne kadarının içsel ve ne kadarının dışsal etkilere bağlı ortaya çıktığı merak konusudur. Nitekim 80'li yılların sonunda müzik tercihleri arasındaki farklılıklar ve bunun kişilikle ilişkisinde rol oynayan etkenlerin konu edildiği çalışmaların literatüre girdiği görülmektedir.²⁴ Rentfrow ve Gosling²⁵ geliştirdikleri modelde müzik tercihlerini dört boyutta toplayarak bu boyutların *Beş Faktörlü Kişilik Envanteri*'ndeki kişilik boyutlarıyla ilişkisini incelemektedir.²⁶ Amerikan üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bu çalışmada, *Yansıtıcı ve Karmaşık* boyut ile *Yoğun ve Asi* boyut *deneyime açıklık* ile, *İyimser ve Geleneksel* boyut *dışa dönüklük* ile pozitif yönde, *uyumluluk* ve *vicdanlılık* ile negatif yönde; *enerjik* ve *ritmik* tür ise, *deneyime açıklık* ve *uyumluluk* ile pozitif yönde ilişkili görülmektedir. Delsin ve diğerleri, Rentfrow ve Gosling'in dört boyutlu müzik tercihi modelini lise öğrencileri üzerinde denemek amacıyla 12-19 yaş grubunda Alman uyruklu 2334 ergen üzerinde bir çalışma gerçekleştirerek ergenlerin pop, rock ve elit müziklerini daha az tercih ettiğini ve *dışa dönüklüğün* pop müzik tercihiyle, *uyumluluğun* da elit müzik türüyle pozitif yönde ilişkili olduğunu ve bu tercihlerin arka planında sosyalleşme ihtiyacının ya da ergenliğe has meydan okumanın olabileceğini ifade etmektedirler.²⁷ Rock müzik tercihi *tam heyecan arayışı* ve *disinhibisyon*²⁸ ile ilgili görülse de bazı araştırmacılar *deneyime açıklığın* popüler müzik ve rock müzikten

- 24 Stephen J. Dollinger, "Research Note: Personality And Music Preference: Extraversion And Excitement Seeking Or Openness To Experience?" *Psychology of music* 21, no. 1 (1993): 73-77.; Thomas O. Robinson, James B. Weave ve Dolf Zillmann, "Exploring the relation between personality and the appreciation of rock music," *Psychological Reports* 78, no. 1 (1996): 259-269.; William McCown, Ross Keiser, Shea Mulhearn ve David Williamson, "The Role of Personality and Gender in Preference for Exaggerated Bass in Music," *Personality and individual differences* 23, no. 4 (1997): 543-547.; Jodi L. Pearson ve Stephen J. Dollinger, "Music Preference Correlates of Jungian Types," *Personality and individual differences* 36, no. 5 (2004): 1005-1008.; Patrick Litle ve Marvin Zuckerman, "Sensation Seeking and Music Preferences," *Personality and individual differences* 7, no. 4 (1986): 575-578.
- 25 Peter J. Rentfrow ve Samuel D. Gosling, "The Do Re Mi's of Everyday Life: The Structure And Personality Correlates of Music Preferences," *Journal of personality and social psychology* 84, no. 6 (2003): 1236-56.
- 26 Blues, caz, klasik ve folk müzik türlerinin tanımladığı *Yansıtıcı ve Karmaşık boyut*; Rock, alternatif ve ağır metal müzik türlerinin tanımladığı *Yoğun ve Asi boyut*; Country, sound track, dinî ve pop müzik ile tanımlanan *İyimser ve Geleneksel boyut*; Rap/hip-hop, soul/funk ve elektronika/dans müziğiyle tanımlanan *Enerjik ve Ritmik Boyut*
- 27 Marc JMH Delsing, Tom FM Ter Bogt, Rutger CME Engels ve Wim HJ Meeus. "Adolescents' Music Preferences and Personality Characteristics," *European Journal of Personality: Published for the European Association of Personality Psychology* 22, no. 2 (2008): 126.
- 28 Litle ve Zuckerman, "Sensation Seeking," 575-578.

bağımsız olduğunu düşünmektedir.²⁹ *Deneyime açık olmak* arabesk ve pop müziğiyle anlamlı düzeyde ilişkili bulgulanmazken,³⁰ rap/hip-hop, soul/funk ve elektronika/dans müziğiyle pozitif yönde ilişkili görülmektedir.³¹ Rock ve bass müziğin *psikotizm* ve *tepkisel meydan okuyuculuk* ile de ilişkili olduğu düşünülmektedir.³² Jung'un kişilik modeli çerçevesinde müzik tercihlerindeki farklılaşmayı inceleyen başka bir çalışmada da *dışa dönüklüğün*, tüm müzik türleriyle ilişkisi olmasına rağmen pop/rock müzikle ilişkisi öne çıkarken -kişiliğin- *hissetme-düşünme (feeling/thinking)* boyutunun ise country ve klasik müzik türüyle ilişkili olması dikkat çekicidir.³³ Tüm bu çalışmalar kişilik özelliklerine göre müzik tercihlerinin değişebileceğini göstermektedir.

Kişilik ve müzik tercihleri arasındaki ilişki üzerine Türkiye'de yapılan çalışmalara bakıldığında, Türk müziği ve klasik Batı müziği dinleyicilerinin benzer ve rock müzikseverlerin bu iki gruptan bariz biçimde farklı kişilik özellikleri gösterdiği ön plana çıkmaktadır.³⁴ Klasik Müzik ve Türk Müziği severler *Yumuşak başlı/geçimli, özdenetimlilik* gibi kişilik özellikleri bakımından rock müzikseverlere göre daha yüksek ölçek puanları alırken, *duygusal değişkenlik* ve *özgüven* konusunda klasik müzik severlerin en yüksek puanı aldığı görülmektedir.³⁵ *İçe dönüklerin, yumuşak ve enerjik* müzik kategorisinde *dışa dönüklere* göre daha seyrek tercihte buldukları ve *dışa dönüklerin* ise, *enerjik ve geleneksel* türlere ve pop müziğe daha sık yöneldikleri bulgulanmaktadır.³⁶ Çok yönlü müzik tercihi yapanların ise, olumlu duygu puanlarının *yumuşak ve gösterişsiz* türde müzik tercih edenlere kıyasla daha yüksek olması da ilgi çekici bir diğer bulgu olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁷ *Özerklik*, jazz-blues ve klasik müzik türü ile ilişkili iken, *deneyime açık olma* ise, arabesk ve pop müzik dışında tüm türlerle ilişkili olarak öne çıkmaktadır.³⁸ Arabesk fantezi müziği seçenlerin, Klasik müzik, Türk Sanat Müziği, Türk Halk

29 Dollinger, "Research Note," 73-77.

30 Kaçmaz, "Müzik Tercihleri," 141-152.

31 Blues, caz, klasik ve folk müzik türlerinin tanımladığı *Yansıtıcı ve Karmaşık boyut*; Rock, alternatif ve ağır metal müzik türlerinin tanımladığı *Yoğun ve Asi boyut*; Country, sound track, dinî ve pop müzik ile tanımlanan *İyimser ve Geleneksel boyut*; Rap/hip-hop, soul/funk ve elektronika/dans müziğiyle tanımlanan *Enerjik ve Ritmik Boyut*.

32 Robinson vd., "The relation between personality and music," 259-269. ; McCown, "The Role of Personality," 543-547.

33 Pearson ve Dollinger, "Music Preference," 1005-1008.

34 Erdal, "Müzik Tercihi," 194.

35 Erdal ve Tepe, "Bireylerin Duygu Durum," 549-580.

36 Erdal, "Müzik Tercihi," 195.; Kaçmaz, "Müzik Tercihleri," 141-152.

37 Erdal ve Tepe, "Bireylerin Duygu Durum," 549-580.

38 Kaçmaz, "Müzik Tercihleri," 141-152.

Müziği, yabancı pop ve yerli pop müziği dinleyenlere göre fiziksel saldırganlık ölçeğinde daha yüksek puan aldığı bulgusu da dikkat çekici bir başka araştırma sonucudur.³⁹ Bütün bu araştırmalarda elde edilen bulgular, kişilik özelliklerinin müzik tercihindeki farklılaşmayla paralel biçimde değiştiğini göstermektedir. Ancak müzik tercihinde psikolojik durum, kişilik özellikleri, yaş ve cinsiyet gibi bireysel etkenlerin yanı sıra sosyal sınıf, medya, aile ve kültürlenme sosyal etkenlerin de nasıl bir rol oynadığı tam olarak bilinmemektedir.⁴⁰

Nitekim lise öğrencilerinin sevgi-aşk duygu durumu ile tetiklenerek en çok Türkçe-pop türünü yalnız ve telefonla dinlemeyi tercih ettikleri⁴¹ ve bu kişilerin daha çok uyum göstermeye yöneldiği görülürken, KBM ve TSM tercih edenlerin düzene/kurala önem verdiği, rock müziği sevenlerin, karşı çıkmaya eğilimli olduğu ve halk müziği sevenlerin ise, kabul etmeye ve arabesk müziği sevenlerin de ilgi arayışına meyilli olduğu bulgulanmıştır.⁴² İlkokul öğrencilerinde ise, en çok hip-hop müziğin tercih edildiği ve bu tercihte şarkı klbinin etkili olduğu ön plana çıkmaktadır.⁴³ Yaş grubu değiştikçe buna bağlı müzik tercihlerinin de farklılaştığı görülmektedir. Nitekim Taş öğrencilerin tercih ettiği müziğin aileleri tarafından zararlı bulunduğunu öne sürerken,⁴⁴ Koç ve Ekinay da lise çağında öğrencilerin müzik tercihlerinin aileleriyle aynı yönde olduğunu ve müzik tercihlerinin okula yönelik tutumlarını anlamlı yönde etkilediğini ifade etmektedir.⁴⁵

Kuramsal Arka Plan

Literatürde geçen *uses and gratification* modeli, kişilik ve müzik tercihleri arasındaki ilişki üzerine ilk teorilerden birisi olarak bilinmektedir. Medya alanında da sıkça kullanılan bu teoriye göre insanlar, medya içeriklerini belli ihtiyaçları

39 Yağışan, “Üniversite Öğrencilerinin Müzik Tercihleri,” 96-113.

40 Onur Şenel, “Müzik Tercihinin Karmaşık Arka Planı,” *Journal of International Social Research* 7, no. 30 (2014), 213-227.; Kaçmaz, “Müzik Tercihleri,” 150.

41 Pınar Nizamoglu, “Güzel Sanatlar Lisesi Öğrencilerinin Duygu Durumlarına Göre Müzik Tercihleri ile Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişkiler.” (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İnönü Üniversitesi, 2019), 82.

42 Berrak Artemiz, “Ergenlerin Farklı Müzik Türlerine İlişkin İlgileri ile Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi.” (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Maltepe Üniversitesi, 2010), 52-69.

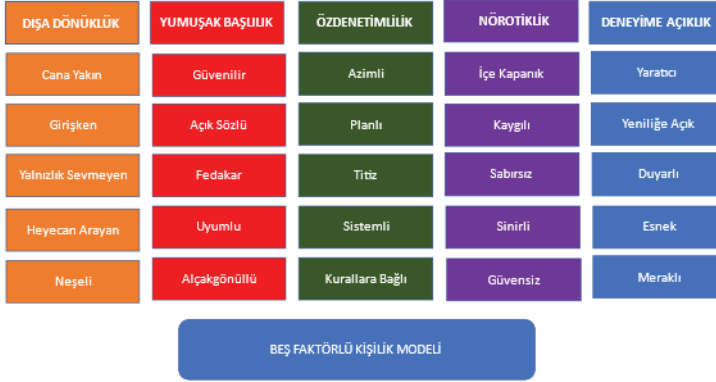
43 Halil Taş, “İlkokul Öğrencilerinin Müzik Türü Tercihleri Üzerine Bir İnceleme.” *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2020): 355-378.

44 Taş, “İlkokul Öğrencilerinin Müzik Tercihleri,” 355-378.

45 Oğuz Koç ve İdil Ekinay, “Fen Lisesi Öğrencilerinin Demografik Özellikleri ve Tercih Ettikleri Müzik Türlerine Göre Okula Yönelik Tutumlarının İncelenmesi,” *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 41, no. 2 (2021): 1227-1246.

doğrultusunda seçmektedir.⁴⁶ Alan Rubin⁴⁷ ise, müzik ve benzeri bir medya içeriğine yönelen kişinin pasif bir alıcı olmanın aksine bir ihtiyacını gideren, aktif ve eylemde olan bir konuma sahip olduğunu savunmaktadır.

Kişilik teorileri alanında ise, *Beş Faktörlü Kişilik Modeli* bilinen en eski teorik modellerdendir. Pek çok farklı beş faktörlü kişilik modeli olsa da bu araştırmada baz alınan teorik model aşağıdaki gibidir (bkz. Şekil 1).⁴⁸



Şekil 1. Beş Faktörlü Kişilik Modeli

Dinî tutum alanında doğrudan bir kuramsal model olmasa da literatürdeki çalışmaların *Glock'un beş boyutlu dindarlık modeli*, *Allport'un iç-dış yönelimli dindarlık modeli* ve *James Fowler'in inanç gelişimi modelleri* üzerinden yapılandırıldığı görülmektedir. Bu çalışmada kullanılan ve Ok'un geliştirdiği dinî tutum ölçeği de Fowler'in inanç gelişimi teorisi üzerine inşa edilmiştir. Fowler inancı, insanın temel ihtiyaçlarından birisi olan aşkın olanla bağ kurma arayışı olarak tanımlamaktadır.⁴⁹ Fowler'ın yedi basamaklı inanç gelişim teorisi dönemleri sırasıyla, *basamak öncesi dönem*, *sezgisel-yansıtıcı inanç basamağı*, *öyküsel-lafzî inanç basamağı*, *terkibî-geleneksel inanç basamağı*, *bireysel düşünmeye dayalı*

46 Denis, McQuail, Jay G. Blumler ve John R. Brown, "The television audience: A revised perspective." D. McQuail (Ed.), *Sociology of mass communications* .135-165. London: Longman, 1972.

47 Alan M. Rubin, "Media Uses and Effects: A Uses-and-Gratifications Perspective," J. Bryant ve D. Zillmann (Eds.), *Media effects: Advances in theory and research* (417-436). Lawrence Erlbaum Associates, Inc, 1994, 421.

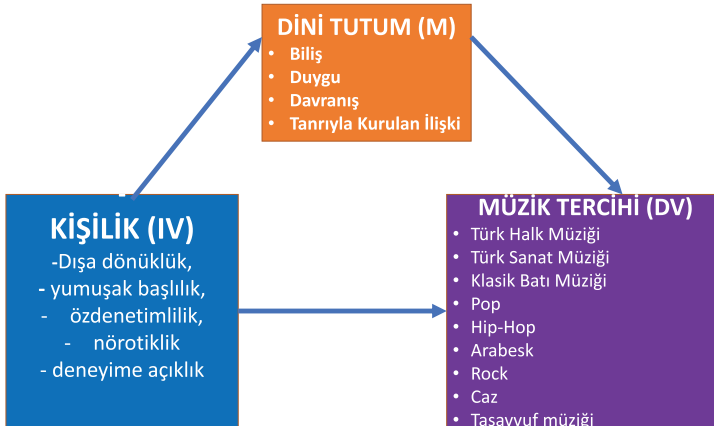
48 Horzum, Mehmet Barış, T. Ayas ve M. A. Padır. "Beş Faktör Kişilik Ölçeğinin Türk Kültürüne Uyarlanması" *Sakarya University Journal of Education* 7, no. 2 (2017): 399-400.

49 James W. Fowler, *Stages of faith: The Psychology of Human Development and The Quest for Meaning*, (San Francisco: Harper & Row, 1981), 14.

inanç basamağı, birleştirici inanç basamağı ve evrenselleştirici inanç basamağı şeklindedir. *Basamak öncesi dönem*, 0-2 yaş aralığını kapsar ve hazırlayıcı dönemdir. Bu dönemin hemen akabinde gelen *sezgisel-yansıtıcı inanç basamağında* hayal gücü ile dinî kavramları kavrayış ve ölümü sezgisel anlama söz konusudur *Öyküsel-Lafzî inanç basamağında* gerçek ile hayali ayırt etme, dinî sembolleri gerçek olarak kabul etme varken, *Terkibi-geleneksel inanç basamağında* ergenlik çağıyla başlayan soyut düşünceyle beraber diğer hikayeleri kendi hikayeleriyle birleştirebilme, kendi değerlerinin ideolojiye dönüşümü görülmektedir. *Bireysel düşünmeye dayalı inanç basamağında* inanç ve değerleri sorgulama ve eleştirel bakışla iç otoriteye yönelme belirirken, *birleştirici inanç basamağında* geleneklere eleştirel gözle bakıp onları kavramsal anlayışlara dönüştürme, aracı sembollerden derin ilişkilere geçebilme öne çıkmaktadır. Son basamak olan *evrenselleştirici inanç basamağına* pek az insanın erişebildiğini ifade eden Fowler, adalet ve sevgiyi hayatında merkeze almak ve baskı & işkenceyi yok etmek için hayatın anlamı ve Tanrı'nın gücü ile birleşmenin bu evrede ortaya çıktığını belirtmektedir.⁵⁰

Yöntem

Bu araştırmada nicel araştırma türlerinden ilişkisel tarama modeline başvurulmuş kişilik & müzik tercihleri arasındaki ilişkide dinî tutumun ara bulucu rolüne bakılmaktadır. Kişilik bağımsız değişken, müzik tercihleri bağımlı değişken ve dinî tutum da ara bulucu (mediator) değişkendir (Şekil 2).



Şekil 2. Araştırma kapsamında önerilen ve test edilen model

50 Ali Ulvi Mehmedoğlu ve Âdem Aygün, "James W. Fowler ve İnanç Gelişim Teorisi," *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, no. 1 (2006): 117-139.

Katılımcılar

Bu araştırmanın örneklemini, 18-57 yaş arası Türkiye’de yaşayan yetişkinler evreninden non-randomize biçimde seçilen 317 kişiden oluşmaktadır. Araştırmaya katılan 317 kişiden %74,8’i kadın (n=237) ve %25,2’si erkektir (n=80). Örneklemin %13,6’sı (n=43) 25 yaş ve altı, %38,2’si (n=121) 26-35 yaş, %32,8’i (n=104) 36-45 yaş, %12,6’sı 46-55 yaş, %2,2’si (n=7) 56 ve üstü yaş aralığında yer almaktadır. Eğitim durumu dağılımına bakıldığında, katılımcıların %3’ü okuryazar (n=1), %8’i ilkokul (n=8), %4,7’si ortaokul (n=15), %18,3’ü (n=58) lise, %6,6’sı (n=21) ön lisans, %47,3’ü lisans (n=150) ve %20,2’si (n=64) yüksek lisans/doktora mezunudur. Örneklemin medeni durum bilgilerine bakıldığında, %25,6’sı bekar (n=81), %64,7’si (n=205) evli, %5,7’si boşanmış (n=18), %3’ü (n=1) eşi vefat etmiş, %3,8’i ise (n=12) duygusal bir ilişkisi olduğunu belirtmektedir. Gelir düzeyi bilgilerine bakıldığında ise, katılımcıların %22,1’i (n=70) 0-8500, %25,2’si (n=80) 8501-16.000, %22,7’si (n=72) 16.001-25.000, %12,3’ü (n=39) 25.001-35.000, %7,6’sı (n=24) 35.001-45.000 aralığında ve %10,1’i (n=32) 45.001 ve üzeri şeklinde beyan etmektedir.

Katılımcıların algılanan dindarlık düzeyine yönelik verdiği cevapların %12,6’sı (n=40) dindar değilim, %21,1’i (n=67) biraz dindarım, %58,7’si (n=186) dindarım ve %7,3’ü (n=23) çok dindarım şeklindedir. Katılımcıların din eğitimi aldıkları yerler sırasıyla aile (%36, n=144), okul (%21,7, n=69), Kur’an Kursu (%18,3, n=58), cemaat ya da tarikat (%8,8, n=28), camii (%4,7, n=15), ve diğer (%3,5, n=11) olarak görülürken, katılımcılardan %6,3’ü (n=20) herhangi bir din eğitimi almadığını ifade etmektedir. Katılımcılardan %31,2’si (n=99) müzik eğitimi aldığını, %68,8’i (n=218) müzik eğitimi almadığını bildirmektedir. Bir gün içinde müzik dinleme süresi dağılımlarına bakıldığında ise, katılımcılardan %6,3’ü (n=20) gün içinde hiç müzik dinlemediğini, %46,1’i (n=146) 1 saatten az, %27,1’i (n=86) 1-2 saat, %13,2’si (n=42) 2-4 saat aralığında, %7,3’ü (n=23) 4 saatten fazla müzik dinlediğini belirtmektedir (Tablo 1). Müzik dinlerken dikkat edilen örüntüye ilişkin katılımcılardan %12,9’u (n=41) sözlere, %20,2’si (n=64) müziğe, %66,6’sı da (n=211) her ikisine de dikkat ettiğini belirtirken, %0,3’ü de (n=1) bunun duruma göre değiştiğini belirtmektedir.

Tablo 1.
Demografik Bilgiler

		N	%
Cinsiyet	Kadın	237	%74,8
	Erkek	80	%25,2
Yaş	25 ve altı	43	%13,6
	26-35	121	%38,2
	36-45	104	%32,8

	46-55	40	%12,6
	56 ve üstü	7	%2,2
Medeni durum	Bekâr	81	%25,6
	Evli	205	%64,7
	Boşanmış	18	%5,7
	Eşi vefat etmiş	1	%3
	Duygusal ilişkisi var	12	%3,8
Eğitim durumu	Okuryazar	1	%3
	İlkokul	8	%8
	Ortaokul	15	%4,7
	Lise	58	%18,3
	Önlisans	21	%6,6
	Lisans	150	%47,3
	Lisansüstü	64	%20,2
Gelir Düzeyi	0-8500	70	%22,1
	8501-16.000	80	%25,2
	16.001-25.000	72	%22,7
	25.001-35.000	39	%12,3
	35.001-45.000	24	%7,6
	45.001 ve üstü	32	%10,1
Algılanan dindarlık	Dindar değilim	40	%12,6
	Biraz dindarım	67	%21,1
	Dindarım	186	%58,7
	Çok dindarım	23	%7,3
Din eğitimi alınan yer	Aile	144	%36
	Okul	69	%21,7
	Kuran Kursu	58	%18,3
	Cemaat/Tarikat	28	%8,8
	Camii	15	%4,7
	Diğer	11	%3,5
	Din eğitimi almadım	20	%6,3
Müzik eğitimi	Alan	99	%31,2
	Almayan	218	%68,8
Müzik dinleme süresi	Hiç	20	%6,3
	1 saatten az	146	%46,1
	1-2 saat	86	%27,1
	3-4 saat	42	%13,2
	4 saatten fazla	23	%7,3

Veri Toplama Araçları

Horzum ve diğerleri⁵¹ tarafından 218 lise öğrencisi üzerinde geçerlilik çalışması yapılan ve Rammstedt ve John'a⁵² ait olan *Beş Faktör Kişilik Ölçeği*, 10 maddeden

51 Horzum, Mehmet Barış, T. Ayas ve M. A. Padır. "Beş Faktör Kişilik Ölçeğinin Türk Kültürüne Uyarlanması" *Sakarya University Journal of Education* 7, no. 2 (2017): 398-408.

52 Beatrice Rammstedt ve John P Oliver, "Measuring personality in one minute or less: A 10-item short version of the Big Five Inventory in English and German," *Journal of research in Personality*, 41 no.1, (2007): 203-212.

oluşan 5’li Likert tipinde bir ölçektir. *Dışa dönüklük, yumuşak başlılık, özdenetimlilik, nörotiklik ve deneyime açıklık* olmak üzere toplam 5 alt boyutu vardır ve her alt boyuta ait 2’şer maddesi olup toplamda 10 madde içermektedir. Ölçeğin beş alt boyutu için iç tutarlılık ve kompozit güvenilirlik değerleri sırasıyla *dışa dönüklük* için .88 ve .83; *yumuşak başlılık* için .81 ve .73; *özdenetimlilik* için .90 ve .85, *nörotiklik* için .85 ve .79 ve *deneyime açıklık* için .84 ve .78’dir. Üzeyir Ok tarafından geliştirilen *Dinî Tutum Ölçeği* ise, 4 boyuttan oluşan ve her bir alt boyuta ait 2 maddenin yer aldığı toplamda 8 maddeden oluşan 5’li Likert tipinde bir ölçektir.⁵³ Bu ölçeğin *biliş, davranış ve duygu* alt boyutları, sosyal psikolojide yer alan tutum kuramı çerçevesinde yapılandırılmıştır. Dinî tutum kavramında ölçülmek istenen nesnenin din olması bakımından söz konusu ölçüğe *Tanrı’yla kurulan ilişki* boyutu da eklenmiştir. Ölçeğin iç geçerlik kat sayısı aralığı (.81 ve .91) olarak bulgulanmıştır.⁵⁴ Yaş, cinsiyet, medeni durum, gelir düzeyi, eğitim durumu, algılanan dindarlık ve müzik eğitimi değişkenlerine ilişkin sorular demografik bilgi formunda yer almaktadır. *Müzik Tercih*i formu ise araştırmacı tarafından literatürde yer alan diğer araştırmalardan derlenerek oluşturulmuştur. Katılımcılara en sevdikleri müzik türü, sevdikleri müziği tercih etmede etkili olan faktörler, müzik dinleme sıklığı gibi müzik dinleme tercihlerine yönelik kapalı uçlu sorular yöneltilmektedir.

İşlem

Bu araştırma 31.05.2023 tarihinde İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi E-20292139-050.01.04-56507 numaralı Etik Kurulu onayı ile gerçekleştirilmiştir. Bilgilendirilmiş onam formunda; bu çalışmanın amacı açıkça belirtilmiş, veriler gönüllülük esasına dayalı toplanmış olup bu verilerin gizli tutulacağı ve KVKK mevzuatı gereğince ilgili tüm tedbirlerin alınacağı bilgilerine yer verilmiştir. Katılımcılar, sırasıyla demografik bilgi formu, müzik tercihi formu, dinî tutum ölçeği ve beş faktör kişilik ölçeğini doldurmuşlardır. Tüm ölçekleri doldurma süresi yaklaşık 20-25 dakika sürmüştür. Elde edilen veriler ilişkisel tarama modeline göre incelenmiştir.

Bulgular

Betimleyici istatistikler, korelasyon ve güvenilirlik analizleri SPSS 25 programı kullanılarak elde edilmiştir. Betimsel istatistiklere göre örneklem genelinde en çok Türk Halk Müziği (THM) (n=65) en az Hip-Hop müziğinin (n=9) tercih edildiği görülmektedir. Klasik Batı Müziği (KBM) seçenlerin diğer müzik türlerini seçenlere

53 Üzeyir Ok, “Dinî Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması.” *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8, no. 2 (2011): 528-549.

54 Ok, “Dinî Tutum Ölçeği,” 528-549.

göre *dışa dönüklük* ($\mu= 8,07$) ve *özdenetimlilik* ($\mu=7,64$) alt boyutundan en yüksek puanı almışlardır. *Dışa dönüklük* alt boyutunda en düşük puanı pop müzik ($\mu=6,88$) tercih edenler, *özdenetimlilik* alt boyutunda ise en düşük ortalama puanı rock müzik tercih edenlerin aldığı görülmüştür ($\mu =7.21$). *Nörotiklik* alt boyutunda arabesk müziği seçenlerin diğer müzik türlerini seçenlere göre en yüksek puanı ($\mu =6,38$), caz müzik tercih edenlerin ise en düşük ($\mu=5,1$) puanı aldığı görülürken, *deneyime açıklık* alt boyutunda tasavvuf müziği (TSV) tercih edenlerin en yüksek puanı ($\mu= 7,45$), THM tercih edenlerin de en düşük puanı ($\mu=6,4$) aldıkları bulgulanmıştır. *Yumuşak başlılık* alt boyutunda ise, bu araştırmada sunulan 9 müzik dışında bir türde müzik tercih edenler en yüksek ortalama puanı alırken ($\mu= 8,36$) bunu müteakip ikinci en yüksek grubun THM tercih edenler ($\mu=8.29$) olduğu görülmüştür. *Yumuşak başlılık* alt boyutunda ise, en düşük ortalama puanı ($\mu= 7,1$) caz müzik tercih eden grup olmuştur. Araştırmada elde edilen bulgular, kişilik tipleri ve müzik tercihleri arasında anlamlı düzeyde ilişkiler olduğunu göstermiştir.

Kişiliğin (x) müzik tercihi (y) üzerindeki varyansı açıklama düzeyine bakmak için regresyon analizi yapılmıştır. *Yumuşak başlılığın* Türk Sanat Müziği (TSM) seçiminde anlamlı bir yordayıcı olduğu görülmüştür. Ancak bu varyansın %2'sini açıklayabilmektedir ($R=.166$, $R^2 = .028$, $F(1, 315) = 8.973$, $p=.028$). Bir diğer ifadeyle *yumuşak başlılık*, TSM seçiminde etkili olan faktörlerden %28'i ile ilişkilidir. *Yumuşak başlılık* kişilik özelliği Klasik Batı Müziği (KBM) seçiminde de anlamlı bir yordayıcı olarak görülmektedir ve KBM seçimindeki toplam varyansın %1'ini açıklayabilmektedir ($R=-.124$, $R^2 = .015$, $F(1, 315) = 4.939$, $p=.027$). *Deneyime açıklık* ile KBM ($R=.389$, $R^2 = .151$, $F(1, 315) = 56.086$, $p=.000$) arasında pozitif ilişki vardır ve KBM'de varyansın %1'ini açıklamaktadır. Caz müzikte ile *deneyime açıklık* pozitif yönde ilişkilidir ve varyansın %9'unu açıklamaktadır ($R=.312$, $R^2 = .097$, $F(1, 315) = 33.934$, $p=.000$). *Özdenetimlilik* ile rock müzik tercihi arasında negatif yönlü bir ilişki bulgulanmış ve *özdenetimlilik* rock tercihindeki varyansın %2'sini açıklayabilmektedir ($R=-.134$, $R^2 = .026$, $F(1, 315) = 8.547$, $p=.000$). *Dışa dönüklük* ve *nörotiklik* alt boyutları ile müzik tercihi ilişkili görünse de korrelasyon kat sayısı çok düşük olduğu için regresyon analizi de anlamlı bulgulanmamıştır. Kişiliğin alt boyutlarının hip/hop ($R=.123$, $R^2 = .015$, $F(5, 311) = .953$, $p=.447$), arabesk ($R=.124$, $R^2 = .015$, $F(5, 311) = .978$, $p=.431$) ve pop müzik türleri ($R=.069$, $R^2 = .005$, $F(5, 311) = .297$, $p=.914$) tercihinde anlamlı düzeyde bir yordayıcı etkisi bulgulanmamıştır.

Aracı değişken analizinde dört temel koşulu yerine getirebilmek için öncelikle kişilik-dinî tutum arasında (x-m) regresyon analizi yapılmış ardından, kişilik ve dinî tutum ikisi beraber alınarak (x+m) müzik tercihi (y) üzerindeki etkisine bakılmıştır. İlgili regresyon sonuçları üzerinden Sobel testi aracı değişken analizi yapılmış ve

kişilik ve müzik tercihi ilişkisinde dinî tutumun tüm kişilik alt boyutlarında tam ve kısmî aracı değişken rolü olduğu bulgulanmıştır (Tablo 2).

Tablo 2.

Kişilik tipleri ve müzik tercihinde dinî tutumun aracı rolüne ilişkin bulgular

Kişilik Tipi (X)	Dinî Tutum Boyutu (m)	Müzik Tercihi (Y)	Sobel	p
Yumuşak başlılık (agreeableness)	Biliş	TSM	-.083	0.40*
	Duygu	THM	1.57	0.11*
		TSV	2.15	0.03**
	Davranış	TSV	2.13	0.03**
	Tanrıyla Kurulan İlişki	Pop	0.76	0.45*
Deneyime açıklık (openness to experience)	Biliş	KBM	3.38	0.00**
		Caz	4.07	0.00**
		Rock	3.46	0.00**
	Duygu	Arabesk	-2.24	0.02**
		Arabesk	-2.47	0.01**
		Rock	2.87	0.00**
		KBM	2.81	0.00**
		TSV	-2.57	0.00**
		Caz	3.24	0.00**
		Davranış	Rock	3.21
	TKİ	KBM	2.62	0.00**
		TSV	-2.36	0.01**
		Caz	3.55	0.00**
		Rock	2.34	0.00**
		KBM	2.47	0.01**
		Pop	-2.23	0.02**
Özdenetimlilik (self-control)	Davranış	Rock	-2.62	0.00**
	TKİ	Pop	1.80	0.07*
Nörotiklik (neuroticism)	Biliş	KBM	-2.13	0.03**
		Caz	-2.21	0.02**
		Arabesk	1.63	0.10*
	Duygu	KBM	-1.95	0.05**
		CAZ	2.02	0.04**
	Davranış	KBM	-0.07	0.94*
		Caz	-0.07	0.93*
	TKİ	KBM	-0.33	0.74*
		Pop	0.33	0.74*
Caz		-0.33	0.74*	

Dışa dönüklük (extraversion)	Biliş	Caz	1.16	0.24*
		KBM	1.15	0.25*
		Arabesk	-1.06	0.28*
	Duygu	KBM	0.46	0.64*
		Caz	0.46	0.63*
		Arabesk	-0.46	0.66*
	Davranış	KBM	0.47	0.64*
		Caz	0.88	0.38*
	TKİ	Caz	0.66	0.50*
KBM		0.66	0.50*	
Pop		-0.65	0.51*	
Arabesk		-0.65	0.51*	

*Kısmî aracı değişken

**Tam aracı değişken

Yumuşak başlılık (agreeableness)-Tasavvuf müziği (TSV) ilişkisinde dinî tutumun duygu boyutu tam aracı değişken olarak bulgulanmıştır. *Yumuşak başlılık*-TSV tercihi (F (1,315)=3.619, p=.058, R=.107) anlamlılık sınırında kalırken, dinî tutumun duygu boyutu (F (2,314)=3.470, p=.032, R=.101) ve davranış boyutu (F(2,314)=5.199, p=.006, R=.147) üzerinden *Yumuşak başlılık*-TSV ilişkisinin anlamlılık düzeyine eriştiği görülmüştür ve bu değişim Sobel testi sonuçlarında da anlamlı çıkmıştır (p<.05). *Yumuşak başlılık* ile TSM arasındaki pozitif ve anlamlı ilişki (F(1,315)=8.973, p=.003, R=.166) dinî tutumun biliş boyutunda da negatif dönmüş ve anlamlı düzeyde bulgulanmıştır (F (2,314)=4.575, p= .011, R=-.025) ancak Sobel aracılık testinde bu değişimin anlamlı olmadığı görülmüştür (p>.05). Dinî tutumun bilişsel boyutunun kısmî aracı değişken olduğu söylenebilir.

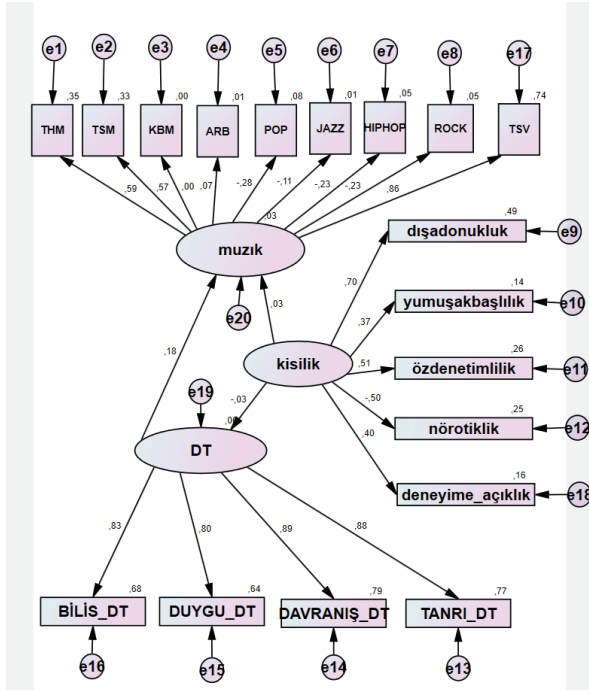
THM ile *yumuşak başlılık* arasındaki ilişki anlamlılık bakımından sınırda kalırken (F(1,315)=3.764, p= .053, R=.109), dinî tutumun duygu boyutu söz konusu olduğunda (F(2, 314)=3.470, p= .032, R=.101) ise, ilişkinin anlamlı düzeye eriştiği görülürken, pop ile *yumuşak başlılık* arasındaki negatif ilişkide (F(1,315) = .011 p=.917, R=-.006) Tanrı ile kurulan ilişki boyutu (TKİ) (F(2,314)=5.680, p= .004, R=.191) aracı olduğunda ilişkinin pozitif döneren anlamlı düzeye eriştiği görülmüştür. Ancak bu değişim Sobel testi sonuçlarında anlamlı çıkmamıştır (p>.05). Bu sebeple dinî tutumun duygu boyutu THM tercihi ve *yumuşak başlılık* ilişkisinde ve TKİ boyutu ise (F(2, 314) = 5.680, p= .004, R=.191) pop tercihi ve *yumuşak başlılık* ilişkisinde kısmî aracı değişkendir (Şekil 3).

Deneyime açıklık (openness to experience) ile rock tercihi arasındaki negatif yönlü ilişkinin (F(1,315)=13.668, p=.000, R=.204) anlamlı iken, dinî tutumun biliş boyutu (F(2,314)=19.805, p=.000, R=-275), duygu boyutu (F (2, 314) = 18.132, p= .000, R=-254), davranış boyutu (F (2,314)=22.173, p=.000, R=-294) ve TKİ boyutu (F(2,314)=14.701, p=.000, R=-213) aracı olduğunda beta kat sayısının artmasıyla aradaki ilişkinin güçlendiği görülmüştür ve bu değişim sobel aracılık testinde de anlamlı olarak bulgulanmıştır (p<.05).

KBM ve *deneyime açıklık* arasındaki anlamlı pozitif ilişki ($F(1,315)=56.086$, $p=.000$, $R=.389$) dinî tutumun TKİ boyutu ($F(2,314)=40.188$, $p=.000$, $R=-.233$), davranış boyutu ($F(2,314)=35.189$, $p=.00$, $R=-.183$), duygu boyutu ($F(2,314)=39.288$, $p=.00$, $R=-.225$) ve biliş boyutu ($F(2,314)=41.240$, $p=.00$, $R=-.247$) söz konusu olduğunda ilişki yönü negatife dönmüş ve bu değişim Sobel testi aracılık testinde de anlamlı bulgulanmıştır ($p<.05$). Benzer şekilde caz müzik tercihinin ($F(1,315)=33.934$, $p=.000$, $R=.312$) *deneyime açıklık* ile arasında olan anlamlı ilişkinin dinî tutumun TKİ boyutu ($F(2,314)=45.306$, $p=.000$, $R=-.361$), davranış boyutu ($F(2,314)=49.522$, $p=.00$, $R=-.387$), duygu boyutu ($F(2,314)=43.677$, $p=.00$, $R=-.354$) ve biliş boyutu ($F(2,314)=48.488$, $p=.00$, $R=-.386$) söz konusu olduğunda yönü negatife dönmüş ve bu değişim sobel testi aracılık testinde de anlamlı bulgulanmıştır ($p<.05$). Buna göre *deneyime açıklık* ve caz, klasik müzik tercihi ilişkisinde dinî tutumun tüm boyutlarının tam aracı değişken olduğu söylenebilir. Pop müzik ile *deneyime açıklık* arasındaki pozitif ilişki ($F(1,315)=.415$, $p=.520$, $R=.036$) anlamsızken, dinî tutumun TKİ boyutu ($F(2,314)=6.128$, $p=.002$, $R=.193$) aracı olduğunda ilişkinin anlamlı olduğu görülmüştür ($p<.05$). TKİ boyutunun pop müzik tercihi ve *deneyime açıklık* arasındaki ilişkide tam aracı değişken olduğu görülmüştür.

Ayrıca TSV ile *deneyime açıklık* arasında anlamlı düzeyde ilişki görülmezken ($F(1,315) =.086$, $p=.769$, $R=-.017$), dinî tutumun duygu boyutu ($F(2,314)=6.667$, $p=.00$, $R=.205$) ve davranış boyutu ($F(2,314)=4.360$, $p=.014$, $R=.020$) söz konusu olduğunda, ilişkinin pozitif dönerak anlamlı düzeye ulaştığı görülmüştür. Bu durumda dinî tutumun duygu ve davranış boyutunun *deneyime açıklık* ve tasavvuf müzik tercihi ilişkisinde tam aracı değişken olduğu bulgulanmıştır ($p<.05$). (Şekil 3). Arabesk müzik tercihi ile *deneyime açıklık* arasındaki ilişki de anlamsız iken ($F(1,315)=.002$, $p=.964$, $R=-.003$), dinî tutumun biliş boyutu ($F(2,314)= 3.118$, $p=.043$, $R=.146$) ve duygu boyutu ($F(2,314)=5.540$, $p=.04$, $R=.188$) söz konusu olduğunda ilişkinin anlamlı düzeye eriştiği görülmüştür ($p<.05$). Arabesk müzik tercihinde dinî tutumun biliş ve duygu boyutu tam aracı değişkendir.

Özdenetimlilik (self-control) ile rock müzik tercihi ilişkisinde ($F(1,315)=.772$, $p=.380$, $R=-.163$) dinî tutumun davranış boyutu ($F(2,314)=20.886$, $p=.000$, $R=-.306$) söz konusu olduğunda negatif yönlü ilişkinin gücü artmış ve bu değişim Sobel aracı değişken analizinde anlamlı bulgulanmıştır ($p<.05$). Buna göre dinî tutumun davranış boyutu *özdenetimlilik* ve rock ilişkisinde tam aracı değişkendir (Şekil 3). *Özdenetimlilik* ile pop müzik tercihi arasındaki negatif ilişkide ($F(1,315)=8.547$, $p=.004$, $R=-.049$) dinî tutumun TKİ boyutu ($F(2,314)=6.236$, $p=.002$, $R=.190$) söz konusu olduğunda ilişkinin pozitif ve anlamlı olduğu görülmüş ancak Sobel testi sonucunda bu değişim anlamlı bulgulanmamıştır ($p<.05$). TKİ, *özdenetimlilik* ve pop müzik ilişkisinde kısmî aracı değişkendir.



Şekil 3. Kişilik, Müzik tercihleri ve Dini Tutum Değişkenleri Aracılık Modeli

Nörotiklik (neuroticism) -KBM arasındaki negatif ve anlamlı ilişkide ($F(1,315)=12.046$, $p=.001$, $R=-.192$) dinî tutumun hem biliş ($F(2,314)=24.109$, $p=.000$, $R=-.313$) hem de duygu boyutları ($F(2,314)=19.815$, $p=.000$, $R=-.276$) araya girdiğinde regresyon kat sayısının arttığı görülmüş ve bu iki boyut tam aracı değişken olarak bulgulanmıştır ($p<.05$). *Nörotiklik* ve caz ilişkisinde de ($F(1,315)=6.528$, $p=.011$, $R=-.142$) dinî tutumun biliş boyutu ($F(2,314)=39.816$, $p=.000$, $R=-.430$) ve dinî tutumun duygu boyutu ($F(2,314)=32.436$, $p=.04$, $R=-.391$) aracılığıyla anlamlı olduğu ve tam aracı değişken olduğu görülmüştür ($p<.05$) (Şekil 3). *Nörotiklik*-KBM ilişkisinde ($F(2,314)=18.136$, $p=.000$, $R=-.258$) ve *Nörotiklik*-caz ilişkisinde ($F(2,314)=41.787$, $p=.000$, $R=-.436$) dinî tutumun davranış boyutu aracı olduğunda regresyon kat sayısı artsa da bu değişim Sobel aracı değişken analizinde anlamlı bulgulanmamıştır ($p>.05$). KBM ($F(2,314)=21.148$, $p=.000$, $R=-.286$) ve caz müzik tercihi ($F(2,314)=34.412$, $p=.000$, $R=-.399$) ile *nörotiklik* arasındaki ilişkide TKİ boyutunda benzer şekilde değişim görülse de bu anlamlılık düzeyine erişmemiştir. Davranış ve TKİ boyutlarının KBM ve caz tercihi ve *nörotiklik* ilişkisinde kısmî aracı değişken olduğu söylenebilir. Nitekim caz müzik tercih eden kişilerden %60'ının dindar değilim, %10'un biraz

dindarım ve %30'unun da dindarım şeklinde ifade ettiği algılanan dindarlık düzeyi düşünülürse bu bulgu manidardır. Ancak davranış ve TKİ boyutunda bu ilişkinin anlamlılık düzeyinin değişmesi ilginç bir veri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple algılanan dindarlık bulgularına bakmak gerekirse, KBM tercih edenlerden %57,1'i dindarım, %35,7'si dindar değilim şeklinde ifade ederken, %7,1'i dindarlık seviyesine ilişkin cevap vermek istememiştir. Arabesk müzik tercihiyle *nörotiklik* arasında anlamlı bir ilişki bulgulanmazken ($F(1,315)=1.020$, $p=.313$, $R=.057$), dinî tutumun biliş boyutu ($F(2,314)=3.243$, $p=.040$, $R=.132$) aracı değişken olduğunda ilişkinin anlamlı olduğu görülmüştür. Ancak Sobel aracı değişken analizinde bu değişimin anlamlılık düzeyine ulaşmadığı görülmüştür. Arabesk müzik tercihi ve *nörotiklik* arasındaki ilişkide dini tutumun biliş boyutu kısmî aracı değişkendir. Pop müzik tercihi ile *nörotiklik* arasındaki ilişkide de benzer şekilde anlamlı bir ilişki bulgulanmazken ($F(1,315)=.023$, $p=.879$, $R=.009$) dinî tutumun TKİ boyutu aracı olduğunda ilişkinin anlamlı olduğu görülmüş ($F(2,314)= 5.378$, $p=.005$, $R=.182$) ancak Sobel testi sonuçlarında anlamlı bulgulanmamıştır. Bir diğer ifadeyle pop müzik ve *nörotiklik* ilişkisinde dinî tutumun TKİ boyutunun kısmî aracı değişken olduğu söylenebilir.

Arabesk müzik tercihi ile *dışa dönüklük (extraversion)* arasında anlamlı düzeyde bir ilişki bulunmazken ($F(1,315)= .698$, $p=.404$, $R=.047$) dinî tutumun biliş boyutu ($F(2,314)=3.507$, $p=.031$, $R=.140$), duygu boyutu ($F(2,314)=5.793$, $p=.003$, $R=.183$) ve TKİ boyutu ($F(2,314)=5.040$, $p=.007$, $R=.170$) söz konusu olduğunda, ilişki anlamlıya dönse de Sobel testi aracılık testinde bu değişimin anlamlı olmadığı bulgulanmıştır ($p>.05$). Arabesk tercihi ve *dışa dönüklük* ilişkisinde dinî tutumun davranış boyutu hariç tüm boyutlarının kısmî aracı değişken olduğu söylenebilir.

Dışa dönüklük ve caz tercihi arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki varken ($F(1,315)=4.623$, $p=.032$, $R=.120$) dinî tutumun biliş ($F(2,314)=40.055$, $p=.000$, $R=-.435$), duygu ($F(2,314)=33.083$, $p=.000$, $R=-.400$), davranış ($F(2,314)=39.283$, $p=.000$, $R=-.431$) ve TKİ boyutu ($F(2,314)=32.779$, $p=.000$, $R=-.398$) söz konusu olduğunda, bu ilişkinin negatife döndüğü görülmüş, ancak bu değişim anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır ($p>.05$). *Dışa dönüklük* ve KBM arasındaki pozitif ilişki anlamlılık sınırında kalırken ($F(1,315)=3.826$, $p=.051$, $R=.110$) biliş boyutu ($F(2,314)=21.075$, $p=.000$, $R=-.327$), duygu boyutu ($F(2,314)=16.935$, $p=.000$, $R=-.292$), davranış boyutu ($F(2,314)=13.000$, $p=.000$, $R=-.254$) ve TKİ boyutu ($F(2,314)=16.242$, $p=.000$, $R=-.286$) aracı olduğunda ilişki yönünün negatife döndüğü ve anlamlı düzeyde olduğu görülmüş ancak dinî tutumun tüm boyutlarının aracılık rolü Sobel testi sonuçlarında anlamlı bulgulanmamıştır ($p>.05$). Bu sebeple *dışa dönüklük* ile KBM ve caz tercihi arasındaki ilişkide dinî tutumun kısmî aracı değişken olduğu söylenebilir.

Pop müzik tercihi ile *dışa dönüklük* arasında anlamlı bir ilişki görülmezken ($F(1,315)=.061$, $p=.805$, $R=-.014$) dinî tutumun TKİ boyutu ($F(2,314)=5.382$, $p=.000$, $R=.182$) aracı olduğunda ilişkinin pozitif döndüğü ve anlamlı olduğu bulgulanmıştır. Ancak bu değişim Sobel testi aracı değişken analizine tabi tutulduğunda anlamlılık düzeyine erişememiştir, dolayısıyla *dışa dönüklük* ve pop müzik tercihi arasındaki ilişkide dinî tutumun TKİ boyutunun kısmî aracı değişken olduğu söylenebilir. Pop müzik tercih edenlerin çoğunluğunun kendilerini dindar olarak tanımladığı görülmektedir (%3,4'ü dindar değilim, %25,9'u biraz dindarım, %60,3'ü dindarım, %10,3'ü çok dindarım). Dolayısıyla dinî tutumun TKİ boyutu aracı olduğunda pop müzik tercihinin *deneyime açıklık* ile pozitif yönlü ilişkinin tam aracı değişken olurken *nörotiklik*, *özdenetimlilik*, *yumuşakbaşlılık* ve *dışadönüklük* ile kısmî aracı değişken olarak bulgulanması manidardır.

Tartışma

Kişilik tiplerinin farklılaşmasına bağlı olarak müzik tercihlerinin de değişkenlik gösterebileceği pek çok araştırmaya konu edilmektedir.⁵⁵ Bu araştırmalarda her ne kadar beş faktörlü kişilik modelleri kullanılsa da söz konusu modeller arasında kişilik özelliklerini tanımlama noktasında farklılıklar olduğu görülmektedir. Bu araştırma bulgularında da literatürle benzer şekilde rock müzik tercihi, özdenetim eksikliği, meydan okuma (*yumuşak başlılığın* zıttı) gibi kişilik özellikleriyle ilişkili bulgulanmıştır.⁵⁶ Zuckerman ve Little⁵⁷ rock müzik tercihiyle heyecan ve macera isteği arasındaki ilişkiyi duyuşal bir arayış ile açıklamaktadır. Rentfrow ve Gosling ise, rock müziğin *deneyime açıklık* ile ilişkili olduğunu öne sürse de⁵⁸ bu araştırmada rock müzik tercihi *deneyime açıklık* ile negatif yönde ilişkili bulgulanmıştır.⁵⁹ Dollinger⁶⁰ de *deneyime açıklığın* heyecan arayışıyla ilgili ve rock müzikten bağımsız olduğu ifadesini desteklemektedir.

55 Erdal, "Müzik Tercihi," 188-196; Erdal ve Tepe, "Bireylerin Duygu Durum," 549-580.; Litle ve Zuckerman, "Sensation Seeking," 575-578. Dollinger, "Research Note," 73-77.; McCown, "The Role of Personality," 543-547.; Pearson ve Dollinger, "Music Preference," 1005-1008.; Robinson vd., "The relation between personality and music," 259-269. ; Rentfrow ve Gosling, "The Do Re Mi's," 1236-56. ; Artemiz, "*Ergenlerin Farklı Müzik*," 52-69. ; Kaçmaz, "Müzik Tercihleri," 141-152; Marc Delsing, vd. "Adolescents' Music," 126.; Nizamoğlu, "*Güzel Sanatlar*," 82.

56 Litle ve Zuckerman, "Sensation Seeking," 575-578; Artemiz, "*Ergenlerin Farklı Müzik*," 52-69; Robinson vd., "The relation between personality and music," 259-269.

57 Litle ve Zuckerman, "Sensation Seeking," 575-578.

58 Rentfrow ve Gosling, "The Do Re Mi's," 1236-56.

59 McCown, "The Role of Personality," 543-547

60 Dollinger, "Research Note," 73-77.

Klasik Batı müziği ve caz tercihlerinin de *deneyime açıklık* ile pozitif ilişkili olması literatür ile uyumludur.⁶¹ Artemiz KBM seçimi yapanların kurallara önem veren bir yönü olduğunu da bulgulamıştır.⁶² Bu çalışmada da pek çok çalışmada olduğu gibi Caz müzik tercihi *dışa dönüklük* ile anlamlı düzeyde ilişkili bulgulanmıştır.⁶³ Delsing ve diğerleri bu durumu sosyalleşme ihtiyacıyla açıklarken⁶⁴ Artemiz ise bunlardan farklı olarak pop müzik tercihinin uyum gösterme eğilimiyle ilişkili olduğunu bulgulamıştır.⁶⁵ Bu çalışmada ise pop müziğin aksine TSM ve KBM, *yumuşak başlılık* ile anlamlı düzeyde ilişkili bulunmuştur. Erdal⁶⁶ çalışmasında benzer şekilde TSM ve KBM müziği dinleyenlerin *yumuşak başlılık* ve *özdenetimlilik* gibi benzer kişilik özellikleri gösterdiğini bulgulamıştır. Bu çalışmada ise arabesk müzik ile *deneyime açıklık* ve *nörotiklik* kişilik özellikleri arasındaki ilişkinin dinî tutumun biliş ve duygu boyutu söz konusu olduğunda pozitif yönlü ve anlamlı olduğu bulgulanmıştır. *Deneyime açık olmanın* arabesk müzik türüyle ilişkili olmaması literatürle paralellik gösterse de, dinî tutumun biliş boyutu söz konusu olduğunda ilişkinin anlamlı düzeye ulaşması ve pozitif dönmeye, dinînin gerekli ve insanlara yararlı olduğu düşüncesinin bu kişilerin esnekliğini desteklediğini düşündürmektedir.⁶⁷ Bir başka çalışmada arabesk müziği seçenlerin fiziksel saldırganlık ölçeğinde daha yüksek puan alması ve ilgi arayışında olmaları bu çalışmada elde edilen arabesk tercihinin *nörotiklik* ile pozitif bir ilişki olsa da bunun anlamlı düzeyde ilişkili olmadığı bulgusuyla çelişmektedir.⁶⁸

Bu çalışmada kişilik ve müzik tercihleri arasındaki söz konusu ilişkilerin anlamlılık düzeylerinin dinî tutum aracı değişken olduğunda değiştiği görülmüştür. Dinî tutumların da bireysel ihtiyaçlar & istekler, bilgiler, dinî gruplara mensubiyet ve din görevlileri & dindarlarla ilişkiler doğrultusunda oluştuğu bilinmektedir.⁶⁹ Nitekim dinî tutumun duygu boyutu aracı değişken olarak modele alındığında THM ile *yumuşak başlılık*, hem duygu hem de davranış boyutu aracı olduğunda da TSV ile *yumuşak başlılık* arasında anlamlı düzeyde pozitif bir ilişki görülmüş ve KBM ve Caz müzik tercihiyle *nörotiklik* arasındaki negatif yönlü ilişkide ve

61 Rentfrow ve Gosling, "The Do Re Mi's," 1236-56.

62 Artemiz, "Ergenlerin Farklı Müzik," 52-69.

63 Pearson ve Dollinger, "Music Preference," 1005-1008.; Kaçmaz, "Müzik Tercihleri," 141-152

64 Delsing, vd. "Adolescents' Music," 126

65 Artemiz, "Ergenlerin Farklı Müzik," 52-69.

66 Erdal, "Müzik Tercihi," 188-196.

67 Kaçmaz, "Müzik Tercihleri," 141-152.

68 Yağışan, "Üniversite Öğrencilerinin Müzik Tercihleri," 96-113, Artemiz, "Ergenlerin Farklı Müzik Türlerine İlişkin İlgileri." 52-69.

69 Arslan, "Dinî Tutum," 80.

dinin duygu ve biliş boyutunun tam aracı değişken, davranış boyutunun ise kısmî aracı değişken olması literatürdeki çalışmalarda caz ve klasik müziğin kaygı ve stres yönetiminde kullanıldığı verisiyle eşleşmektedir.⁷⁰ Kolay sinirlenmek ve

- 70 Carol L. Shultis, “*Effects of Music Therapy vs. Music Medicine on Physiological and Psychological Parameters of Intensive Care Patients: A Randomized Controlled Trial*,” (Yayımlanmamış doktora tezi, Temple University, Philadelphia, 2012), 55-81.; Barbara Ashton, “*The Use of Short-Term Group Music Therapy for Female College Students with Depression and Anxiety*,” (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Arizona State University, 2013); Shuk Yee Ko, “*The Effectiveness of Music Interventions on Anxiety Level, Pain Level and Satisfaction for Chinese Adult Patients Undergoing Colonoscopy*,” (Yayımlanmamış doktora tezi, The Chinese University of Hong Kong (Hong Kong), 2016); Carlo Ruffinengo, Elisabetta Versino ve Giovanni Renga, “*Effectiveness of an Informative Video on Reducing Anxiety Levels in Patients Undergoing Elective Coronarography: An RCT*,” *European Journal of Cardiovascular Nursing* 8, no. 1 (2009): 57-61. ; Jeelu S. George ve Jisha Joshe, “*Effect of Music Therapy on Anxiety Among Patients Undergoing Coronaryangiography at Medical Trust Hospital Kochi*,” *Global Journal for Research Analysis*, 5 no. 8, (2018):40-42. ; Darcy D. Walworth, “*Effect of live music therapy for patients undergoing magnetic resonance imaging*,” *Journal of music therapy* 47, no. 4 (2010): 335-350. ; Darcy, Walworth., Christopher S. Rumana, Judy Nguyen ve Jennifer Jarred. “*Effects of Live Music Therapy Sessions on Quality of Life Indicators, Medications Administered and Hospital Length of Stay for Patients Undergoing Elective Surgical Procedures for Brain*,” *Journal of Music Therapy* 45, no. 3 (2008): 349-359.; Liu Weiyan, “*A Historical Overview of Uses and Gratifications Theory*,” *Cross-Cultural Communication* 11, no. 9 (2015): 71-78.; Suat Zengin, Sinem Kabul, Behcet Al, Emine Sarcan, Mehmet Doğan ve Cuma Yıldırım, “*Effects of Music Therapy on Pain and Anxiety Patients Undergoing Port Catheter Placement Procedure*,” *Complementary therapies in medicine* 21, no. 6 (2013): 689-696.; Wen-Ping Lee, Pao-Yuan Wu, Meng-Ying Lee, Lun-Hui Ho ve Whei-Mei Shih, “*Music listening alleviates anxiety and physiological responses in patients receiving spinal anesthesia*,” *Complementary therapies in medicine* 31 (2017): 8-13; Claire M. Ghetti, “*Effect of Music Therapy with Emotional-Approach Coping on Preprocedural Anxiety in Cardiac Catheterization: A Randomized Controlled Trial*,” *Journal of music therapy* 50, no. 2 (2013): 93-122.; Claire M. Ghetti, “*Active music engagement with emotional-approach coping to improve well-being in liver and kidney transplant recipients*,” *Journal of music therapy* 48, no. 4 (2011): 463-485.; Jaclyn Bradley Palmer, “*Effect of music therapy on the anxiety levels of women awaiting breast cancer surgery*,” (Yayımlanmamış doktora tezi, Colorado State University, ABD, 2007); Pao-Yuan Wu, Mei-Lin Huang, Wen-Ping Lee, Chi Wang ve Whei-Mei Shi, “*Effects of music listening on anxiety and physiological responses in patients undergoing awake craniotomy*,” *Complementary therapies in medicine* 32 (2017): 56-60.; Yang Liu ve Marcia A. Petrini, “*Effects of Music Therapy on Pain, Anxiety, and Vital Signs in Patients After Thoracic Surgery*,” *Complementary therapies in medicine* 23, no. 5 (2015): 714-718.; Benjamin Garai, “*Towards Comparative Effectiveness of Treatments for Dental Anxiety in Adult Patients: A Mixed Systematic Review*,” (Yayımlanmamış doktora tezi, UCLA, 2017); Asma Shah ve S. Sindhuja, “*The Role of Music Therapy in Post-Operative Analgesia-Study in Elderly*,” *Global Journal For Research Analysis*, 5 no. 11, (2018): 31-32.; Nanik Handayani, “*The Effect of Music Therapy on Pain The Level of Postoperative Patients’ with Caesarean Section at Islamic Hospital A. Yani, Surabaya*,” *Journal of Health Sciences* 5, no. 2 (2012); Neslihan Karamızrak, “*Ses ve Müziğin Organları İyileştirici Etkisi*,” *Koşuyolu Kalp Dergisi* 17, no. 1 (2014): 54-57.

stresle başa çıkmada zorlanma hali olarak *nörotiklik* ile caz müzik tercihinin negatif yönde ilişkili olması ve dinî duyu ve biliş boyutu aracı olduğunda bu ilişkinin güçlenmesi göz önüne alındığında manidardır. Caz tercih edenlerin ise *nörotiklik* ile negatif ilişkili olması da Erdal ve Ok'un bir diğer çalışmasında caz ve rock severlerin kendilerini daha seküler tanımlamaları ve dinî tutum ölçeklerinden düşük puan almaları bulgusuyla çelişmektedir.⁷¹ Zira bu araştırmada da dini tutumun biliş ve duyu boyutu aracı değişken olduğunda KBM ve caz ile *nörotiklik* arasındaki negatif ilişkinin artması ilgi çekicidir. Klasik müzik ve caz müziğin stres yönetimini destekleyen yönünün dinî tecrübede yer alan aşkın deneyime eşlik eden huzur duygusuyla ortak bir yönünün olabileceğini, algılanan dindarlık düşük olsa da manevi bir tecrübe yaşanabileceği ihtimalini düşündürmektedir. Nitekim dini tutumun davranış ve TKİ boyutları aracı olduğunda anlamlı bir etkiye yol açmayışi caz ve KBM tercih edenlerin günlük hayat pratiklerinde dine kısıtlı bir yer vermeleriyle ilişkili görülebilir. Literatürde benzer şekilde KBM severlerin *özdenetimlilik* gibi kişilik boyutlarında diğer müzik gruplarını tercih edenlere göre yüksek puanlar aldığı bulgulanmıştır.⁷² *Özdenetimliliğin* bir işi tam yapabilecek olduğuna inanmak ve yavaş hareket edebilmek gibi kişilik özelliklerini ihtiva ettiği düşünüldüğünde, stresi yönetmekle ilişkili bir özellik olan *nörotikliğin* de klasik müzik tercihiyle negatif yönlü bulgulanması beklenebilir. Ancak din ile kurdukları bu bilişsel bağlamın da aracı rolüyle *nörotiklik* ile negatif yönlü ilişkinin -stresi yönetme problemi ve kendinî rahatlatamama olarak- anlamlı düzeye eriştiği düşünülebilir. Erdal'ın⁷³ mezkûr çalışmasında caz müzik tercih edenlerin kendilerini seküler olarak tanımladıkları ve dinî tutum ölçeklerinden negatif ve düşük puanlar aldığı bulgusu değerlendirildiğinde; dinî caz tercih edenler için stres yaratıcı bir faktör olabileceği fikrini akla getirmektedir. Nitekim *dışa dönüklük* ile caz ve KBM müzik tercihi arasındaki pozitif ve anlamlı ilişki dinî tutumun tüm boyutları söz konusu olduğunda, bu ilişkinin negatife ve anlamsıza döndüğü görülmüştür. Sosyal ortamlarda yaşanacak olası problemlerde Allah'ın yardımını uzak bulma ve yakın hissedememe gibi olumsuz bir dinî tutumun, kişinin içinde bulunduğu stresi yönetememesine yol açabileceğini düşündürmektedir. Olumsuz bir dinî tutumun sonucu olarak sosyal ortamda dine yönelik bir durumun varlığı kişi için stres yaratıcı bir faktör olabilir ve bunun da içe kapanıklığı artırabileceği söylenebilir.

Dinî tutumun duyu boyutunun “ezan dinlediğinde duygulanma ve dinî etkinliklere katılınca zevk alma gibi” faktörlerle ilişkisi düşünüldüğünde, tasavvuf müziği ve THM tercihlerinin dinî etkinliklerle olan bağlantısını akla getirmektedir. Nitekim

71 Erdal ve Ok, “Müzik Tercihinde İnanç,” 59-74.

72 Erdal, “Müzik Tercihi,” 188-196.

73 Erdal ve Ok, “Müzik Tercihinde İnanç,” 59-74.

Sema ayınınin dinî tecrübeye yol açtığı,⁷⁴ ayrıca mersiye gibi bazı özel dinî müzik formlarının bireylerde dinî ve millî pek çok ortak duygu yaşamaya olanak sağlayarak grup aidiyetini pekiştirdiği⁷⁵ ve ibadetlerde müzikal etkinliklerin kullanımının ortak bir duygu etrafında topladığı insanlarda bir kimlik oluşumuna aracılık ettiği gibi bulgular, bu araştırmada ortaya çıkan veriyi destekler niteliktedir.⁷⁶ Erdal'ın da çalışmasında tasavvuf müziği tercih edenlerin dinî tutum ölçeklerinden pozitif ve yüksek puanlar aldığı bulgusu da araştırmanın bulguları ile örtüşmektedir.⁷⁷

Deneyime açıklık ve Tasavvuf müziği tercihi arasındaki negatif ilişki anlamlı düzeye erişmezken dinî tutumun duygu ve davranış boyutu söz konusu olduğunda ilişkinin anlamlı düzeyde pozitif dönmeye de bu müzik türüne ilgi duyanların geleneğe bağlılıkları bakımından değerlendirilmesi gerekmektedir, zira klasik Türk müziği geleneğinde bağlılık, sanatsal bakımdan deneyime açıklığı destekler bir pozisyondadır. Nitekim Osmanlı Devleti zamanında Mevlevihanelerin bir konservatuvar gibi hizmet vermesi ve neyin gelenekte toplu icrada diya-pazon sazı olarak merkezde olması⁷⁸, Sarayda eğitim veren hocaların da tekke müziği kültürüne sahip olmasına ilaveten⁷⁹ bugün dahi ney eğitiminin büyük oranda gelenek çerçevesinde yürütüldüğü bilinmektedir. Tasavvufa ilgi duyanların müzik eğitimiyle olan yakın bağı ve bu müzik türü ile ilişkili olan sanatsal dinî müzik formlarının (ilahi, kaside, gazel) dinî etkinliklerin bir parçası olarak kullanılması göz önünde bulundurulduğunda, bu müzik türünü tercih edenlerin *-kendilerini sanatsal ilgileri olan birisi gibi düşünme olarak görme* kapsamında- *deneyime açıklık* alt ölçeği puanlarında yükselme görülmesi manidardır. *Yumuşak başlılık* ve TSM arasındaki pozitif ilişkinin dinî tutumun biliş boyutu söz konusu olduğunda negatife dönse de anlamlı düzeye ulaşmaması yine gelenek ve müzik arasındaki yakın ilişkiyi akla getirmektedir. Çünkü tasavvufun merkezinde yer alan *insan-ı kâmil* portresinde yumuşak başlı bir kişi yer almaktadır ve klasik müzik geleneği üstatlarının ve meşk eğitim sisteminin tasavvuf ile sıkı ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda, *yumuşak başlılık* (başkasının hatasını bulmamak ve güvenilir olmak) ile TSM seçiminin anlamlı olması manidardır. Nitekim daha önceki araştırmalarda da TSM seçenlerin kurallara önem verdikleri⁸⁰ ve arabesk müzik seçenlere göre daha az

74 Düzgüner, "Mevlevi Ayin," 203.

75 Macit, "Dinî ve Tasavvufî Müzik Türü," 223.

76 Karaburun-Doğaner ve Kılınçer, "Dinsel İletişim", 61-72.

77 Erdal, "Müzik Tercihi," 188-196.

78 Can, "Osmanlıda Müziğin," 187.

79 Behar, *Kadîm ile Cedîd*, 59.

80 Artemiz, "Ergenlerin Farklı Müzik," 52-69

saldırgan davranışlar sergiledikleri⁸¹ bahsi geçen ahlaklı ve prensipli insan modeliyle uyumlu bulgular olarak karşımıza çıkmaktadır.

Araştırmada en az hip-hop müziğin tercih edildiği görülmüş ve kişilik alt boyutlarından hiçbirisiyle anlamlı düzeyde ilişkili görülmemiştir. Taş'ın hip/hopun en çok tercih edilen müzik türü olsa da ailelerin çocuklarının bu tercihini olumsuz ve zararlı bulduğunu belirten araştırma bulgusu da⁸², ebeveynlerin değerler ile müzik tercihlerinin uyumluluğuna yönelik bir önceliğinin olduğunu göstermektedir. Bu örneklemin yaş grubu dağılımının bahsi geçen velilerle benzer olduğu düşünüldüğünde hip/hop türünün en az tercih edilen bir tür olması manidardır.

Pop müzik tercihi, kişiliğin *özdenetimlilik*, *yumuşak başlılık* ve *dışa dönüklük* alt boyutlarıyla negatif ilişkili bulgularınken, dinî tutumun TKİ boyutu aracı olduğunda, *deneyime açıklık* ile pozitif ilişkisinde tam aracı değişken, *özdenetimlilik*, *nörotiklik*, *dışa dönüklük* ve *yumuşakbaşlılık* ile pozitif ilişkisinde kısmî aracı değişken olarak bulunmuştur. Yavaş hareket etme ve bir işi tam olarak yapabilme gibi özelliklerin zıttı olarak tanımlanan *özdenetimliliğin*, pop gibi hareketli bir müzik türüyle negatif yönlü ilişkili olması doğaldır ve literatürde de pop müzik *dışa dönüklük* ile ilişkili bulgulanmıştır.⁸³ Artemiz ise⁸⁴ pop müzik tercih edenlerin en çok uyum gösteren kişiler olduğunu ve dinî tutumun TKİ boyutunun aracı olduğunda pop müziğin *özdenetimlilik* ile pozitif yönde ilişkili olduğunu desteklemektedir. Bireysel kurallardan ziyade grup normlarına yönelik uyum sağlamaya eğilimli olduklarından hareketle normların dinî kurallar tarafından belirlendiği bir çevrede *özdenetimlilik* ile pozitif yönlü bir ilişkinin görülmesi olasıdır.

Sonuç

Kişilik tipleri ve müzik tercihi ilişkisinde dinî tutumun nasıl bir rol oynadığı bu araştırmanın temel sorusudur. Elde edilen bulgular, kişilik tipleri ve müzik tercihleri arasında anlamlı düzeyde ilişkiler olduğunu göstermiştir. Müzik tercihlerinin çok bileşenli bir konu olduğu bilinmektedir.⁸⁵ Dolayısıyla müzik tercihlerinin kişiliğin bir boyutuyla mı yoksa başka bir bileşenle mi alakalı olduğu meselesi muğlaktır. Nitekim araştırma bulgularında da dinî tutum söz konusu olduğunda müzik tercihi ve kişilik tipleri arasındaki ilişkinin anlamlılık düzeyinde değişimler gözlenmiştir.

81 Yağışan, "Üniversite Öğrencilerinin Müzik Tercihleri," 96-113.

82 Taş, "İlkokul Öğrencilerinin Müzik Tercihleri," 355-378.

83 Pearson ve Dollinger, "Music Preference," 1005-1008.; Kaçmaz, "Müzik Tercihleri," 141-152.; Delsing, vd. "Adolescents' Music," 126.

84 Artemiz, "*Ergenlerin Farklı Müzik*," 52-69.

85 Şenel, "Müzik Tercihinin," 213-227.

Caz müzik tercihi *dışa dönüklük* ile pozitif ilişkili iken dinî tutumun tüm boyutları aracı değişken olduğunda bu ilişkinin negatife döndüğü ve anlamlılık düzeyinin değiştiği görülmüştür. Keza pop müzik tercihi ile kişiliğin *deneyime açıklık* alt boyutu arasındaki pozitif ilişkide dinî tutumun TKİ boyutu tam aracı değişken, *özdenetimlilik*, *nörotiklik*, *dışa dönüklük* ve *yumuşakbaşlılık* alt boyutlarıyla arasındaki pozitif ilişkide kısmî aracı değişken olarak bulunmuştur. Literatürdeki araştırmalarda da pop müzik tercih edenlerin daha çok uyumluluk, *yumuşak başlılık* gibi grup normlarına yönelen bir yöne sahip olduğunun görülmesi bu araştırmanın bulgularıyla örtüşmektedir. Dinî tutumun TKİ boyutu söz konusu olduğunda Tanrının zor zamanlarda kullarına yardım eden ve yakın duran bir yönü öne çıkmaktadır. Güvenli bir ortamın grubun kurallarına uyum sağlamayı kolaylaştırıcı ve sosyalleşme imkanlarını arttırıcı bir etki yaratabileceği fikrinden hareketle, *yumuşak başlılık*, *özdenetimlilik*, *dışa dönüklük* ve *deneyime açıklık* puanlarının artabileceği söylenebilir. Ayrıca Tanrıyla kurulan olumlu yönlü bir ilişkinin çabuk sinirlenmeme ve stresi yönetebilmeye elverişli bir ortam hazırlaması da *nörotiklik* puanının azalmasına ilişkin anlamlı bir dayanak olarak değerlendirilebilir.

Dinî tutumun müzik tercihlerinde anlamlı bir aracı rolünün olması, müziğin dinî tecrübe sunabilen bir yönü olması bakımından beklenen bir durumdur. Dinî tutumun duygu boyutunun “ezan dinlediğinde duygulanma ve dinî etkinliklere katılınca zevk alma gibi” maddelerden oluştuğunu göz önünde bulundurduğumuzda bilhassa THM ve tasavvuf müziğinin dinî etkinliklerle olan bağlantısını akla getirmektedir. Nitekim araştırmada da *yumuşak başlılığın* THM ve Tasavvuf müzik tercihiyle anlamlı düzeyde ve pozitif yönlü bir ilişkisinin olması Türk müziği eğitim geleneğinde din ve müzik birlikteliğini hatırlatmaktadır. Osmanlı Devleti döneminde sarayda eğitim veren ve üstün yetenekleri olan İtrî gibi pek çok müzisyenin Mevlevî olması ve dönemin Mevlevihanelerinin konservatuvar düzeyinde nitelikli bir müzik eğitimi sunması, gelenekteki müzik ile dinin iç içe geçmiş ilişkisinin göstergeleridir. Anadolu halk ozanlarının değerleri türküler aracılığıyla nesilden nesle aktarması çerçevesinde Türk Halk Müziği de dinî değerler taşıyıcısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan *insan-ı kâmil* özelliklerinden birisi olan *yumuşak başlılık* ile tasavvuf müziği ve THM müzik tercihleri arasındaki pozitif yönlü ilişkinin dinî tutum söz konusu olduğunda anlamlı düzeyde bulgulanması manidardır.

Tasavvuf müziği ve *deneyime açıklık* arasındaki negatif yönlü ilişkinin ve anlamsız ilişkinin dinî tutumun duygu ve davranış boyutu aracı olduğunda pozitif dönerik anlamlılık düzeyine erişmesi de tasavvuf müziği geleneğinin Mevlevîlik ile sıkı bağını akla getirmektedir. Tasavvufa ilgi duyanların müzik eğitimiyle olan yakın bağı ve bu müzik türü ile ilişkili olan sanatsal dinî müzik formlarının (ilahî, kasîde, gazel) Mevlevî mukabeleleri, Şeb-i Arus gibi pek çok dinî etkinliğin bir parçası

olarak kullanılması göz önünde bulundurulduğunda, Tasavvuf müziği tercih edenlerin *-kendilerini sanatsal ilgileri olan birisi gibi düşünme olarak görme* kapsamında *deneyime açıklık* alt ölçeği puanlarında yükselme görülmesi manidardır.

Bu araştırmanın sınırlılıklarından birisi kesitsel olmasıdır. Dinî tutumun müzik tercihi ve kişilik tipleri arasındaki ilişkideki aracı rolü boylamsal bir araştırmayla incelenebilir. İkinci bir sınırlılık ise, örneklemin yaklaşık %75,4'ü (n=239) müzik tercihiyle kişilik tipinin ilişkili olabileceğine dair görüş bildirmiştir. Dolayısıyla müzik tercihiyle kişiliğin ilişkili olmadığını düşünen bir örneklem üzerinde bu çalışmanın yapılması genellenebilirliği arttıracaktır. Katılımcıların dindarlık algıları çerçevesinde dinî tutumları değerlendirilmesi de üçüncü sınırlılıktır. Bu nedenle gelecek araştırmalarda dinî tecrübelerin ve din ile kurdukları ilişkinin derinlemesine değerlendirildiği fenomenolojik bir tasarımın kullanılması dinî tutumun rolüne dair çerçeveyi genişletebilir. Araştırma deseninin nicel olması ise son sınırlılıktır ve karma desende yapılacak bir çalışma nitel verileri de içereceğinden müzik tercihlerine yönelik kültüre duyarlı bir çerçeve geliştirilmesine olanak sağlayabilir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Etik Onay: Bu çalışmanın etik kurul onayı İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Etiğk Kurulu'ndan (Tarih: 31.05.2023; Sayı: E-20292139-050.01.04-56507) alınmıştır.

Bilgilendirilmiş onam: Çalışma öncesinde tüm katılımcılardan bilgilendirilmiş onam alınmıştır.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Ethical Approval: The ethics committee approval of this study was obtained from İstanbul Zaim University Ethics Board (Date: 31.05.2023 ; Number: E-20292139-050.01.04-56507).

Informed Consent: Verbal informed consent was obtained from all participants before the study.

Kaynakça/References

- APA. "Personality", *APA Dictionary of psychology*, 29.06.2023 tarihinde erişildi <https://dictionary.apa.org/>.
- Arslan, Hasan. "Dinî Tutumların Oluşum, Gelişim ve Değişimi." *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 9, no. 1 (2009): 77-96.
- Artemiz, Berrak. "*Ergenlerin Farklı Müzik Türlerine İlişkin İlgileri ile Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi.*" Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Ashton, Barbara. "*The Use of Short-Term Group Music Therapy for Female College Students with Depression and Anxiety.*" Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Arizona State University, 2013.

- Ateş, Erdoğan. “Ney’in Serüveni (Kamışlıktan Dudağa Ney).” *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2012): 143-161.
- Behar, Cem. *Osmanlı Türk Musikisinin Kısa Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Behar, Cem. *Kadım ile Cedât arasında: III. Selim döneminde bir Mevlevî şeyhi: Abdülbâki Nâsir Dede’nin musiki yazmaları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.
- Behar, Cem. *Şeyhülislâm’ın Müziği: 18. yüzyılda Osmanlı/Türk musikisi ve Şeyhülislâm Es’ad Efendi’nin Atrabü’l-Âsâr’ı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Can, Neşe. “Osmanlıda Müziğin ve Şiirin Gözde Sazı: Ney.” *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 31, no. 1 (2011): 179-200.
- Delsing, Marc JMH, Tom FM Ter Bogt, Rutger CME Engels ve Wim HJ Meeus. “Adolescents’ Music Preferences and Personality Characteristics.” *European Journal of Personality: Published for the European Association of Personality Psychology* 22, no. 2 (2008): 109-130.
- Dollinger, Stephen J. “Research Note: Personality and Music Preference: Extraversion and Excitement Seeking or Openness to Experience?” *Psychology of Music* 21, no. 1 (1993): 73-77.
- Düzgüner, Sevdâ. “Mevlevî Ayin Musikisi ve Mevlevî Semâ Âyininin Psikolojik Etkileri.” *Mevlâna Mevlevîlik Sempozyumu* (2007): 195-214.
- Düzgüner, Sevdâ. “Müzik Psikoloji Din İlişkisinin Dünü Bugünü Yarını.” *Güzel Sanatlar Eğitimi-Toplum Bilimler Etkileşimi Uluslararası Sempozyumu içinde (473-485)*. İstanbul: İstanbul Türk Müziği Dernek ve Vakıfları Dayanışma Konseyi (10-12 Mayıs 2017).
- Erdal, Barış ve Üzeyir Ok. “Müzik Tercihinde İnanç Biçimlerinin Rolü.” *The Journal of Academic Social Science Studies* 5, no. 3 (2012): 59-74.
- Erdal, Barış ve Yeliz Kındap Tepe. “Bireylerin Duygu Durum, İçedönük-Dışa dönük Kişilik Özellikleri ve Müzik Tercihleri Arasındaki İlişkiler.” *Psikoloji Çalışmaları* 41, no. 2 (2021): 549-580.
- Erdal, Barış. “Müzik Tercihi ve Kişilik İlişkisi”. *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 35, no. 2 (2009): 188-196.
- Erguner, Süleyman. *Rauf Yektâ Bey: Neyzen-Müzikolog-Bestekâr*. İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Fowler, James W. *Stages of faith: The Psychology of Human Development and The Quest for Meaning*. San Francisco: Harper & Row, 1981.
- Garai, Benjamin. “Towards Comparative Effectiveness of Treatments for Dental Anxiety in Adult Patients: A Mixed Systematic Review.” Yayımlanmamış doktora tezi, UCLA, 2017.
- Geçici, Fatma, Aysun Göllüce, Elif Güvenç ve Saliha Çelik. “Üniversite Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları.” *Süleyman Demirel Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 8, no. 1 (2017): 21-27.
- George, Jeelu S. ve Jisha Joshe. “Effect of Music Therapy on Anxiety Among Patients Undergoing Coronaryangiography at Medical Trust Hospital Kochi”. *Global Journal for Research Analysis*, 5 no. 8, (2018):40-42.
- Ghetti, Claire M. “Active music engagement with emotional-approach coping to improve well-being in liver and kidney transplant recipients.” *Journal of Music Therapy* 48, no. 4 (2011): 463-485.
- Ghetti, Claire M. “Effect of Music Therapy with Emotional-Approach Coping on Preprocedural Anxiety in Cardiac Catheterization: A Randomized Controlled Trial.” *Journal of Music Therapy* 50, no. 2 (2013): 93-122.
- Göcen, Gülüşan. *Din Psikolojisi Açısından Dünden Bugüne Psikoloji-Mit İlişkisi*. İstanbul: Kaknüs, 2016.

- Gürses, İbrahim. *Dindarlık ve kişilik*. Bursa: Emin, 2010.
- Handayani, Nanik. "The Effect of Music Therapy on Pain The Level of Postoperative Patients' with Caesarean Section at Islamic Hospital A. Yani, Surabaya." *Journal of Health Sciences* 5, no. 2 (2012).
- Horzum, Mehmet Barış, T. Ayas ve M. A. Padır. "Beş Faktör Kişilik Ölçeğinin Türk Kültürüne Uyarlanması" *Sakarya University Journal of Education* 7, no. 2 (2017): 398-408.
- Kaçmaz, Derya. "Müzik Tercihlerine İlişkin Kuramsal Bir İnceleme." *İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi* 7, no. 15 (2017): 141-152.
- Kaçmaz, Derya. "Öğrencilerin Kişilik Ve Benlik Boyutlarının Müzik Tercihlerine Etkisinin İncelenmesi (Sivas Örneği)." Yayınlanmamış doktora tezi, İnönü Üniversitesi, Malatya, 2016.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem ve Zeynep Cemalcılar. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş*, İstanbul: Evrim, 2017.
- Karaburun Doğan, Derya ve Zafer Kılınçer. "Dinsel İletişim Aracı Olarak Müzik," Müzikte Metodoloji ve Müzikte İletişim Uluslararası Sempozyumu, İstanbul, Türkiye, 2016.
- Karamızrak, Neslihan. "Ses ve Müziğin Organları İyileştirici Etkisi." *Koşuyolu Kalp Dergisi* 17, no. 1 (2014): 54-57.
- Karışman, F. Zehra. "Kur'an Âyetlerinin Ezberlenmesinde Makamsal Okuyuşun Etkisi." Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2017.
- Kendirci, Ozan Yılmaz. "Duyuların Evrimi ve Müzik." İstanbul: Ceylan, 2014.
- Ko, Shuk Yee. "The Effectiveness of Music Interventions on Anxiety Level, Pain Level and Satisfaction for Chinese Adult Patients Undergoing Colonoscopy." Yayınlanmamış doktora tezi, The Chinese University of Hong Kong (Hong Kong), 2016.
- Koç, Oğuz ve İdil Ekinay. "Fen Lisesi Öğrencilerinin Demografik Özellikleri ve Tercih Ettikleri Müzik Türlerine Göre Okula Yönelik Tutumlarının İncelenmesi." *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 41, no. 2 (2021): 1227-1246.
- Lee, Wen-Ping, Pao-Yuan Wu, Meng-Ying Lee, Lun-Hui Ho ve Whei-Mei Shih. "Music listening alleviates anxiety and physiological responses in patients receiving spinal anesthesia." *Complementary therapies in medicine* 31 (2017): 8-13.
- Little, Patrick ve Marvin Zuckerman. "Sensation Seeking and Music Preferences." *Personality and individual differences* 7, no. 4 (1986): 575-578.
- Liu, Yang ve Marcia A. Petrini. "Effects of Music Therapy on Pain, Anxiety, and Vital Signs in Patients After Thoracic Surgery." *Complementary therapies in medicine* 23, no. 5 (2015): 714-718.
- Macit, Yusuf. "Dini ve Tasavvufi Müzik Türü Olarak Mersiyeler: Din Psikolojisi Açısından Yaklaşım (İğdir Örneği)." *Milel ve Nihal* 8, no. 3 (2011): 189-228.
- McCown, William, Ross Keiser, Shea Mulhearn ve David Williamson. "The Role of Personality and Gender in Preference for Exaggerated Bass in Music." *Personality and individual differences* 23, no. 4 (1997): 543-547.
- McQuail, Denis, Jay G. Blumler ve John R. Brown. "The television audience: A revised perspective." D. McQuail (Ed.), *Sociology of mass communications*, 135-165. London: Longman, 1972.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi ve Âdem Aygün. "James W. Fowler ve İnanç Gelişim Teorisi." *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, no. 1 (2006): 117-139.
- Nizamoglu, Pinar. "Güzel Sanatlar Lisesi Öğrencilerinin Duygu Durumlarına Göre Müzik Tercihleri

- ile Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişkiler.*” Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Odabaşı, Fatma. “Sosyo-Kültürel Sistem ve Müzik”. *Yeni Türkiye Dergisi Türk Musikisi Özel Sayısı* 57 (2014): 1424-1435.
- Ok, Üzeyir. “Dinî Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması.” *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8, no. 2 (2011): 528-549.
- Öztürk Lokman. “Ney İcrasında Vibrato Tekniğine Dair Bir İnceleme.” *Turkish Academic Research Review* 8, no. 1 (2023): 57-70.
- Palmer, Jaclyn Bradley. “Effect of music therapy on the anxiety levels of women awaiting breast cancer surgery.” Yayınlanmamış doktora tezi, Colorado State University, ABD, 2007.
- Pearson, Jodi L., ve Stephen J. Dollinger. “Music Preference Correlates of Jungian Types.” *Personality and individual differences* 36, no. 5 (2004): 1005-1008.
- Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi (4. Baskı)*, İstanbul: Çamlıca, 2010.
- Rammstedt, Beatrice ve John, Oliver. P. “Measuring personality in one minute or less: A 10-item short version of the Big Five Inventory in English and German.” *Journal of Research in Personality*, 41 no.1, (2007): 203-212.
- Rentfrow, Peter J., ve Samuel D. Gosling. “The Do Re Mi’s of Everyday Life: The Structure And Personality Correlates of Music Preferences.” *Journal of Personality and Social Psychology* 84, no. 6 (2003): 1236-56.
- Robinson, Thomas O., James B. Weave ve Dolf Zillmann. “Exploring the relation between personality and the appreciation of rock music.” *Psychological Reports* 78, no. 1 (1996): 259-269.
- Rubin, Alan M. “Media Uses and Effects: A Uses-and-Gratifications Perspective.” J. Bryant ve D. Zillmann (Eds.), *Media effects: Advances in theory and research* (417-436). Lawrence Erlbaum Associates, Inc, 1994.
- Ruffinengo, Carlo, Elisabetta Versino ve Giovanni Renga. “Effectiveness of an Informative Video on Reducing Anxiety Levels in Patients Undergoing Elective Coronarography: An RCT.” *European Journal of Cardiovascular Nursing* 8, no. 1 (2009): 57-61.
- Serdar, Filiz. *Kişilik ve Kişilik Kuramları*. İstanbul: Lamure, 2023.
- Shah, Asma ve S. Sindhuja. “The Role of Music Therapy in Post-Operative Analgesia-Study in Elderly”. *Global Journal For Research Analysis*, 5 no. 11, (2018): 31-32.
- Shultz, Carol L. “Effects of Music Therapy vs. Music Medicine on Physiological And Psychological Parameters Of Intensive Care Patients: A Randomized Controlled Trial.” Yayınlanmamış doktora tezi, Temple University, Philadelphia, 2012.
- Şenel, Onur. “Müzik Tercihinin Karmaşık Arka Planı.” *Journal of International Social Research* 7, no. 30 (2014), 213-227.
- Taş, Halil. “İlkokul Öğrencilerinin Müzik Türü Tercihleri Üzerine Bir İnceleme.” *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2020): 355-378.
- Ünalı, Tolga. “2000’li Yıllarda Türkiye’de Ney Sazı, Tavırları ve Bu Tavırların Belli Başlı İcracıları.” Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul, 2008.
- Walworth, Darcy D. “Effect of live music therapy for patients undergoing magnetic resonance imaging.” *Journal of Music Therapy* 47, no. 4 (2010): 335-350.
- Walworth, Darcy, Christopher S. Rumana, Judy Nguyen ve Jennifer Jarred. “Effects of Live Music

- Therapy Sessions on Quality of Life Indicators, Medications Administered and Hospital Length of Stay for Patients Undergoing Elective Surgical Procedures for Brain.” *Journal of Music Therapy* 45, no. 3 (2008): 349-359.
- Weiyang, LIU. “A Historical Overview of Uses and Gratifications Theory.” *Cross-Cultural Communication* 11, no. 9 (2015): 71-78.
- Wu, Pao-Yuan, Mei-Lin Huang, Wen-Ping Lee, Chi Wang ve Whei-Mei Shih. “Effects of music listening on anxiety and physiological responses in patients undergoing awake craniotomy.” *Complementary therapies in medicine* 32 (2017): 56-60.
- Yağışan, Nihan. “Üniversite Öğrencilerinin Müzik Tercihleri ve Saldırganlıkla İlişkisi.” *SED-Sanat Eğitimi Dergisi* 1, no. 2 (2013): 96-113.
- Yeni, Belma. “*Dinî Mûsikînin İlköğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumlarına Etkisi.*” Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Samsun Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Zengin, Suat, Sinem Kabul, Behcet Al, Emine Sarcan, Mehmet Doğan ve Cuma Yıldırım. “Effects of Music Therapy on Pain and Anxiety Patients Undergoing Port Catheter Placement Procedure.” *Complementary therapies in medicine* 21, no. 6 (2013): 689-696.



A Critique of Religious Pedagogy and the Possibility of Religious Education as a Practical Metaphysics

Din Pedagojisinin Eleştirisi ve Pratik Bir Metafizik Olarak Din Eğitiminin İmkânı

Süleyman Gümüş^{*}

Abstract

While the science of religious education was established in the 19th century in the West, its more recent history commenced in Türkiye in the 1980s. Though the science of religious education has a close connection with religious sciences due to being the education of the Islamic religion in practice, it originally falls under the category of human sciences and takes its scientific principle from educational sciences. The purpose of this study is to discuss the possibility and conditions of reforming the science of religious education, which characterized by its pedagogical nature, into a practical metaphysics. Practical metaphysics unifies all discourses and non-discursive formations that arise from humanity's pursuit of meaning by focusing on the modality of subject as its topic of research. How the Islamic intellectual tradition divides sciences into two categories (i.e., the traditional and the rational sciences), the weakness of the link between sciences and institutionalization, and even fiqh's limited interest in ethics and politics despite being a practical science show how important having a scientific discourse about the general image of subjectivity in a sociality is. In addition, religious education as a practical metaphysics can play a crucial role in this context by exploring both the discursive and non-discursive conditions of this concept, ultimately revealing the unity of this image. The study is based on a document analysis and consists of two sections. The first section provides a critical assessment of religious pedagogy, while the second section elucidates the general characteristics of religious education as a practical metaphysics, which proposes a profound transformation in the meaning of education by addressing the inadequately studied relationship among the natural sciences, the human sciences, and the religious sciences and by addressing educational activities within the structural nature of the historical image of human beings.

Keywords: Religious Education, Pedagogy, Religious Education as a Practical Metaphysics, Religiosity, Religiosity Modality

Öz

Batı'da 19. Yüzyılda kurulan din eğitimi biliminin Türkiye'de tarihi yakın zamanda, 1980'lerde başlamıştır. Din eğitimi bilimi, uygulamada İslam dininin eğitimi olduğu için dini ilimlerle yakın bir bağının olmasına rağmen asıl olarak insan bilimleri kategorisinde yer alırken bilimsellik ilkesini eğitim biliminden almaktadır. Bu çalışmanın amacı, yapısal özellikleri itibarıyla pedagojik olan din eğitimi biliminin pratik bir metafizik olarak güncellenmesinin imkân ve koşullarını ele almaktır. Pratik bir metafizik, özne kipliklerini araştırma konusu yaparak insanın anlam arayışının ürünü olan bütün söylemleri ve söylemsel olmayan oluşumları kendinde birleştirmektedir. İslam düşünce geleneğinde ilimlerin nakli ve akli ilimler olarak ikiye ayrılması, ilimlerle kurumsallaşma arasındaki bağın zayıflığı ve hatta uygulamayla ilgili bir ilim olmasına rağmen fiqhın ahlak ve siyasete olan zayıf ilgisi, bir toplumsallıkta özdeşleşmenin genel imgesiyle ilgili bir bilimin söylemin ne denli önemli olduğunu göstermektedir ki pratik bir metafizik olarak din eğitimi, bu bakımdan söz konusu imgenin söylemsel ve söylemsel olmayan koşullarını inceleyerek imgenin birlikli halini ortaya çıkarmaktadır. Çalışma doküman analiziyle yürütülmüştür. İki bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümünde din pedagojisinin eleştirel bir okuması yapılmış, ikinci bölümde pratik bir metafizik olarak din eğitiminin genel özellikleri açıklanmıştır. Pratik bir metafizik olarak din eğitimi, eğitimin anlamında köklü bir dönüşüm önermekte; doğa bilimleri, insan bilimleri ve din bilimleriyle yeterince incelenmemiş ilişkiyi olduğu kadar eğitim faaliyetlerini tarihsel insan imgesinin yapısallığında ele almaktadır. **Anahtar**

Kelimeler: Din Eğitimi, Pedagoji, Pratik Bir Metafizik, Dindarlık, Dindarlık Kipliği.

* **Corresponding Author:** Süleyman Gümüş (Asst. Prof. Dr.), Kırklareli University, Faculty of Theology, Department of Religious Sciences, Kırklareli, Türkiye. E-mail: suleymangumus@yahoo.com ORCID: 0000-0003-2202-5121

To cite this article: Gumus, Suleyman. "A Critique of Religious Pedagogy and the Possibility of Religious Education as a Practical Metaphysics." *darulfunun ilahiyat* 35, 2 (2024): 387–412. <https://doi.org/10.26650/di.2024.35.1.1352748>



Introduction

Understanding, interpreting, and shaping reality are existential characteristics of human beings. Aristotle expressed this with the statement “All men by nature desire to know.”¹ But knowledge is rarely organized in a singular way, and beside the knowing subject arrives at a judgment about things within a discourse. Discourses, or disciplines in more limited terms, systematically bring together sets of concepts, theories, basic propositions, literature, and common beliefs to form an internal consistency. Additionally, the sciences are commonly viewed as having developed cumulatively. Again, an established understanding often exists that the knowing subject’s activity of knowing is abstracted from other activities, and Aristotle, who gave internal consistency to thought through logic, played a major role in this. However, Foucault criticized the idea that the sciences develop cumulatively,² instead arguing that the knowing subject’s activity of knowing cannot be a pure act.³ One of the most important contributions of this heterogeneity as to knowing for a practical metaphysical⁴ expression is the use of the term discourse in place of science. Despite the fact that Aristotle’s teacher Plato also argued that the activity of knowing is not pure in the ordinary condition⁵, science, or episteme in its more specialized form, has been justified by the tautological character of conclusive propositions (*apodeictical*) since Aristotle. In Plato’s classification of knowledge, the sciences correspond to the activity of *pistis* [faith] and contain a distorted images of reality, even if they are essentially apodeictic.⁶ Foucault’s

- 1 Aristotle, *Metaphysics*, trans. Richard Hope (Michigan: The University of Michigan Press, 1968), par. 980a.
- 2 Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972), 21 ff.
- 3 Michel Foucault, *Lectures on the Will to Know*, trans. Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 202 ff.
- 4 The expression “a practical metaphysics” as an original conceptualization refers to a discourse that deals with the synthesis of concepts and non-conceptual elements by overcoming the dependence that metaphysics, which is an abstraction at the highest level, has on concepts, which are only discursive in nature and are therefore actually a secondary image. A practical metaphysics sees metaphysics as an unfinished project and analyzes the ways in which concepts and non-conceptual elements that constitute the structure of subjectivity are interconnected. Thus, at the end of the analysis, both the general image of the subject that emerges as well as the deficiencies embedded in its historicization can provide future insights, because the subject is always an incomplete construction in essence, even at the moment of the highest level of abstraction. According to a practical metaphysics, the most general image of the subject is absolutely religious in formation.
- 5 Plato, *The Republic*, ed. G. R. F. Ferrari, trans. Tom Griffith (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), par. 511e.
- 6 Oğuz Haşlakoğlu, *Felsefe* (Ankara: Hece Yayınları, 2021), 34.

conclusions using the methods of archaeology and genealogy justify the historical examples of Plato's allegory of the cave. In line with Plato's metaphysics, another significance of Foucault's methods and conclusions of the methods for a practical metaphysics is the interaction and correlation between knowledge and power. Micro power, meso power (the state) and macro power form society beginning with the encounter of at least two people and generalizing with the participation of more people, institutions, and organizations.⁷ Still, power relations are insufficient for the historicization and actualization of a subject and sociality. As Aristotle reminded, the will to truth is an existential feature, and therefore power relations need knowledge. In Searle's description of how knowledge becomes a speech act,⁸ in order for knowledge to cease to be a proposition or collection of propositions and to become performative, knowledge must mediate power relations and the flow within them. In addition, knowledge imitates and substitutes power relations, with power imitating knowledge.⁹ As mentioned above, sociality is formed through the interaction of knowledge and power relations, and the nexus points where knowledge and power relations become entangled are the moments when they imitate each other. If knowledge imitates power and power imitates knowledge, then i) the knowing subject's activity of knowing involves the power's imitation of knowledge in a way that one may not even realize, and ii) when expressed in words or symbols, an act generates the knowledge effect, and this removes the one dimensionality and homogeneity of the connection between knowing subjects. Therefore, the answer to the question of which propositions of a book written by a knowing subject are pure knowing acts and which propositions are the imitation of knowledge of power will at least to some extent remain forever suspended. Similarly, which acts of power actors, as well as where and how they are articulated into propositions, remain unclear. This conclusion from Foucault's analysis and this postulate for religious education as a practical metaphysics "discursivizes" the ayahs¹⁰ that inform how the life of the world is play and amusement. Human beings are born into a world of conjecture (*doxa*), become agents in the world of conjecture by binding with knowledge and power relations, and are thus afflicted with the doubled problem

7 Michel Foucault, "Power and Knowledge," in *The Japan Lectures: A Transnational Critical Encounter*, ed. John Rajchman (New York: Routledge, 2023); Süleyman Gümüş, *Din Okuryazarlığının Doğuşu: Modern Dindar Öznenin Soykütüğüne Giriş* (İstanbul: DBY Yayınları, 2023), 55.

8 John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 16.

9 Michel Foucault, "Prison Talk," in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon, trans. Colin Gordon et al. (New York: Pantheon Books, 1980), 51-52.

10 *The Noble Qur'an*, 6:32, 29:64, 47:36, 57:20.

of being surrounded by a world that is ontically inauthentic and by hypothetical relations. According to practical metaphysics, human action lacks value in itself, and its agency must be justified by a point external to the person. On the other hand, subjectivity is constructed within a social life, and while subjectivization is subjective in the sense that its material is individual existence, it is objective in the sense that the conditions for the historicization and actualization of the subject are the knowledge and power relations of a given sociality. However, no form of subjectivity can exhaust human existence, as the human being is an empirical-transcendent reality.

The science of religious education, namely religious education as religious pedagogy, is focused on the concept of teaching rather than the concept of education. As Kant stated, education is an activity that makes a human being human.¹¹ Whereas teaching is concerned with the student's acquisition of a certain goal, education in its broadest sense is the actualization of being human. In fact, this actualization necessarily takes place within a sociality where learning is necessary for education, and the theological character of the most general image of the subject necessitate the reconstruction of religious education as a practical metaphysics. Without a parallel metaphysical foundation, religious education being ultimately contingent on the teaching of a given religion will perpetuate the traditional Islamic society's distinction between traditional and rational knowledge. Due to the modern character of pedagogy, religious education may not correctly assess educational principles within the naturalness of this division, and, most importantly, it may fail to recognize how teaching perpetuates a particular conception of subjectivity. While the teaching of the Islamic religion in traditional Islamic societies posed no significant challenge due to operating in accordance with the dynamics of the society itself, this is an issue that cannot be overlooked for the contemporary individual who has been subjectivized by Western sciences and institutions.

The aims of this study are to provide a critical evaluation of the current science of religious education, to propose its reconstruction in the form of a practical metaphysics, and to outline this proposal. The main hypotheses of the study are as follows: i) While the current science of religious education constitutes a critical stage in the process of the scientization of religious education, it has been structured over time as a pedagogy of religion; ii) a unique and authentic configuration of religious education is possible through its reconstruction as a practical metaphysics. The article is based on an analysis of the works included within the scope of the study. The article consists of two main parts. The first part

11 Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2021), 13.

presents a critical analysis of the current religious education in Türkiye, while the second part explains the definition, purpose, and basic assumptions of religious education as a practical metaphysics.

1. Religious Education as a Pedagogy of Religion: A Critical Evaluation

The science of religious education in Türkiye is generally accepted as having been established between 1980-1990.¹² In this regard, Prof. Dr. Beyza Bilgin's works on the field, especially her works *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri* (1980) and *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (1988), have particular value.

Religious education as a pedagogy of religion was institutionalized in a rather late period, depending on many interrelated dynamics. Experts in the field naturally noticed that religious education, unlike other forms of education, is about human's duties and responsibilities toward God and the prophet. While Bayraklı had deduced the general principles of religious education from the Quran,¹³ Canan advocated a Sunnah-centered religious education.¹⁴ Cebeci implied that, because the Prophet Muhammad was the first person to teach religion, religious education is a continuation of his mission and emphasized that religious sciences are essential for religious education.¹⁵ According to Aydın, religious education is a process that affects the whole of life.¹⁶

The science of religious education is a pedagogy, despite its connection to the Qur'an and Sunnah and the strategic importance theological disciplines have in providing religious education through their principles and materials. The most obvious example of this is seen in Tosun's analysis of the concepts and realities of religion, education, science, religious education, and science of education with regard to the science of religious education.¹⁷ In this analysis, while science of education has the status of scientificity at the second level, religious education is only an activity. This is because the scientific principle of the science of religious

12 Recai Doğan, "Prof. Dr. Beyza Bilgin ve Din Eğitimine Katkıları," *Dini Araştırmalar* 23, no. 58 (2020): 40; Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 41; Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 26-27; Nurullah Altaş, *Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2022), 39-81.

13 Bayraktar Bayraklı, *İslam'da Eğitim: Batı Eğitim Sistemleriyle Mukayeseli* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2009), 129-89.

14 Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 50.

15 Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, 24-25.

16 Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021), 104 ff.

17 Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 6 ff.

education comes from the science of education, and without the principle of science, religious education can only be an activity suitable for common sense. In order for religious education to go from being an activity to gaining scientific status, it must provide the education-based scientific principle. It can be said that this is not the only route for religious education to become a science, but the institutionalization of the science of religious education in Turkey has followed this route.

Therefore, what does religious education being pedagogical mean? Pedagogy in its simplest terms is the adaptation or even reduction of reality to the milieu (environment) in order to make it teachable.¹⁸ Making a reality ready to be learned in a way that children can understand or in accordance with their needs as determined by the sciences means to reform that which does not exist in its nature. Similarly, considering factors such as age, gender, occupation, and psychological state involves adapting reality to the milieu. In fact, education is inevitably pedagogical. What makes a pedagogical religious education problematic is the essential difference between the world of Islamic civilization in which Muslim subjectivities have been constructed and the world in which modern pedagogy has emerged. To assess the structural features of pedagogical religious education across a few aspects involves the following:

First, the ground of modern pedagogy's conception of the milieu is the natural state. Modernity is the externalization and embodiment of the natural state. The leading thinkers' discussions of the natural state while establishing the modern world¹⁹ involved a new narrative about the problematic of origins. All societies in the traditional world linked the origin of humanity and the world to God through revelation or mythos. The natural state refers to an imaginary neutral time in which no meanings, concepts, communications, or institutions existed. The rational secular character of modernity is that humans have become the unique constitutive authority due to the connection between God and man having been suspended

18 Chris Watkins and Peter Mortimore, "What Do We Know? Early Childhood Pedagogy", in *Understanding Pedagogy and Its Impact on Learning*, ed. Peter Mortimore (London: Paul Chapman, 1999), 3.

19 Thomas Hobbes, *De Cive or The Citizen*, ed. Sterling P. Lamprecht (New York: Appleton-Century-Crofts Inc., 1949), 21-31; Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Edwin Curley (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994), 82-86; John Locke, *The Second Treatise on Civil Government* (New York: Prometheus Books, 1986), 8-14; Charles Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, trans. Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, and Harold Samuel Stone (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 3-7; David Hume, *A Treatise of Human Nature* (New York: Barnes & Noble, 2005), 373-86; Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, trans. Donald A. Cress (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983), 96-103; Immanuel Kant, *The Science of Right*, trans. W. Hastie (Radford: A&D Publishing, 2009), 63-65.

in a natural state. This is a conception of a perfect milieu reflected in pedagogy. Due to everything being neutral in the natural state, everything in modern society, which is the embodiment of the natural state, is first and foremost always political, whereas everything in traditional society had been primarily theological. Hence, the highest human image in modern society is citizenship. Because no category exists above citizenship, the lower modes of individual subjectivity do not lead to a division in the image of citizenship. Namely, believing or not believing does not positively or negatively affect citizenship. Nevertheless, to say that the natural state is entirely original would be incorrect. The natural state is actually a modification of Aristotle's closed universe model. When Aristotle interpreted Plato's notion of ideas, he developed a closed model of the universe by canceling the openness of ideas (*eidê*) to the divinity of ideas. In Aristotle's model of the cosmos, the non-personal God, which Muslim thinkers later recognized, is the unmoved mover. Because God has no agency toward the universe, He has no special names or attributes, nor does He speak or demand. When the unmoved mover is removed from the system, a one-dimensional universe of the natural state emerges, which refers to itself not only physically but also ontically. Due to the natural state and its boundary being identical, the natural state milieu is perfectly homogeneous. God and other entities are not ordered by categorical distinctions on a hierarchical scheme. Bacon criticized the way of thinking that dictates categorical distinctions in the understanding of things and delayed the transition from Aristotle's closed universe to modern society as follows:

*There is nothing sound in the notions of logic and physics: neither substance, nor quality, nor action and passion, nor being itself are good notions; much less heavy, light, dense, rare, wet, dry, generation, corruption, attraction, repulsion, element, matter, form and so on; all [are] fanciful and ill defined.*²⁰

In the universe of the natural state, the modern pedagogical milieu is characterized by the interrelationship of completely isolated variables. All that a pedagogy of religion can achieve in such a milieu is to reach objectives that are divided into cognitive, affective, and psychomotor behaviors. The goals of education are not to establish an authentic connection between God and human. The clearest example of this is that the ultimate goal of an individual life, and therefore of education, is *self-actualization*. The goals are not concerned with becoming a servant of God in the traditional sense or, more specialized, with reaching *nafs al-kāmila* [the Complete Self]. Self-actualization means balancing among the innate potentials, desires, and environmental factors that are the given circumstances of the milieu. The

20 Francis Bacon, *The New Organon*, ed. Lisa Jardine and Michael Silverthorne (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 35 (Aphorism XV).

content of this balance is derived not from religious sciences but from psychology in particular²¹ and its surrounding discourses. The higher the correlation among the potentials, self-image, and the self, the closer the individual will be to self-actualization. The ultimate and legitimate goal of religious pedagogy is to help realize the ultimate goal of life. Preventing radicalization, correcting widespread mislearning, and keeping the competition between religious and secular micro-powers at an acceptable level are the tasks of religious education as a pedagogy of religion. As such, religious education is not located on the axis of self-actualization but rather follows the axis from the outside along the boundary between positive and negative variables. In other words, the priority of religious education is to keep the individual away from what should not be.

The bridge between the natural state and education is childhood. The natural state is imaginary, and no historical evidence can be found for it. However, each new birth represents the natural state and the pre-social human. The mind of the newborn is a *tabula rasa* [blank slate], where no trace of sense or institution can be found. With these characteristics, childhood turns traditional society inside out; in a sense, the deconstruction of traditional society is namely realized through childhood.

Secondly, the universe of the natural state is not opposed to all possible theologies but instead is theological in its own unique way. Revelational theology is invalid in the natural state, with revelational theology being replaced by natural theology. Reasoning is a common quality between revelational theology as a discourse and natural theology. But whereas all arguments in natural theology consist of reasoning about nature,²² reasoning in revelational theology is for the understanding of revelation. Natural theology deduces the idea of God from the natural order, and its aim is not to justify belief in a personal God but instead to rationalize the idea of belief in God in general. Although natural theology uses the data of science, the propositions of natural theology are not scientific knowledge.²³ In natural theology, belief and disbelief in God are the result of arguments of equal force, and both options are equally reasonable. Thus, neither belief or disbelief triggers a distortion in the image of citizenship. When a religion based on revelation and binding rules

21 Öznur Özdoğan, "Kendini Gerçekleştirme Açısından İnsan-Din İlişkisi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997): 359–64.

22 D. Q. McInerney, *Natural Theology* (Elmhurst Pa: Priestly Fraternity of St. Peter, 2005), 2; John Polkinghorne, *Faith, Science and Understanding* (New Haven: Yale University Press, 2000), 61–62.

23 Cafer Sadık Yaran, "Natural Theology in Christianity and Islam: Is There a Common Core?" *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11(11) (1999): 37.

regarding behavior is situated within natural theology, prophecy is the institution that undergoes a strategic transformation in meaning. If the conceptualization of a personal God is not a constitutive authority, then all conceptions of a personal God have been reduced to a kind of mythological narrative and are now a matter of personal and conscientious acceptance.

In the current situation, the theological arguments of religious education as a pedagogy in Türkiye are not entirely based on natural theology. Prophethood is still the second domain of learning in religious education practices and follows the learning domain of belief, which includes the conception of a personal God. However, this is because the irrational nature of faith resists voluntary modernization, and to return to Foucault again, power in traditional micro power relations in particular disseminates a knowledge effect into the order of discourses. As the evolution from the traditional to the modern accelerates, the influence of natural theology will be demonstrated more prominently. As in the physical and biological fields, the idea of law in social life²⁴ shows that religious learning depends on the natural state through natural theology.

Thirdly, religious education as a pedagogy of religion can be classified under the human or social sciences, regardless of the differences between them.²⁵ Both names are modern and both reflect a modern understanding and construction of reality. For human beings, the world is not just the physical world: Human's existential powers such as consciousness, imagination, and willing go beyond the experience of the physical world and create a second world that is uniquely human. These disciplines have emerged to explain the entities and realities outside of natural phenomena, for in the absence of these sciences, the question of what is human truth would remain unanswered to a large extent. Such a silence would serve as a reminder of the chain of meaning linking to God. The directives connecting words and things would become dysfunctional, the contradictions of modern macro power would emerge on the surface of discourses, and the modality of subjectivity would collapse inward. As such, the equality Dilthey carefully tried to establish between life and history is the postulate of the human sciences,²⁶ where the equality between life and history is the deep gap that convinces one that nothing transcendent exists

24 Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 26; Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 176.

25 Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, 28; Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 8–11; Altaş, *Din Eğitimi*, 61.

26 Wilhelm Dilthey, *The Formation of the Historical World in Human Sciences: Selected Works Volume III*, ed. Rudolf A. Makkreel & Frithjof Rodi (New Jersey: Princeton University Press, 2002), 152–60, 296–302.

that needs to be understood behind the physical phenomena.

Given that the concept of law finds its most solid foundation in the natural sciences, the development of religious education as a pedagogy within the realm of religion can be situated within the context of the natural sciences. In addition, the concept of milieu first emerged in physics and then was used in biology.²⁷ Because the most precise knowledge is acquired in the natural sciences, the natural sciences are the discursive pillars of the universe of the natural state. By determining the meaning of matter, physics has set the outer limit of the understandability of the universe. For example, in the modern origin problematic, the big bang (just like childhood) theorizes a semi-imaginary zero point, thus confirming the imaginary zero point of the natural state universe. In Foucault's words "...nature no longer speaks to him of the creation or the end of the world, of his dependency or his approaching judgement; it no longer speaks of anything but a natural time."²⁸ Biology for its part has put an end to the distinction between human and non-human life (i.e., between *bios* and *zoe*) with the single notion of vitality. Biology, with its monopoly of explanation regarding life, includes the truth of death in its perspective. The second category in the establishment of religious pedagogy is the human sciences. While the human sciences have their own specific themes, their mission is to historicize life and "...since the human being has become historical, through and through, none of the contents analysed by the human sciences can remain stable in itself or escape the movement of History."²⁹ While the natural sciences give arguments for a materialist theory of sense, the human sciences articulate the natural sciences to human history. Psychology explains *psūkhé* empirically with the concept of behavior borrowed from biology. With regard to biology as the discourse of vitality, the *psūkhé* and the body overlap, and the *psūkhé* can no longer experience the process of perfecting itself as it had in the traditional world. For example, wherever biology's conceptualization of vitality occur causes the propositions about the stages of the self in Sufism to lose their discursive character. Religious experience is thus situated in a conscientious context. Conscience has an important role in religious pedagogy because the faculties of good and evil are unified at a single point through conscience so that human beings can be sealed off

27 Michel Foucault, *Security, Territory, Population*, trans. Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 36.

28 Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (London and New York: Routledge, 2002), 402.

29 Foucault, *The Order of Things*, 404.

with themselves.³⁰ Sociology, which closes the parenthesis psychology had opened, examines the general themes crystallized in history. While psychology provides explanations specific to the individual, sociology generalizes and analyzes them at the institutional scale. While sociology recodes traditional society according to modern society,³¹ psychology both looks for the principles of social institutions in human psychosomatic features and limits agency to biochemical reactions, the nervous system, and organs such as the brain. However, the empirical and transcendental existence of human beings always being stronger than the rationalizing processes weakens the human sciences, which try to maintain their stability by borrowing the concepts and methods from the natural sciences. Thus, psychoanalysis on one side and ethnology on the other have created a gap between the rationality of the human sciences and human beings.³²

Fourthly, once the concept of behavior was defined in psychology, a general outline of education emerged. The existence of educational sciences within the discursive limitation is not therefore indispensable. The novelty of educational sciences is the envisagement of a special childhood. In traditional society, childhood is a potential adulthood. In modern society, however, adulthood is a kind of disintegration of childhood. Adulthood differs from childhood in its rationality and productivity, but the shadow of the unconscious continues to fall on the adult from childhood until death. Another characteristic of the envisagement of modern childhood is the revolution in the perception of truth, despite its contributions to solving certain theological problems such as original sin in Western thought. Both in Islam as well as in the works of philosophers such as Plato and even in myths, human beings observe the truth before birth. Therefore, childhood in a way is the period when one is closest to the experience of truth. Contrary to this, spiritualism, animism, and artificialism, which Piaget accepted as the main features of a child's cognitive development,³³ as well as his biological epistemology and

30 Süleyman Gümüş, "Din Pedagojisinin Doğuşu," in *Modern Dünyada Çocukluk ve Çocuk Eğitimi: Temalar, Tartışmalar, Kuramlar* ed. Süleyman Gümüş and Z. Şeyma Altın (Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2022), 67.

31 Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, trans. Thomas McCarthy, Vol. 1 (Boston: Beacon Press, 1984), 5–6.

32 Foucault, *The Order of Things*, 414.

33 Jean Piaget, *The Child's Conception of the World*, trans. Joan Tomlinson and Andrew Tomlinson (New York: The Humanities Press, 1951), 207, 253.

the relationship he established between learning and schema,³⁴ position cognitive development perfectly within an evolutionary framework. On the other hand, while extra-discursive elements inevitably occur in a discourse, some discourses, of which education is the foremost with regard to such sciences, are much more strongly intertwined with power relations. For example, Piaget built a theory that takes into account the individual development of learning in the West, where individuality is a primary value, whereas Vygotsky developed a theory in line with a communal perspective. This is because education transfers societality and subjecthood to each other. In fact, this is the primary meaning of education. By focusing on education's discursive features, definitions of education take into account its scientific efficacy in terms of behavior acquisition. To say that religious education is discursively a sub-branch of educational sciences would also not be wrong these days.³⁵ Educational psychology, in particular with its sub-disciplines, is the unique discipline that explains the relationship between behavior and learning. In educational sciences, behavior is divided into three sub-domains: cognitive, affective, and psychomotor. The whole of religious development corresponds to one of these three forms of behavior. In addition, moral development, one of the three main dimensions of religious identity acquisition, is systematically explained in educational psychology, such as in Kohlberg's theory of moral development. In the aftermath of Thorndike's work on educational psychology, the field of educational psychology expanded in Türkiye, as well as domestic studies conducted on the subject.³⁶ Theories integrated with general developmental theories have been proposed about faith development, another dimension of religious development.³⁷ However, because the level of realization almost never rises to the level of *dianoia* [capacity, process, or result of discursive thinking] in the process of shaping

34 Jean Piaget, *Biology and Knowledge: An Essay on the Relations between Organic Regulations and Cognitive Processes*, trans. Beatrix Walsh (Chicago: The University of Chicago Press, 1971); Jean Piaget, *The Psychology of Intelligence*, trans. Malcolm Piercy and D.E. Berlyne (Oxfordshire: Routledge, 2005).

35 Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, 35; Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 105; Altaş, *Din Eğitimi*, 71; Beyza Bilgin and Mualla Selçuk, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri: Kavramlar, Araç-Gereç, Yöntemler, İlkeler, Uygulama, Plânlama* (Ankara: Gün Yayıncılık, 1999), 26.

36 Ömer Hilmi Mart, *Eğitim Ruhbilimi*, Vol. I (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1949).

37 Ernest Harms, "The Development of Religious Experience in Children," *American Journal of Sociology* 50, no. 2 (1944): 112–22; Ronald Goldman, *Religious Thinking from Childhood to Adolescence* (New York: Routledge, 1964); David Elkind, "The Origins of Religion in the Child," *Review of Religious Research* 12, no. 1 (1970): 35–42; James W. Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning* (San Francisco: Harper Row, 1981).

behaviors, the effect of education on human being is to turn them into sophists.³⁸ Because no ontological basis exists for the self in the expression “through one’s own experiences” with regard to the definition of education, learning shows its effect on the personality rather than on the self.³⁹

Lastly, educational sciences have provided sufficient conditions for establishing religious education within Western modernity. The fact that religious education was founded in the West in the 19th century⁴⁰ shows how the general paradigm of human sciences and natural theology have a direct relationship with religious education. In the case of Islam, however, these have been insufficient in societies with their own unique religious education practices. In Islamic society, revelation divides history between the good and the bad from the beginning to the apocalypse, with the Prophet Muhammad as its holy person being the prime example of what being a good person means. A very strong tradition of revelatory theology also occurs in Islamic civilization, and lastly it has the authority of the traditional pedagogies of objective and subjective religiosity modalities. Therefore, religious versions of the human sciences needed to be systematized, with religious variants of the human sciences having emerged and developed since the late Ottoman Empire. In the absence of theological faculties, however, these remained subjects of the human sciences. The strategic importance of theological faculties is related to the complex logic of knowledge production in modern society. As such, the disciplines of the psychology of religion, the sociology of religion, the history of religions, and the philosophy of religion were rapidly established at Ankara University Faculty of Theology in the period following 1948. These disciplines have historicized religious sciences in coordination with general human sciences, with sub-disciplines such as the history of kalām and history of fiqh having triggered a hermeneutic movement through the historical contexts of the discourse founders. While traditional society has been reshaped through modern codes, the principles, values, theories, and justifications used in religious sciences are linked to the relevant modern sciences and have been rephrased using modern terminologies. The psychology of religion interprets religion according to concepts such as the individual need for belief and the search for meaning.⁴¹ It is “a border area between general psychology and

38 Haşlakoğlu, *Felsefece*, 25.

39 Süleyman Gümüş, “Değerler Eğitimi,” in *Modern Dünyada Çocukluk ve Çocuk Eğitimi: Temalar, Tartışmalar, Kuramlar*, ed. Süleyman Gümüş and Z. Şeyma Altın (Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2022), 206.

40 Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 175.

41 Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi* (Ankara: Remzi Kitabevi, 1968), 32 ff; Neda Armaner, *Din Psikolojisine Giriş*, Vol 1 (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1980), 80-81.

theology, especially between the normative disciplines of theology.”⁴² The sociology of religion deals with religion in the context of humans as a social entity;⁴³ whereas the history of religions addresses religion in the context of the chronology of Islam in human history along with its similarities with other religions, and the philosophy of religion does this in the context of evaluating arguments about God based on human cognitive characteristics.⁴⁴ These disciplines have facilitated conceptualizing religion as a human reality. In a sense, they have all functioned as sub-disciplines of a phenomenology of religion. These discourses form a function where the axes of desire and consciousness intersect on the unconscious, and an endless and an infinite hermeneutic activity externalizes concepts and images as doxology along this function. For example, although Imam Maturidī was an authority on religiosity modalities, no one would be disturbed by saying anyone had perceived him as a theologian in today’s sense. As a result, the human sciences and the sub-disciplines of the human sciences that deal with religion paralyze the image of the historical human that had given traditional Islamic civilization its unity and transferred and imported the image of the modern historical human (i.e., the individual) that is embedded in Western macro-power.

As a result, while religious education as a pedagogy of religion is structurally situated in the universe of the natural state and theologically bound to natural theology, discursively it is part of a matrix of natural sciences, human sciences, educational sciences, and the religious sub-disciplines of human sciences and therefore lacks the capacity to contribute to a proper modality of religious subjectivity. Therefore, the construction of religious education as a practical metaphysics in search of a new pedagogical logic without rejecting all possible pedagogies becomes a historical task.

2. The Outlines of Religious Education as a Practical Metaphysics

In a dialog between Moses and Pharaoh as mentioned in a Qur’anic story, Pharaoh asks Moses to define the nature of God: “What is the Lord of all things?”⁴⁵ Moses answers this question not by explaining the essence of God but by talking about God’s actions. Ibn ‘Arabī interpreted this question and answer as an answer of identity (*huwiya*) to a question of essence (*māhīya*).⁴⁶ According to him, Pharaoh

42 Bedi Ziya Egemen, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1952), 18.

43 İhsan Çapçioğlu and Fatma Kenevir, “Türkiye’de Din Sosyolojisinin Kurumsallaşması Sürecinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,” *İslâmi İlimler Dergisi* 12, no. 1 (2017): 50.

44 Kamuran Birand, “Dinin Mahiyeti Üzerine,” *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, no. 1-4 (1957): 124.

45 *The Noble Qur’an*, 26:23.

46 Ibn ‘Arabī, *Fuṣuṣ al-Hikam*, trans. Binyamin Abrahamov (New York: Routledge, 2015), 165.

was a master of discourse trained in essence (i.e., in what a thing is). The question of what God's essence is can be answered by considering the commonalities between God and other beings, namely the association that has been examined in the Islamic intellectual tradition under the subject of 'umur al-'amma'.⁴⁷ The answer to this question is therefore a conceptualization of God. In contrast, a prophet is not a master of discourse. Because prophets do not carry out a discursive activity, the revelation they communicate (*tablīgh*) cannot be reduced to a discourse. In order to establish a centered system of identity, practical metaphysics separates the monism of Aristotelian metaphysics and the theological theories of kalām into two parts: truth and human knowledge concerning the reality of things. This distinction can also be traced back to Plato's philosophy, who divided the world into *noeton* and *horaton*, with knowledge of the *horaton* being divided into sensory knowledge (*eikasia*) obtained through the senses and the attribution of objectivity to things in terms of their sensibility (*pistis*). The knowledge of the *noeton* is also divided. *Dianoia* is the discernment and interweaving of things as *genoi*, which probably corresponds to the word wisdom (*hikmah*) as distinguished from revelation. The state of *dianoia* with respect to *doxa* is inferential thinking, which grounds itself in the reflection of thought on itself, and *nóēsis* as the observation of the *eidos*. *Nóēsis* is attainable when the knowledge acquired through *dianoia* is negated by *anupothetos*.⁴⁸ Consequently, because scientific knowledge relies on the sensory perception of objects, it results in replacing imitative objects with their originals:

*The soul cannot make any progress towards a first principle, since it is unable to escape from these assumptions and move in an upwards direction. Instead, it treats as images the things which were treated as originals, and copied, by what was in the section below them, and which are thought of as clear by comparison with those images, and valued for their clarity.*⁴⁹

The issue with *dianoesis* is that, without *nóēsis*, it leads to classical metaphysics. Aristotle's closed universe model is the manifestation of the transformation of thought into a closed system through this metaphysics. Thus, knowledge is considered to have the same nature for God, prophets, and humans. However, the Idea of the Good is distinct from the entities it gives its truth to:

*For the things which are known, say not only that their being known comes from the Good, but also that they get their existence (eīnai) and their being (ousiā) from it as well - though the Good is not being, but something far surpassing being in rank and power.*⁵⁰

47 Yasin Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrid Geleneği Bağlamında Umur-ı Amme Sorunu* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 239–309.

48 Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir Değerlendirme* (Bursa: Sentez Yayınları, 2016), 112–22; Haşlakoğlu, *Felsefece*, 34–35.

49 Plato, *The Republic*, par. 511a.

50 Plato, par. 509b.

In practical metaphysics, the knowledge reached through the activity of *pistis* is not accurate knowledge, because ignorance is what allows human beings to carry out these acts. One can reason through one's ignorance. In Plato's terms, ignorance is potential (*dunamis*), while knowledge is actuality (*energeia*). One transforms ignorance into knowledge by synthesizing it with common sense and the *nóēsis* given in *pistis* naturally. *Dunamis* is infinite⁵¹ and not limited or undefined in itself.⁵² The knowledge to be synthesized through reasoning has no limits, and no one can reach this limitlessness.⁵³ This synthesizing process is carried out at the social level by knowing subjects depending on the historical *a priori* conditions of knowledge, which Foucault expressed with the concept of *episteme*. However, *nóēsis* is not a discursive knowledge but rather a knowledge reached through the transformation of the soul (*psūkhē*), in which discursive knowledge is negated. This principle is crucial for practical metaphysics. Classical metaphysics, or its counterpart *kalām*, violates the distinction between the religiosity of the prophet and that of other people by relying on the certainty of *dianoetic* knowledge. It assigns a value to individual life and sociality that is incompatible with the contingency of worldly life. For the knowing subject, the Qur'an consists of propositions that must and can be comprehended, and the conclusions reached by the knowing subject through reasoning are considered equivalent to the Prophet's knowledge. However, an insurmountable gap exists between the discourses and the Prophet. The knowledge of the Prophet isn't discursive, and what prevents his knowledge from being discursive is the divine unity of knowledge and power. As a whole, revelation is like this; however, especially in miracles, the identicalness of knowledge and power is more apparent. Desire is also a *dunamis* for humans, and the complete exoneration of desire is impossible.⁵⁴ In discursive activity, the absolute separation of desire from the power relations that are a derivative of desire can never be assumed.

As interpretations, discourses cannot be a substitute for the truth. The image of historical humans within the societality formed in the synthesis of religious sciences and power relations following the death of the Prophet Muhammad have imitated him through mimetic representation. Although faith gives a transcendental meaning to this mimicry, this general image of the historical human is worldly. Moreover,

51 Platon, *The Timaeus of Plato in Plato's Cosmology*, trans. Francis Macdonald Cornford (Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997), par. 52d.

52 Plato, *Philebus in Plato's Philebus*, trans. Donald Davidson (London and New York: Routledge, 2013), par. 31a.

53 *The Noble Qur'an*, 12:76.

54 *The Noble Qur'an*, 12:53.

religious sects, being an important problematic of religious education, regionalize this general image. When the truth of things can be comprehended accurately, to assert that individual life and societality can be formed in complete accordance with the truth also becomes plausible. The cost of this excess to traditional society is that the traditional modality of religiosity was paralyzed when confronted with modernity and imported modernity through the equivalence of propositions. One of the striking proofs of this is the principle stated in the *Mecelle* [Ottoman Civil Code]: “The requirements of the law cannot be denied to change with the changing times.”

Religious education as a practical metaphysics takes its principles from revelational theology and not from the arguments of natural theology. Natural theology being a *pistis* activity and at best being able to only rise to the level of *pististic dianoia* makes it insufficient for a practical metaphysics. However, revelational theology in a practical metaphysics goes beyond the framework of the classical discipline of *kalām* as well. In *kalām*, revelation serves as the basis for inferences, yet *kalām* does not interpret the Qur’an literally. The most significant issue arising from this is its disregard for the divinity inherent in language and the destabilization of the balance between the divine essence in language and the anthropological. For example, the Qur’an attributes to God organs such as hands and faces and verbs such as to come,⁵⁵ and theology has interpreted them as attributes such as power. Within practical metaphysics, the significance of such expressions is preserved with hermeneutical activity being conducted on their linguistic concepts and the meaning of human organs and actions being expanded. Similarly, Allah’s teaching of all the names to Adam⁵⁶ is not obviously meaningful for *kalām*, because the discipline of *kalām* does not have a theory of language. It has always existed within a language and has reflected the anthropological features of language to the Qur’an. According to religious education as a practical metaphysics, all languages are semi-transcendental and semi-anthropological forms of the concept of *Language*. *Language* is materialized as the codification of the series *eidos*,^{57*} *eidōlon*,^{58**} and *eikon*^{59***} in a language. The difference of *eikons* prevents the equivalence of signs in languages, whereas *eidos*’ origin allows languages to be translated into each other. This understanding presupposes that speaking goes back to before birth. The Qur’an declares that humans had communicated with God before being born

55 *The Noble Qur’an*, 2:26, 11:37, 20:05, 20:39, 38:75, 39:56, 55:27, 89:22.

56 *The Noble Qur’an*, 2:31.

57 * The essence of manifestation.

58 ** The form of manifestation in accordance with essence.

59 *** The materiality of the form of manifestation in accordance with its essence.

through language.⁶⁰ Accordingly, while the genealogy of human beings is placed in a divine context, language likewise has an intrinsic connection to truth through God's speaking and the primary father's use of language.

In Türkiye, Yalçın Koç's theory of language serves as an impressive reminder of the theory of language and spirit in Sufism, which is a discourse of subjective religiosity. Koç refers to the pre-birth *psūkhē*-logical state as transcendence, the period between birth and language acquisition as the interim stage, and the stage after the acquisition of a language as the fallen stage.⁶¹ The level of observing the truth and the use of language are different for each level. The language theory of religious education as a practical metaphysics aims to restore the structure of language that have been deteriorated by religious disciplines such as *kalām* as well as in modern discourses related to language.

Another context for the problematic of the language relates to childhood. Agamben's *Infancy and History* meticulously addresses the linguistic elements in the modern conception of childhood and its impact on the nature of experience, but at the cost of arriving at the wrong conclusions. Agamben begins the book with the following observation: "For just as modern man has been deprived of his biography, his experience has likewise been expropriated."⁶² Childhood rises from the silent waters of the all-pervading unconscious and prolongs into adulthood.⁶³ The silence of the unconscious is engraved in the word infancy, with *in-fanzia* namely meaning wordless. As Agamben emphasized, the irredeemable lack of truth in speech is what historicizes human beings.⁶⁴ The reason for the deprivation of truth in language is the rift between signifier and sense that begins from childhood and will never be closed. This is because the pronoun "I" can only refer to one person, yet has no single referent. The "I" within language is what enables speech, yet "I" is entirely scattered throughout language.⁶⁵ The fluidity of the "I" in language starts as the rejection of a conceptualization of language that goes back to pre-childhood.

60 *The Noble Qur'an*, 7:172.

61 Yalçın Koç, *Theologia'nın Esasları: Felsefe'nin ve Teoloji'nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Cedit Neşriyat, 2008), 190–204; Yalçın Koç, *Harf ve Nazariyat* (İstanbul: Cedit Neşriyat, 2021), 9–27; Yalçın Koç, *Theogonia'nın Esasları: Genesis Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Cedit Neşriyat, 2010), 19–35.

62 Giorgio Agamben, *Infancy and History: Essays on the Destruction of Experience*, trans. Liz Heron (London and New York: Verso, 1993), 13.

63 Agamben, *Infancy and History*, 48.

64 Agamben, *Infancy and History*, 52.

65 Emile Benveniste, *Problems in General Linguistics*, trans. Elizabeth Meek (Miami: University of Miami Press, 1971), 217–18.

If the history of the human being were to date back before birth to a divine world, childhood would be nothing more than nostalgia confirming the innocence of life or a vibration that shakes *dianoesis*. If a substantial “I” were to not exist and language, which offers the capacity to develop a discourse in which the “I” is scattered, were nothing more than a tool that enables human beings to represent their will and desire, then a life that accounts for the content of “I” is forever deprived of experience: “Infancy has its effect first and foremost on language, constituting it and conditioning it in an essential way.”⁶⁶ Still, the facts that living beings other than human beings all are present in language⁶⁷ and that human beings have to reside at the starting point of ambiguity where sign and referent diverge are perhaps a result of other living beings being nothing other than human speech. Perhaps the problem lies in the incorporation of the reversal of genealogical connections within the Western scientific tradition into the ambiguous characteristic of *me ôn*, namely the onto-epistemological status of *horaton*. Perhaps unveiling the genealogy of living beings in a proper manner will assist in understanding language, and thus humanity, more accurately.

A change in the understanding of language necessitates a reevaluation of the relationship between faith and belief. The discipline of *kalām* is a discourse about belief, and equating the systematized belief within *kalām* with faith is a mistake. Belief is a discursive interpretation of faith, a way in which the individual and the community of believers understand faith. The source of faith is not human but divine. Belief is the experience of this divinity and is historical because it is discursive. Islamic scholars’ understanding of faith has common features with Descartes’ judgment summarized in the sentence “I think, therefore I am.” The traditional Christian interpretation of faith presupposes that Satan can corrupt thought, and according to this assumption, almost no one can keep faith on their own. This interpretation of faith is what incorporated Christian pastoral power as an authority into all power relations and the governance of individual life. This sentence from Descartes, which is not only one of the most famous sentences in the history of thought but also a doctrine of faith in this article’s opinion, has an internal consistency that is completely protected from the evil demon⁶⁸ that is Satan, as clearly expressed in the *Meditations*. From the very beginning, Islamic scholars had developed a highly rational discourse by acknowledging faith to be completely free from the influence of Satan. This is in line with the literal meaning of the

66 Agamben, *Infancy and History*, 51.

67 Agamben, *Infancy and History*, 52.

68 René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, trans. John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 15.

Qur'an. However, this interpretations of the relationship between faith and action led to the construction of an over-objective religiosity modality. An over-objective religiosity has prevented the development of an appropriate subjective religiosity modality, and Sufism as the discourse of subjective religiosity, has never been able to become an objective discourse -psychology. An over-objective religiosity modality is vulnerable to a tendency toward radicalization and even to the excesses of objective discourses themselves. An over-objective religiosity modality also gives rise to problems for moral life. Similar to the image of citizenship today, objective religiosity involves a way of life everyone must follow, and observing everyone to live in accordance with the rules is enough. A practical metaphysics interprets the relationship between faith and action in such a way as to allow for an integrated construction of subjective religiosity with objective religiosity. For this purpose, the prehistory of faith⁶⁹ must be taken into account. In a practical metaphysics, both individual and social life are treated as artifacts (*ergon*), providing a more explicit and robust connection between faith and behavior than what is found in traditional religiosity. Considering life as an artifact fortifies the connection between objective religiosity and subjective religiosity and allows the issue of morality to be comprehensible within an ontological context. Other factors on the construction of life as artifact involve striving for the positive state of affections in parallel with the understanding of human beings as an empirical-transcendent reality and becoming free of the negative state because it diminishes life force⁷⁰ and the unity among the good, the beautiful, and the true.

Another point where religious education as a practical metaphysics differs from *kalām* is ontology. The atomic theory acknowledged in the discipline of *kalām*, which accepts God's intervention in the world in line with the conceptualization of a personal God, is more compatible with the literal meaning of the Qur'an when compared to the ontology of Islamic thinkers. However, the atomism of *kalām* restricts divine intervention to accidents, whereas the literal meaning of the Qur'an indicates a complete divine intervention in matter.⁷¹ Additionally, a characteristic feature of *kalām* is its cancellation of the principle of causality in order to explain God's intervention in the universe. This attitude was impossible to maintain and later abandoned, after which the theology of the late (*mutaahhirūn*) period began. Plato's ontology is more appropriate in this respect. According to Plato, the five great genera (*megista genē*) of being (*ôn*), sameness (*tauton*), otherness (*thateron*),

69 *The Noble Qur'an*, 7:172.

70 Benedic de Spinoza, *Ethics: Proved in Geometrical Order*, trans. Michael Silverthorne and Matthew J. Kisner (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), par. 197-198 (pro. III/42).

71 *The Noble Qur'an*, 4:126, 17:44, 34:3, 57:4.

change/motion (*kinêsis*), and rest (*stasis*) are renewed by the Demiurgos in a unit of ontic time, which differs from measured time.⁷² By keeping His gaze the sameness, God prevents existence from falling into nothingness. In each renewal, otherness and change (i.e., motion) are also renewed. Plato's interpretation of change and what remains the same in change also has important implications for the modality of subjectivity.

In conclusion, religious education as a practical metaphysics must propose a new definition of religious education as follows:

*Religious education is a discourse that, based on the existential features and innate nature (fitrah) and beginning with the historical conditions of the realization of a singular religious subject, explains the characteristics of its cultural reproduction in each individual.*⁷³

To ground existence is to try to understand the Qur'an and Sunnah literally. Because this understanding is discursive and therefore historical, the qualitative difference between discourses and primary sources is always kept. Basing on existence is a critique directed towards the current education paradigm that is grounded on discourses. The second feature of the definition is that the subject of religious education as a practical metaphysics is religiosity. Religiosity is a polysemous word often used to denote a deeper and sincere adherence to religious rules. As the subject of research in religious education, religiosity is the modality that allows humans to develop a religious identity under specific historical conditions and is how they become religious subjects. The religiosity modality, which is the subject of religious education as a practical metaphysics, is an image rather than a concept, because for a practical metaphysics, to know is to be.⁷⁴ Becoming is not the actualization of a potential reality but rather the construction of an empirically transcendent reality as a subject. On the other hand, due to religiosity being more than just a concept, it does not only include discourses or restrict itself to propositions and the interpretation of propositions: All phenomena crystallized in the network of power relations are the object of research. In other words, practical metaphysics examines forms of micro-powers, meso-powers, and macro-powers and warns subjects against the ideologies that infiltrate the historicity of these forms of power. For example, in modern meso-power, knowledge and power relations are

72 Oğuz Haşlakoğlu: *Platon Okumaları* 8, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=8h6And-3ga4>; Oğuz Haşlakoğlu: *Platon Okumaları* 14, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=HxkfEYSEmmo>.

73 Gümüş, *Din Okuryazarlığının Doğuşu*, 23.

74 Parmenides, *The Fragment of Parmenides*, trans. Richard Mckirahan (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009), par. 5(4); Plato, *Meno*, ed. R.S. Bluck (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), par. 87c ff.

intensified in bureaucratic spheres, and the over-charge of power in knowledge suppresses the emancipatory quality of knowledge. McLuhan's statement "The medium is the message"⁷⁵ emphasizes the transformative nature of knowledge in modern society due to being conveyed through power relations.

In the definition of religious education as a practical metaphysics, the pedagogical follows the determination of the conditions of historicization of the subject. This is because education is the replication and representation of the image of the active historical human being in a particular period and region during the processes of individual subjectivation. All activities that shape human beings (e.g., formal educational institutions, means of communication, family life) impart the features of the historical human image on people and fulfill an educational mission. In this conceptualization of education, the essential features of the modern definition of education (e.g., the specific sense of desired behavior) are naturally present due to the historical image of humans involving the highest level of productivity.

Conclusion

Throughout modernization, the natural sciences followed by the human sciences have emerged as the primary authorities for comprehending the world and human beings. Educational sciences and religious education science are included within this scope. The status and nature of the science of religious education indicate it to be a religious pedagogy. In this context, religious pedagogy serves as an informational tool rather than as something that contributes to the formation of a religious subject.

A practical metaphysics integrates all forms of discourse and non-discursive constructs that emerge from humanity's quest for meaning, centering its research on the subject's modality. A practical metaphysics in which the subject is the topic of research not only involves an analysis of subject modalities but also shows the pathways for a person to be oneself as another through its distinctive understanding of human psychosomatic attributes. Hence, the modern distinction between the practice of religious education and the science of religious education is invalid within a practical metaphysics.

75 Marshall McLuhan, *Understanding Media* (New York: McRaw-Hill Book Company, 1964), 9.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

References/Kaynakça

- Agamben, Giorgio. *Infancy and History: Essays on the Destruction of Experience*. Translated by Liz Heron. London and New York: Verso, 1993.
- Altaş, Nurullah. *Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2022.
- Apaydın, Yasin. *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrid Geleneği Bağlamında Umur-ı Amme Sorunu*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Aristotle. *Metaphysics*. Translated by Richard Hope. Michigan: The University of Michigan Press, 1968.
- Armaner, Neda. *Din Psikolojisine Giriş*. Vol 1. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1980.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021.
- Bacon, Francis. *The New Organon*. Edited by Lisa Jardine and Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Bayraklı, Bayraktar. *İslam'da Eğitim: Batı Eğitim Sistemleriyle Mukayeseli*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2009.
- Benveniste, Emile. *Problems in General Linguistics*. Translated by Elizabeth Meek. Miami: University of Miami Press, 1971.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Bilgin, Beyza, and Mualla Selçuk. *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri: Kavramlar, Araç-Gereç, Yöntemler, İlkeler, Uygulama, Plânlama*. Ankara: Gün Yayıncılık, 1999.
- Birand, Kamuran. "Dinin Mahiyeti Üzerine." *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, no. 1-4 (1957): 120-34.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Commission. *The Mejelle*. Translated by C. R. Tyser, D.G. Demetriades and Ismail Haqqı Efendi. Lahore: Law Publishing Company, 1980.
- Çapçioğlu, İhsan, and Fatma Kenevir. "Türkiye'de Din Sosyolojisinin Kurumsallaşması Sürecinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi." *İslâmi İlimler Dergisi* 12, no. 1 (2017): 43-72.
- Demir, Osman. *Kelâm'da Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*. Translated by John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Dilthey, Wilhelm. *The Formation of the Historical World in Human Sciences: Selected Works Volume III*. Edited by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi. New Jersey: Princeton University Press, 2002.
- Doğan, Recai. "Prof. Dr. Beyza Bilgin ve Din Eğitimiye Katkıları." *Dini Araştırmalar* 23, no. 58 (2020): 27-50.
- Egemen, Bedi Ziya. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1952.
- Elkind, David. "The Origins of Religion in the Child." *Review of Religious Research* 12, no. 1

- (1970): 35-42.
- Foucault, Michel. *Lectures on the Will to Know*. Translated by Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- . “Power and Knowledge.” In *The Japan Lectures: A Transnational Critical Encounter*, edited by John Rajchman. New York: Routledge, 2023.
- . “Prison Talk.” In *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, edited by Colin Gordon, translated by Colin Gordon, Leo Marshal, John Mepham and Kate Soper. New York: Pantheon Books, 1980.
- . *Security, Territory, Population*. Translated by Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- . *The Archaeology of Knowledge*. Translated by A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon Books, 1972.
- . *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. London and New York: Routledge, 2002.
- Fowler, James W. *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco: Harper Row, 1981.
- Goldman, Ronald. *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*. New York: Routledge, 1964.
- Gümüş, Süleyman. “Değerler Eğitimi.” In *Modern Dünyada Çocukluk ve Çocuk Eğitimi: Temalar, Tartışmalar, Kuramlar*, edited by Süleyman Gümüş and Z. Şeyma Altın. Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2022.
- . *Din Okuryazarlığının Doğuşu: Modern Dindar Öznenin Soykütüğüne Giriş*. İstanbul: DBY Yayınları, 2023.
- . “Din Pedagojisinin Doğuşu.” In *Modern Dünyada Çocukluk ve Çocuk Eğitimi: Temalar, Tartışmalar, Kuramlar*, edited by Süleyman Gümüş and Z. Şeyma Altın. Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2022.
- Habermas, Jürgen. *On the Logic of the Social Sciences*. Translated by Shierry Weber Nicholzen and Jerry A. Stark. Cambridge and Massachusetts: The MIT Press, 1988.
- . *The Theory of Communicative Action*. Translated by Thomas McCarthy. Vol 1. Boston: Beacon Press, 1984.
- Harms, Ernest. “The Development of Religious Experience in Children.” *American Journal of Sociology* 50, no. 2 (1944): 112-22.
- Haşlakoğlu, Oğuz. *Felsefece*. Ankara: Hece Yayınları, 2021.
- . *Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir Değerlendirme*. Bursa: Sentez Yayınları, 2016.
- Hegel, G.W.F. *The Science of Logic*. Translated by George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Hobbes, Thomas. *De Cive or The Citizen*. Edited by Sterling P. Lamprecht. New York: Appleton-Century-Crofts Inc., 1949.
- . *Leviathan*. Edited by Edwin Curley. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. New York: Barnes&Noble, 2005.
- Ibn ‘Arabî. *Fuşuş al-Hikam*. Translated by Binyamin Abrahamov. New York: Routledge, 2015.
- Kant, Immanuel. *The Science of Right*. Translated by W. Hastie. Radford: A&D Publishing, 2009.

Koç, Yalçın. *Harf ve Nazariyat*. İstanbul: Cedit Neşriyat, 2021.

———. *Theogonia'nın Esasları: Genesis Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Cedit Neşriyat, 2010.

———. *Theologia'nın Esasları: Felsefe'nin ve Teoloji'nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Cedit Neşriyat, 2008.

Locke, John. *The Second Treatise on Civil Government*. New York: Prometheus Books, 1986.

Mart, Ömer Hilmi. *Eğitim Ruhbilimi*. Vol. 2. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1949.

McInerny, D. Q. *Natural Theology*. Elmhurst Pa: Priestly Fraternity of St. Peter, 2005.

McLuhan, Marshall. *Understanding Media*. New York: McRraw-Hill Book Company, 1964.

Montesquieu, Charles. *The Spirit of the Laws*. Translated by Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, and Harold Samuel Stone. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Oğuz Haşlakoğlu. *Platon Okumaları 8*, 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=8h6And-3ga4>.

Oğuz Haşlakoğlu. *Platon Okumaları 14*, 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=HxkfEYSEmmo>.

Özdoğan, Öznur. "Kendini Gerçekleştirme Açısından İnsan-Din İlişkisi." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997): 359-64.

Parmenides. *The Fragment of Parmenides*. Translated by Richard Mckirahan. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009.

Pazarlı, Osman. *Din Psikolojisi*. Ankara: Remzi Kitabevi, 1968.

Piaget, Jean. *Biology and Knowledge: An Essay on the Relations between Organic Regulations and Cognitive Processes*. Translated by Beatrix Walsh. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.

———. *The Child's Conception of the World*. Translated by Joan Tomlinson and Andrew Tomlinson. New York: The Humanities Press, 1951.

———. *The Psychology of Intelligence*. Translated by Malcolm Piercy and D.E. Berlyne. Oxfordshire: Routledge, 2005.

Plato. *Meno*. Edited by R.S. Bluck. Cambridge: Cambridge University Press, 1961.

———. *Philebus in Plato's Philebus*. Translated by Donald Davidson. London and New York: Routledge, 2013.

———. *The Republic*. Edited by G. R. F. Ferrari and Tom Griffith. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Platon. *The Timaeus of Plato in Plato's Cosmology*. Translated by Francis Macdonald Cornford. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

Polkinghorne, John. *Faith, Science and Understanding*. New Haven: Yale University Press, 2000.

Rousseau, Jean-Jacques. *On the Social Contract*. Translated by Donald A. Cress. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983.

Searle, John R. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Spinoza, Benedic de. *Ethics: Proved in Geometrical Order*. Translated by Michael Silverthorne and Matthew J. Kisner. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2021.

Watkins, Chris, and Peter Mortimore. "What Do We Know? Early Childhood Pedagogy". In *Understanding Pedagogy and Its Impact on Learning*, edited by Peter Mortimore. London: Paul

Chapman, 1999.

Yaran, Cafer Sadık. "Natural Theology in Christianity and Islam: Is There a Common Core?" *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, no. 11 (1999): 35-54.



darulfunun ilahiyat

RESEARCH ARTICLE / ARAŞTIRMA MAKALESİ

Submitted: 13.10.2023
Revision Requested: 29.11.2023
Last Revision: 20.12.2023
Accepted: 03.01.2024
Published Online: 13.03.2024

A Theological Analysis of Biological Determinism Claims in the Context of Epigenetics and Brain Plasticity

Biyolojik Determinizm İddialarına Epigenetik ve Beyin Plastisitesi Özelinde Teolojik bir Çözümleme

Seyithan Can

Abstract

Several theoretical studies have investigated biological determinism. First, it leaves no room for divine intervention in the various spheres of human activity. Second, it asserts that heredity significantly influences human behavior. This notion emphasizes the idea that humans possess both freedom and wildness. According to biological determinism, behavior is predetermined by DNA, reducing physiological brain activity. Consequently, what is commonly perceived to be human freedom is illusory. If an individual's actions are not a result of their own will, the issue of justice arises from the rewards and punishments that God metes out in response to human behavior. To address the theological dilemmas posed by these assertions of biological determinism, we sought to ground human freedom, will, and responsibility within the framework of God's justice, by drawing on insights from epigenetics and brain plasticity. However, can recent developments in genetic science comprehensively elucidate human behavior, potentially revealing the freedom we once believed we possessed to be an illusion? Answering this question was one of the primary objectives of this study.

Keywords: Kalâm, Biological Determinism, Human Freedom, Epigenetics, Brain Plasticity

Öz

Biyolojik determinizmin teolojik olarak birçok problemi de beraberinde getirmiştir. Bunlardan ilki Tanrı'ya herhangi bir etkinlik alanı bırakmamasıdır. İkincisi de insan davranışlarının meydana gelmesinde kalıtımın etkili olduğunu belirtmeleridir. Bu düşünce insanın özgür ve iradeli bir varlık olma tasavvurunu ortadan kaldırmaktadır. Çünkü biyolojik determinizme göre DNA'mız tarafından önceden belirlenen ve davranışlarımız, beynin fizyolojik aktivitesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla insan özgürlüğü dediğimiz şey aslında bir yanılsamadır. Şayet insanın sergilediği davranışlar onun iradesiyle gerçekleşmiyorsa, Tanrı'nın insan davranışlarına karşılık verdiği ceza ve mükâfat, adalet problemini doğuracaktır. Biyolojik determinizmin bu iddialarının teolojik açıdan ortaya çıkardığı problemlere karşılık, epigenetik ve beyin plastisitesini temel alarak insanın özgürlüğü, iradesi ve sorumluluğunu, Tanrı'nın adaleti perspektifinde temellendirmeye çalıştık. Bununla beraber, genetik bilimdeki yeni keşifler, daha önce sahip olduğumuzu düşündüğümüz özgürlüğü bir yanılsama olarak ortaya çıkarmada insan davranışını eksiksiz bir şekilde açıklar mı? Sorusunun cevap bulması, çalışmanın temel amaçları arasındadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Biyolojik Determinizm, İnsanın Özgürlüğü, Epigenetik, Beyin plastisitesi

* **Corresponding Author:** Seyithan Can (Assoc. Prof. Dr.), Siirt University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Siirt, Türkiye. E-mail: seyithanacan@gmail.com ORCID: 0000-0002-2336-4179

To cite this article: Can, Seyithan. "A Theological Analysis of Biological Determinism Claims in the Context of Epigenetics and Brain Plasticity." *darulfunun ilahiyat* 35, 2 (2024): 413–435. <https://doi.org/10.26650/di.2024.35.1.1375664>



Introduction

Throughout history, one of the most debated and thought-provoking issues that has preoccupied humanity is the question of freedom and destiny. Nearly all theological paradigms have presented ideas on this subject. Theologians and clergy have attempted to provide explanations within the framework of their religious understanding. In this context, along with the understanding that humans are free, schools of thought have argued that they are partially free and not free. The issue of human freedom continued to be debated despite the technology that developed with a rationalist and positivist understanding of science after the Renaissance. However, the emergence of new knowledge about the biological and psychological nature of human beings after the 17th century led to differentiation in the methodological course of human freedom and destiny. Therefore, this metaphysical debate has acquired a biological and physical structure in the modern period, and has acquired ontological and epistemological differences.

Toward the end of the 20th century, the most important advances in humanity were made in the science of heredity. The concept of a gene has been defined, and it has been stated that the DNA sequence contains information that determines all the characteristics of an organism. Since the discovery of DNA, molecular biology, and genetics have been added to the paradigms of science. When the Human Genome Project was completed in 2001, it was understood that human traits and characteristics are influenced by their genes. According to this understanding, people's biological destiny is determined by their genes. Some believe that their lives are determined by their health, success, or happiness, which is encoded by their genes.¹ The discourse on "Our Genes are Our Destiny" has had a wide social impact in this century, leading to negative attitudes toward the future of human beings. Concerns arise from attitudes that are grounded in genetics. Conversely, an understanding of the genetic diversity and interactions between genes and the environment can foster positive and inclusive perspectives.² In studies conducted from the perspective of modern science in human biology, no definite conclusion has been reached regarding whether humans are free. According to modern scientific methods, scientists claim that human beings are not free, as are those who argue that they are. Although human freedom is a topic of discussion in the metaphysical field, we believe that it should be justified within the framework of the information provided by science. When we look at classical Islamic theology, particularly the science of kalām, we see that Muslim theologians (mutakallimūn) grounded

1 Dawkins, *Gen Bencildir*; İnan, "Beyin Nedir?" den "Yaşam Nedir"e: *Bir hayat serüveni Türker Kılıç*, 131-32; Kılıç, *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, 92.

2 İnan, "Genin Ötesine Geçmek", 77.

the relationship between God and the world in their existing understanding of science. In discussions on God and existence, they presented ideas against the rigid determinism of Greek atomism. Mutakallimūn both accepted the cause-and-effect relationship within the framework of their own the theory of atomism and grounded the relationship between God and the universe, according to substance/jawhar and accident/‘arad concepts.³ Despite these disagreements, they have generally constructed relationships between God and humans based on human will, power, freedom, and responsibility (taklīf), in terms of human actions. While defending God’s omnipotence and omniscience in all aspects, they also emphasize that God is a just and wise being. Therefore, they accepted that they would reward and punish human beings for their free action. Mutakallimūn did not oppose the existing scientific understanding of time. In this context, justifying theology through modern science has been a methodological approach (daqīq al-kalām) used by scholars since early years.⁴ In this context, we believe that establishing human freedom and the biological foundations of modern science will contribute to the discussions in the field of metaphysics. As the realm of human action is primarily physical and biological rather than metaphysical, it is worth emphasizing that describing such topics based on biological foundations is more convincing and acceptable. However, today’s Islamic theologians in the field of kalām have not paid sufficient attention to modern science. When we look at the studies on genetics, epigenetics, and brain plasticity in the literature, they are generally approached from a biological and medical perspective. Although there have been introductory studies on the philosophy of epigenetics, our work is original in terms of its theoretical approach.

In this study, the claims of biological determinism made by modern science are viewed as contradicting human freedom and God’s justice. As such, issues of human freedom and God’s justice have been examined through the lens of human biology, which forms the basis of genetic determinism. From a biological perspective, this study aims to prevent the misapplication of biological claims that undermine the religious understanding of humans and humanity. Consequently, in response to the claims of biological determinism and the theological concerns they raise, we sought to establish a foundation for understanding human freedom, will, and responsibility, as well as God’s justice, based on epigenetics and brain plasticity. We focused on epigenetics and brain plasticity because they are closely linked. Epigenetic mechanisms regulate brain plasticity and modulate the impact of our experiences on the brain. For example, environmental challenges and stress

3 Bulgen, “Al-Māturīdī and Atomism”, 223-64.

4 Bulgen, “Science and Philosophy in the Classical Period of Kalām”, 940.

can result in epigenetic changes that affect brain plasticity. Conversely, a rich and stimulating environment can enhance brain plasticity, thereby leading to epigenetic changes. The fact that our study was situated within the context of epigenetics and brain plasticity suggests that the two complement each other. Although more research is needed, this study represents an important step toward reconciling the perspectives of biology and theology. Overall, this study sheds light on the complex dynamics among human biology, freedom, and God's justice.

1. Biological Determinism and Theology

The belief that human characteristics, such as intelligence, behavior, and physical traits, are determined by genes is often referred to as genetic determinism, which is a form of biological determinism.⁵ Biological determinism considers genes or DNA as physical agents, and places greater emphasis on their roles in human biology.⁶ Genetic determinism can be classified into three types: strong, moderate, and weak. Each form had a different definition.⁷ These definitions typically focus on one-to-one relationships among genes, proteins, functions, and traits.⁸ In other words, genetic determinism is the belief that genes (genotypes) determine certain physical traits or behaviors, and is often referred to as the idea⁹ that human existence, intelligence, behavior, development, health, disease, and physical characteristics are all determined by genes.¹⁰

5 Gericke vd., "Exploring Relationships Among Belief in Genetic Determinism, Genetics Knowledge, and Social Factors", 1226.

6 Güngör ve Erdem, "Genetik Determinizme Dair Kavramsal İnceleme", 663.

7 Resnik ve Vorhaus, "Genetic Modification and Genetic Determinism", 3.

8 Gericke vd., "Exploring Relationships Among Belief in Genetic Determinism, Genetics Knowledge, and Social Factors", 1223; Sarraf, Woodley Of Menie, ve Feltham, *Modernity and Cultural Decline*, 1; Ellison ve De Wet, "Biological Determinism", 1; Gericke vd., "Exploring Relationships Among Belief in Genetic Determinism, Genetics Knowledge, and Social Factors", 1225; Carroll vd., "A Cross-Disciplinary Survey of Beliefs About Human Nature, Culture, and Science", 6; Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 47.

9 Resnik ve Vorhaus, "Genetic Modification and Genetic Determinism", 11; Shafique ve Wyne, "Beyond Theology into Biological Sciences? Historical Discourse on the Concept of Determinism", 373.

10 Gericke vd., "Exploring Relationships Among Belief in Genetic Determinism, Genetics Knowledge, and Social Factors", 1226; De Melo-Martin, "Firing up the Nature/Nurture Controversy", 526; Güngör ve Erdem, "Genetik Determinizme Dair Kavramsal İnceleme", 663; Resnik ve Vorhaus, "Genetic Modification and Genetic Determinism", 11; Shafique ve Wyne, "Beyond Theology into Biological Sciences? Historical Discourse on the Concept of Determinism", 373.

Scientists who promote genetic determinism argue that a cause-and-effect relationship is necessary to explain the determinism of human behavior.¹¹ They assert that human life is based on a necessary cause-and-effect relationship and can be explained by biological processes, and that genes are the source of human nature, behavior, values, beliefs, emotions, gender identities, culture, and the human life cycle.¹² For example, early twentieth-century determinist Henry Goddard stated that “intelligence is the principal determinant of human behavior, which is conditioned by an innate nervous mechanism, and the degree of efficiency of this mechanism, and hence the level of intelligence or mental level of each individual, is determined by the type of chromosome that is assembled by the fusion of germ cells, which is hardly affected by subsequent influences, such as serious accidents that can destroy part of the mechanism.”¹³ In this view, genes alone are the source of the characteristics and behaviors of living organisms.¹⁴

Historically, determinism has been defended by many people. For the first time, determinism has been traced back to Greek philosophy. Democritus and his teacher, Leucippus, accepted that everything was the result of natural laws. In addition, a strong claim of determinism was found in Stoic Chrysippus. He defines fate as “the natural order of all things established from eternity, consisting of things that mutually follow each other in an unchangeable and indestructible context.”¹⁵ We can say that the deterministic approach to the world has a foundation in the social sciences, starting with Hobbes (1588-1679).¹⁶ With the discovery of DNA and the contributions of many scientists, biological determinism has begun to be openly defended.¹⁷ After Charles Darwin’s (1809–1882) *Origin of Species* was published in 1859, biological determinism gained widespread support as social theory. German biologist Ernst Haeckel (1834-1919), a contemporary of Darwin and enthusiastic supporter of Darwinism in his own country, suggested that the gill-like slits in

11 Castéra ve Clément, “Teachers’ Conceptions About the Genetic Determinism of Human Behaviour”, 420; Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*, 265.

12 Carroll vd., “A Cross-Disciplinary Survey of Beliefs About Human Nature, Culture, and Science”, 6; Muskavitch, “Genetic Determinism in the Post-Genomic Age”, 6; Ryan, “A Thumb on the Scale”, 7; Shafique ve Wyne, “Beyond Theology into Biological Sciences? Historical Discourse on the Concept of Determinism”, 363; Gildersleeve ve Crowden, “Genetic Determinism and Place”, 142; Kegel, *Epigenetik*, 44.

13 Ryan, “A Thumb on the Scale”, 7.

14 Zwart, “Genetic Determinism”, 1; Gildersleeve ve Crowden, “Genetic Determinism and Place”, 142; Güngör ve Erdem, “Genetik Determinizme Dair Kavramsal İnceleme”, 662.

15 Sutton, “Religion and the Failures of Determinism”, 27.

16 Küçükşönmez, “Azınlık Raporu”, 182.

17 Dahm, “Friedrich Miescher and the Discovery of Dna”, 284.

human embryos represented the gills of ancestral adult fish.¹⁸ Evolutionism has transformed the concept of human nature into a model, in which environmental pressure acts on random gene mutations and reproductive combinations.¹⁹ Swiss-born naturalist Louis Agassiz (1807-1873) explicitly advocated genetic determinism, stating that “the brain of the has the incomplete brain structure of a seven-month-old baby in the white womb. English scientist Herbert Spencer (1820-1903) echoed this sentiment in 1895.²⁰

An important step toward the framework of genetic determinism was taken by Weismann (1834-1914). Weismann argued that the inherited “determinants” are the factors in the “germ plasm,” which we now recognize as “genes” encoded in “DNA.”²¹ Henry Goddard (1866-1957) saw intelligence only as a trait rigidly transmitted from generation to generation.²² In the last 15 years, in the USA, the UK, and more recently, in Western Europe, biological determinist theories have become an important element in political and social struggles. The beginning of this new wave was marked by Arthur Jensen’s article published in 1969. Jensen claimed that most of the differences in IQ test performance between blacks and whites were genetic in origin.²³ The Psychologist Richard Herrnstein openly supported genetic determinism and extended it to the working class.²⁴ In his book “The Gene is Selfish,” Dawkins argued that we are machines created by our genes and therefore have certain qualities in our genes.²⁵ Behavioral geneticists, including these names and many others, generally do not support strong genetic determinism.²⁶ According to proponents of genetic determinism, the relationship between genes and the body is one-way, that is, changes in genes are reflected in the body, but changes in the body itself due to its past and environment are not reflected in genes. Genes control the body that carries them, but are not affected by changes that occur in the body during development.²⁷ They base this understanding

18 Ryan, “A Thumb on the Scale”, 8.

19 Bandura, “Reconstrual of ‘Free Will’ From the Agentic Perspective of Social Cognitive Theory”, 86.

20 Ryan, “A Thumb on the Scale”, 8-9.

21 Muskavitch, “Genetic Determinism in the Post-Genomic Age”, 2.

22 Ryan, “A Thumb on the Scale”, 18.

23 Lewontin, “Biological Determinism”, 153.

24 Lewontin, Rose, ve Kamin, *Not In Our Genes: Biology, Ideology, and Human Nature*, 19.

25 Meaney, “Nature, Nurture, and the Disunity of Knowledge”, 51.

26 Newson, “The Nature and Significance of Behavioural Genetic Information”, 98.

27 Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*, 105; Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 196-97.

scientifically on the process of protein synthesis. In this context, they assumed that protein synthesis was unidirectional. In other words, information is transferred unidirectionally and irreversibly from DNA to RNA and then to proteins. Because of the unidirectional view from genes to proteins, organisms are automatically considered to be the result of genes, which are their cause.²⁸ The image of genes as self-contained causal agents underlying all aspects of an organism's life implies that human life is controlled by its genes and that human destiny is determined by these genes.²⁹

Biological and behavioral determinists, all scientists who advocate determinism when asked whether a man is free, would answer no. We may have illusions of freedom, but they argue that our choices are programmed by our genes or infantile upbringing. In Dawkins' words, we are "big robots" containing genes, and these genes "control us in body and mind." Even the illusion of freedom is programmed into us by evolution because illusions are adaptive.³⁰ Schopenhauer's thought "we are free to do what we want, but we are not free to want to do it," expressed in his work *The Voluntary Freedom of Man*, comes to the fore again.³¹

If the claim of biological determinism is accepted as true, many theological problems arise. The first of these is human freedom. As mentioned above, if our behavior is based on the necessary cause-and-effect relationships between genes or neurobiological processes, we cannot claim that humans are free. In addition, it raises issues related to human responsibility and accountability. Theoretically, humans are considered responsible for all their actions. In return for this responsibility, God holds them accountable for the reward or punishment. If human behavior does not occur according to one's own will, the punishment and reward that God bestows upon human actions will become a problem of justice. Ultimately, do new discoveries in genetic science explain human behavior so completely that the freedom we previously thought we had was revealed as an illusion? Do genes determine everything about us? Should we succumb to fatalism if we believe that everything lies within our genes? Alternatively, should we seek the force of will

28 Kegel, *Epigenetik*, 63; Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sorrası*, 85; Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 43.

29 Smith, ve Burns, "Genetic Determinism or Genetic Discrimination?", 35; Muskavitch, "Genetic Determinism in the Post-Genomic Age", 1; Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 47; Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sorrası*, 88-89.

30 Lewontin, Rose, ve Kamin, *Not In Our Genes: Biology, Ideology, and Human Nature*, 287.

31 Martucci, "At the Beginning Was the Evil: Biological Determinism and Destiny in Lombrosian Criminology", 53.

to use genetic knowledge to improve human conditions?³² Producing theological answers to these and similar questions is crucial for the field of science and continuity of theological paradigms. Therefore, responding to these claims from the same perspective on human nature would build a solid foundation for theology. At this point, we will first analyze the claims of biological determinism within the framework of epigenetics, a rare field in modern biology.

2. Against Genetic Determinism: Epigenetics

The claims of genetic determinists regarding human actions have been criticized in many respects. One of the most important of these is that it ignores the “multiplicity of elements” that determines human destiny.³³ In genetic science studies, especially since 2016, it has been understood that there is a new coding system for genetic codes that reveals that genetic coding has far exceeded its limits and powers. Epigenetics is a novel research field.³⁴ In Greek, “epi-,” which means above, upwards, briefly means changes made above genetics. This term was first coined by British embryologist Waddington in his 1940 book *Organizers and Genes*, in which he mentioned that environmental conditions can affect gene expression, and thus alter development.³⁵ This concept has been differently defined by several researchers. For example, Bird defined it as the structural adaptation of chromosomal regions to record, mark, or maintain an altered activity. This definition covers a wide range of epigenetic marks, from transient epigenetic marks, where the epigenetic mark determined by environmental stimuli may last only a few hours, to hereditary marks.³⁶ According to Waddington, epigenetics is the study of epigenesis, and how genotypes reveal phenotypes during development. Waddington used this term to encompass the activities of all developmental biologists who have studied how gene activity elicits phenotypes during development. However, developmental biologists rarely use this term to describe their field.³⁷ Arthur Riggs and colleagues defined epigenetics as “the study of mitotically and/or meiotically inheritable changes in gene function that cannot be explained by changes in DNA sequence”. Although these definitions differ in certain respects, they are often combined as they point to a single phenomenon. Currently, epigenetics are defined as molecular factors and processes that affect the activity of genes that can be transferred to daughter cells by mitosis or meiosis,

32 Peters, *Playing God?*, 21.

33 Gildersleeve ve Crowden, “Genetic Determinism and Place”, 145.

34 Kılıç, *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, 28.

35 İnan, “Genin Ötesine Geçmek”, 77.

36 Peckham, “Epigenetics”, 10.

37 Bird, “Perceptions of Epigenetics”, 396.

which regulate genome activity without causing changes in the DNA sequence.³⁸ Based on these definitions, epigenetic theories have been proposed to explain the genetic determinism in historical processes. Epigenetic theory emphasizes that not only is the biological structure of a human being effective in his/her personality, behavior, intelligence, and physical characteristics.³⁹ In contrast, human behavior cannot be evaluated independently of time, space, and culture.⁴⁰

The complex interactions and interdependence of genes and environments, a fundamental and often-overlooked fact in biology, undermine the idea that genotypes alone determine phenotypes.⁴¹ Critics of biological explanations of human nature argue that biological explanations of human behavior or human disease are reductionist, that genes can only be understood as contributing causes, and that organisms constantly interact with their environments in complex ways.⁴² Many authors, including Richard Lewontin, Steven Rose, and Leon Kamin, have written articles criticizing biological determinism.⁴³

Epigenetics challenges the assumption that hereditary information is encoded solely or entirely in DNA sequences, leaving the possibility of other inheritance mechanisms open.⁴⁴ According to epigenetic understanding, DNA is only a blueprint and environmental signals affect the expression of proteins produced by DNA.⁴⁵ Therefore, epigenetic experiments have shown that backward flow is also possible and that changes in body cells can be transferred to subsequent generations. In particular, one-way irreversible information flowing from DNA to RNA and then to proteins, as claimed by genetic determinism, has lost its validity. Epigenetics has shown that the DNA–RNA–protein pathway can also be reversed. In other words, everything that changes the protein structure, action potential, and environmental factors can change DNA. This scientific knowledge not only frees man from being a prisoner of his gene structure but also gives him the power and freedom to influence even his DNA through his thoughts and creativity.⁴⁶

38 Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 62-63; Kılıç, *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, 27-28.

39 Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 73.

40 İnan, “Genin Ötesine Geçmek”, 81; Kegel, *Epigenetik*, 303; Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 83.

41 Resnik ve Vorhaus, “Genetic Modification and Genetic Determinism”, 3.

42 De Melo-Martín, “Biological Explanations and Social Responsibility”, 346.

43 Sarraf, Woodley Of Menie, ve Feltham, *Modernity and Cultural Decline*, 31.

44 Peckham, “Epigenetics”, 9; Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*, 109.

45 Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*, 136-37.

46 Kılıç, *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, 92.

Even in cases in which the genes are identical, gene expression can be completely different. Even if hereditary genes remain unchanged, they can be altered. The physical environment has components such as climate and geography; living conditions arising from material and spiritual factors such as nutrition and access to love and affection; and all experiences covered by the components of inherited historical past, behavior, emotions, thoughts, and beliefs affect genetic expression, in other words, genetic destiny, to varying degrees. In this sense, the genetic destiny is flexible.⁴⁷ For example, identical twins share the same genotype, but differ in height, temperament, and other characteristics.⁴⁸ Even two identical individuals, who are perfect clones in all aspects, have different desires.⁴⁹ If phenotypic traits are predetermined by genotype, as claimed by genetic determinism, different numerical abilities, height measurements, and voice tones of many identical twins cannot be expected or explained.⁵⁰ However, their reactions to events, tastes, and habits also differ.⁵¹ Therefore, understanding that human nature is shaped by gene– culture interactions rather than genetic coding seems to be much more accurate.⁵² The state of an organism at any given moment depends on the genes carried by its cells and the environment in which they develop. Consistent generalizations cannot be made regarding the developmental patterns of the different genotypes in different environments. For example, one genotype may develop better at low temperatures than at other temperatures, or worse at other temperatures.⁵³ Recent research has also identified gene– environment interactions that predispose individuals to traits, such as emotional disorders or antisocial behavior. A large study identified individuals among young adults in New Zealand who had experienced several major stressors such as relationship breakdown or death in the family. If stressed individuals carry genetic variations in a protein that controls serotonin activity, then the risk of depression is much higher. Neither genes nor stress alone predispose individuals to depression. However, these two factors form a combination of factors that determine depression.⁵⁴

47 Karaçay, *Mutlu Beyin*, 50-51; Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*, 307; Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 73; İnan, “Genin Ötesine Geçmek”, 82.

48 Genotype can be defined as the inherited potential of an organism. For example, a person’s potential to be tall is determined by their genotype. Phenotype is the expression of this potential, that is, being tall.

49 Myers, “Determined and Free”, 32.

50 Kegel, *Epigenetik*, 215; Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 48-49.

51 Aydın, *Beyin Sizensiz 2.0 Metaverse Beyinler Arası İnternet Dünya Beyin Ağı*, Wbw, 153.

52 Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 200.

53 Lewontin, Rose, ve Kamin, *Genlerimizden İbaret Değiliz*, 354-55.

54 Baer, Kaufman, ve Baumeister, *Are We Free?*, 36; Ridley, *Genom: Bir Türün Yirmi Üç Bölümlük Otobiyoğrafisi*, 337.

Epigenetics fundamentally shape who we are by translating our experiences into gene expression profiles. If we want to improve or change ourselves, we should actively seek experiences that will help us to develop the way we want.⁵⁵ However, in some cases, individuals can change the characteristics inherited from their genes and the concept of free will emerge. Based on this concept, it has been shown that individuals can alter the activity of genes under the influence of environmental conditions. Therefore, a paradigm that opposes epigenetics to biological determinism is important for theological justification of human freedom and responsibility.

Even in cases in which the genes are identical, gene expression can be entirely different. Although inherited genes may remain unchanged, they can be altered. Environmental factors are categorized under the umbrella of the environment, such as climate and geography, along with the physical environment, as well as the material and spiritual conditions derived from factors such as nutrition and access to love and attention, hidden collective experiences of the inherited historical past, behavior, emotion, thought, and belief components in fluence, genetic expression, or genetic destiny to varying degrees. In this sense, the genetic destiny is flexible.⁵⁶ For example, although identical twins share the same genotype, their height, temperament, and other characteristics differ.⁵⁷ If phenotypic traits are predetermined by genotype, as claimed by genetic determinism, it is not expected that many identical twins will differ in their numerical abilities, stature, and tone of voice.⁵⁸ However, their reactions to events, tastes, and habits also differ.⁵⁹ Therefore, the understanding that human nature is shaped by gene–culture interactions rather than genetic coding seems much more accurate.⁶⁰ The state of an organism at any given moment depends on both the genes it carries within its cells, and the environment in which it develops. Consistent generalizations cannot be made regarding the developmental patterns of the different genotypes in different environments. For example, one genotype may develop better at low temperatures than at other temperatures, or worse at other temperatures.⁶¹ From a theological perspective,

55 Peckham, “Epigenetics”, 17.

56 Karaçay, *Mutlu Beyin*, 50-51; Arvas, “Kelâm’da Akıl Delili: Aklın Mahiyeti Bağlamında Natüralist- Antropolojik Tezlerin Eleştirisi”, 147.

57 Genotype can be defined as the potential that organism inherits. For example, a person’s potential to be tall is determined by his genotype. The phenotype is the expression of this potential, i.e., being tall.

58 Kegel, *Epigenetik*, 215; Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 48-49.

59 Aydın, *Beyin Sızsiniz 2.0 Metaverse Beyinler Arası İnternet Dünya Beyin Ağı*, Wbw, 153.

60 Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 200.

61 Lewontin, Rose, ve Kamin, *Genlerimizden İbaret Değiliz*, 354-55.

the opposing paradigm that epigenetics bring to biological determinism plays an important role in grounding human freedom and responsibility.

3. Against Neurophysiological Reductionism: Brain Plasticity

Plasticity was first conceptualized as a way of understanding the point of contact between cultural and social processes and individual biological brains. In this context, it was used to describe how the brain develops its own history and quality beyond genetic determination by modelling itself.⁶² In contemporary neuroscience, plasticity has emerged as a fundamental concept, validated by advanced imaging techniques, and embraced by extensive clinical, experimental, and theoretical studies.⁶³ Malabou stated that there are two types of plasticity: positive and destructive plasticity. In positive plasticity, a constant balance is maintained between the capacity for change and ability to remain the same. Here, plasticity describes the continuous process of the destruction and repair of a stable form. By contrast, destructive plasticity does not lead to repair and leads to small and large deformations.⁶⁴

The concept of plasticity has a long philosophical history.- from Goethe to Hegel, Nietzsche and Freud. In this history, plasticity constitutes the transformational continuum between nature and history or between the body and soul.⁶⁵ The origins of the concept can be traced back to Ralph Cudworth's concept of "plastic nature" or to early modern theories of the peculiar material properties of the flexible nervous system.⁶⁶ The term plasticity was first applied to behavior by William James in 1890 in his *Principles of Psychology*. The first person to use the term neural plasticity is thought to be Polish neuroscientist Jerzy Konorski. Santiago Ramón y Cajal, the father of neuroscience, used the term neuronal plasticity to describe non-pathological changes in the structure of adult brains. According to the famous Neuron Doctrine, Cajal first defined neurons as basic units of the nervous system. This definition provides an important basis for developing the concept of neural plasticity. Many neuroscientists have used the term plasticity to describe the regenerative capacity of the peripheral nervous system, and Cajal's conceptual transfer of the term has led to contentious debate.⁶⁷

62 Bates, "Unstable Brains and Ordered Societies", 117-18.

63 Bates, 117.

64 Tuinen, "Plasticity", 232.

65 Tuinen, 229.

66 Bates, "Unstable Brains and Ordered Societies", 118.

67 Azmitia, "Cajal and Brain Plasticity", 396.

Neurobiology, which began its rapid rise in the 1980s and continues to gain prominence, has become one of the most promising and extensively explored disciplines since the beginning of the 21st century. Until about 20 years ago, when neuroscience was still relatively unknown, biologists claimed that human behavior was solely driven by hormones, genes, and synapses, and that the influence of free will was weak. As a result, a prevailing belief emerged that everyone is born with a certain brain, and that these brains remain fixed and unchangeable.⁶⁸ This belief posits that the human brain is a sophisticated machine that regulates input–output processes and that all human emotions, thoughts, and behaviors are rooted in the neurobiological structure of the brain.⁶⁹ The Western world explains individuals’ abilities, professions, achievements, and failures within the context of this fixed brain system.⁷⁰

The idea that our behavior is caused by the physiological activity of the brain is theologically problematic because it refutes the traditional view of free will.⁷¹ According to this idea, actions that are believed to be driven by free will are nothing more than electrochemical brain processes. As every event in the chain of biochemical reactions depends on the previous event, it has been argued that humans are not free.⁷² However, the results of their study provide strong evidence that the human brain is far from complete during early childhood. Contrary to neurobiological determinism, it has been discovered that humans do not live in a deterministic universe and that the brain is not static—that is, unchanging, as previously thought—but has a changeable structure and plasticity. Brain structure constantly changes in response to an unexpectedly wide range of experiential factors. The plasticity observed throughout the brain emphasizes that it is a highly adaptable and developmentally learning organ.⁷³ The distinct organization of various regions of the cortex is not predetermined by genetics; instead, it can be shaped by acquiring data and experience.⁷⁴ Neuroplasticity studies have demonstrated that any type of mapped continuous activity, including physical and sensory activities, learning, thinking, and imagination, can alter the mind and the brain.⁷⁵ Our brains continuously shape themselves in a unique and individual manner through their

68 Boaler, *Sınırsız Zihin*, 26; Doidge, *Kendini Değiştiren Beyin*, 12-13.

69 Ödemiş, “Determinizmin Yeni Savunması”, 32.

70 Boaler, *Sınırsız Zihin*, 39.

71 Ödemiş, “Determinizmin Yeni Savunması”, 42.

72 Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*, 247-50.

73 Doidge, *Kendini Değiştiren Beyin*, 101.

74 Winston, *Evrenin En Karmaşık ve Gizemli Nesnesi İnsan Beyni*, 113.

75 Muskavitch, “Genetic Determinism in the Post-Genomic Age”, 19.

lived experience. Cultural activities such as reading, receiving music education, and learning a new language have contributed to this change. Reading a single sentence can lead to the formation of new connections in the brain, thereby causing changes.⁷⁶ When we draw conclusions from this information, we can say that our social lives can change and transform our mental structures.⁷⁷ Preferences are motivational passions that should not be confused with behavioral choices based on reflexes or automatism. The detailed circuitry in the human brain is not pre-programmed; instead, genes provide highly general instructions for the organization of neural networks, and fine-tuning of these networks is achieved through experience.⁷⁸ Therefore, who we truly are is not predetermined, fixed, or a specific “thing.”⁷⁹

The discovery of neuroplasticity, which demonstrates that our brains can change, can be considered one of the most valuable findings of the past decade.⁸⁰ For example, when people learn new motor skills such as playing an instrument, plastic changes occur in the structure of the nervous system cells underlying motor skills. It is shaped by cultural activities, such as reading, studying music, or learning a new language. Even the sentences that we read can cause changes in the brain by creating new connections.⁸¹

The basic assumption of brain and behavior plasticity studies is that if behavior is changing, there must be some change in the organization or properties of the neural circuits that produce that behavior.⁸² Our brains, and therefore, our mindsets, can change and transform our biological and social lives.⁸³ All of these findings show a dramatic impact of the environment on brain plasticity.⁸⁴ The discovery of neuroplasticity, which reveals changes in the brain, can be considered as the most valuable data in the current decade.⁸⁵ The description of human behavior as a flexible and variable connection network in the brain has brought about a

76 Kılıç, *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, 105; Doidge, *Kendini Değiştiren Beyin*, 293-94; Malabou, *Beynimizle Ne Yapmalıyız?*, 39.

77 İnan, “*Beyin Nedir?*”den “*Yaşam Nedir?*”e: *Bir hayat serüveni Türker Kılıç*, 153.

78 Eagleman, *Beyin: Senin Hikayen*, 10.

79 Ödemiş, “Determinizmin Yeni Savunması”, 43.

80 Muskavitch, “Genetic Determinism in the Post-Genomic Age”, 19.

81 Kılıç, *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, 105; Doidge, *Kendini Değiştiren Beyin*, 293-94; Malabou, *Beynimizle Ne Yapmalıyız?*, 39.

82 Kolb, Gibb, ve Robinson, “Brain Plasticity and Behavior”, 1.

83 İnan, “*Beyin Nedir?*”den “*Yaşam Nedir?*”e: *Bir hayat serüveni Türker Kılıç*, 153.

84 Baroncelli vd., “Nurturing Brain Plasticity”, 1099.

85 Boaler, *Sınırsız Zihin*, 12.

real theoretical and epistemological revolution.⁸⁶ At the same time, it is seen as the key to our future, as it opens the doors necessary to adapt to our equipment.⁸⁷ The fact that the brain is “plastic” throughout life, not fixed after a critical period, as assumed by Weisel and Hubel, is now increasingly recognized as the key to understanding its many functions.⁸⁸

Consequently, the human brain changes its form tirelessly, and constantly rebuilds its circuit system. As the brain continues to change throughout life, a person’s identity, personality, beliefs, and behavior are similar to those of a moving target with no final destination.⁸⁹ Good or bad mental imprints can lead to such habits. If we develop a bad posture or good behavior, they will also become permanent. This situation and variability manifests itself in the whole of human life. This means that one’s personality as an adult was neither fixed nor unchanged.⁹⁰ The brain continues to change even in adulthood.⁹¹ This variable structure of the brain, called neuroplasticity, provides a new perspective on the issues of human freedom and responsibility.

4. God’s Justice and the Biological Basis of Human Freedom: Epigenetics and Brain Plasticity

There have been two opposing views in the history of thought: the idea that human beings are free in their actions and choose every action of their own free will, and the determinist view that actions are caused by a biological process.⁹² According to the determinist perspective, which is the subject of this study, all phenomena related to individuals and society arise from nature. Inequalities in society are considered to be related to the genetic makeup of individuals, and are seen as an inevitable outcome.⁹³ According to this viewpoint, in the context of genetic determinism, a person’s fate is determined by their genes or neurobiological processes, and the individual cannot change this predetermined fate.⁹⁴

86 Malabou, *Beynimizle Ne Yapmalıyız?*, 8-9.

87 Eagleman, *Beyin: Senin Hikayen*, 196.

88 Paterson, “Molyneux, Neuroplasticity, and Technologies of Sensory Substitution”, 347.

89 Eagleman, *Beyin: Senin Hikayen*, 6.

90 Doidge, *Kendini Değiştiren Beyin*, 217.

91 Eagleman, *Beyin: Senin Hikayen*, 21.

92 Ödemiş, “Determinizmin Yeni Savunması”, 33; Baer, Kaufman, ve Baumeister, *Are We Free?*, 275.

93 Lewontin, Rose, ve Kamin, *Genlerimizden İbaret Değiliz*, 380.

94 Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 48.

The issue of human freedom in classical Islamic theology (kalām) has been addressed and discussed in a theological context. However, there is a general perception of Jahm b. Safwān (d. 128/745), who was accepted as one of the early theologians, has an approach that human beings do not have free will⁹⁵, and there are also approaches that he has a different thought. According to Seyithan Can, who wrote an independent work on the subject, al-Jahm’s attribution of all his actions to Allah led to the perception that he had abolished the freedom of will. Can states that electrical activity, which is accepted in modern science as the initiator of human actions, is compatible with Jahm’s idea that “God creates power.” After the creation of power (electrical activity), humans cannot influence the process of an act. Electrical signals are generated in the brain during an individual’s action. These signals are sent to the muscles through neurons in the motor area. After the signals are sent to the muscles, energy is generated for the muscle contraction. With this energy, the human muscle contracts and activates the skeletal system to which it is connected.⁹⁶ The scientific information provided reveals that man has no influence on the stages at which he creates an act. Therefore, Jahm’s idea that “might be created by Allah is compatible with scientific data.”⁹⁷

There is no disagreement among Mu’tazila scholars regarding the point at which humans are considered free. Humans possess created, active, and free will. When performing an action, humans utilize their power according to their will, thereby necessarily knowing themselves as being with free will.⁹⁸ Everyone who has reason recognizes that when he desires action, he is inclined toward it and that he himself determines whether he desires the action. He distinguished between wanting and non-wanting actions. Therefore, because a man performs his actions without any external influence to make them difficult, he is responsible.

al-Ash‘arī (d. 324/935), the founder of another important school of theology, places God’s absoluteness at the center of the occurrence of action. According to him, because of his absoluteness, Allah encompasses all the aspects of his creation.⁹⁹ Although the Ash‘arites do not seem to have space for human beings within the framework of absoluteness, they attempt to justify human responsibility through the concept of *kasb*/acquisition.¹⁰⁰

95 İrfan Abdülhamit, “Cebriyye”, 205-8.

96 Guyton ve Hall, *Tıbbi fizyoloji*, 73 vd.; Can, “Modern Anatomi”, 578 vd.

97 Can, *Cehm b. Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak*, 141-42.

98 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi ‘l-tevhîd ve ‘l-adl*, 6/2:8.

99 Eş‘arî, *Kitabu ‘l-luma’ fi ‘r-reddi alâ ehli ‘z-zeygi ve ‘l-bida’*, 47.

100 Bakıllâni, *el-İnsâf*, 159-60.

On the other hand, al-Māturīdī (d. 333/944) emphasized that men would. At this point, Māturīdī scholars have stated that a man must feel that he will.¹⁰¹ Therefore, the occurrence of human action is within his will.¹⁰² According to Māturīdī, there is an intellectual necessity for human beings to generate their own free will. Therefore, this possibility could not be ruled out. Consequently, although there are different approaches to the issue of human freedom, Muslim theologians have attempted to demonstrate this by developing theories that human beings are free of their actions. According to them, if a man was not free in his actions and God punished him in the Hereafter, this would be unjust. Therefore, it can be said that today's theologians are against biological determinism within the framework of human freedom and responsibility.

When considered theologically, understanding, accepted as neurobiological and genetic determinism, reveals several problems. As partially mentioned in the previous sections, the understanding that human destiny is determined by genes eliminates human responsibility. When responsibility disappears, it becomes clear that it is impossible to condemn and punish those who commit evil deaths.¹⁰³ From a theological perspective, the foundations of punishment and reward are closely related to the human responsibility for one's actions. If deterministic claims are accepted as true, they would imply an issue of justice in the relationship established by God. Traditionally, the concept of divine justice assumes that humans can make choices and are accountable to them. Such thinking also leaves believers floundering the inescapable necessity of experiencing predetermined and unchangeable destiny. Therefore, biological determinism cannot be theoretically accepted. This theory is supported by the epigenetic paradigm, which rejects the genetic determinist perspective and emphasizes the complex interplay between genes and behaviors/traits. In the epigenetic paradigm, genes are not only seen as deterministic entities, but also as carriers of stability, while allowing for the presence of change. This perspective aligns with theological concepts emphasizing the transformative nature of human beings and their potential for growth and development. It acknowledges that individuals are not bound by a fixed and unchangeable genetic blueprint but rather have the capacity for adaptation and the ability to shape their own lives. In this respect, not only what genes bring to the species, but also what the species brings to the genes is important.¹⁰⁴ This epigenetic paradigm refutes the notion that genes are perceived as determinants of fate, by highlighting the significant role of environmental factors in a person's life. This finding emphasizes that the

101 Nureddin Es-Sabuni ve Topaloğlu, *Māturīdiyye Akaidi*, 151.

102 Māturīdī, *Kitābu 'l-Tevhīd*, 234.

103 Aydın, *Din Felsefesi*, 164.

104 Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*, 97.

functions of genes are influenced by these environmental factors.¹⁰⁵ In this context, it supports the concept of free will, which should be theoretically accepted.¹⁰⁶ Although we are born into different parts of the world under various conditions, we generally have similar brain structures.¹⁰⁷ The fact that people share similar brain structures implies that, if one person is capable of doing something, others can also potentially do it.¹⁰⁸ This clearly demonstrates that justice is the ontological foundation for God's relationship with humans.

Brain plasticity is another ontological factor of human freedom. The human brain establishes a system of circuits by constantly changing their shape. Therefore, contrary to claims of neurobiological determinism, human identity, personality, beliefs, and behaviors do not have a final destination.¹⁰⁹ The mental imprints people form can be transformed into habits. Whatever behavioral patterns develop, this behavior becomes permanent and becomes one's personality. For example, if a person concentrates on good behavior, they become good. If someone develops bad behavior, it becomes bad, and this badness becomes permanent.¹¹⁰ The state of variability between the good and bad in humans is also not permanent. This variability manifests throughout the human life.¹¹¹ Therefore, from a neuroethical perspective, the elastic aspect of the human brain structure can be considered the ontological basis for attributes of both divine justice and human choices.

Conclusion

The idea that biological determinism limits human freedom has led to several problems. Basing human behavior on a necessary cause– effect relationship has damaged the notion of man as a free and willed being, and has abolished God's effectiveness. Additionally, a man's inheritance of social status has made his freedom even more constrained and caused problems with God's justice. However, recent discoveries in genetic science have shown that biological determinism is insufficient to fully explain human behavior.

Theological problems arising from biological determinism in terms of human freedom and responsibility can be addressed and resolved through new paradigms

105 Karaçay, *Mutlu Beyin*, 50-51.

106 Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*, 137.

107 Karaçay, *Mutlu Beyin*, 28.

108 Aydın, *Beyin Sizensiz*, 33.

109 Eagleman, *Beyin: Senin Hikayen*, 6.

110 Doidge, *Kendini Değiştiren Beyin*, 217.

111 Eagleman, *Beyin: Senin Hikayen*, 21.

emerging in modern science. Recent advances in genetic science, particularly epigenetics, have provided evidence that genes can be influenced and shaped by environmental factors. This has undermined the claims of biological determinism and the assertion that genes solely determine human behavior. Furthermore, the scientific grounding of neuroplasticity in neurobiology has demonstrated that the human brain is a malleable and modifiable mechanism capable of continuous change and shaping. This further supports the notion that the human brain is not rigidly predetermined by biology but rather has the capacity for adaptation and transformation. Epigenetics and brain plasticity, two important fields in modern science, have revealed that human behavior is not solely determined by deterministic factors. They emphasize the significant roles of individual agency, freedom, and responsibility. These scientific advancements provide a broader perspective on human autonomy, challenging the notion of strict determinism and opening up new possibilities for personal growth, change, and the exercise of free will.

Epigenetics and brain plasticity can be considered appropriate approaches for evaluating the views of Kalām scholars in terms of human freedom and responsibility. While Mutazilite scholars emphasized that man's actions were brought about by his own will and power within the framework of Allah's justice, the Ash'arite school is generally based on the responsibility and will of man in his actions on the concept of *kasb*. The Māturīdīs, on the other hand, clearly emphasized human free will and argued that human beings chose their actions. Additionally, despite acknowledging that Allah created human actions in the historical process, we have demonstrated that even Jahm b. Safwān had views suggesting the human possession of will. Therefore, although theologians have displayed different methodological approaches, they clearly emphasize that humans choose their actions and, as a result, are inherently responsible beings.

The notion that for humans to be responsible beings, they must exhibit their behaviors freely also yields significant consequences in terms of understanding divine justice in Islamic theology (*kalām*). To deserve punishment and reward in the Hereafter, man must be free in his actions. Therefore, it is important for God's justice that individuals manifest these behaviors freely. If we consider that God endows humans with free will when creating them, it can be understood that humans should exercise free will to be accountable. The significance of human freedom is also emphasized in a theological context, as it aligns human responsibility with God's governance and justice. Otherwise, scholars of *kalām* (*mutakallimūn*) maintained that holding an unfree human being responsible for his/her behavior poses problems for divine justice. Therefore, the fact that epigenetics and brain plasticity put forward a scientific paradigm that emphasizes human freedom against

claims of biological determinism is also in line with divine justice. As a result, in our study, we have dealt with the issue of human freedom and fate from the perspective of divine justice to analyze and solve theological issues on a scientific basis. We hope that this study will be extended to other theological issues and lead to the reconstruction of Kalām's science within the framework of modern science. This approach will also prevent a possible crisis between Kalām and modern science.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

References/Kaynakça

- Arvas, Hamdullah. "Kelâm'da Akıl Delili: Aklın Mahiyeti Bağlamında Natüralist- Antropolojik Tezlerin Eleştirisi". İçinde *İlahiyatta Araştırma ve Değerlendirmeler*, editör Fevzi Rençber ve Salih Arı, 145-65. Ankara: Gece Kitaplığı, 2022.
- Aydın, İsmail Hakkı. *Beyin Sizsiniz*. İstanbul: Girdap Yayınları, 2020.
- . *Beyin Sizsiniz 2.0 Metaverse Beyinler Arası İnternet Dünya Beyin Ağı*, Wbw. İstanbul: Girdap Yayınları, 2021.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Azmitia, Efrain C. "Cajal and Brain Plasticity: Insights Relevant to Emerging Concepts of Mind". *Brain Research Reviews* 55, sy 2 (Ekim 2007): 395-405. <https://doi.org/10.1016/j.brainresrev.2007.01.010>.
- Baer, John, James C. Kaufman, ve Roy F. Baumeister, ed. *Are We Free? Psychology and Free Will*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008.
- Bakillâni, Muhammed b. Ebu Bekr. *el-İnsâf*. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turasi, 2000.
- Bandura, Albert. "Reconstrual of 'Free Will' From the Agentic Perspective of Social Cognitive Theory". İçinde *Are We Free? Psychology and Free Will*, editör John Baer. Oxford: Oxford Univ. Press, 2008.
- Barış, Maide. *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*. İstanbul: BETİM, 2022.
- Baroncelli, L, C Braschi, M Spolidoro, T Begenisic, A Sale, ve L Maffei. "Nurturing Brain Plasticity: Impact of Environmental Enrichment". *Cell Death & Differentiation* 17, sy 7 (Temmuz 2010): 1092-1103. <https://doi.org/10.1038/cdd.2009.193>.
- Bates, David W. "Unstable Brains and Ordered Societies". İçinde *Distributed Perception*, kitap editörü Natasha Lushetich ve Iain Campbell, 117-29, 1. bs. London: Routledge, 2021. <https://doi.org/10.4324/9781003157021-10>.
- Bird, Adrian. "Perceptions of Epigenetics". *Nature* 447, sy 7143 (Mayıs 2007): 396-98. <https://doi.org/10.1038/nature05913>.

- Boaler, Jo. *Sınırsız Zihin*. Çeviren Zeynep Nur Ayanoğlu. İstanbul: Küy, 2021.
- Bulgen, Mehmet. "Al-Mâtürîdî and Atomism". *ULUM Dini Tetkikler Dergisi* 2, sy 2 (2019): 223-64. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.3601653>.
- . "Science and Philosophy in the Classical Period of Kalâm: An Analysis Centered Upon the Daqîq and Laţîf Matters of Kalâm". *Kader* 19, sy 3 (31 Aralık 2021): 938-67. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1017086>.
- Can, Seyithan. *Cehm b. Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- . "Modern Anatominin Hareket Kuramı Ekseninde Klasik Kelâmın İnsan Fiilleri Anlayışına Uzlaşımçı Yaklaşım". *Kader* 18, sy 2 (2020): 570-86.
- Carroll, Joseph, John A. Johnson, Catherine Salmon, Jens Kjeldgaard-Christiansen, Mathias Clasen, ve Emelie Jonsson. "A Cross-Disciplinary Survey of Beliefs About Human Nature, Culture, and Science". *Evolutionary Studies in Imaginative Culture* 1, sy 1 (31 Temmuz 2017): 1-32. <https://doi.org/10.26613/esic/1.1.2>.
- Castéra, Jérémy, ve Pierre Clément. "Teachers' Conceptions About the Genetic Determinism of Human Behaviour: A Survey in 23 Countries". *Science & Education* 23, sy 2 (Şubat 2014): 417-43. <https://doi.org/10.1007/s11191-012-9494-0>.
- Dahm, Ralf. "Friedrich Miescher and the Discovery of Dna". *Developmental Biology* 278, sy 2 (Şubat 2005): 274-88. <https://doi.org/10.1016/j.ydbio.2004.11.028>.
- Dawkins, Richard. *Gen Bencildir*. Çeviren Melisa Miller. 6. baskı : Temmuz 2014. İstanbul: Kuzey, 2021.
- De Melo-Martin, I. "Firing up the Nature/Nurture Controversy: Bioethics and Genetic Determinism". *Journal of Medical Ethics* 31, sy 9 (01 Eylül 2005): 526-30. <https://doi.org/10.1136/jme.2004.008417>.
- De Melo-Martín, Inmaculada. "Biological Explanations and Social Responsibility". *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 34, sy 2 (Haziran 2003): 345-58. [https://doi.org/10.1016/S1369-8486\(02\)00070-5](https://doi.org/10.1016/S1369-8486(02)00070-5).
- Doidge, Norman. *Kendini Değiştiren Beyin*. Çeviren İbrahim Şener. İstanbul: Pegasus Yayıncılık, 2019.
- Eagleman, David. *Beyin: Senin Hikayen*. Çeviren Zeynep Arık Tozar. İstanbul: Domingo Yayınevi, 2019.
- Ellison, George T. H., ve Thea De Wet. "Biological Determinism". İçinde *The International Encyclopedia of Biological Anthropology*, editör Wenda Trevathan, Matt Cartmill, Dana Dufour, Clark Larsen, Dennis ORourke, Karen Rosenberg, ve Karen Strier, 1-4. Hoboken, NJ, USA: John Wiley & Sons, Inc., 2018. <https://doi.org/10.1002/9781118584538.ieba0056>.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan el-. *Kitabu'l-luma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeygi ve'l-bida'*. Kahire: Matbatu Mısır Şirketü Musâheme Mısriyye, 1955.
- Gericke, Niklas, Rebecca Carver, Jérémy Castéra, Neima Alice Menezes Evangelista, Claire Coiffard Marre, ve Charbel N. El-Hani. "Exploring Relationships Among Belief in Genetic Determinism, Genetics Knowledge, and Social Factors". *Science & Education* 26, sy 10 (Aralık 2017): 1223-59. <https://doi.org/10.1007/s11191-017-9950-y>.
- Gildersleeve, Matthew, ve Andrew Crowden. "Genetic Determinism and Place". *Nova prisutnost* XVII, sy 1 (26 Mart 2019): 162-162. <https://doi.org/10.31192/np.17.1.9>.
- Guyton, Arthur C., ve John E. Hall. *Tıbbi fizyoloji*. Çeviren Hayrunnisa Çavuşoğlu. İstanbul: Nobel Yayınları, 1996.
- Güngör, Sümeyye, ve Ramazan Erdem. "Genetik Determinizme Dair Kavramsal İnceleme". *19 Mayıs*

- Sosyal Bilimler Dergisi* 2, sy 3 (30 Eylül 2021): 660-74. <https://doi.org/10.52835/19maysbd.934782>.
- İnan, Mert. “*Beysin Nedir?*”den “*Yaşam Nedir?*”e: *Bir hayat serüveni Türker Kılıç*. İstanbul: Epsilon, 2021.
- İnan, Sibel. “Genin Ötesine Geçmek: Biyoloji Eğitiminde Epigenetik”. *İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, 26 Mart 2021. <https://doi.org/10.29129/inujgse.867966>.
- İrfan Abdülhamit, Fettâh. “Cebriyye”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7:205-8. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğnî fi ebvâbi 'l-tevhîd ve 'l-adl*. C. 6/2. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Amme, t.y.
- Karaçay, Bahri. *Mutlu Beyin*. Editör Nurulhude Baykal. 1. basım. Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2018.
- Kegel, Bernhard. *Epigenetik*. Çeviren Sema Özgün. İstanbul: SaY Yayınları, 2022.
- Kılıç, Türker. *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022.
- Kolb, Bryan, Robbin Gibb, ve E. Robinson Robinson. “Brain Plasticity and Behavior”. *Current Directions in Psychological Science* 12, sy 1 (2003).
- Küçükşönmez, Nermin. “Azınlık Raporu: Determinizm- Özgür İrade Paradoksu Ve Gözetim”. *SineFilozofi* 7, sy 14 (28 Aralık 2022): 176-93. <https://doi.org/10.31122/sinefilozofi.1087408>.
- Lewontin, Richard C. “Biological Determinism”. *The Tanner Lectures on Human Values University of Utah*, 1982.
- Lewontin, Richard C., Steven Rose, ve Leon J. Kamin. *Genlerimizden İbaret Değiliz*. İstanbul: Yordam Kitap, 2015.
- . *Not In Our Genes: Biology, Ideology, and Human Nature*. New York: Pantheon, 1984.
- Malabou, Catherine. *Beynimizle Ne Yapmalıyız? Çeviren Selim Karlıtekin*. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Martucci, Pierpaolo. “At the Beginning Was the Evil: Biological Determinism and Destiny in Lombrosian Criminology”. *Rassegna Italiana di Criminologia*, sy 1 (2013).
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu 'l-Tevhîd*. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- Meaney, Michael J. “Nature, Nurture, and the Disunity of Knowledge”. *Annals of the New York Academy of Sciences* 935, sy 1 (Mayıs 2001): 50-61. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.2001.tb03470.x>.
- Muskavitch, Marc A.T. “Genetic Determinism in the Post-Genomic Age”. *Integritas: Advancing the Mission of Catholic Higher Education* 3, sy 1 (15 Ekim 2014): 1. <https://doi.org/10.6017/integritas.v3i1p1>.
- Myers, David G. “Determined and Free”. İçinde *Are We Free? Psychology and Free Will*, editör John Baer. Oxford: Oxford Univ. Press, 2008.
- Newson, Ainsley. “The Nature and Significance of Behavioural Genetic Information”. *Theoretical Medicine and Bioethics* 25, sy 2 (Nisan 2004): 89-111. <https://doi.org/10.1023/B:META.0000033764.50604.85>.
- Nureddin Es-Sabuni, ve Bekir Topaloğlu. *Mâtürîdiyye Akaidi*, 2015.
- Ödemiş, Mehmet. “Determinizmin Yeni Savunması: Nörobiyolojik İndirgemecilik”. *Kader* 19, sy 1 (30 Haziran 2021): 29-54. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.913449>.
- Paterson, Mark. “Molyneux, Neuroplasticity, and Technologies of Sensory Substitution”. İçinde *The*

- Senses and the History of Philosophy*, editör Brian Glenney ve José Filipe Silva. Rewriting the History of Philosophy. London New York: Routledge, 2019.
- Peckham, Haley. "Epigenetics: The Dogma-Defying Discovery That Genes Learn from Experience". *International Journal of Neuropsychotherapy* 1, sy 1 (2013): 9-20. <https://doi.org/10.12744/ijnpt.2013.0009-0020>.
- Peters, Ted. *Playing God? genetic determinism and human freedom*. 2nd ed. New York: Routledge, 2003.
- Resnik, David B, ve Daniel B Vorhaus. "Genetic Modification and Genetic Determinism". *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine* 1, sy 1 (2006): 9. <https://doi.org/10.1186/1747-5341-1-9>.
- Ridley, Matt. *Genom: Bir Türün Yirmi Üç Bölümlük Otobiyoğrafisi*. Çeviren Mehmet Doğan ve Nivart Taşçı. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Ryan, Kevin. "A Thumb on the Scale: Biological Determinism and the Essays of Stephen Jay Gould". *Theses*, 31 Ocak 2000. <https://digitalcommons.njit.edu/theses/811>.
- Sarraf, Matthew Alexandar, Michael Anthony Woodley Of Menie, ve Colin Feltham. *Modernity and Cultural Decline: A Biobehavioral Perspective*. Cham: Springer International Publishing, 2019. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-32984-6>.
- Shafique, Muhammad, ve Umar Azhar Wyne. "Beyond Theology into Biological Sciences? Historical Discourse on the Concept of Determinism". *Pakistan Journal of Social Sciences* 35, sy 1 (2015): 361-75.
- Smith, George P., ve Thaddeus J. Burns. "Genetic Determinism or Genetic Discrimination?" *Journal of Contemporary Health Law & Policy* 11, sy 1 (1994).
- Soysal, Esra Kartal. *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Sutton, John. "Religion and the Failures of Determinism". İçinde *The Uses of Antiquity: The Scientific Revolution and the Classical Tradition*, editör Stephen Gaukroger. Australasian studies in history and philosophy of science, v. 10. Dordrecht ; Boston: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- Tuinen, Sjoerd van. "Plasticity". İçinde *50 Key Terms in Contemporary Cultural Theory*, editör Joost de Bloois, Stijn De Cauwer, ve Anneleen Masschelein, 229-34. Kalmthout, Belgium: Pelckmans Pro, 2017.
- Winston, Robert. *Evrenin En Karmaşık ve Gizemli Nesnesi İnsan Beyni*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Zwart, Hub. "Genetic Determinism". İçinde *Encyclopedia of Global Bioethics*, editör Henk Ten Have, 1-10. Cham: Springer International Publishing, 2014. https://doi.org/10.1007/978-3-319-05544-2_208-1.



The Vatican's Test Through Women, Gender, and Sexual Abuse in the Context of the Synod on Synodality

Sinodalite Sinodu Bağlamında Vatikan'ın Kadın, Cinsiyet ve Cinsel İstismar ile İmtihani

Osman Şahin^{*}

Abstract

The Roman Catholic Church faces a number of contemporary problems that are also partly global issues. The place of women in the Church, cases of sexual abuse, and the LGBTQ+ movement are some of these current issues for which the Vatican is trying to find a basis for agreement. The 16th Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops was initiated by Pope Francis in 2021 under the theme "For a Synodal Church: Communion, Participation, and Mission." This Synod is addressing within its scope a number of issues related to synodality, as well as solutions to the aforementioned pressing challenges. The Synod on Synodality is defined as a four-year process that ensures the participation of all the People of God. The Synod is placing particular emphasis on listening to women and those who feel excluded by the Church, and during the Synod a number of issues have stood. As anticipated, some of these issues involve women more actively participating in decision-making processes within the Church, establishing a diaconate for women, addressing the problem of sexual abuse, and welcoming LGBTQ+ individuals into the Church. This study aims to assess the issues raised in the Synod documents and to present the Vatican's perspective and direction regarding these sensitive challenges.

Keywords: Synod on Synodality, women deaconesses, LGBTQ+ and the Catholic Church, sexual abuse and the Catholic Church

Öz

Roma Katolik Kilisesi çağdaş toplumun da gündeminde olan birtakım güncel problemler ile karşı karşıyadır. Kadınların Kilisedeki yeri, cinsel istismar vakaları ve LGBTQ+ hareketi Vatikan'ın bir anlaşma zemini bulmaya çalıştığı konulardan bazılarıdır. II. Vatikan Konsili sonrasında kurulan Piskoposlar Sinodu'nun 16. Olağan Genel Kurulu "Sinodal bir Kilise İçin: Komünyon, Katılım ve Misyon" teması ile 2021 yılında Papa Francis tarafından başlatılmıştır. Bu süreç çerçevesinde sinodalliğe yönelik konuların yanı sıra bu sorunlara da çözümler aranmaktadır. Sinodalite Sinodu dört yıllık bir süreç olarak tanımlanmış ve tüm inananların sürece katılması sağlanmaya çalışılmıştır. Kadınların ve kendini dışlanmış hissedenlerin dinlenmesine vurgu yapılan Sinod sürecinde kadınların Kilise içinde karar alma süreçlerine aktif bir şekilde katılması, kadınlara diyakozluk yolunun açılması, Kiliseyi zor durumda bırakan cinsel istismar sorununun ele alınması ve LGBTQ+ bireylerin Kilisede hoş karşılanmasına yönelik birtakım hususlar ön plana çıkmıştır. Bu çalışma, Sinodalite Sinodu çerçevesinde üretilen materyallerde bu konular ile ilgili hususları değerlendirerek Vatikan'ın bu hassas konular ile ilgili tutumunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sinodalite Sinodu, Kadın Diyakozlar, LGBTQ+ ve Katolik Kilisesi, Cinsel İstismar ve Katolik Kilisesi

* **Corresponding Author:** Osman Şahin (Dr.) Inonu University, School of Foreign Languages, Malatya, Türkiye.
E-mail: osman.sahin@inonu.edu.tr ORCID: 0000-0003-2959-241X

To cite this article: Sahin, Osman. "The Vatican's Test Through Women, Gender, and Sexual Abuse in the Context of the Synod on Synodality." *darulfunun ilahiyat* 35, 2 (2024): 437–464. <https://doi.org/10.26650/di.2024.35.2.1396080>



Introduction

The Roman Catholic Church has undergone many structural and theological changes as well as transformations in its almost 2000-year history. The early Christian community, which was born within Judaism, decided in its early years to accept the uncircumcised at the Council of Jerusalem.¹ The Christological debates that marked the first centuries were relatively calmed with the acceptance of the Nicene Creed, but a number of other issues have continued to be debated since then. Although some divisions occurred in this process, the Roman Catholic Church had managed to become the most powerful actor of Christianity at the end of the 5th century. The political events of the time also created opportunities for the Roman Church and allowed it to build its current position.

The Church has been challenged by innovations, scientific advances, and sociocultural movements throughout history. Humanism, the Renaissance, wars, the Reformation, the French Revolution, positivism, modernism, and secularization are some of the challenges with which the Church has had to deal. Nonetheless, the Roman Catholic Church has managed to survive as one of the oldest institutions of today.

In the 16th century, humanism, indulgences, the printing press, and the translation of the Bible were some of the contemporary challenges confronting the Church. These challenges paved the way for Martin Luther and the Reformation schism to take place.² At the Council of Trent, the Church clarified its position on some of the issues the Reformers questioned, such as the sacraments, justification, and grace.³ At the First Vatican Council (1869), the Church confronted the challenges of the 19th century and accepted papal infallibility⁴ as a dogma, a decision that from today's perspective can be considered a very conservative and even dangerous step. In 1907, Pope Pius X condemned modernism as "the synthesis of all heresies,"⁵ but after World War II, the Church became increasingly irrelevant in the life of

1 Acts, 15.

2 Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık* (İstanbul: Milet Nihal, 2019).

3 Theodore Alois Buckley (Ed.), *Canons and Decrees of Council of Trent* (London: George Routledge and Co., 1851).

4 Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık* (İstanbul: İnsan, 2020), 174-178; Mürsel Özalp, "Papanın Yanılmazlığı Doktrini ve I. Vatikan Konsili: Taraflar, Tartışmalar ve Ultramontanizmin Zaferi," *KTÜİFD* 1.2 (2014): 115-145.

5 Pius X, «Pascendi Dominici Gregis,» 8 September 1907. *The Holy See*, Accessed 15 October 2023, https://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html; Anne Fremantle, *The Papal Encyclicals in Their Historical Context* (New York, 1956), 196-214.

modern society. As such, the Church aimed to keep pace with the modern world through “aggiornamento”⁶ at the Second Vatican Council,⁷ which among many other things, opened the door to ecumenical and interreligious dialogue⁸ and gave the Church a dynamism more appropriate to the needs of the age.

Today, a number of issues are found challenging the Church, such as the role of women in the Church,⁹ abortion,¹⁰ the ordination of women, and the like.¹¹ The Roman Catholic Church does not ordain women, alluding to Jesus’ choosing apostles only among men. The Church even recently evaluated this issue in various contexts, but to no avail. A document in 1976 stated the ordination of women to the priesthood to be impossible.¹² In an apostolic letter in 1994,¹³ Pope John Paul II declared ordination to be for men only. Pope Francis has recently also stated that holy orders are only for men.¹⁴

In the Catholic Church, the hierarchy of the three offices of deacon, priest, and bishop had developed over time. Women’s diaconate is under discussion these days because the Second Vatican Council had established a permanent diaconate for men, independent of the diaconate leading to priesthood. Now that a permanent diaconate had been established for men, one that does not lead to the priesthood, the same can

- 6 Aggiornamento is defined by Pope John XXIII as “appropriate adaptation of Church discipline to the needs and conditions of our times.” Pope John XXIII, “Ad Petri Cathedram”, 29 June 1959. *The Holy See*, Accessed 11 February 2024, https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_29061959_ad-petri.html.
- 7 Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, 197; Matthew L. Lamb, and Matthew Levering, *Vatican II: Renewal within Tradition* (New York: Oxford University Press, 2008).
- 8 Ali İsra Güngör, *Vatikan Misyon ve Diyalog* (İstanbul: İlgi Kültür Sanat, 2016); Mahmut Aydın, *Monologdan Diyaloga: Çağdaş Hrsitiyan Düşüncesinde Hristiyan-Müslüman İlişkileri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001).
- 9 Andrew P. Lynch, *Global Catholicism in the Twenty-first Century* (Singapore: Springer, 2018), 71-80.
- 10 George Dennis O’Brien, *The Church and Abortion: A Catholic Dissent* (Plymouth: Rowman & Littlefield, 2010).
- 11 Lavinia Byrne, *Woman at the Altar: The Ordination of Women in the Roman Catholic Church* (New York: Continuum, 1999).
- 12 Susan Rakoczy, “The ordination of Catholic women as deacons: The state of the question,” *HTS Teologiese Studies* 76.2 (2020): 2.
- 13 John Paul II, “Ordinatio Sacerdotalis,” 22 May 1994, *The Holy See*, Accessed 15 October 2023, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html.
- 14 Hannah Brockhaus, “Pope Francis on women deacons: Holy orders is reserved for men,” 25 October 2023, *Catholic News Agency*, Accessed 15 November 2023, <https://www.catholicnewsagency.com/news/255804/pope-francis-on-women-deacons-holy-orders-is-reserved-for-men>.

be done for women. According to those in favor of a women's deaconate, biblical evidence also exists. For example, Paul in Romans¹⁵ calls Phoebe a deaconess.¹⁶ Some other churches have accepted the ordination of women even as bishops.¹⁷ This and feminist awareness have put additional pressure on the Catholic Church.

Another current issue is the LGBTQ+ polemic various circles promote and that is presented as an agenda issue on almost every occasion.¹⁸ Some churches have already agreed to bless same-sex marriages.¹⁹ The Catholic Church is also under pressure to do the same. In addition, sexual abuse within the Church²⁰ is another major problem undermining trust in the Church.

This study evaluates the 16th Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops as an effort of the hierarchically masculine Roman Catholic Church to respond to the challenges related to gender and sexuality. The study aims to reveal how the Catholic Church is trying to respond to these challenges regarding the place of women in the Church, sexual abuse, and gender by analyzing the materials produced throughout the Synod.

Through this synodal process, the Church aims to bring about a number of new discernments, especially on these three issues. Aware of the difficulty of imposing any innovations on these topics, the Papacy is preparing the groundwork for these by constantly and actively directing the synod process and by attributing a divine quality to the products of the process through certain discourses such as "listening to the Holy Spirit speaking through the whole community of believers." The issue of women's ordination has been brought back to the agenda despite recent negative attempts. The Catholic Church has not been able to open up to LGBTQ+

15 Romans 16:1-2.

16 Rakoczy, "The ordination of Catholic women," 3.

17 For example, the Anglican Church of Australia approved the ordination of women to the priesthood in 1992. "Law of the Church of England Clarification Canon 1992," 1992, *Anglican Church of Australia*, Accessed 15 November 2023. https://anglican.org.au/wp-content/uploads/2019/03/Law_of_the_Church_of_England_Clarification_Canon_1992.pdf. The American Episcopal Church Ordained its first Female Bishop in 2001. "Katharine Jefferts Schori," 22 March 2023, *Encyclopedia Britannica*, Accessed 15 October 2023, <https://www.britannica.com/biography/Katharine-Jefferts-Schori>.

18 Elżbieta Kuźelewska and Marta Michalczuk-Wliziło, "Same-sex Marriage and the Catholic Church in Europa: Any Chance for Understanding?" *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric* 66.79 (2021): 267-281.

19 Harry Farley, *Church of England backs services for gay couples*. 17 November 2023, BBC News, Accessed 19 November 2023, <https://www.bbc.com/news/uk-67432854>.

20 Marie Keenan, *Child Sexual Abuse and the Catholic Church* (New York: Oxford University Press, 2012).

individuals and same-sex marriages as some other churches have, and so it is using this synod as a tool for that purpose. The Church also aims to repair its reputation by trying to show itself to be taking the issue of sexual abuse seriously, an issue that has negatively affected the Church's reputation. In order to achieve these goals, the Church is including the whole Church in the synod process and trying to portray the process of adapting to the spirit of the age as a demand coming from the people, similar to modern democracies.

The study first gives information about the Synod of Bishops and the Synod of Synodality and introduces the materials produced for and by the Synod. The study then goes on to continue showing how the Church has created such an atmosphere to bring about the results it wants from the process by evaluating preparatory documents. Finally, the reports of the Synod are shown to be a moment of victory for the Catholic Church, one in which all these issues are being addressed by the attendees.

1. Synod of Bishops and Its Synod on Synodality

1.1. Synod of Bishops

The word *synod* is derived from the Greek *synodos* meaning “assembly, meeting”. As a term, synod refers to meetings of bishops and other church officials at the local level to discuss matters of discipline and administration. In the Church's history, many synods have taken place since the 2nd century.²¹ However, the Synod of Bishops is different from these and is a rather new institution. Pope Paul VI proclaimed the establishment of the Synod of Bishops at the opening of the final session of the Second Vatican Council on September 15, 1965.²²

Pope Paul VI justified the establishment of this body as follows: “The Apostolic concern leading us to carefully survey the signs of the times and to make every effort to adapt the means and methods of the holy apostolate to the changing circumstances and need of our day, impels us to establish even closer ties with the bishops in order to strengthen our union with them.” Pope Paul VI stated that this idea was a product of the Second Vatican Council and that the synod would allow all bishops to participate effectively in the affairs of the Papacy.²³

21 “Synod,” 4 Oct. 2023, Encyclopedia Britannica, accessed 5 October 2023, <https://www.britannica.com/topic/synod>.

22 David Grumett, “Synods and Conferences,” *Ecclesiology* 18 (2022): 153-158; 153.

23 Pope Paul VI, “Establishing the Synod of Bishops for the Universal Church,” 15 September 1965, *The Holy See*, accessed 5 October 2023, https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19650915_apostolica-sollicitudo.html.

The Synod of Bishops is directly subject to the authority of the pope. The pope convenes the Synod, ratifies the election of members, communicates relevant materials to bishops, sets the agenda, and presides over the Synod in person or through another person. The Synod may meet in *general sessions* on matters of concern to the whole Church, in *extraordinary sessions* on matters of urgent concern to the Church, and in *special sessions* on matters of concern to a particular region.²⁴

The Synod of Bishops is a central, ecclesiastic institution representative of all Catholic dioceses. It is permanent in nature, structurally convenes on call, and fulfills its mandate within a set period of time. The Synod's task is to inform and advise. It can make decisions with the authorization of the pope, but the pope is the one who approves these decisions.²⁵

The general purposes of the Synod of Bishops are to promote cooperation between the pope and bishops, to obtain information on Church matters, to provide information for action on these matters appropriate to the contemporary world, and to facilitate agreement on matters of Church life and doctrine. The specific purpose is to discuss the specific business for which it is called to meet.²⁶

The first *Ordo Synodi Episcoporum*²⁷ of the Synod was published in 1966 and defined the authority of the pope in all the councils of the Synod, participants of the council, and all other matters relating to the functioning of the council. The provisions of Pope Paul VI's apostolic letter "*Motu Proprio Apostolica Sollicitudo*" are included in Canon Law as Canons 342-348.²⁸ The *Ordo Synodi Episcoporum* was updated for a third time by Pope Benedict XVI on September 29, 2006, establishing the General Secretariat of the Synod. Pope Francis abolished the *Ordo Synodi Episcoporum* in 2018 in his Apostolic Constitution *Episcopalis Communio*.²⁹

24 Pope Paul VI, "Instruction on the Celebration of Synodal Assemblies and on the Activity of the General Secretariat of the Synod of Bishops", 1 October 2018, *General Secretariat of the Synod*, accessed 06 October 2023, <http://secretariat.synod.va/content/synod/en/the-synod/instruction-on-the-celebration-of-synodal-assemblies-and-on-the-.html>.

25 Paul VI, "Establishing the Synod".

26 Paul VI, "Establishing the Synod".

27 "Synod of Bishops: Synodal Information," *The Holy See*, accessed October 2023, https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_20050309_documentation-profile_en.html.

28 "Canonical Codes Concerning The Synod," *General Secretariat of the Synod*, accessed 06 October 2023, <http://secretariat.synod.va/content/synod/en/the-synod/canonical-codes-concerning-the-synod.html>.

29 Franciscus "Episcopalis Communio on the Synod of Bishops," 15 September 2018, The Holy See, accessed 23 October 2023, https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html.

1.1.1. The Apostolic Constitution of Pope Francis

Episcopalis Communio, promulgated by Pope Francis on September 15, 2018, introduced some changes to the structure and functioning of the Synod of Bishops. It states that Christ and the Holy Spirit speak “through all the faithful,” and therefore bishops should walk with the faithful and listen to them in order to hear what the Holy Spirit is saying. Following this emphasis on listening, Pope Francis asked the bishops to consider the questions for the Synods together with the priests, pastoral councils, and laity. Thus, Pope Francis stated, “A synodal Church can emerge.”³⁰

The apostolic constitution states that non-bishops may also be called to the council, with their role to be defined by the pope.³¹ In addition to members, some non-voting experts, auditors, delegates from Churches not in full communion with the Catholic Church, and special guests may also be invited.³² This innovation by Pope Francis has opened the way for participation outside the Church and has brought the structure of the Synod of Bishops closer to a parliament, although not all invitees have the right to vote. It also did not include any statement saying that women would not be among the invitees. The lack of such a statement is particularly important, as it implies the inclusion of women in the Synod.

1.2. “For a Synodal Church: Communion, Participation, and Mission”

To date, the Synod of Bishops has held 15 ordinary general, three extraordinary, and 11 special assemblies.³³ The 16th Ordinary General Assembly began in 2021 under the theme “For a Synodal Church: Communion, Participation, and Mission” and will conclude in 2024. It has been planned as a synodal process spanning four years and so is referred to as Synod 2021-2024. Initially, it was intended to end in 2023.³⁴ Working Document (*Instrumentum Laboris*) for the October 2023 Assembly states that a second assembly will occur in October 2024. It also states that the October 2023 and October 2024 assemblies are the discernment phases

30 Franciscus “Episcopalis Communio”, Introduction Article 7.

31 Franciscus “Episcopalis Communio”, Article 2.2.

32 Franciscus “Episcopalis Communio”, Article 12

33 “Synod Assemblies: Ordinary General - General Extraordinary – Special,” *General Secretariat of the Synod*, accessed 6 October 2023, http://secretariat.synod.va/content/synod/en/synodal_assemblies.html.

34 “Preparatory Document” September 2021, *Synod 2021 2024*, accessed 9 October 2023, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/preparatory-document/pdf-desktop/en_prepa_desktop.pdf; “Vademecum For the Synod on Synodality,” September 2021, *Synod 2021 2024*, accessed 9 October 2023, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/vademecum/en_vade.pdf.

of the Synod following the previous “listening phase” in 2021-2022.³⁵ The Synod has a special web page, with detailed information, documents, and media about the process shared on this page.³⁶

1.2.1. Themes of the Synod

Synodality, which gives the Synod its name, is defined as follows:³⁷

Synodality denotes the particular style that qualifies the life and mission of the Church, expressing her nature as the People of God journeying together and gathering in assembly, summoned by the Lord Jesus in the power of the Holy Spirit to proclaim the Gospel... Synodality, in this perspective, is much more than the celebration of ecclesial meetings and Bishops' assemblies, ... it is the specific modus vivendi et operandi of the Church, the People of God...

Synod 2021-2024 has been planned as a synodal process, with the listening phase beginning at the local level in 2021, with the discernment phase still ongoing. The main question of the Synod is as follows: “How does this journeying together allow the Church to proclaim the Gospel in accordance with the mission entrusted to Her, and what steps does the Spirit invite us to take in order to grow as a synodal Church?”³⁸

The Synod’s themes and definitions do not explicitly address issues such as women’s ordination and their decision-making roles in the Church, LGBTQ+ people and their rights, or issues of sexual abuse. However, some phrases are found in the definitions on the web page such as “everyone has a role to play,” “all the baptized are qualified to participate,” and “witnessing the Gospel together with those living on the existential peripheries.”³⁹ These have implications for the role of women in the Church and the problems related to gender and sexuality that the Church faces today.

1.2.2. The Phases of the Synod

The Synod on Synodality has been planned as a process, and a road map was created in accordance with this plan. Because the aim is to involve the whole Church in the process, the phases of the Synod have been shaped accordingly, with an active

35 “Instrumentum Laboris for the First Session of the XVI Ordinary General Assembly,” 2023, *Synod 2021 2024*, accessed 9 October 2023, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/universal-stage/il/ENG_INSTRUMENTUM-LABORIS.pdf.

36 *Synod 2021 2024*, accessed 6 October 2023, <https://www.synod.va/en.html>.

37 “What is the Synod 21-24,” *Synod 2021 2024*, accessed 6 October 2023, <https://www.synod.va/en/what-is-the-synod-21-24/about.html>.

38 “What is the Synod 21-24”.

39 “What is the Synod 21-24”.

procedure having been defined starting from the smallest parishes and working up to the general assemblies to be held in Rome. Four phases were defined: the (1) diocesan, (2) Episcopal Conferences, (3) continental, and (4) universal phases.⁴⁰

The first and second phases of the Synod can be considered as a whole. In the diocesan phase, which began in October 2021, the dioceses and regional churches were asked to produce a synthesis report following the procedures set out in the Preparatory Document⁴¹ and the *Vademecum* for the Synod on Synodality.⁴²

Priests and parishes submitted their synthesis reports to their bishops. In the second phase of the synodal process, dioceses and other institutions prepared and submitted their own synthesis reports to the Synod Secretariat. This stage ended in April 2022. Based on these reports, of which there were over 150, the Synod Secretariat prepared a Working Document for the continental phase of the Synod in October 2022 and forwarded it to the continental and regional church assemblies.⁴³

Seven continental assemblies as well as a digital assembly prepared eight final reports as a result of the continental phase of the Synod.⁴⁴ Based on the continental reports, the Synod Secretariat prepared a second Working Document (*Instrumentum Laboris*)⁴⁵ for the universal phase, also known as the discernment phase. The first session of the 16th Ordinary General Assembly was held in the Vatican in October 2023. Bishops, male and female Church members, and other invitees participated in small work groups and plenary sessions. On October 28, the synthesis report⁴⁶ of the first session of the 16th Ordinary General Assembly was published.

1.2.3. Documents from the Synod on Synodality

Many documents were published during the Synod from 2021 to November 2023. However, this study focuses on the documents the Synod Secretariat prepared for

40 “Synodal Process,” *Synod 2021 2024*, accessed 9 October 2023, <https://www.synod.va/en/synodal-process.html>.

41 “Preparatory Document”.

42 “Vademecum For the Synod on Synodality”.

43 “Working Document for the Continental Stage,” 24 October 2022, *Synod 2021 2024*, accessed 10 October 2023, <https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/dcs/20221025-ENG-DTC-FINAL-OK.pdf>.

44 “Final Documents of the Continental Assemblies,” 2023, *Synod 2021 2024*, accessed 9 October 2023, https://www.synod.va/en/synodal-process/the-continental-stage/final_document.html.

45 “Instrumentum Laboris”.

46 “XVI Ordinary General Assembly First Session Synthetis Report,” 28 October 2023, *Synod 2021 2024*, accessed 10 November 2023, <https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly/synthesis/english/2023.10.28-ENG-Synthesis-Report.pdf>.

guiding the process, the final reports from the continental phase, and the synthesis report from the first session of the assembly. The other documents are independent of the Synod but have been requested for use in the study. The Synod Secretariat prepared (1) a Preparatory Document⁴⁷ and (2) a *Vademecum*⁴⁸ in 2021. Building upon the results of the local phase, the Secretariat prepared (3) a Working Document for the Continental Phase.⁴⁹ A final document, (4) the *Instrumentum Laboris* for the First Session,⁵⁰ was published in May 2023 based on the outcomes of the final reports from the continental phase.

The fruits of the synodal process are eight final reports from the continental phase⁵¹ and the synthesis report from the first session.⁵² The materials the Secretariat produced involve the documents that define the Synod, explain how the process is to work, and guide the whole process. The final reports from the continental phase and the synthesis report from the first session involve the answers the participants gave in the process as their contribution to the Synod. How the process was guided in order to achieve the desired goals is clearly seen in the documents prepared by the Church. The reports that emerge as the products of the Synod reveal that the Church has achieved its objectives. Within this context, the study firstly analyzes the documents the Synod Secretariat prepared to show how the process had been guided.

2. Women, Gender, and Sexual Abuse in the Documents Prepared by the Secretariat

2.1. Preparatory Document

The Preparatory Document published in September 2021 can be considered as a roadmap for the first phase of the Synod. The document consists of 25 pages and 32 articles, and the first article states that the “renewal” proposal of the Second Vatican Council is a task and the journey of the “synodal Church” is a work in this regard.⁵³ This reference to the Second Vatican Council and its emphasis on *aggiornamento* links the Synod to the authority of that council.

47 “Preparatory Document”.

48 “Vademecum For the Synod on Synodality”.

49 “Working Document for the Continental Stage”.

50 “Instrumentum Laboris”.

51 “Final Documents of the Continental Assemblies”.

52 “XVI Ordinary General Assembly First Session Synthetis Report”.

53 “Preparatory Document,” 1.

The second article of the document emphasizes “listening to the Holy Spirit” and “embracing the surprises it might bring,” with stress on people on the margins and listening to them. Article 4 emphasizes studying “the signs of the times” and the epochal “changes in society.” “People on the margins” and “changes in society” should be considered in the context of recent agendas such as LGBTQ+ issues, same-sex marriages, feminist movements, and women rights. From this point of view, by being “open to surprises,” the Holy Spirit might raise hopes for positive change in the Church’s attitude toward these issues. Article 6 refers to sexual abuse within the Church and states that the Church must confront the corruption within.⁵⁴ To state that a culture of abuse exists in the clericalism inherited from the past is a bold admission by the Church. These statements also pave the way for some innovations in the clerical system, or at least for discussions on it.

The place of women in the Church is a recurring theme. Article 7 of the document praises the contribution of young people and women in ecclesial life and confirms that a demand exists for women to participate in the mission of the Church.⁵⁵ However, no direct mention of the much-discussed “ordination” of women into Church ministry is to be found in the text.

Articles 17 and 18 state that Jesus impartially listened to the marginalized and sinful people, referring to parables of the Canaanite⁵⁶ and the Samaritan⁵⁷ women,⁵⁸ and asked for the faith of the blind man⁵⁹ whom the official religion (Judaism) considered outside of grace.⁶⁰ These were outcasts in Jewish society, but Christ had accepted them. A parallel exists between them and LGBTQ+ people, whom the Church has been confronting for many years and characterizing as sinners.

54 “Preparatory Document,” 1-5.

55 “Preparatory Document,” 5.

56 Matthew, 15:21-27.

57 Samaritans are a heterodox Jewish community that emphasizes Samaria over Jerusalem and claims to represent the true religion of Moses. Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık* (Ankara: İSAM Yayınları, 2019), 17.

58 John, 4: 1-42: The fact that the Jews had “nothing to do” with the Samaritans and yet Jesus Christ addressed them is the point of the passage.

59 John, 9: The blind man is seen by the Jews as someone “born in sin”. Being born blind points to his sinfulness. Jesus Christ helping the blind man, who was seen as a sinner by the Jewish scribes, is a good example of the Church welcoming sinners.

60 “Preparatory Document,” 11-12.

The Assembly in Jerusalem⁶¹ and the parable of the centurion Cornelius⁶² mentioned in articles 21-24 are about inclusivity. The Council of Jerusalem (circa 50 CE) decided that the Christian community of Antioch did not need to be circumcised.⁶³ In that council, the tension between liberals and conservatives ended in favor of liberals. This council is referred to within the framework of the Synod and links the problems facing the Church today with the problem of circumcision. A similar tension can easily be said to be present between conservatives and liberals today in the Church, especially regarding ordaining women and welcoming the LGBT+ community.

In the second story, Peter goes to the house of Cornelius, the Roman soldier who'd summoned him, and says, "God has shown me that I should not call anyone impure or unclean... I came."⁶⁴ In both stories, one central theme is God's acceptance of people whom believers had previously considered unclean. As important references for the Synod, these stories relate to the Church's embrace of marginalized and sinful people, as well as of LGBTQ+ people. The Preparatory Document appears to signal that the time has come for the Church to open up in this direction.

In the Preparation Document, the word "women" appears only 5 times, excluding the references to the Bible. These include statements about "listening to women, their participation in the life of the Church, and appointing women as lectors and acolytes." No words related to LGBTQ+ individuals or gender preference are mentioned. Only the word "sexual" appears in two contexts related to cases of abuse. Given the minimal recurrence of these words and the contexts in which they appear, the arguments of this study may be considered exaggerated. In fact, the claim that this Synod is the Vatican's attempt at considering any issue related to gender and women may seem absurd or exaggerated. However, this avoidance in itself indicates one of the most important points this study wants to emphasize.

The inclusion of these words (e.g., women's diaconate, LGBTQ+) and their contexts in this document the Synod Secretariat prepared under the supervision of the Vatican and directly commissioned by the Holy See could have labelled the Synod on Synodality as an event dedicated only to these issues. As such, the document gives the impression that it really is about synodality. However, the emphasis on listening, inclusiveness, and marginalized people, the signs of the times, and listening to the Holy Spirit, as well as other similar phrases, is very directive.

61 Acts, 15:1-41.

62 Acts, 10: 1-48.

63 Shailer Mathews, "The Council at Jerusalem," *The Biblical World* 33.5 (1909): 337-342.

64 Acts 10: 28-29.

Without mentioning these words and contexts, the Synod Secretariat has skillfully signaled moderation toward the diaconate of women and the Church's acceptance of LGBTQ+ people. Alongside the unblameable wordplay the Secretariat uses in this document, the directive is made clearer by the statements in the following documents.

2.2. The Vademecum: The Handbook of the Synod

The Vademecum⁶⁵ is the handbook of the Synod and was published by the Synod Secretariat in September 2021 for use as a guide alongside the Preparatory Document. It contains the principles of the synodal process, the stages of the Synod, the roles of bishops and priests in the dioceses, roadmaps with sample steps, and some technical information such as the methodology to be used. The Vademecum also has an immediate reference to the Second Vatican Council. Before its introduction, a short version of *Adsumus Sancte Spiritus* is proposed as the prayer of the Synod, the same prayer that was used before each session of the Second Vatican Council. This prayer emphasizes the Holy Spirit and asks for His guidance. The Holy Spirit, who is always and everywhere at work, is asked to show the way to go. Clearly, the choice of this prayer is important. The Preparatory Document also emphasized the words “steps the Holy Spirit wants us to take” and the readiness to accept them. Apparently, the Church is expected to take a new path and make some new decisions with the Synod, which is why the guidance of the Holy Spirit has been mentioned. This emphasis on the Holy Spirit builds the ideas that prospective decisions are to be taken with His guidance and that the Synod has a divine dimension. Thus, the Synod's decisions and recommendations can be based on the authority of the Holy Spirit.

The entire handbook is pervaded with such statements as “dialogue with other denominations and religions; listening to all; recognizing the signs of the times; reaching the people on existential margins; and respecting the opinions, dignity, and rights of each participant, including their ideas even if they are a small minority.” The handbook emphasizes that no one is excluded in God's plan of salvation, that Christ calls everyone, and that all the baptized, especially the most vulnerable and marginalized, should be included.⁶⁶ These statements relate to the Synod's themes of participation, mission, and inclusion. However, they are also statements that would necessitate the Synod's agenda to include the current debates on women's rights and LGBTQ+ issues, as highlighted in this study.

65 “Vademecum For the Synod on Synodality,” 3. * The document is not paginated. In citations, the corresponding page number of the document including the cover page, is used.

66 “Vademecum For the Synod on Synodality,” 19-20.

The points emphasized in the Preparatory Document are also emphasized in the Vademecum. Its recurring themes are that God speaks through the voices of those who are often easily excluded or ignored, that dialogue with people who have different ideas can produce beneficial results, and that prejudices and stereotypes need to be set aside. The Synod attendees are expected to be inclusive, open-minded, and receptive with an innovative perspective.⁶⁷

The words woman and women appear 14 times in the Vademecum and relate to “the participation of women in the process and listening to what they have to say.” Sexual abuse is only mentioned once. No mention of LGBTQ+ people or women’s diaconate occurs. As in the Preparatory Document, the Synod Secretariat uses language in the Vademecum that is very directive but that at the same time does not put the Vatican in a difficult position. In a “listening” activity as described in this document, these issues couldn’t possibly have not been discussed and made it onto the synthesis report.

2.3. Working Document 1

In September 2022, the General Secretariat of the Synod evaluated the answers from the first phase, and a Working Document was prepared for the continental phase.⁶⁸ The document consists of four sections and 44 pages and shares the biblical passage “enlarge the space of your tent”⁶⁹ in its introduction.

The introduction summarizes the first phase of consultations that had contributed to the preparation of this document. This document is stated to not be an exposition of a theological vision but to only be theological in the sense that it allows the “*sensus fidei*”⁷⁰ to emerge.⁷¹ This indicates that the statements in the document have a theological dimension and that the decisions of the Synod will be free from error as they are rooted in the “*sensus fidei*”.

The following section summarizing the synodal experience so far emphasizes a number of conclusions as the fruits of the first phase. Some criticized the Synod,

67 “Vademecum For the Synod on Synodality,” 21-22.

68 “Working Document for the Continental Stage”.

69 Isaiah 54:2.

70 “Sensus fidei” simply means “sense/understanding of faith”. However, the term is used in the Catechism of the Catholic Church in the following context: “All the faithful... cannot err in matters of faith. This characteristic is shown in the supernatural appreciation of faith (*sensus fidei*) of the whole people, from the bishops to the latest believers, when they give universal consent in matters of faith and morals”. “Catechism of the Catholic Church, Article 92,” *The Holy See*, accessed 15 October 2023, https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_PM.HTM#:~:text=92%20.

71 “Working Document for the Continental Stage,” 5.

stating that they did not trust it, that its purpose was to change the Church's teaching, and that the outcome of the Synod had been predetermined.⁷² Although the Working Document does not specify what the predetermined outcomes are, various media outlets have pointed to some of them. For example, one of the Synod's critics, theology professor Michael Hanby, stated that the Synod was "about LGBTQ affirmation and inclusion."⁷³ Fr. Souza is also skeptical about the Synod. According to him, the Synod will bring a moderate approach to LGBTQ+ people.⁷⁴

The Working Document also states that abuse scandals have damaged the Church and that the Church has not managed these cases properly and recommends that the Church should be transparent, accountable, and responsible.⁷⁵

Some of the demands are noted to be reflected in the local reports. One of these is about welcoming LGBTQ+ people in the Church. They are listed among those who feel a tension between belonging to the Church and their private lives.⁷⁶ Same sex marriage and LGBTQ+ are mentioned for the first time in the documents the Synod Secretariat published and are presented as a result of the reports. In any case, the direct inclusion of these statements in the Synod documents is instructive. LGBTQ+ people and their situation, which previous documents had referred to as minorities, marginalized, and excluded, are directly addressed. This in itself is a big step for the Church.

The report also highlights that the statements about those who experience such feelings of marginalization had not been made by these individuals themselves but rather by the Church community. "Participants expressed their inability to reach these people, including among them people with different sexual orientations."⁷⁷ That the distance of these individuals and groups from the Church is identified as a problem not by them but by the people within the Church is important, as well as having the calls for tolerance and inclusion be expressed from within the Church and be reflected in the working document by the Synod Secretariat. This can be seen as a strong message and a guiding text for the continental phase.

72 "Working Document for the Continental Stage," 8-9.

73 Michael Hanby, "Synodality and the Spirit of Truth," August 2023, *First Things*, accessed 25 October 2023, <https://www.firstthings.com/article/2023/08/synodality-and-the-spirit-of-truth>.

74 Father Raymond J. de Souza, "The Holy Spirit and the Synod on Synodality," 14 September 2023, *National Catholic Register*, accessed 25 October 2023, <https://www.ncregister.com/commentaries/the-holy-spirit-and-the-synod-on-synodality>.

75 "Working Document for the Continental Stage," 10.

76 "Working Document for the Continental Stage," 18, 23.

77 "Working Document for the Continental Stage," 19.

The community of believers are the ones who call the Church to open up to the inclusion of excluded peoples and groups. Considering that “Holy Spirit speaks through the community of believers” and that the community is infallible in the context of “*sensus fidei*,” the Church can be said to likely look favorably on such moderation. In fact, one could even say that, through the Synod of Bishops, the Roman Catholic Church is trying to make the kind of decision that would normally be made by the Pope or a general council.

The call for a more effective inclusion of women in the life and work of the Church was reflected in the reports from almost every region. Especially in countries where women’s rights are widely recognized, the Church’s exclusion of women is at odds with the culture of the time. Among the solutions proposed in the reports is the ordination of women as deaconesses and priests.⁷⁸

That the synodal process generates a number of tensions, that these tensions should be used as a source of power to renew the Church, and that canonical arrangements should accompany it are recognized in the Working Document.⁷⁹ These statements raise the possibility that some new canons may be promulgated at the end of the Synod. The message these statements give to the continental assemblies is quite clear and directive: These statements allow for the discussion of structural and canonical arrangements.

The request has been made that the continental phase committees should not be composed exclusively of clergy but should also include deacons, consecrated men and women, and lay men and women. These committees should also include women and young people, poor and marginalized groups, and people who are in contact with them.⁸⁰

The words women and LGBTQ+ recur frequently in the Working Document. Women is mentioned 49 times and is used in the context of sensitive issues ranging from abortion to women’s diaconate. Words related to LGBTQ+ and sexuality are mentioned around 10 times, all in the contexts of Church inclusivity and abuse. That so much repetition of these phrases and contexts in this document occur compared to previous documents published by the Synod Secretariat is significant. This allows and even encourages later phases to discuss these issues in a more relaxed manner and to develop bolder discourses.

78 “Working Document for the Continental Stage,” 27-29.

79 “Working Document for the Continental Stage,” 31.

80 “Working Document for the Continental Stage,” 40-44

2.4. Working Document 2

A second Working Document (*Instrumentum Laboris*)⁸¹ was prepared based on the materials produced in the first three phases of the Synod. This document was published by the Synod Secretariat as the material the 16th Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops used for its first session in October 2023.

Instrumentum Laboris is the fruit of the Synod's listening phase. It emphasizes the Holy Spirit as the propagandist of the Synod. This relationship between the Holy Spirit and the Synod establishes the idea that the possible results of the Synod have a divine character, as mentioned earlier. Listening to the "signs of the times," recognizing them, and hearing the voices of "marginalized and voiceless groups" are themes that also recur in this document.⁸²

Women are mentioned 45 times in the context of women's participation in governance and decision-making. No mention of a women's diaconate occurs, though. Almost all continental reports include a request to consider and evaluate the diaconate of women. *Instrumentum Laboris* is supposedly based on these reports, and the fact that it does not include a women's diaconate and only mentions women's participation in management and decision-making is interesting to note. Governance and decision-making may include the diaconate and even the higher offices of priesthood and episcopacy. However, having the words "woman" and "deaconess" appear in the same sentence would have met a more realistic expectation. While such statements are made freely and boldly in the continental reports, the more general and therefore ambiguous wording of the issue in this document the Secretariat prepared may have some implications.

The word "abuse" appears 20 times in the document and is mostly used in the context of sexual abuse of women and children. The sexual abuse scandals in the Church are stated to have shaken confidence in the clergy. The document also points out that cases of abuse have not been properly addressed and that this is part of the problem. The document also contains calls for transparency and accountability.⁸³

The term LGBTQ+ appears only twice in this document. This issue is noted to have been mentioned in the continental reports. LGBTQ+ people are listed among the groups who feel excluded from the Church. The document does ask what concrete steps could be taken to welcome them into the Church.⁸⁴ The LGBTQ+

81 "Instrumentum Laboris.

82 "Instrumentum Laboris," 20, 27.

83 "Instrumentum Laboris," 43-54.

84 "Instrumentum Laboris," 29-30.

issue is more meaningful than the issue of a women's diaconate, despite being a much less recurrent expression. However, the problem is directly addressed, and the question of how they could be received into the Church is raised.

3. Women, Gender and Sexual Abuse in Synod Reports

The final documents of the continental phase and the Synthesis Report of the First Session are considered the fruits of the Synod. The final documents from the continent phase are approximately 20-page long reports from the continental assemblies held in February and March 2023. The clergy and laity, including women, came together in the continental assemblies, evaluated the synodal process in their respective regions, and included important issues, tensions, and repercussions in their reports.

The Synthesis Report of the First Session of the 16th Ordinary General Assembly, which started on October 4, 2023 in Vatican City, was published on October 28, 2023. The report of the assembly, in which women participated and voted in meetings for the first time ever,⁸⁵ is 42 pages long. This report is not the final product of the Synod. In October 2024, the Second Session will present a set of proposals to the Pope.⁸⁶ However, the issues expressed and emphasized in this report can be stated to perhaps already point to the final outcomes of the Synod.

3.1. Women's Role in the Church

All continental reports indicate that women were among the participants. For example, the Middle East Continental Assembly was attended by 125 people, including 40 lay men and 40 women.⁸⁷ The North American Assembly was conducted online and had a greater total number of women.⁸⁸ The inclusion of women was a demand of the Synod, and the reports show that this request was met, often with numbers provided.

85 "Letter of the XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops to the People of God," 25 October 2023, *Synod 2021-2024*, accessed 15 November 2023, <https://www.synod.va/en/news/letter-of-the-xvi-ordinary-general-assembly-of-the-synod-of-bishops-to-the-people-of-god.html>.

86 "Instrumentum Laboris," 25.

87 "Final Documents of the Continental Stage: Middle East," February 2023, *Synod 2021 2024*, accessed 25 October 2023, 1, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/final_document/EN_Catholic-Churches.pdf.

88 "Final Documents of the Continental Stage: North America," January 2023, *Synod 2021 2024*, accessed 25 October 2023, 4, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/final_document/North-American-Final-Document_EN.pdf.

The European report emphasized the importance of women's active participation in the Church.⁸⁹ Insufficient inclusion of women in governance and decision-making processes was stated as a problem in the Asian report. The reports also identified the need to renew governance structures that would enable women to participate meaningfully in all areas of the Church.⁹⁰ Women's participation in decision-making was an important topic in the North American report, too. Women's role in the Church was appreciated, and their non-inclusion in decision-making processes was criticized.⁹¹

The Latin American report recognized the need to create space and provide tools for women's effective participation in the decision-making bodies of the Church. Criticisms of how women are seen as cheap labor in the Church and how they are not involved in decision-making processes are reflected in the report. Opening some positions in the Church to women is highlighted as one of the issues to be considered at the October 2023 general session.⁹²

Women cannot be priests or bishops in the Catholic Church. However, the establishment of a women's diaconate has often been discussed. This is also reflected in the continental reports, all of which discussed the ordination of women to the diaconate. However, none discussed the ordination of women to the priesthood or episcopate, as is the case in some other churches. The Middle Eastern report called on the Church to take clear and explicit initiatives on this issue and stated that the ordination of women to religious ministry requires prophetic courage.⁹³

The European report stated that the issue of a women's diaconate needs to be studied in depth.⁹⁴ The North American report requested an examination of

89 "Final Documents of the Continental Stage: Europe," February 2023, *Synod 2021 2024*, accessed 25 October 2023, 61, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/final_document/Europa_IT_ENG.pdf.

90 "Final Documents of the Continental Stage: Asia," 16 March 2023, *Synod 2021 2024*, accessed 25 October 2023, 8, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/final_document/ACAS-Final-Document-16-Mar-2023.pdf.

91 "Final Documents of the Continental Stage: North America," 9.

92 "Final Documents of the Continental Stage: Latin America," March 2023, *Synod 2021 2024*, accessed 25 October 2023, 18-19, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/final_document/es-doc/07.-AM-LAT_CELAM_230104_SP_DTC_Originale.pdf.

93 "Final Documents of the Continental Stage: Middle East," 12.

94 "Final Documents of the Continental Stage: Europe," 60.

leadership and ordination for women in the Church.⁹⁵ The Latin American⁹⁶ and Oceanian reports⁹⁷ also emphasized how their participants had voiced the proposal to establish a women's diaconate.

The African report mentioned giving women the opportunity to do more in the Church,⁹⁸ however, it made no mention of a women's diaconate.

The word "women" is repeated 50 times in the synthesis report of the First Assembly. The report states how Jesus accepted women as his interlocutors: He spoke to them about the Kingdom of God and accepted them as his disciples, as in the case of Mary of Bethany. These women are quoted from the bible as having traveled with Him.⁹⁹ On Easter morning, the Resurrection was stated to have been announced by Mary Magdalene.¹⁰⁰

The report emphasizes a demand for a women's diaconate to be found, with different views being present on this issue. For some, this would be unacceptable as it would break with tradition. If accepted, this request would be a worrying development that would marry the Church to the spirit of the age. For others, however, a diaconate of women is in accordance with Tradition and would reestablish the practice of the Early Church. This is an appropriate and necessary response to the signs of the times, and such a step would resonate in the hearts of many who are looking for new energy and vitality in the Church.¹⁰¹

The report recommends the continuation of theological and pastoral research on women's access to the diaconate, on giving women a role in seminaries, on giving women more roles in the life of the Church, and on making the necessary changes in Canon Law for this purpose.¹⁰² The report also emphasizes that the diaconate had been reestablished as a separate and permanent hierarchical ministry since the Second Vatican Council and, as such, uncertainties exist surrounding the theology of the diaconate. A deeper study would shed light on women's access to

95 "Final Documents of the Continental Stage: North America," 9.

96 "Final Documents of the Continental Stage: Latin America," 18.

97 "Final Documents of the Continental Stage: Oceania," 9, 13.

98 "Final Documents of the Continental Stage: Africa," 12.

99 Luca 8:1-3.

100 "XVI Ordinary General Assembly First Session Synthetis Report," 21. (The document is not paginated. In citations, the corresponding page number of the document including the cover page, is used.)

101 "XVI Ordinary General Assembly First Session Synthetis Report," 22.

102 "XVI Ordinary General Assembly First Session Synthetis Report," 22-23.

the diaconate.¹⁰³ Based on these proposals, a women's diaconate clearly has not yet been given the green light, nor has it been rejected outright. The October 2024 assembly may come to a different conclusion on this issue. In fact, the statements here are promising for a women's diaconate.

3.2. Sexual Abuse in the Church

Sexual abuse by priests and bishops is acknowledged regrettably in all reports. The Middle Eastern report stated these incidents to be driving people away from the church.¹⁰⁴ The digital synod stated the cases of abuse to be an obstacle for the Church.¹⁰⁵ The European report addressed the issue of sexual abuse within the Church and stated the need to reevaluate the way the Church manages it.¹⁰⁶ The Asia¹⁰⁷ and Oceania¹⁰⁸ reports reiterated the abuse within the Church to have tarnished its image and caused people to leave the Church.

The Oceanian report noted the sexual abuse crisis to have not received sufficient attention in the Synod. Even after the synodal journey began, revelations were still appearing about the mishandling of sexual abuse cases within the Church.¹⁰⁹

The sexual abuse crisis was identified as one of the most significant areas of tension in the North American report. "Victims of abuse still carry the wound, and these incidents undermine trust in the institution of the Church. To this must be added historical wrongs, including the various abuses that took place in the residential schools for indigenous people. Therefore, a cultural transformation is needed that includes the principles of transparency, accountability, and shared responsibility."¹¹⁰

The word abuse is repeated 11 times in the synthesis report, mostly in the context of abuse within the Church. The need to develop more structures for the prevention of abuse within the Church is pointed out. The report notes that the bishop has to

103 "XVI Ordinary General Assembly First Session Synthesis Report," 26.

104 "Final Documents of the Continental Stage: Middle East," 7.

105 "Report of the Digital Synod for the Continental Stage" 30 March 2023, *Synod 2021-2024*, accessed 11 October 2023, 7, <https://www.sinododigital.com/english-continental>.

106 "Final Documents of the Continental Stage: Europe," 43.

107 "Final Documents of the Continental Stage: Asia," 8.

108 "Final Documents of the Continental Stage: Oceania," February 2023, *Synod 2021 2024*, accessed 25 October 2023, 7, 8, 11, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/final_document/en-newdoc/Oceania-EN.pdf.

109 "Final Documents of the Continental Stage: Oceania," 17.

110 "Final Documents of the Continental Stage: North America," 11, 19.

reconcile the role of the father with that of the judge and suggests that, instead, the judicial role be given to another canonically designated body.¹¹¹

3.3. Gender Issues

Different sexual orientations have previously been considered an “objective disorder” in many documents¹¹² published by the Holy See. However, no such negative expression was used in the continental reports. As the most negative statements, the Middle East report pointed to the spread of LGBTQ+ content on social media and its impact on young people. However, the same report noted the presence of demands for the Catholic Church to define the concept of sexuality and other related moral issues.¹¹³

The European report expressed the need to start dialog with contemporary culture and thought on issues such as gender identity. The report also stated that the voice of the LGBTQ+ community should be heard more. The report presented the tension regarding the status of marginalized groups such as LGBTQ+ individuals and remarried divorcees and emphasized that this tension should be addressed with a spiritual depth and responsibility removed from ideological attitudes. The report also asked how the Church can change the doctrines and practices on this issue.¹¹⁴

The Asian report acknowledged that people who identify themselves as LGBTQ+ feel excluded from the Church and that they are not provided with adequate pastoral care.¹¹⁵ The North American report pointed out how LGBTQ+ groups feel excluded from the Church and that the Church needs to be more inclusive. The North American report also referred to LGBTQ+ individuals as “brothers and sisters,” stating that they should be welcomed.¹¹⁶

The Latin American report counted LGBTQ+ communities among the groups

111 XVI Ordinary General Assembly First Session Synthesis Report,” 27.

112 “Some Considerations Concerning the Response to Legislative Proposals on the Non-Discrimination of Homosexual Persons,” 24 July 1992, *The Holy See*, accessed 15 November 2023, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920724_homosexual-persons_en.html; Joseph Cardinal Ratzinger, “Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Pastoral Care of Homosexual Persons,” 1 October 1986, *The Holy See*, accessed 15 October 2023, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_en.html.

113 “Final Documents of the Continental Stage: Middle East,” 11.

114 “Final Documents of the Continental Stage: Europe,” 44, 56.

115 “Final Documents of the Continental Stage: Asia,” 8.

116 “Final Documents of the Continental Stage: North America,” 12.

that are often forgotten or neglected in the Church and emphasized the need for courage to raise issues and reach decisions in the synodal process regarding these groups.¹¹⁷ The Oceanian report pointed out that the Church's teaching on LGBTQ+ and other aspects of sexuality is a major obstacle for many young people in maintaining their commitment to the Church.¹¹⁸

The African report made no mention of LGBTQ+ and sexual orientation. However, it noted that certain worldly forces, ideologies, and political policies are influencing Church leaders and pressuring theologians to dilute the faith. The report emphasized the need to be vigilant against these influences and to focus on tradition. These statements are highly likely to be related to LGBTQ+ movements. Considering the emphasis on "family" throughout the report, the African board is understood to not look favorably on the LGBTQ+ phenomenon as the other continental assemblies do.¹¹⁹

The synthesis report does not include the term LGBTQ+. Instead, it states that certain issues such as "identity and sexuality" are controversial issues both in society and in the Church, that the anthropological categories may fail to grasp the complexity and require greater sensitivity and further study, and that one must not give in hastily to simplistic judgments that harm individuals and the Church. An opportunity for dialogue should be provided, including philosophical and theological reflection, as well as the social sciences and humanities.¹²⁰ The anthropological categories and elements revealed by science in these statements indicate that the Church wants to refer the LGBTQ+ issue to the authority of the sciences. Meanwhile it expects the public to be welcoming, or at least to not outright reject LGBTQ+ people.

Conclusion

The Synod of Bishops is not a general council in the strict sense of the word but has a very similar structure and can make important decisions with the approval of the Pope. The Synod on Synodality, which mimics councils such as the Second Vatican Council (1962-1965), is quite different than the previous synods. The caveat that "the Holy Spirit speaks through the community of believers and even more

117 "Final Documents of the Continental Stage: Latin America," 13-14.

118 "Final Documents of the Continental Stage: Oceania," 9, 14.

119 "Final Documents of the Continental Stage: Africa," March 2023, *Synod 2021 2024*, accessed 25 October 2023, 7, 8, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/final_document/en-newdoc/Africa-EN.pdf.

120 "XVI Ordinary General Assembly First Session Synthesis Report," 32.

so through those whose voices are least heard,” which was often expressed in the documents that had been prepared for the Synod, makes a very important point. Until the Synod has been concluded, what new revelation the Holy Spirit will bring to the synodal process, in which the voiceless and marginalized minorities are to be especially included, will remain unclear. However, the phrases that recurred and were emphasized in the preparatory documents, the emphasis on recognizing the signs of the times, and the advice to listen to those who are different and to make decisions with an open heart and mind free from prejudice point to issues related to women’s ordination and LGBTQ+ awareness.

The synod is endowed with a kind of divinity, following the idea that the Holy Spirit speaks through the community of believers, a phrase that is repeated several times in most of the documents. This ensures that the ideas generated by the Synod will be unobjectionable. The reports make statements encouraging the inclusion of everyone, with emphasis on those in the margins, to ensure that issues such as LGBTQ+ and sexual abuse are included. Including women in the assemblies alongside the previously mentioned encouragements ensures that the ordination of women, at least as a women’s diaconate, will also be highlighted in the final reports, and these expectations of the Church have been abundantly met in the final reports.

The documents published by the Synod Secretariat emphasize women’s participation in decision-making processes but makes no mention of a women’s diaconate. However, a diaconate for women was a prominent issue in the assembly reports. In any case, women participating more actively in decision making in the Church and their ordination as deacons have been recurrent themes in the Synod documents. A more courageous wording can be anticipated in the final assembly in October 2024 with regard to ordaining women.

The LGBTQ+ controversy is one of the most challenging issues for the Church, and this has been reflected in the reports. However, none of the reports mentioned blessing same-sex marriages, which has been the most pressing demand from LGBTQ+ people. This may be an early statement for some groups within the Church. However, suggestions to recognize and welcome different sexual orientations were frequently repeated in the documents. This encourages public opinion to be more moderate.

Abuse is a sensitive issue that has brought shame to the Church, and this has also been reflected in the reports. People are extremely uncomfortable with the Church being associated with cases of abuse. The Church has created an opportunity through the Synod to reprimand those involved and to save the day in front of the whole world.

The Synod will conclude with a general assembly in October 2024. At the end of this assembly, a number of proposals will be presented to the Pope. These may include encouraging advice regarding a women's diaconate, a more welcoming attitude toward LGBTQ+ people, and even the blessing of same-sex marriages. The documents published during the Synod are preparing the public for such moderation, and the Synod of Bishops in its role as Rome's new-found evangelist can present new revelations from its protagonist, the Holy Spirit.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

References/Kaynakça

- Aydın, Mahmut, *Monologdan Diyaloga: Çağdaş Hrsitiyan Düşüncesinde Hristiyan-Müslüman İlişkileri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001).
- Brockhaus, Hannah, "Pope Francis on women deacons: Holy orders is reserved for men," 25 October 2023, *Catholic News Agency*, Accessed 15 November 2023, <https://www.catholicnewsagency.com/news/255804/pope-francis-on-women-deacons-holy-orders-is-reserved-for-men>.
- Buckley, Theodore Alois (Ed.) *Canons and Decrees of Council of Trent* (London: George Routledge and Co., 1851).
- Byrne, Lavinia, *Woman at the Altar: The Ordination of Women in the Roman Catholic Church* (New York: Continuum, 1999).
- "Canonical Codes Concerning The Synod," *General Secretariat of the Synod*, accessed 06 October 2023, <http://secretariat.synod.va/content/synod/en/the-synod/canonical-codes-concerning-the-synod.html>.
- "Catechism of the Catholic Church, Article 92," *The Holy See*, accessed 15 October 2023, https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_PM.HTM#:~:text=92%20.
- Çoban, Bekir Zakir, *Geçmişten Günümüze Papalık* (İstanbul: İnsan, 2020).
- de Souza, Father Raymond J., "The Holy Spirit and the Synod on Synodality," 14 September 2023, *National Catholic Register*, accessed 25 October 2023, <https://www.ncregister.com/commentaries/the-holy-spirit-and-the-synod-on-synodality>.
- Farley, Harry, *Church of England backs services for gay couples*. 17 November 2023, BBC News, Accessed 19 November 2023, <https://www.bbc.com/news/uk-67432854>.
- "Final Documents of the Continental Assemblies," 2023, *Synod 2021 2024*, accessed 9 October 2023, https://www.synod.va/en/synodal-process/the-continental-stage/final_document.html.
- "Final Documents of the Continental Stage: Africa," March 2023, *Synod 2021 2024*, accessed 25 October 2023, 7, 8, <https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/>

- final_document/en-newdoc/Africa-EN.pdf.
- “Final Documents of the Continental Stage: Asia,” 16 March 2023, *Synod 2021 2024*, accessed 25 October 2023, 8, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/final_document/ACAS-Final-Documents-16-Mar-2023.pdf.
- “Final Documents of the Continental Stage: Europe,” February 2023, *Synod 2021 2024*, accessed 25 October 2023, 61, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/final_document/Europa_IT_ENG.pdf.
- “Final Documents of the Continental Stage: Latin America,” March 2023, *Synod 2021 2024*, accessed 25 October 2023, 18-19, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/final_document/es-doc/07.-AM-LAT_CELAM_230104_SP_DTC_Originale.pdf.
- “Final Documents of the Continental Stage: Middle East,” February 2023, *Synod 2021 2024*, accessed 25 October 2023, 1, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/final_document/EN_Catholic-Churches.pdf.
- “Final Documents of the Continental Stage: North America,” January 2023, *Synod 2021 2024*, accessed 25 October 2023, 4, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/final_document/North-American-Final-Documents_EN.pdf.
- “Final Documents of the Continental Stage: Oceania,” February 2023, *Synod 2021 2024*, accessed 25 October 2023, 7, 8, 11, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/final_document/en-newdoc/Oceania-EN.pdf.
- Franciscus, Pope, “Episcopalis Communio on the Synod of Bishops,” 15 September 2018, *The Holy See*, accessed 23 October 2023, https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html.
- Fremantle, Anne, *The Papal Encyclicals in Their Historical Context* (New York, 1956).
- Gündüz, Şinasi, *Hiristiyanlık* (Ankara: İSAM Yayınları, 2019).
- Güngör, Ali İsmail, *Vatikan Misyon ve Diyalog* (İstanbul: İlgü Kültür Sanat, 2016).
- Grumett, David, “Synods and Conferences,” *Ecclesiology* 18 (2022): 153-158.
- Hanby, Michael, “Synodality and the Spirit of Truth,” August 2023, *First Things*, accessed 25 October 2023, <https://www.firstthings.com/article/2023/08/synodality-and-the-spirit-of-truth>.
- “Instrumentum Laboris for the First Session of the XVI Ordinary General Assembly,” 2023, *Synod 2021 2024*, accessed 9 October 2023, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/universal-stage/il/ENG_INSTRUMENTUM-LABORIS.pdf.
- John XXIII, Pope, “Ad Petri Cathedram”, 29 June 1959. *The Holy See*, Accessed 11 February 2024, https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_29061959_ad-petri.html.
- John Paul II, Pope, “Ordinatio Sacerdotalis,” 22 May 1994, *The Holy See*, Accessed 15 October 2023, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html.
- Keenan, Marie, *Child Sexual Abuse and the Catholic Church* (New York: Oxford University Press, 2012).
- “Katharine Jefferts Schori,” 22 March 2023, *Encyclopedia Britannica*, Accessed 15 October 2023, <https://www.britannica.com/biography/Katharine-Jefferts-Schori>.
- Kuźelewska, Elżbieta and Marta Michalczyk-Wliziło, “Same-sex Marriage and the Catholic Church in Europe: Any Chance for Understanding?” *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric* 66.79

- (2021): 267-281.
- Lamb, Matthew L., and Matthew Levering, *Vatican II: Renewal within Tradition* (New York: Oxford University Press, 2008).
- “Law of the Church of England Clarification Canon 1992,” 1992, *Anglican Church of Australia*, Accessed 15 November 2023. https://anglican.org.au/wp-content/uploads/2019/03/Law_of_the_Church_of_England_Clarification_Canon_1992.pdf.
- “Letter of the XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops to the People of God,” 25 October 2023, *Synod 2021-2024*, accessed 15 November 2023, <https://www.synod.va/en/news/letter-of-the-xvi-ordinary-general-assembly-of-the-synod-of-bishops-to-the-people-of-god.html>.
- Lynch, Andrew P., *Global Catholicism in the Twenty-first Century* (Singapore: Springer, 2018).
- Mathews, Shailer, “The Council at Jerusalem,” *The Biblical World* 33.5 (1909): 337-342.
- O’Brien, George Dennis, *The Church and Abortion: A Catholic Dissent* (Plymouth: Rowman & Littlefield, 2010).
- Olgun, Hakan. *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık* (İstanbul: Milet Nihal, 2019).
- Özalp, Mürsel, “Papanın Yanılmazlığı Doktrini ve I. Vatikan Konsili: Taraflar, Tartışmalar ve Ultramontanizmin Zaferi,” *KTÜİFD* 1.2 (2014).
- Paul VI, Pope “Establishing the Synod of Bishops for the Universal Church,” 15 September 1965, *The Holy See*, accessed 5 October 2023, https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19650915_apostolica-sollicitudo.html.
- Paul VI, Pope, “Instruction on the Celebration of Synodal Assemblies and on the Activity of the General Secretariat of the Synod of Bishops”, 1 October 2018, *General Secretariat of the Synod*, accessed 06 October 2023, <http://secretariat.synod.va/content/synod/en/the-synod/instruction-on-the-celebration-of-synodal-assemblies-and-on-the-.html>.
- “Preparatory Document” September 2021, *Synod 2021 2024*, accessed 9 October 2023, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/preparatory-document/pdf-desktop/en_prepa_desktop.pdf.
- Pius X, Pope, “Pascendi Dominici Gregis,” 8 September 1907. *The Holy See*, Accessed 15 October 2023, https://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html.
- Rakoczy, Susan, “The ordination of Catholic women as deacons: The state of the question,” *HTS Theologese Studies* 76.2 (2020).
- Ratzinger, Joseph Cardinal, “Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Pastoral Care of Homosexual Persons,” 1 October 1986, *The Holy See*, accessed 15 October 2023, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_en.html.
- “Report of the Digital Synod for the Continental Satage” 30 March 2023, *Synod 2021-2024*, accessed 11 October 2023, 7, <https://www.sinododigital.com/english-continental>.
- “Some Considerations Concerning the Response to Legislative Proposals on the Non-Discrimination of Homosexual Persons,” 24 July 1992, *The Holy See*, accessed 15 November 2023, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920724_homosexual-persons_en.html.
- “Synod,” 4 Oct. 2023, *Encyclopedia Britannica*, accessed 5 October 2023, <https://www.britannica.com/topic/synod>.
- Synod 2021 2024*, accessed 6 October 2023, <https://www.synod.va/en.html>.

- “Synod Assemblies: Ordinary General - General Extraordinary – Special,” *General Secretariat of the Synod*, accessed 6 October 2023, http://secretariat.synod.va/content/synod/en/synodal_assemblies.html.
- “Synod of Bishops: Synodal Information,” *The Holy See*, accessed October 2023, https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_20050309_documentation-profile_en.html.
- “Synodal Process,” *Synod 2021 2024*, accessed 9 October 2023, <https://www.synod.va/en/synodal-process.html>.
- “Vademecum For the Synod on Synodality,” September 2021, *Synod 2021 2024*, accessed 9 October 2023, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/vademecum/en_vade.pdf.
- “What is the Synod 21-24,” *Synod 2021 2024*, accessed 6 October 2023, <https://www.synod.va/en/what-is-the-synod-21-24/about.html>.
- “Working Document for the Continental Stage,” 24 October 2022, *Synod 2021 2024*, accessed 10 October 2023, <https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/dcs/20221025-ENG-DTC-FINAL-OK.pdf>.
- “XVI Ordinary General Assembly First Session Synthetis Report,” 28 October 2023, *Synod 2021 2024*, accessed 10 November 2023, <https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly/synthesis/english/2023.10.28-ENG-Synthesis-Report.pdf>.



سياسة التشريع في التعامل مع الكوارث الطبيعية في ضوء مقاصد الشريعة وقواعدها

Legislative Policy in Dealing with Natural Disasters in Light of Maqasid of Shariah and its Principles

Mahmoud Alnaffar¹

المُلخَص:

لكوارث الطبيعية ابتلاء من الله لعباده، لا تدخل في وسعهم من حيث هي من فعل الله، إلا أن ذلك لا يفي جملة من التكاليف السياسية التي تسبق وقوع الكارثة باتخاذ كافة وسائل الاحتياط والاستعداد لها، وواجبات أخرى تتوجه إلى المكلفين بعد وقوع هذه الكوارث من قبيل التضامن وسد الضرورات والحاجات. وهذه الواجبات القبلية والبعدية واجبات كفائية، وفروض سياسية يتوجب على الأمة القيام بها، وأهم الجهات التي تتوجه لها هي الحكومات باعتبارها الجهة التي تمتلك إمكانيات كبيرة تستطيع من خلالها ومن خلال تعاونها مع الدول والمنظمات الدولية الاحتياط لوقوع هذه الكوارث، ثم معالجة تبعاتها. ويقدم علم المقاصد إمكانيات كبيرة على مستوى منهج التعامل مع الكوارث الطبيعية، حيث تتولد عنها ضرورات وحاجات عامة، ويتربط عليها جملة من الموازنات والأنظار الأولوية، يمكن من خلالها تقديم رؤية فقهية معاصرة من خلال المنظر المقاصدي. كما تقدم قواعد الشريعة خاصة قواعد الضرر وقواعد السياسة الشرعية جملة من الكليات والقوانين التي تضبط النظر الفقهي إلى الأضرار الواقعة أو المتوقعة بسبب تلك الكوارث وتحدد بشكل دقيق المسؤوليات المترتبة عليها. ومن خلال مقاصد الشريعة وقواعدها يمكن تطوير نظرية خاصة بالظروف الطارئة التي مجالها السياسة الشرعية، ذلك أن هذا الإطار-السياسة الشرعية- أدق من الإطار الذي لطالما التصقت به هذه النظرية في دراسة الفقهاء المعاصرين، وأعني هنا بالتحديد: فقه المعاملات

الكلمات المفتاحية

سياسة التشريع، الظروف الطارئة، مقاصد الشريعة، القواعد الشرعية، فقه الواقع والتوقع، الكوارث.

Abstract

Natural disasters are tests from God, beyond human control as acts of divine will. However, this does not absolve governments and individuals of political and collective responsibilities. Prior to disasters, governments must take necessary precautions, while post-disaster, there is a collective duty of solidarity and meeting essential needs. Governments, given their resources, bear the primary responsibility in preparation and response, often in collaboration with international organizations.

The science of *maqāṣid al-Sharī'a* (objectives of Islamic law) offers a valuable framework for addressing such crises by establishing priorities and balancing necessities. Through this lens, a contemporary *fiqhī* (Islamic legal) perspective on disaster response can be developed. Additionally, Sharia principles, particularly those related to harm and governance, provide guidelines for managing and mitigating the effects of disasters, outlining clear responsibilities.

By integrating *maqāṣid* (objectives of Islamic law) and *sharī'a* principles, a comprehensive theory of emergency response within the framework of Islamic political governance (*siyāsa shar'iyya*) can be developed. This approach offers a more precise and relevant framework than the one traditionally associated with this theory in contemporary scholarly studies, which often reduce it to the *fiqh* of transactions.

Keywords

Islamic political governance, emergency situations, *maqāṣid al-Sharī'a*, *fiqh* principles, *fiqh* of reality and anticipation

* Sorumlu Yazar: Mahmoud Alnaffar (Asst. Prof. Dr.), Qatar University, New Faculty, College of Sharia and Islamic Studies, Doha, Qatar.
E-mail: mahmud.naffar@qu.edu.qa ORCID: 0000-0001-8044-3685

Atf: Alnaffar, Mahmoud, "Legislative Policy in Dealing with Natural Disasters in Light of Maqasid of Shariah and Its Principles." *darulfunun ilahiyat* 35, 2 (2024): 465–485. <https://doi.org/10.26650/di.2024.35.2.1424006>



Extended Summary

Nations often confront situations that lead to substantial destruction of their human and structural foundations. In these emergency circumstances, the true capabilities of nations and civilizations become apparent through the strength of their laws, the cohesion of their citizens, the solidarity of their communities, their ability to recover swiftly, and the manifestation of justice and benevolence. These situations also reveal the inherent dispositions and ethics of the populace. A closer examination of Islamic political legislation highlights its remarkable richness in effectively managing state affairs during crises and disasters, particularly due to its foundational principles of justice, mercy, cooperation, and solidarity.

This study aims to document the legislative policies concerning disaster management and to highlight the fundamental, objective, and jurisprudential principles upon which these policies are based. The study is divided into two main sections.

Section One: This section addresses the concept of natural disasters and the legislative policy for managing and mitigating their effects. It outlines the responsibilities of the state in light of Sharia principles, encompassing fundamental, objective, political, and jurisprudential considerations, as well as the overarching objectives of Islamic political governance (*siyāsa shar‘īyya*).

Islamic political governance mandates that rulers safeguard the interests of the nation, especially during crises that threaten the safety and well-being of its inhabitants. Numerous examples illustrate the early richness of Islamic political thought aimed at addressing such crises. Notably, Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī provided profound jurisprudential insights regarding methodology and content.

Several Sharia principles support the objectives of Islamic political governance, and the researcher has chosen to focus on four key categories:

1. Maqāṣid-based principles: These include principles related to public interest, balancing priorities, and establishing hierarchies of needs.

2. Political principles: These entail the obligation for rulers to act in the best interest of their subjects and to choose what is most beneficial for the community.

3. Fundamental principles: This category includes collective obligations (*farḍ kifāya*), the means to achieve ends (*sadd al-dharā’i*), and considerations of outcomes.

4. Fiqh-based principles: These principles address issues of harm and hardship, ability and difficulty, as well as necessity and need.

Section Two: This section explores the various policies and measures mandated by Sharia principles and objectives. The researcher categorizes these into two types:

1. Policies related to religious matters: These encompass doctrinal, jurisprudential, and educational/behavioral policies.

2. Policies related to worldly affairs: These cover a range of aspects of life, including scientific research, humanitarian aid, social security, security and defense, political and economic issues, legislative and legal matters, as well as media, education, material, and moral concerns.

By adhering to these diverse and comprehensive policies, one can observe the distinctiveness of the Islamic epistemological model compared to alternative models that have diverged from divine revelation. These latter models often exhibit inconsistencies in methodology and contradictions in priorities.

This study is grounded in two key hypotheses:

1. The extraordinary nature of Sharia principles and objectives, along with their methodological potential, can be harnessed to illuminate the legal and political obligations regarding disasters as public crises. These responsibilities extend beyond individual moral duties to encompass the state and its relevant institutions.

2. The accountability for natural disasters exists despite the misleading connotation of the term “natural,” which might suggest that society and the state are absolved of responsibility. Contemporary scholarship and experience indicate that states and international organizations must adopt numerous precautionary measures to prevent such disasters or mitigate their impact. This obligation exists prior to the disaster occurring and extends to implementing necessary actions afterward, addressing various dimensions of life: doctrinal, jurisprudential, behavioral, scientific, research-based, intellectual, cultural, political, economic, social, military, security, environmental, health-related, and human rights considerations.

The study aims to explore Islamic legislative policies in disaster management through the lens of Sharia objectives and principles, contributing to the renewal of political jurisprudence, through what is referred to in contemporary scholarship as ‘public policy’.

In recent decades, the field of public policy has garnered increasing attention within political science, with its diverse branches and many schools of thought addressing local, regional, and international contexts. However, contemporary Islamic political jurisprudence remains somewhat detached from the developments in this field, particularly when comparing it to the rich Islamic political heritage. Although this heritage encompasses numerous discussions and references, it often remains fragmented and in need of consolidation into comprehensive theories, thereby highlighting the Islamic contribution to governance and moral behavior.

One of the most critical areas requiring an Islamic civilizational perspective is public policy related to exceptional circumstances and crisis management. Governments must design and implement policies through programs, decisions, and plans that consider the state's capabilities and prioritize public welfare and national objectives.

The researcher has identified three methodological issues in the study of rulings related to natural disasters:

1. Rulings on disasters are frequently examined in isolated contexts, focusing on specific effects rather than exploring the comprehensive foundations of disaster jurisprudence by referring to Sharia principles and objectives as methodological tools.

2. There is a notable scarcity of studies that investigate disasters within the framework of Islamic political governance, despite their deep interconnection.

3. Discussions on natural disasters are infrequent in studies addressing emergency circumstances, often limited to financial impacts on contracts and options, among other considerations.

This study addresses these three concerns by examining disasters within three contexts: a methodological and comprehensive context (Sharia principles), a political and societal context (Islamic political jurisprudence), and a practical and applied context (detailed religious and worldly measures).

In conclusion, the study reveals several key findings, with the most significant being the depth, authenticity, and precision of the Islamic methodology in studying and addressing disasters across various contexts. This is evident through the application of fundamental principles, values, and objectives of this methodology in the realm of disaster management. The necessary measures before, during, and after disasters were delineated as religious obligations, collective duties, and political responsibilities.

It has become clear that Islamic legislation serves the interests of the nation and the community in both ordinary and extraordinary circumstances through policies and measures aligned with its general spirit and comprehensive objectives. This insight opens important avenues for further research, exploration, theorization, and practical application in the field of public policy from an Islamic civilizational perspective, especially for policies requiring special attention due to their close relationship with comprehensive political jurisprudence.

المقدمة

تعرض الكثير من الأحوال للدول لتسبب بخراب كبير في بناها البشرية والعمرانية، وفي هذه الظروف الطارئة تتجلى إمكانات الأمم والحضارات، من حيث قوة تشريعاتها، وتماسك أفرادها، وتضامن جماعاتها، وسرعة إفاقتها، وتظهر مباني العدل والإحسان فيها، وتستبين فطرها وأخلاقها. وبالنظر إلى التشريع السياسي الإسلامي يلاحظ ثراؤه البديع في حسن إدارة الدولة في أوقات الأزمات والكوارث خاصة؛ لابتنائه على العدل والرحمة، والتعاون والتكافل. وهذه الدراسة انتهت لرصد سياسات التشريع في التعامل مع الكوارث، وبيان القواعد الأصولية والمقاصدية والفقهية التي استندت إليها.

وتتكون من مبحثين، تناول الأول مفهوم الكوارث الطبيعية وسياسة التشريع في التعامل معها ومعالجة آثارها، موضحاً الواجبات المناطة بالدولة تجاهها في ضوء القواعد الشرعية المختلفة، ومقاصد السياسة الشرعية. فيما تناول المبحث الثاني جملة من السياسات والتدابير التي تفرضها قواعد الشريعة ومقاصدها، وهي نوعان: سياسات تتصل بالشأن الديني، وأخرى تتصل بالشأن الدنيوي في مجالات الحياة المتنوعة.

ومن خلال الالتزام بهذه السياسات والتدابير المتكاملة يمكن ملاحظة تميز النموذج المعرفي الإسلامي عن غيره من النماذج التي انقطعت عن الاستمداد من الوحي، فاضطربت مناهجها، وتناقضت أولوياتها.

وتنطلق هذه الدراسة من فرضيتين مهمتين: إحداهما: إعجاز القواعد والمقاصد الشرعية وإمكاناتها المنهجية التي يمكن من خلالها تبصر الواجب الشرعي والتكليف السياسي تجاه الكوارث. والثانية: وقوع المسؤولية في الكوارث الطبيعية، على الرغم من إيهام كلمة الطبيعية في تبرئة المجتمع والدولة منها، وذلك بناء على ما استقر في العلوم والتجارب المعاصرة من وجوب قيام الدول والمنظمات الدولية باتخاذ تدابير عديدة للتحوط من وقوع هذه الكوارث أو التقليل من خسائرها ومفاسدها، ثم باتخاذ كافة التدابير المطلوبة بعد وقوعها. وهو ما يعبر عنه في الفقه بأصل جبر الضرر، والتعويض عنه خاصاً كان أم عاماً.

وقد لاحظ الباحث ثلاثة أمور ذات بعد منهجي في دراسة الأحكام المتعلقة بالكوارث الطبيعية: أحدها: تناول أحكام الكوارث في سياقات جزئية من خلال تناول الأحكام التفصيلية لآثار هذه الكوارث، وقد تصدت له دراسات عديدة على الرغم من مسيس الحاجة إلى سياقات كلية تبحث أصول فقه الكوارث. والثاني: ندرة الدراسات التي تناولت الكوارث في سياق فقه السياسة الشرعية. والثالث: ندرة الحديث عن الكوارث الطبيعية في الدراسات التي تناولت نظرية الظروف الطارئة والاقتصار على تناول بعض آثارها المالية في العقود والخيارات ونحو ذلك.

وهناك العديد من الدراسات التي تناولت أحكام الكوارث في سياقات فقهية جزئية وتفصيلية مثل:

- سليمان، إبراهيم أحمد. «أحكام الكوارث في الفقه الإسلامي: دراسة فقهية مقارنة»، رسالة دكتوراة، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، 2008م.

- محمد، عاطف فضل المولى. «الأحكام والمسائل الفقهية المتعلقة بالكوارث: دراسة فقهية مقارنة». (ط1، الرياض: دار كنوز إنشيليا، 2016م).

- كيليك، مصطفى هارون. «أثر الكوارث الطبيعية على العقود في فقه المعاملات». رسالة دكتوراة، جامعة أثار تورك، تركيا، 2016م.

- بارودي، محمد أمين. «تعويض الضرر العام الحروب والكوارث الطبيعية أنموذجاً». مجلة البحوث

والدراسات الشرعية، مج4، ع33 (2015): 235-286. <http://search.mandumah.com/Record/654216>

- عسيري، محمد بن سعيد. «وجوه السلطة التقديرية للإدارة في درء مخاطر الأزمات والكوارث والأوبئة: دراسة فقهية مقارنة بما عليه العمل في النظام السعودي.» مجلة السعيد للعلوم الإنسانية والتطبيقية، مج6، ع1 (2023): 165 - 208. <http://search.mandumah.com/Record/1366394>

اختارت هذه الدراسة التصدي لدراسة الكوارث في سياقات ثلاثة: منهجي كلي (القواعد الشرعية)، وسياسي مجتمعي (فقه السياسة الشرعية)، وتنزيلي تطبيقي (التدابير التفصيلية الدينية والدينية)، وذلك ضمن إطار كلي وشامل يمكن تكميله والبناء عليه بما يجدد فقه الأزمات من منظور حضاري إسلامي.

1. مفهوم الكوارث الطبيعية وبيان سياسة التشريع في التعامل معها من خلال القواعد المقاصدية والأصولية والفقهية والسياسية

1.1 مفهوم الكوارث الطبيعية والمقصود بسياسة التشريع في التعامل معها

الكوارث بشكل عام هي أحداث مفاجئة تنتج أثراً مدمراً، وتخلف أضراراً مادية أو غير مادية أو كليهما معاً، وتعرض المجتمع كله أو بعضه إلى أخطار شديدة.

وهي أنواع: كوارث طبيعية تنشأ عن أسباب طبيعية مثل السيول والزلازل والبراكين والجفاف والتصحر والأوبئة والأمطار الغزيرة والزوابع والأعاصير والانهيارات الأرضية والجليدية والحرائق الطبيعية وتساقط الشهب والنيازك وتعرية التربة ونحو ذلك. والنوع الثاني: غير طبيعية مثل ما يصدر عن فعل الإنسان بشكل متعمد مثل الحروب، أو غير متعمد مثل حرائق المباني. وهناك نوع ثالث هو مزيج من هذا وذلك كأن تبدأ الكارثة بفعل إنساني ثم تزيد بفعل الطبيعة، أو العكس¹. وموضوع هذه الدراسة هو النوع الأول: الكوارث الطبيعية.

وقد جرت العادة في تراثنا الفقهي التعبير عن الكوارث بمفهوم الجوائح ويعرفونها بأنها الآفات السماوية التي لا صنع للإنسان فيها ولا يستطيع دفعها كالرياح والبرد والتلج والغياب ونحو ذلك، وبعض الفقهاء يجعل من مشتقاتها: الآفات غير السماوية التي لا يمكن دفعها مثل الجيش ونحو ذلك².

وسياسة التشريع في التعامل مع الكوارث الطبيعية ذات أبعاد مختلفة، وتنساق في مستويات متعددة، فهي تستوعب الفرد والأسرة والمجتمع والحكومة والأمة والبشرية، وهي تعمل في نطاقات الدين والدينا، وتستصحب معها سائر المجالات العقدية والفقهية والسلوكية، والمعرفية والبحثية، والفكرية والثقافية، والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، والعسكرية والأمنية، والبيئية والصحية والحقوقية، وهي وقائية وعلاجية في ذات اللحظة تمتد من مرحلة ما قبل وقوع الكارثة فمرحلة أثناء الوقوع إلى مرحلة ما بعد الوقوع. ولذا فإن أجدد الأوصاف أن توصف به هذه السياسة بأنها سياسة شاملة. هذا وتعرف السياسة في النموذج الإسلامي بأنها «ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول صلى الله

1 محمد الكعبي، «المسؤولية المدنية عن أضرار الكوارث الطبيعية دراسة مقارنة»، (ط 1، الإسكندرية: دار التعليم الجامعي، 2020م) 24-29.

2 الجويني، «نهاية المطلب في دراية المذهب». تحقيق: عبد العظيم الديب. (ط 1، بيروت: دار المنهاج، 2007م) 5: 159، موفق الدين ابن قدامة المقدسي، «المغني». (د. ط، القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968م) 4: 81.

عليه وسلم ولا نزل به وحياً»³، وهي بالتالي تتسع لكافة السياسات والتدابير التي من شأنها تحقيق المصالح العامة للمكلفين في العاجل والأجل بواسطة كل من الأمة والدولة ذلك أن «معظم فروض الكفاية مما لا تتخصص بإقامتها الأئمة، بل يجب على كافة أهل الإمكان أن لا يغفلوه، ولا يغفلوا عنه»⁴. ومن المعلوم أن جميع الواجبات الشرعية المتعلقة بالكوارث مندرجة في أحكام الكفايات.

1. 2. الواجبات المناطة بالدولة في مواجهة الكوارث الطبيعية ومعالجة أثارها في ضوء مقاصد السياسة:
تمثل مقاصد السياسة في النموذج الإسلامي نظاماً تشريعياً دقيقاً ينظم مصالح الأفراد والجماعات، والشعوب والأمم، والبيئة والكون في إهاب واحد.

إن الغرض الأعظم من نصب الأئمة وتشديد الدولة حفظ مصالح الأمة والرعية الدينية والدينية، الحالية والمستقبلية بجلب مصالحتهم ودرء المفاسد عنهم أياً كان مصدر هذه المفاسد. يقول إمام الحرمين: «مقصود الإمامة القيام بالمهمات، والنهوض بحفظ الحوزة، وضم النشر، وحفظ البلاد الدانية والناحية بالعين الكالئة»⁵، ويقول: «الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة»⁶.

ولا تقتصر هذه الرعاية على الأحوال العادية، بل تمتد وجوباً إلى الأحوال الاستثنائية، بل لعلها أوجب في هذه الحالات؛ لأن رعاية المتضررين في هذه الأحوال يلتحق بأقوى المصالح وأعلى رتب المصالح، أعني: المصالح الضرورية وعناية الشارع بها أشد كما هو معلوم، وهذا ما قرره فقهاء السياسة الشرعية بأن كلاً من تفقد الرعية، واتخاذ التدابير التي تدفع الضرر عنهم، والانتهاض نحو الاجتهاد السياسي الذي تتحقق به مصالحهم واجب شرعي لا سيما في الأحوال والظروف الطارئة، ويستوي في هذه الرعاية وتلك التدابير جميع قاطني الدولة الإسلامية من المسلمين وأهل النمة والمستأمنين، وفي خارج الدولة الإسلامية يتحدد التكافل الاجتماعي بحسب ما يقدره ولاة الأمور من المصالح والمفاسد المترتبة على هذه المشاركة بما يحقق مصالح الدولة الإسلامية على الصعيد الحضاري والمستوى الدولي، فمن ذلك قول حجة الإسلام الغزالي: «يجب على السلطان أنه متى وقعت رعيته في ضائقة أو حصلوا في شدة وفاقة أن يعينهم، لا سيما في أوقات القحط وغلاء الأسعار حيث يحجزون عن التعيش ولا يقدرين على الاكتساب، فينبغي حينئذ للسلطان أن يعينهم بالطعام ويساعدهم من خزائنه بالمال»⁷. كما حكى ابن الأزرق (ت 1491 / 896) أن ابن رضوان (ت 1380 / 782) ذكر أنه ينبغي للملوك والسلاطين أن ينظروا في الأخبار الواردة إليهم «من فتن ثغر، أو موت وال، وفي معاناة خلة أهل بلد تحل بهم جائحة من جوع أو مرض»⁸.

ولا ريب أن حصر المواطن والأنحاء التي تناول فيها فقهاء السياسة الشرعية الكوارث وما يتعلق بها من أحكام وواجبات أمر غاية في العسر والصعوبة، ولذا سوف يقتصر البحث هنا على فقيه سياسي رائد في الأنظار التجديدية في شأن الكوارث، وهو إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت 1085 / 478).

بدأ إمام الحرمين أنظاره هذه بالإشارة إلى أن سد الحاجات والخصائص من أهم مهمات الأئمة والسلاطين، مشيراً إلى أن الفقه المتعلق بسد هذه الحاجات بحاجة إلى أنظار كلية لا جزئية، وهذا النظر الثاقب من إمام

3 محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، «الطرق الحكمية». (د. ط، إريد: مكتبة دار البيان) 1: 29.

4 أبو المعالي إمام الحرمين الجويني، «غيث الأمم في التياث الظلم». (ط 1، بيروت: دار المنهاج، 2011م) 346.

5 الجويني، «غيث الأمم في التياث الظلم» 271، والكالئة هي الحافظة.

6 الجويني، «غيث الأمم في التياث الظلم» 317.

7 أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، «التبrier المسبوك في نصيحة الملوك». (ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988م) 80.

8 أبو عبد الله ابن الأزرق، «بدائع السلك في طبائع الملك». (ط 1، القاهرة: دار السلام، 2008م) 2: 30-31.

الحرمين ذو طبيعة منهجية ويعبر عن رؤية واقعية في الوقت نفسه، ذلك أن معظم الأحكام المتعلقة بالكوارث تتجاوز ضبط الجزئيات إلى إحكام الكليات. قال رحمه الله: «إن قدرت آفة وأزم وقحط وجدب، عارضه تقدير رخاء في الأسعار تزيد معه أقدار الزكوات على مبالغ الحاجات، فالوجه استحاث الخلق بالموعظة الحسنة، على أداء ما افترض الله عليهم، في السنة، فإن اتفق مع بذل المجهود في ذلك فقراء محتاجون لم تف الزكوات بحاجاتهم، فحق على الإمام أن يجعل الاعتناء بهم من أهم أمر في باله، فالدنيا بحذافيرها لا تعدل تضرر فقير من فقراء المسلمين في ضرر، فإن انتهى نظر الإمام إليهم، رم ما استرم من أحوالهم، من الجهات. فإن لم يبلغهم نظر الإمام، وجب على ذوي اليسار والافتقار البدار إلى رفع الضرر عنهم، وإن ضاع فقير بين ظهري موسرين، خرجوا من عند آخرهم، وباءوا بأعظم المآثم، وإذا كان تجهيز الموتى من فروض الكفايات، فحفظ مهج الأحياء، وتدارك حشاشة الفقراء أتم وأهم. ولو بلي أهل بلد بقحط، وكثرت الشدة عن أنيابها، وبثت المنون بدائع أسبابها، وعلم من معه بلاغ أنهم لو صفروا أيديهم، وفرقوا ما معهم، لانفقروا افتقارهم، فلا نكلفهم أن ينهوا أنفسهم إلى الضرر الناجز، والافتقار العاجل؛ فإنهم لو فعلوا ذلك هلكوا مع الهالكين»⁹.

ثم خلص إلى أن «الوجه إذا ظهر الضرر، وتفاقم الأمر، وأنشبت المنية أظفارها، أن يستظهر كل موسم بقوت سنة، ويصرف الباقي إلى ذوي الضرورات، ولا نعرف توفيقاً في الشرع ضابطاً ينتهي إليه فيما يبذله الموسم، وفيما يبقيه، ورأينا في السنة قواعد شرعية تشير إلى هذه القضية، وفي اعتبار السنة أيضاً حالة ظنية عقلية. فأما أمارات الشرع فمن أقربها تعلق وظيفة الزكاة بانقضاء السنة، فأما الأمر العقلي، فقد يظن أن الأحوال تتبدل في انقضاء السنة، فإنها مدة الغلات، وأمد الثمرات، وفيها تحول الأحوال، وتزول وتعتقب الفصول»¹⁰.

وأضاف أيضاً: «إن بلي المسلمون بجذب في بعض سني الأزم، وألم بالناس موتان، فالآفات السماوية لا يدخل دفعها تحت الإيثار والأقدار، ولكن ما يمكن دفعه، ويرتبط بالإيثار والاختيار منعه، من هرج أو ثوران متلصص، أو استجماع قطاع الطرق، أو وطء طوائف من الكفار أطراف ديار الإسلام، فيتعين القيام بالدفع على حسب الإمكان»¹¹.

وفيما يرتبط بفقده الأولويات في معالجة هذه الآثار وفيما يتعلق بواجب أولياء الأمور ومخاطبه هنا هو الوزير السلجوقي نظام الملك يقول: «من رأى أخاه المسلم مشرفاً على الهلاك، وصادف ماله متعرضاً للضياع، واستمكن من دفع الهلاك عنه، ولم يتمكن من إنقاذ ماله، فيتعين الدفع عن نفسه، وإن عسر تخليص ماله. فالذي ناط الله عزت قدرته تعالى بمنصب صدر الزمان، من دفع طوارق الحدثنان، لا يأتي على أدناه غايات البيان، والذي يعسر دفعه، ورده ومنعه لا يمنع وجوب دراء ما يسهل درؤه»¹².

ومن خلال هذا تأمل هذه النصوص السياسية الثرية يمكن الوقوف على عدد كبير من المعاني نتخير أهمها. أحدها: عناية فقهاء السياسة الشرعية بأحكام الكوارث.

والثاني: اجتهادات الفقهاء بتأصيل جملة من الخطط التشريعية والتدابير السياسية التي من شأنها تحقيق المصالح التي ما شرعت الإمامة إلا لرعايتها.

9 الجويني، «غياث الأمم في التياث الظلم» 362-363.

10 الجويني، «غياث الأمم في التياث الظلم» 364-365.

11 الجويني، «غياث الأمم في التياث الظلم» 445.

12 الجويني، «غياث الأمم في التياث الظلم» 445.

و الثالث: تصريح الفقهاء بأن مواجهة الكوارث إحدى أهم واجبات ومهمات الدولة، وتوضيهم بأن هذا الواجب تتولاه الدولة ابتداءً وتكملة الأمة تبعاً.

والرابع: جمع النظر السياسي الشرعي بين سياسات الحث والإلزام وعدم الاقتصار على أحدهما.

والخامس: المزج بين مصالح الفرد ومصالح الجماعة بما يجلي نظام التشريع القائم على العدل، وبما يحقق التضامن والتكافل الاجتماعي.

والسادس: تأسيس أحكام الكوارث على فقه الموازنات أو التعارض والترجيح بين مصالح الأفراد بعضهم وبعض، ومصالح الأفراد من جهة والجماعة من جهة أخرى.

والسابع: التأسيس المقاصدي لفقه الكوارث بما يرتب المصالح في مستويات متدرجة: ضرورية فحاجية فتحسينية، وبناء الموازنات والأولويات بناء على هذه المراتب.

والثامن: الإفادة من النظر في واقع المكلفين وسنن الحياة وقوانين العمران في تنظيم التدابير السياسية المطلوبة في مواجهة الكوارث.

3.1. الواجبات المناطة بالدولة في مواجهة الكوارث الطبيعية ومعالجة آثارها في ضوء القواعد المقاصدية: هناك جملة من القواعد الأصولية والمقاصدية والفقهية التي تنهض بتأصيل واجبات الدولة في مواجهة الكوارث ومعالجة آثارها وتتجلى معها سعة السلطة التقديرية الواسعة الممنوحة لأولياء الأمور في تنزيلها وإن لم يرد بخصوص هذا التنزيل نص شرعي جزئي خاص، وتعد هذه القواعد أساس النظر المصلي في المجال السياسي خاصة في الفقه السياسي المتغير المبني على رعاية المصالح المتغيرة زماناً ومكاناً و عرفاً وحالاً، كما تعتبر ظهير المجتهدين في الإفتاء في النوازل والمستجدات بناء على الأنظار المصلحية السابقة.

والقواعد المقاصدية كثيرة، وهي أصلية وفرعية، نختار منها ما يلئم المقصود هنا، وهي ثلاث:

قواعد المصالح: فإن المصالح التي قصدت إليها الشريعة متفاوتة من حيث القوة وتنقسم إلى ثلاثة: الضروريات فالحاجيات، فالتحسينيات، وهذه الغايات الكلية مقصود التكاليف كلها بما فيها التكاليف السياسية، وتندرج تحتها جميع الأحكام والتدابير الشرعية والسياسية، ولا تخرج عن هذه المفاهيم الكلية مصلحة من مصالح المكلفين أفراداً وجمعياً قديماً أو حديثاً أو مستقبلاً، يستوي في ذلك ثبوتها بالنص أو الاجتهاد.

والمصالح الضرورية كما عرفها الإمام ابن عاشور (ت 1393/1973) هي «التي تكون الأمة بمجموعها وأحاديها في ضرورة إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، بحيث إذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش. وقد يُفرض بعض ذلك الاختلال إلى الاضمحلال الأجل بقائنا بعضها ببعض، أو بتسلط العدو عليها إذا كانت بمرصد من الأمم المعادية لها أو الطامعة في استيلائها عليها»، والحاجية عرفها بقوله: «ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لولا مراعاته لَمَا فسد النظام، ولكنه كان على حالة غير منتظمة فلذلك كان لا يبلغ مبلغ الضروري»، والتحسينية بأنها: «ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش أمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في رأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو في التقرب منها»¹³، وقد جعل ابن عاشور مدار هذه المصالح

13 محمد الطاهر ابن عاشور، «مقاصد الشريعة الإسلامية». تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، (ط 1، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004م) 3: 232، 241، 243.

على حفظ نظام الأمة الذي جعله المقصد العام للتشريع¹⁴، وأظهر ما يتجلى اختلال هذا النظام باجتياح عدو أو حدوث كارثة، والأنظار السياسية ظاهرة في تعريف هذه المفاهيم المركزية في التشريع السياسي، ذلك أن المصالح المنشودة بالتدابير السياسية ليست إلا هذه الثلاثة.

وتتوزع هذه المراتب الثلاثة على كليات الشريعة الخمسة: الدين فالنفس فالعقل فالنسل فالمال، ونزول الضرر بهذه الكليات على الجماعة أكثر فداحة من نزوله على الأفراد، ولذا ينبغي على الحاكم المسلم أن يتعهدا بالوقاية والحماية من جهة السلب، والتنمية والحفظ من جهة الإيجاب، وإلا كان مخطئاً بمنأى نصبه، وعلّة بيعته.

قواعد الوسائل: وهذه القواعد شديدة الصلة بموضوع هذه الدراسة، ذلك أن قوام سياسة التشريع في مواجهة الكوارث مجموعة من التدابير المتنوعة، وهذه التدابير هي عبارة عن وسائل في غالبها، فتسري عليها هذه القواعد. منها أن الوسائل «أخفض رتبة من المقاصد»¹⁵، والوسائل نفسها على مراتب فمنها ما هو وسيلة إلى مقصد، ومنها ما هو وسيلة إلى وسيلة المقصد»¹⁶، ومنها قاعدة سقوط الوسائل بسقوط المقاصد لأنها تتبع له في الحكم¹⁷، ومنها قاعدة «للسائل أحكام المقاصد من الذنب والإيجاب والتحريم والكره والإباحة»¹⁸، ومنها قاعدة ترتب الوسائل بحسب قوة إفضائها إلى المقاصد¹⁹، وأنه «كلما قويت الوسيلة في الأداء إلى المصلحة، كان أجرها أعظم من أجر ما نقص عنها... وكلما قويت الوسيلة في الأداء إلى المفسدة كان إثمها أعظم من إثم ما نقص عنها»²⁰، ومنها قاعدة الأولوية بين الوسائل بحسب كثرة إفضائها إلى المصالح، لقول الإمام العز بن عبد السلام (ت 660/1262) إنه «قد يتوصل بالقول الواحد والعمل الواحد إلى ألف مصلحة وألف مفسدة»²¹، ومنها قاعدة الاحتياط للوسائل كالاختياط للمقاصد²².

وجميع هذه القواعد وثيقة الصلة بالتدابير الشرعية المطلوبة لمواجهة الكوارث فقد «تتعدد الوسائل إلى المقصد الواحد، فتعتبر الشريعة في التكليف بتحصيلها أقوى تلك الوسائل تحصيلاً للمقصد المتوسّل إليه بحيث يحصل كاملاً، راسخاً، عاجلاً، ميسوراً، فتقدّمها على وسيلة هي دونها في هذا التحصيل، وإذا قدرنا وسائل متساوية في الإفضاء إلى المقصد باعتبار أحواله كلّها سوّت الشريعة في اعتبارها، وتخيّر المكلف في تحصيل بعضها دون الآخر»²³.

قواعد الموازنة والأولوية: تترتب التدابير السياسية المطلوبة للتعامل مع الكوارث بحسب مدى ما يتحقق بها من مصالح شرعية، فالضرورية مقدمة على الحاجية، والمكتملة للضرورية على الحاجية، والعامّة على

14 ابن عاشور، «مقاصد الشريعة الإسلامية» 3: 194.

15 ابن عاشور، «مقاصد الشريعة الإسلامية» 3: 194.

16 عز الدين بن عبد السلام، «قواعد الأحكام في مصالح الأنام». (د. ط. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1991م) 1: 125.

17 الحسين بن علي الرجاجي، «رفع النقاب عن تنقيح الشهاب». (ط 1، الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، 2004م) 6: 212.

18 عز الدين بن عبد السلام، «الفوائد في اختصار المقاصد». تحقيق: إباد خالد الطباع. (ط 1، دمشق: دار الفكر المعاصر، 1416هـ) 43.

19 العز بن عبد السلام، «قواعد الأحكام» 1: 127.

20 العز بن عبد السلام، «قواعد الأحكام» 1: 123، 127.

21 العز بن عبد السلام، «الفوائد في اختصار المقاصد» 45.

22 العز بن عبد السلام، «الفوائد في اختصار المقاصد» 49.

23 العز بن عبد السلام، «الفوائد في اختصار المقاصد» 49.

الخاصة، والمتعدية على القاصرة، والكلية على الجزئية، والدينية على الدنيوية، والغالبة على النادرة، والقطعية على الظنية، وهكذا.

وحين تتعارض المصالح يتم إعمال قواعد تعارض المصالح مثل «الجمع بين المصلحين أولى من إبطال أحدهما»، و«يرجح خير الخيرين بتفويت أحدهما»، «ويدفع شر الشرين بالتزام أحدهما»، «درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة»، و«إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما»، و«تغتفر المفسدة اليسيرة لجلب المصلحة الكبيرة»، ونحو ذلك».

وكثيراً ما يلجأ المنتدبون لمواجهة الكوارث للتخفيف لعدم سعة الوقت والإمكانات، والقواعد السابقة بما اشتملت عليه من معايير دقيقة تكاد تمثل دليلاً إرشادياً تفصيلاً لا تشذ عنه واقعة أو نازلة من نوازل فقه الكوارث، والله أعلم.

1.4. الواجبات المناطة بالدولة في مواجهة الكوارث الطبيعية ومعالجة آثارها في ضوء القواعد السياسية: وهي قواعد كثيرة أصلية وفرعية، نختار منها ما يلائم المقصود هنا، وهي قاعدتان:

قاعدة التصرف على الرعية منوط بالمصلحة: وهذه القاعدة متصلة بفقه السياسة والدولة، من حيث إنها تحدد سلوك الأئمة والولاة والحكام ومن دونهم في مختلف التصرفات وتسري مفاعيلها على جميع من يلي ولاية من ولايات المسلمين²⁴، وتفيد بأن «نفاذ تصرف الراعي على الرعية ولزومه عليهم شأؤوا أو أبوا معلق ومتوقف على وجود الثمرة والمنفعة في ضمن تصرفه، دينية كانت أو دنيوية. فإن تضمن منفعة ما وجب عليهم تنفيذه، وإلا رد، لأن الراعي ناظر، وتصرفه حينئذ متردد بين الضرر والعبث وكلاهما ليس من النظر في شيء»²⁵.

وبناء على هذه القاعدة فإن كافة ما يصدر عن الدولة من تشريعات اجتهادية وسياسية تنظم التدابير المطلوبة لمواجهة الكوارث من خلال إنشاء مؤسسات، ووضع نظم، واعتماد خطط، وانتداب أشخاص، جميع ذلك ينبغي أن يكون محمولاً على مقاصد التشريع الخمسة بما تفي بحاجات الأمة وضرورتها في أوقات النوازل والكوارث، وبما يتطابق مع مقتضيات الشرع في الأحوال والظروف المختلفة. وتنهض هذه القاعدة التي أناطت التدبير بالمصلحة سندا لتقييد المباحات بقرارات من الدولة، ولا يتم بالإرادة المنفردة للحاكم، «بل بالشورى التشريعية التي يضطلع بها أولو الأمر في الأمة وهم المتخصصون علمياً في شتى الشؤون العامة وأرباب الخبرات»²⁶.

وجوب اختيار الأنفع: وتقضي هذه القاعدة بوجوب فعل الأنفع في حق الإمام ومن يلي ولاية من الولايات العامة، وأنه لا يكفي اختيار الحسن مع إمكان الأحسن، فتحصيل المنسوب في حقه واجب، واجتناب المكروه في حقه محرّم. يقول الإمام الماوردي: «لا يجوز لأحد من أولياء الأمور أن ينصب إماماً للصلوات فاسقاً وإن صححنا الصلاة خلف الفاسق، أي؛ لأنها مكروهة وولي الأمر مأمور بمراعاة المصلحة، ولا مصلحة في حمل الناس على فعل المكروه، وحيث يخير الإمام في الأسير بين القتل والاسترقاق والمن والفداء لم

24 الندوي، علي أحمد. «القواعد الفقهية». (ط3، دمشق: دار القلم، 1994م) 403.

25 أحمد الزرقاء، «شرح القواعد الفقهية»، (ط2، دمشق: دار القلم، 1989م) 309.

26 فتحي الدريني، «خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم». (ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2013م) 293؛ «النظريات الفقهية». (ط1، دمشق: جامعة دمشق، 1996م) 90.

يكن ذلك بالتشهي، بل يرجع إلى المصلحة حتى إذا لم يظهر له وجه المصلحة حبسهم إلى أن يظهر»²⁷.

فإذا اهتدى الحاكم إلى تدابير مختلفة لمعالجة الكوارث أحدها عام المصلحة، عظيم الفائدة والآخر دونه في الوقع والدفع والنفع، فلا خلاف بين المسلمين أجمعين، أنه يتعين تقديم الأنفع منهما²⁸، وأن منصب الإمامة يقتضي تحري الأصلح فالأصلح²⁹.

1.5. الواجبات المناطة بالدولة في مواجهة الكوارث الطبيعية ومعالجة آثارها في ضوء القواعد الأصولية: وهي قواعد كثيرة أصلية وفرعية، نختار منها ما يلائم المقصود هنا، وهي قاعدتان:

قواعد الكفاية: ففروض الكفايات موضوعها الأمور الكلية المتعلقة بمصالح الدين والدنيا⁽³⁰⁾، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن متعلق السياسة أو موضعها ومجالها هو الأمور الكلية⁽³¹⁾، ويستبين من ذلك أن التدابير السياسية التي تتخذها الدولة إزاء الكوارث معدودة في فروض الكفايات، سواء الوقائية أو العلاجية

ثم إن هذه الفروض الكفائية تتعين في حق الموظفين المعينين من قبل الدولة مثل إدارات الدفاع المدني والإسعاف الطبي بكافة موظفيها، لأنهم ما عينوا إلا لأداء هذه الواجبات وتحقيق تلك المصالح على سبيل الحتم والإلزام، بل قد يمتد نطاق التعيين إلى غير المرتزقة (موظفي الدولة) في بعض الحالات مثل النذر، والملايسة إذ يتعين فرض الكفاية بها⁽³²⁾، والتفرد كأن لا يوجد غيره⁽³³⁾، كما للإمام أن ينتدب أقواماً فيجب في حقهم الانتهاض لفروض الكفايات وتتعين في حقهم، وهذا مشروط بصورها عن اجتهاد لا عن تشه، وأن تمس الحاجة أو الضرورة⁽³⁴⁾.

ولما كانت إيقاع فروض الكفايات خصوصاً في حالات الكوارث العامة يستلزم الانتهاض ذكر الأصوليون أن «التواكل في فروض الكفايات يجر التعطيل لا محالة»⁽³⁵⁾، والسبب وراء ذلك أن المصالح مطلوبة الجلب بفروض الكفايات قد تفوت بالتأخر كإنقاذ عالقين تحت الأنقاض، والمفاسد مطلوبة الدرع بها قد تحق بالتواكل كانتشار الحريق في الغابات رغم إمكان التدارك بالتطويق في البدايات.

وصفوة القول أن الأمر بفروض الكفايات يقتضي ما تفقر إليه في وقوعها، سواء أكان المطلوب مادياً أو معنوياً، ويستوي في ذلك ما يسبق الكارثة أو ما يلحقها.

وتفقد قواعد الكفاية في الإفصاح عن الآلية التي تتحدد بها دائرة الوجوب الكفائي، فقد أشار إليها إمام الحرمين بقوله: «يخرج بتعطيل فروض الكفايات المطالبون بالبحث عنها ثم يتعدى منهم حتى يعم الكافة»⁽³⁶⁾. إذن كما ترى فإن دائرة الوجوب تتسع شيئاً فشيئاً، بدءاً بالخبراء والمختصين وانتهاء بكافة أفراد الأمة،

27 بدر الدين الزركشي، «المنتور في القواعد الفقهية» (ط 2، الكويت: وزارة الأوقاف، 1985م) 1: 309-310.

28 الجويني، «غياث الأمم في التياث الظلم» 317.

29 الجويني، «غياث الأمم في التياث الظلم» 373.

30 الجويني، «نهاية المطلب في دراية المذهب». 17: 392.

31 الجويني، «غياث الأمم في التياث الظلم» 328.

32 الجويني، «نهاية المطلب» 8: 517.

33 الجويني، «نهاية المطلب» 15: 540.

34 الجويني، «نهاية المطلب» 17: 431-432.

35 الجويني، «نهاية المطلب» 17: 396.

36 الجويني، «نهاية المطلب» : 396.

وليس هذا الوصف والمناطق خاصاً بالجهاد بل هو يعم سائر الطوارئ التي قد تصيب الأمة من عدو غاشم أو كارثة حاقة، بل إن الكوارث قد تغزي الأعداء بدولة الإسلام، كما قد تكون أكثر إضراراً وإهانةً لها، والله أعلم

يرشد إلى هذه الدوائر المترتبة بوح فقهاء السياسة الشرعية بأن «معظم فروض الكفاية مما لا تتخصص بإقامتها الأئمة» وأن «سائر فروض الكفايات، متوزعة على العباد في البلاد، ولا اختصاص لها بالإمام»⁽³⁷⁾. ومعنى ذلك أن التدابير السياسية المطلوبة إزاء الكوارث لا تنفرد بها الدولة بل إنها بحاجة إلى مؤسسات المجتمع الأهلية، بل وقد تتطلب معونة أفراد المجتمع نفسه، وهذا ما خلصت إليه مؤسسات مواجهة الكوارث في الواقع المعاصر، بل وهو المعمول به في التاريخ والواقع لأنه مما تحث عليه الفطرة الإنسانية السوية. وقد تحصل أن تعداد جهود مواجهة الكوارث ضمن الواجبات السياسية في حق الأئمة لا يعني بحال ذهول الأمة أو النأي بها عن إقامة المصالح العامة بحسب ما تقتضيه المصلحة، وتدعو له الضرورات والحاجات، ويأذن له ولاة الأمور بغرض تنظيم جهود مواجهة الكوارث.

قواعد الذرائع والمآلات: إن النظر في مآلات الأفعال والتصرفات على ما قرر الشاطبي (ت 790/1388) أصل عتيق، وقاعدة معتبرة في التشريع الإسلامي؛ لأن التكاليف إنما شرعت لمصالح العباد، والأعمال هي مقدمات لنتائج المصالح، أو أسباب لمسببات مقصودة، وهذه هي مآلات الأسباب.

ويجدر بالمجتهد السياسي أن يتقيد أثناء وضع التدابير المطلوبة في مواجهة الكوارث بالنظر إلى ما يؤول إليه كل تدبير، بمراعاة تحقيق تلك التدابير لمقاصدها الشرعية ودون أن تفضي إلى مفاصد تساوي المصلحة أو تربو عليها، فإذا أفضت تلك التدابير إلى مفاصد غالبية استبان أنها تدابير غير شرعية³⁸.

ويتفرع عن هذه القاعدة العديد من سياسات التشريع مثل التدرج، فلا يلجأ إلى إجراءات صارمة طالما أمكن تحقيق المصالح المنشودة بالرفق، ولا يندب المتطوعون بالسوق طالما أمكن انتهاضهم بالحث، وقد نبه على هذا المعنى الإمام الغزالي (ت 505/1111) أحد أئمة الفقه السياسي بقوله: «ينبغي أن ينفذ السلطان أمره بالرفق وألا يلجأ إلى الشدة والعنف في كل أمر يستطیع تحقيقه بسواهما». وبذلك تتحقق المصالح المرومة بالتدابير دون أن تشوبها مفاصد الغلظة والقسوة وإهدار الكرامة الإنسانية.

وتقتضي قواعد الذرائع والمآلات سد الذرائع أمام كثير من التصرفات التي هي مظنة

1. 6. الواجبات المناطة بالدولة في مواجهة الكوارث الطبيعية ومعالجة آثارها في ضوء القواعد الفقهية:

وهناك قواعد كثيرة أصلية وفرعية تحدد واجبات الدولة تم استنباطها من النصوص وقررها الفقهاء، نختار منها ما يلائم المقصود هنا، وهي ثلاث:

قواعد الضرر والضرار: وتقتضي هذه القواعد بوجوب بذل كل جهد مستطاع لدفع الضرر الخاص والعام قبل وقوعه، لقاعدة: «يدفع الضرر قدر الإمكان»، ثم السعي لإزالة أي ضرر بعد وقوعه لقاعدة: «الضرر يزال»، والموازنة بين الأخف والأعظم من الأضرار باختيار الأهلون منهما لقاعدة: «الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف»، واحتمال الخاص من الأضرار إذا تعارضت مع الضرر العام لقاعدة: «يحتمل الضرر الخاص من أجل الضرر العام».

ودفع الضرر المتوقع حصوله مثل الزلازل أو الأعاصير باتخاذ كافة التدابير الوقائية المطلوبة لتلافي أكبر

37 الجويني، «غياث الأمم في التياث الظلم» 346.

38 إبراهيم بن موسى الشاطبي، «الموافقات». تحقيق: مشهور حسن. (ط 1، القاهرة: دار ابن عفان، 1997م) 5: 177.

قدر من الضرر، ثم رفعه إذا وقع وأجب شرعي على ولاية الأمور وسائر المنتدبين من الأمة لرعاية مصالحها، ولا غرابة أن يصرح به فقهاء السياسة الشرعية مثل ابن الموصلي الذي قرر أن أحد واجبات الأئمة والولاية: «وجوب دفع الضرر عن المسلمين وإغاثة المستغيثين في النائبات؛ لأنه من الإحسان، وكذلك سد فاقاتهم كستر عوراتهم وإطعام الجائعين منهم، وهذا يجب على الإمام إذا كان في بيت المال ما يقوم بكفائتهم فإن لم يكن في بيت المال ما يكفيهم ولا في زكاة أموال الأغنياء ذلك وجب على الأغنياء مواساتهم بما يكفيهم»³⁹.

قواعد الاستطاعة والمشقة: وتقضي هذه القواعد برفع الحرج في التكليف جملة بما فيه التكليف السياسي، واشتراط الوسع والقدرة في جميع التدابير الشرعية بما فيها التدابير السياسية في مواجهة الكوارث موضوع الدراسة لقاعدة: «التكليف بحسب الوسع»، وهنا يميز التشريع الإسلامي بين ما يمكن دفعه من الآفات فتسري فيه القاعدة السابقة، وما لا يمكن الإنفكاك عنه فتكملة قاعدة: «لا واجب مع العجز»، مع استحضار سعة مفهوم الاستطاعة ليستوعب مرحلة ما قبل وقوع الكارثة ببذل الوسع الممكن لمنع الكارثة أو التخفيف من آثارها من خلال اتخاذ جملة من التدابير المتنوعة، ومع ملاحظة أن المشاق الحاصلة بالكوارث تجلب زمراً من التيسيرات والتخفيفات والرخص إلى سياسة التشريع في التعامل معها بما يذلل عمل الدولة والأمة في دفع الضرر ابتداءً أو إزالته انتهاءً، لقاعدة: «المشقة تجلب التيسير»، وقاعدة: «إذا ضاق الأمر اتسع»، وحين وقوع الكوارث يصبح التزام الأحكام العادية في الأحوال الطبيعية موقفاً للمكلفين في الحرج والضيق، لذا وسع الشارع على المكلفين بالاستثناء والترخيص في المشاق التي تتجاوز الحدود العادية إلى حين زوال الظروف الطارئة، أما إذا كانت تلك المشاق المطلوبة لأجل مواجهة الكوارث سواء قبل حصول الكارثة أو بعدها فلا يجلب التيسير ولا يقتضي التخفيف، لأنه يعد في هذه الحالة نوعاً من التفريط والتقصير الذي يوجب النصح والاحتساب، والمساءلة والمحاسبة.

وطالما أكد فقهاء السياسة الشرعية وجوب التوسعة على الأئمة والقضاة في الأحكام السياسية، وأكدوا أن ذلك ليس مخالفاً للشرع⁴⁰، وهذا ما قرره إمام الحرمين بأن «الوالي صاحب الأمر يرضى مقدار الضرورة، ويلتفت على ما ينال الناس من المشقة في اجتماعهم، ويجري على ما يليق بالمصلحة في ذلك»⁴¹.

قواعد الضرورة والحاجة: وهي مكملة لسابقتها، وتوصل هذه القواعد للتدابير الاضطرارية في الأحوال الاستثنائية، ف«الضرورات تبيح المحظورات» كوجوب هدم الدور الملاصقة للحرائق إذا تعين هدمها طريفاً لوقف سريان تلك الحرائق، ونحو ذلك «، إلا أنها تقدر بقدرها فلا يسترسل بها، كما أنها لا تبطل حق الغير. وهذه الإباحة مقررة لتحقيق العدل والمصلحة لإخلال الأحكام العادية بهما، ومن القواعد المهمة في هذا السياق قاعدة: «الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة»، ذلك أنها توضح نطاق الضرورة فهي لا تنتهي عند الضرورات الخاصة بل تمتد إلى المصالح الحاجية العامة وهي تلك التي يقع المكلفون في حرج وعسر إذا لم يتوفروا عليها، ولذا يتوجب توسعة التدابير السياسية في مواجهة الكوارث إلى حاجات الأمة لا ضرورتها فحسب، ويستمر اعتبار هذه الحاجات مهما بقيت تلك الظروف الطارئة.

ويعلّل إمام الحرمين هذه التوسعة بقوله: «إن الواحد المضطر لو صابر ضرورته، ولم يتعاط الميتة، لهلك. ولو صابر الناس حاجاتهم، وتعدها إلى الضرورة، لهلك الناس قاطبة، ففي تعدي الكافة الحاجة من خوف الهلاك، ما في تعدي الضرورة في حق الأحاد. فافهموا، ترشدوا. بل لو هلك واحد، لم يؤدّ هلاكه

39 شمس الدين ابن الموصلي، «حسن السلوك الحافظ دولة الملوك». تحقيق: فواد عبد المنعم، (ط 1، الرياض: دار الوطن) 195.

40 برهان الدين ابن فرحون، «تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام». (ط 1، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986م) 2: 153.

41 الجويني، «نهاية المطلب» 2: 647.

إلى خرم الأمور الكلية، الدنيوية والدينية، ولو تعدى الناس الحاجة، لهلكوا بالمسلك الذي ذكرناه من عند آخرهم»، وهذا الذي ذكره الجويني ثمرة ما استقر في أذهان فقهاء السياسة الشرعية من أن مصالح الأمة لا تستقر عند الوقوف عند الضرورات بل لا بد من ضميمة الحاجات إليها.

وبيان ذلك أن الضرورة عند إمام الحرمين هي «ما يعقل معناه وهو أصل ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسية العامة»، والحاجة عنده: «ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضرورة، فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس لنال أحاد الجنس ضرار لا محالة تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد وقد يزيد أثر ذلك في الضرر الراجع إلى الجنس ما ينال الاحاد بالنسبة إلى الجنس وهذا يتعلق بأحكام الإيالة»⁽⁴²⁾، فالنتيجة لهذه المقدمات أن رعاية المصالح الضرورية والحاجية من حيث هي مصالح عامة واجب سياسي شرعي لا مناص من اعتباره خصوصاً في الأحوال الاستثنائية كما هو الحال في الكوارث.

2- سياسات التشريع التفصيلية في التعامل مع الكوارث الطبيعية في ضوء القواعد السابقة

إن مقصود الولايات بشكل عام كما حقق ابن تيمية (ت 1328/728) «إصلاح دين الخلق»⁽⁴³⁾، والمقصود من نصب الإمام بالذات كما يرى ابن الهمام: « إقامة أمر الدين، والنظر في أمور الدنيا وتدبيرها إنما هو ليتفرغ لذلك»⁴⁴. ويفسر ذلك حجة الإسلام الغزالي فيقول: «الدين أس والسلطان حارس، وما لا أس له فمهودوم وما لا حارس له فضائع. والسلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الأنبياء قطعاً»⁴⁵.

ومن ثمّ انقسمت سياسات التشريع الواجب إقامتها في الكوارث إلى قسمين كبيرين: سياسات دينية هي المقصودة أساساً، وسياسات دنيوية مقصودة تبعاً، وينقسم كل منهما إلى أقسام فرعية. وتارة تحفظ هذه السياسات مقاصد الاعتقاد والتشريع بطريق الإيجاب تارة من خلال ما ينميها ويحفظها وغالباً ما يكون موقعها في خطة التشريع في السياسات الوقائية، وبطريق السلب تارة أخرى من خلال دفع ما أصابها من اختلال وغالباً ما تكون هذه السياسات بعيد وقوع الكوارث.

2.1. سياسات التشريع الدينية في التعامل مع الكوارث في ضوء القواعد الشرعية

جرى فقهاء السياسة الشرعية على ذكر الكوارث في موضعين: أحدهما: الواجبات المناطة بالأئمة في الأحوال الطبيعية والاستثنائية، وأشهر من فصل القول فيها إمام الحرمين الذي قسمها بدورة إلى واجبات دينية ودنيوية، وقسم الدينية إلى ما يتعلق بأصل الدين، وما يتعلق بفروعه. والثاني: ضمن العوارض التي تعرض للدولة وتتطلب سياسة خاصة يسمونها بـ«سياسة الأمور العارضة»، ويذكرون منها: الشدائد النازلة مثل المجاعات والأوبئة والطواعين.

تنقسم إلى سياسات تتعلق بالعقيدة، وأخرى بالفقه، وثالثة بالسلوك تقي بمجموعها لتحقيق التوازن الذي

42 الجويني، «البرهان في أصول الفقه». تحقيق: عبد العظيم الديب. (ط 1، الدوحة: وزارة الأوقاف الإسلامية، 2009م) 2: 925-923.

43 تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية». (ط 1، الرياض: وزارة الأوقاف الإسلامية، 1418هـ) 21.

44 كمال الدين ابن أبي الشريف، «المسامرة في شرح المسامرة في علم الكلام» (ط 1، القاهرة: المطبعة الأميرية، 1317هـ) 260.

45 أبو حامد الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد». (ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م) 128.

سعى إليه الإسلام ببناء جسور بين الجسد والروح، والشهادة والغيب، والدنيا والآخرة. وسوف نتخير أهم الأمثلة على التدابير المطلوبة والتي تنبئ عما وراءها مما لم يذكر.

سياسات عقديّة: من التدابير الواجبة على ولاية الأمور في المناطق المتوقع حصول الكوارث فيها العناية الخاصة بعقيدة الإيمان بالقضاء والقدر وأسرارهما استيقاظ للإيمان في نفوس الأمة، فإذا وقعت وجب على الإمام بث العلماء والمتكلمين في جموع الناجين من الكوارث كي يحفظوا عقائدهم من الشبهات ببيان التصور الإسلامي للكوارث وأسبابها وحكمها. وهذا ضرب من الاستصلاح العقدي إن صحت التسمية، ومن مقاصد الإمامة التي يذكرها فقهاء السياسة قولهم إن الغرض من الإمامة «استصلاح أهل الإيمان على أقصى ما يفرض فيه الإمكان»⁴⁶، فهو كما ترى استصلاح شامل في جميع المجالات بما فيها المجال الديني.

سياسات فقهية: ومن التدابير الواجبة على أولياء الأمور أمران: أحدهما: دعوة المجتهدين والخبراء لعقد مجالس شورى اجتهادية تبحث المستجدات والنوازل بأنظار فقهية ومصحية واقعية تعين ولاية الأمور على اتخاذ القرارات المناسبة والمحقة للمصالح، وكثير من التدابير المتعلقة بهذا الباب تشهد لها المصالح المرسلّة وقواعد الضرورة والحاجة. والثاني: نصب المفتين في الأماكن التي أصابتها الكوارث وحيث يقيم الناجون للإجابة على الفتاوى والمستجدات التي تدعو لها الحاجة مثل فتاوى الرخص في العبادات، وبعض الأحكام المتعلقة بالأسرة وحضانة الأطفال ونحو ذلك، بل وبعضها يتعلق بالفقه الجنائي. فمن المعلوم أن هذه الكوارث وبالنظر إلى المشاق المصاحبة للكوارث تقتضي رخصاً وتخفيفات، ومن الأمثلة على ذلك اجتهاد عمر رضي الله عنه في عدم إقامة الحد على السارق في عام الرمادة، ومنها أيضاً دعوة ولي الأمر جموع الأمة إلى صلاة الاستسقاء وتجويزهم أمره للأمة بالصوم قبلها ثلاثة أيام ووجوبها في حقهم، وحثهم الإمام على مطالبة الأمة بالتوبة والتقرب بوجوه الخير وبالخروج من المظالم⁴⁷، وصلاة الاستسقاء معدودة عند فقهاء السياسة الشرعية من المصالح العامة أو الخطط الدينية التي ينبغي أن ينتهض لها الإمام أو من ينوب عنه، ولا يأذن لغيره أن يفتات عليه فيها⁴⁸.

سياسات تربوية وسلوكية: من التدابير الواجبة بث الدعوة في أوساط الناجين والمتضررين من الكوارث لإفشاء الأمل، ومن القواعد التي ذكرها الإمام الماوردي لانتظام مصالح الأمة ما أسماه بـ«الأمل الفسيح»⁴⁹، وتذكير الأمة من خلال الوعاظ والمحتسبين إلى الاعتاض والاعتبار.

ومن التدابير التي ذكرها ابن الأزرق في مواجهة الكوارث حث الأمة وقادة الدولة على الدعاء، وكثرة الصلاة والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، باعتبارها من مفرجات الكروب الثابتة بالنصوص.

2.2. سياسات التشريع الدنيوية في التعامل مع الكوارث في ضوء القواعد الشرعية

وهناك زمرة كبيرة من السياسات الدنيوية التي تنظم التعامل مع الكوارث وفق مقتضيات التشريع، وتدخل هذه السياسات ضمن فروض الكفايات المتعينة في حق ولاية الأمور، ويقضي التكليف الكفائي بوجوب اتخاذ كافة التدابير الوقائية والعلاجية في مجالات الحياة المختلفة: العلمية والبحثية، الإغاثية والاجتماعية، الأمنية والعسكرية، السياسية والاقتصادية، والتشريعية والقانونية، والإعلامية والتثقيفية، المادية والمعنوية، بما يحقق خيرية الأمة وشهدها على الأمم. وهذا ما قرره حجة الإسلام الغزالي بقوله: «لا يتعجب من قولنا إن

46 الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد» 458.

47 الخطيب الشربيني، «معني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج». (ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م) 1: 604.

48 ابن الأزرق، «بدائع السلك» 1: 207-208.

49 الحسن بن علي الماوردي، «أدب الدنيا والدين» 144.

الطب والحساب من فروض الكفايات فإن أصول الصناعات أيضا من فروض الكفايات كالفلاحة والحياسة والسياسة بل الحجامة والخياطة فإنه لو خلا البلد من الحجام تسارع الهلاك إليهم وخرجوا بتعريضهم أنفسهم للهلاك؛ فإن الذي أنزل الداء أنزل الدواء وأرشد إلى استعماله وأعد الأسباب لتعاطيه فلا يجوز التعرض للهلاك بإهماله»⁵⁰.

وسوف نقف هنا على اختيار أهم تلك السياسات والتدابير المطلوبة لها:

سياسات معرفية وبحثية: فيجب على ولاة الأمور السعي لتحصيل أرقى المعارف الجيولوجية والفلكية والفيزيائية والبيولوجية والتكنولوجية وتقنيات الذكاء الاصطناعي ونحوها التي يمكن بواسطتها الكشف والتنقيب بالكوارث قبل وقوعها، وسبل معالجتها بعد وقوعها، كما يجب عليهم «توظيف الجماعات ومراكز العلم للمشاطرة في هذا التطوير ليبليغ التعاون الحق مداه المؤثر في هذا السبيل، هذا فضلا عن ضرورة بذل أقصى جهودها في القيام بعقد المؤتمرات الفكرية والعلمية، لتستقطب أفاضل المفكرين والعلماء من جميع أنحاء العالم ليقوموا بدورهم بنشر آخر ما توصل إليه العلم في تخصصهم»⁵¹.

سياسات تشريعية وقانونية: يتحتم على ولاة الأمور سن القوانين والتشريعات التي تنظم أحوال الطوارئ بدرجاتها المختلفة وما تستلزمه كل درجة من إجراءات أمنية وإدارية واقتصادية ونحو ذلك. ويشهد لهذه السياسات أصل المصالح المرسله وسد الذرائع، فالتقنين ذاته مصلحة مرسله اقتضتها المصلحة العامة للدولة سداً لذرائع الاستبداد والتفريط في الواجبات، وما يثمره التقنين من نظم وإجراءات معتبر هو الآخر شرعاً وإن لم يرد بخصوصها أدلة جزئية، شريطة أن تفي تلك النظم والوسائل بحاجات الأمة، وتتحقق بها مقاصد التشريع وكليات السياسة.

سياسات إعلامية وتثقيفية: يجب على ولاة الأمور اتخاذ جميع التدابير المطلوبة لتثقيف الرأي العام بالكوارث وسبل التعامل معها وقاية ثم معالجة على جهة الحتم الجواب، لأن حفظ الرعية على جهة الواقع والتوقع واجب شرعي، كما يجب النذرع إلى أداء هذا الواجب من خلال مختلف الوسائل الإعلامية والمنابر الثقافية، والمؤسسات التعليمية التي تنهض بدور هام في هذا المجال.

سياسات إغاثية وصحية واجتماعية: والنظر الشرعي في إغاثة المتضررين وكفالتهم يقوم على قاعدة فروض الكفايات وتمت الإشارة إليها سابقاً، ومفادها وجوب الوفاء بمصالح المتضررين الضرورية والحاجية، فمن ذلك تدابير الإنقاذ، والإيواء، والإطعام، والسقاية، والمداواة، وتوفير جميع المستلزمات الضرورية والحاجية بما ينمي الأخوة الإسلامية، ويصون الكرامة الإنسانية، ويستبقي معاني التضامن والوحدة، ومنه كذلك اتخاذ كافة التدابير الضرورية والحاجية من أجل تحقيق هذه الاحتياجات مثل إلزام أصحاب البيوت الفارغة بالتأجير، وأصحاب الفنادق بالإيواء، وأصحاب الحقول بالزراعة، وأصحاب المصانع بالإنتاج، وهكذا، وتنضبط هذه التدابير كلها بفقهاء الممكن والمستطاع بالنظر إلى واقع المتضررين وإمكانات الدولة على نحو ما نقلناه عن إمام الحرمين سابقاً.

سياسات مالية واقتصادية: يجب أن يحرص ولاة الأمور على حفظ اقتصاد الدولة جراء الكوارث النازلة بها، من خلال تدابير متنوعة على صعيد العملة، والصناعات، والاستثمار، وحركة المال. ومن السياسات التي يتأكد رعايتها حسم الاحتكار، والربا، وبيع الاضطرار والسرقة وقطع الطريق، والاتجار في المحرمات والأعضاء البشرية، وعادة ما يلجأ إليها في أوقات الأزمات الطبيعية أو غير الطبيعية كما هو مشاهد في الواقع

50 أبو حامد الغزالي، «إحياء علوم الدين». (د. ط، بيروت: دار المعرفة، د. ت. 1: 16.

51 الدريني، «النظريات الفقهية» 90.

كما تتسبب الكوارث الطبيعية باختلالات كثيرة في العقود المالية والتجارية حيث تتسبب بإهلاك ما تم التعاقد عليه ما يسبب الضرر على البائع والمشتري على حد سواء، وهنا تحقق التدابير التي يتخذها ولاة الأمور وجوباً العدل المقصود إليه في الشرع في مختلف التعاقدات، فإذا أخلت هذه التعاقدات به وأضحى مجافياً للعدل في نتائجه تطلب ذلك التدخل بمعالجة الغلو الذي يفرض إليه العقد في حالته العادية⁵².

سياسات دولية وإنسانية: فمقتضيات الفطرة الإنسانية والتكافل الإنساني والتعاون الدولي المثمر جميعها مقتضيات ثبت اعتبارها بالشرع لا في داخل الدولة الإسلامية فحسب، بل وعلى الصعيد الدولي إذا لم يكن الطرف الآخر محارباً، وسياسة التشريع هذه تنهض بالعلاقات الدولية الإسلامية، وتصبغها بالطابع الحضاري. ويشهد لهذه السياسة تعيين الإمام الشاطبي للمصالح المتحققة بفروض الكفايات بأنها «قيام بمصالح عامة لجميع الخلق»، وهذا المعنى الإنساني في التدابير السياسية هو مرد هذا التكافل الملزم في المجال الدولي والعالمي لاتصاله بأصل العدل المطلق في التشريع⁵³. ويستبين بهذه السياسة عموم الخلافة والعمارة اللتين صرح الشارع أنه شرعهما مقصداً للمكلفين، وتنبئ بها كذلك الكرامة الإنسانية وهي مصانة شرعاً.

الخاتمة

بالنظر إلى ما سبق ظهر بشكل جلي أن التشريع الإسلامي يحقق مصالح الأمة والجماعة في الأحوال العادية والاستثنائية على حد سواء من خلال السياسات والتدابير المتسقة مع روحه العامة، ومقاصده الشاملة. وهو ما يفتح آفاقاً مهمة نحو مزيد من البحث والسبر، والتأصيل والتنزيل في موضوع السياسات العامة من منظور حضاري إسلامي، لا سيما التي تتطلب أنظراً مصلحية واستثنائية لشدة اتصالها بالفقه السياسي الكلي.

وقد تفرقت هذه التدابير والسياسات على ضربين: دينية ودينية، ثم تنزلت السياسات الدينية في أقسام ثلاثة: عقدية وفقهية وسلوكية، فيما تنزلت السياسات الدنيوية في أقسام عديدة: معرفية وبحثية، تشريعية وقانونية، إعلامية وتنقيفية، إغائية وصحة واجتماعية، مالية واقتصادية، دولية وإنسانية، وهكذا نلاحظ أن التشريع الإسلامي لا يقدم مبادئ عامة فحسب، بل يسهم في بناء إستراتيجية متكاملة في التعامل مع الكوارث من خلال قواعده المنهجية وأحكامه التفصيلية.

وقد خلصت الدراسة إلى عمق وأصالة ودقة المنهج الإسلامي في دراسة الكوارث ومعالجتها في السياقات المختلفة، من خلال توافره على قواعد ومقاصد تستوعب فقه التأصيل، واشتماله على وسائل اجتهادية وتدابير سياسية متجددة تحيط بفقه التنزيل، وقد تجلّى تنزيل هذه الأصول في تدابير متنوعة تصحب الدورة الكاملة للكارثة قبل وقوعها وأثناءه وبعده، يتكامل فيها الفرد والجماعة، والأمة والدولة، بما يحقق العدل والرحمة، والشهود والاستخلاف، والنهوض والقومة.

المصادر والمراجع

- ابن الأزرق، أبو عبد الله. «بدائع السلك في طبائع الملك». (ط1، القاهرة: دار السلام، 2008م).
 ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية». (ط1، الرياض: وزارة الأوقاف الإسلامية، 1418هـ).

52 محمد فتحي الدريني، «الأصول التشريعية العامة التي تقوم عليها سياسة التشريع في الإسلام». مجلة هدي الإسلام، مج: 46، ع: 1، (فبراير 2001م): 19-27. <https://search.mandumah.com/Record/416985>
 53 محمد فتحي الدريني، «من فلسفة أصول سياسة التشريع في إقامة التكافل الاجتماعي والإنساني في الإسلام». مجلة هدي الإسلام، مج: 42، ع: 9، (فبراير 1999م): 6-16. <https://search.mandumah.com/Record/417376/Details>

- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. «غيث الأمم في التباث الظلم». (ط1، بيروت: دار المنهاج، 2011م).
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. «نهاية المطلب في دراية المذهب». تحقيق: عبد العظيم الديب. (ط1، بيروت: دار المنهاج، 2007م).
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. «البرهان في أصول الفقه». تحقيق: عبد العظيم الديب. (ط1، الدوحة: وزارة الأوقاف الإسلامية، 2009م).
- الدريني، محمد فتحي. «خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم». (ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2013م).
- الدريني، محمد فتحي. «النظريات الفقهية». (ط1، دمشق: جامعة دمشق، 1996م).
- الدريني، محمد فتحي. «الأصول التشريعية العامة التي تقوم عليها سياسة التشريع في الإسلام». مجلة هدى الإسلام، مج 46، ع 1، (2001م): 19-27. <https://search.mandumah.com/Record/416985>
- الدريني، محمد فتحي. «من فلسفة أصول سياسة التشريع في إقامة التكافل الاجتماعي والإنساني في الإسلام». مجلة هدى الإسلام، مج: 42، ع: 9، (فبراير 1999م): 6-16. <https://search.mandumah.com/Record/417376/Details>
- الرجراجي، الحسين بن علي. «رفع النقاب عن تنقيح الشهاب». تحقيق: أحمد السراج-عبد الرحمن الجبرين. (ط1، الرياض: مكتبة الرشد، 2004م).
- الزرقا، أحمد. «شرح القواعد الفقهية». (ط2، دمشق: دار القلم، 1989م).
- الزركشي، بدر الدين. «المنثور في القواعد الفقهية». (ط2، الكويت: وزارة الأوقاف، 1985م).
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. «الموافقات». تحقيق: مشهور حسن. (ط1، القاهرة: دار ابن عفان، 1997م).
- الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد. «مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج». (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م).
- ابن أبي الشريف، كمال الدين. «المسامرة في شرح المسابرة في علم الكلام». (ط1، القاهرة: المطبعة الأميرية، 1317هـ)
- ابن عاشور، محمد الطاهر. «مقاصد الشريعة الإسلامية». تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة. (ط1، الدوحة: وزارة الأوقاف والتؤون الإسلامية، 2004م).
- ابن عبد السلام، عز الدين. «الفوائد في اختصار المقاصد». تحقيق: إياد خالد الطباع. (ط1، دمشق: دار الفكر المعاصر، 1416هـ).
- ابن عبد السلام، عز الدين. «قواعد الأحكام في مصالح الأنام». تحقيق: طه سعد. (ط1، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1991م).
- الغزالي، أبو حامد. «التبصير في نصيحة الملوك». (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988م).
- الغزالي، أبو حامد. «الاقتصاد في الاعتقاد». (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م).
- ابن فرحون، برهان الدين. «تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام». (ط1، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986م).
- ابن قدامة، موفق الدين. «المغني». (ط1، القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968م).
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر. «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية». (د. ط، إربد: مكتبة دار البيان، د. ت).
- الكعبي، محمد. «المسؤولية المدنية عن أضرار الكوارث الطبيعية دراسة مقارنة». (ط1، الإسكندرية: دار التعليم الجامعي، 2020م).
- ابن الموصلي، شمس الدين. «حسن السلوك الحافظ دولة الملوك». تحقيق: فؤاد عبد المنعم. (ط1، الرياض: دار الوطن، 1416هـ).

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

Cuveynî, İmāmu'l-Hāremeyn Ebu'l-Me'ālî. *el-Burhān fî usūli'l-fikh*. 1. bs. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418.

Cuveynî, İmāmu'l-Hāremeyn Ebu'l-Me'ālî. *Ġiyāşu 'l-umem fî iltiyāşî '-zulem*. 1. bs. Beyrut: Dāru'l-Minhāc, 2013.

Cuveynî, İmāmu'l-Hāremeyn Ebu'l-Me'ālî. *Nihāyetu'l-matlab fî dirāyet'il-mezheb*. Suudi Arabistan: Dāru'l-Minhāc, 2007.

Derīnî, Muḥammed Fethî. "el-Usūlu't-tşrī'iyetü'l-^eamme elletî tekūmu 'aleyhā siyāsetü't-teşrī'i'l-İslām". *Hedyu'l-İslām* 46, sy 1 (2001): 19-27.

Derīnî, Muḥammed Fethî. *en-Nazariyyātu'l-fikhiyye*. Dimeşk: Cami'atu Dimeşk, 1996.

Derīnî, Muḥammed Fethî. *Hasā'isu't-teşrī'i'l-İslāmî fî ş-siyāseti ve'l-hukm*. 2. bs. Beyrut: Muessesetu er-Risāle, 2013.

Derīnî, Muḥammed Fethî. "Min felsefeti usūli siyāseti't-teşrī'i fî ikāmeti't-tekāfuli'l-ictimā'î ve'l-insānî fî'l-İslām". *Hedyu'l-İslām* 42, sy 9 (1999): 6-16.

Ġazzālî, Ebü Hāmid. *el-İktisād fî'l-ir'ikād*. Beyrut: Dāru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

Ġazzālî, Ebü Hāmid. *et-Tibrü'l-mesbük fî nasihati'l-mülük*. Beyrut: Dāru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.

Haṭîb Şirbînî, Şemsuddîn Muḥammed. *Muġni'l-muhtāc ilā ma'rifeti me'ānî elfāzi'l-Minhāc*. C. 6. Beyrut: Dāru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1994.

İbn Ebî Şerîf, Kemāluddîn. *el-Müsāmere fî şerhi'l-Müsāyere fî 'ilmi'l-Kelām*. Kahire: Matba'atü'l-Umeyriyye, 1317.

İbn Ferḥūn, İbrāhîm b 'Alî b Muḥammed. *Tabşiratu'l-Hukkām fî 'Usūli'l-Akḍiyeti ve Menāhîcu'l-Ahkām*. 1. bs. Kayire: Mektebetü'l-Kulliyāt el-Ezheriyye, 1986.

İbn Kudāme, el-Maḳdisî. *el-Muġnî*. Kahire: Mektebetü'l-Kāhire, 1968.

İbn Müşulî, Muḥammed b Muḥammed b 'Abdulkerîm b Rıdvan b 'Abdul'azîz el-Ba'î Şemsuddîn. *Husnü's-Sülûku'l-Hāfîz Devletü'l-Mulük*. Riyad: Dāru'l-Vaṭan, 1416.

İbn 'Ezrak, Muḥammed b 'Alî b Muḥammed el-Asbahî el-Endulūsî. *Bedā'i'u's-Suluk fî Tabā'i'u'l-muluk*. 1. bs. Kahire: Dāru's-Selām, 2008.

İbn Teymiye, Taḳiyuddîn Ebü'l-'Abbas 'Ahmed b 'Abdulḥalîm b 'Abdusselām b 'Abdullah b ebî'l-Kāsim b Muḥammed İbni Teymiye el-Ḥarānî el-Ḥanbelî ed-Dimeşki. *es-Siyāsetu'ş-Şer'iyye fî 'İşlāh'ur-Rā'î ve'r-Ra'îyye*. 1. bs. C. 1. Suudi Arabistan: Vizāretü'ş-şu'ünü'l-İslāmiyyeti ve'l-Evḳāfi ve'd-Da'veti ve'l-İrşād, 1997.

İbn 'Aşūr, Muḥammed eṭ-Ṭahir. *Maḳāsidu 'ş-Şeri'ati'l-İslamiyye*. 3 c. Ḳaṭar: Vîzaretu'l Evḳaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 2004.

İbnu'l-Ḳayyīm, Ebū 'Abdullah Muḥammed b Ebī Bekr. *eṭ-Ṭurukū'l-ḥukmiyye fî ş-Siyāsetu 'ş-Şer'iyye*. 1. bs. İrbid: Mektebetü Dāru'l-Beyān, t.s.

'İzzeddīn b. 'Abdusselâm, Ebū Muḥammed. *el-Fevâid fî ihtişâr'il maḳâşid*. 1. bs. C. 1. Dımeşk: Dāru'l-fikr'ul-muâşır, Dāru'l-fikr, 1416.

'İzzeddīn b. 'Abdusselâm, Ebū Muḥammed. *Ḳavâ'id'il-aḥkâm fî meşâlihi'l-enâm*. Kahire: Mektebetu el-Kulliyâti'l-Ezheriyye, 1991.

Ka'ebī, Muḥammed. *el-Mesulüyyetü'l-medeniyye 'an aḍrâri'l-kevârişi't-tabî'iyye dirâseten muḳârene*. İskenderiye: Dāru't-Ta'limi'l-Câmi'ī, 2020.

Recrâcī, Ebu 'Abdullah el-Ḥuseyn b. Ali. *Ref'u'n-niḳâb 'an Tenḳihī'ş-Şihâb*. C. 6. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 2004.

Şâṭibī, Ebū İshâk İbrâhîm b Mūsâ. *el-Muvâfakât*. Kahire: Dāru İbn 'Affân, 1417.

Zerkâ, Ahmed. *Şerḥu Kavâ'idil-fikhiyye*. 2. bs. Dımeşk: DDāru'l-Kalme, 1989.

Zerkeşī, Ebū 'Abdullah Bedreddīn Muḥammed. *el-Menşūr fî'l-ḳava'id'il-fikhiyye*. 2. bs. C. 3. Kuveyt: Vizâratu'l-evḳâf el-Kuveytiyye, 1405.



İlâhî Kelamın Mahiyeti ve Epistemolojisi Açısından Kur'an'da Efdaliyet/Tefâdul Meselesi

The Issue of Afdaliya/Tafâdul in the Qur'an in Terms of the Nature and Epistemology of the Divine Speech

Mahmut Ayyıldız

Öz

İslam düşünce tarihini derinden etkileyen Halku'l-Kur'an tartışmalarında öne sürülen argümanlardan birisi de âyet ve sûreler arasında fazilet farkı olduğuna işaret eden naslardır. Bazı Kur'an âyetlerinde ve sahih hadis metinlerinde geçen en/daha güzel, en/daha yüce, en/daha hayırlı, en/daha faziletli gibi ifadeler, bazı âyet ve sûrelerin diğerlerinden üstün olduğunu bildirmektedir. Klasik literatürde bu konu, fezâilü'l-Kur'an'a ilişkin rivayetler çerçevesinde *Kur'an'da Efdaliyet* veya *Tefâdul* başlığı altında ele alınmaktadır. Bu makalede, âyet ve sûreler arasında fazilet farkı olduğuna işaret eden nasların, Kur'an'ın Allah kelamı olması bakımından ne anlam ifade ettiği üzerinde durulacaktır. Zahirde âyet ve sûreler arasındaki eşitliği bozan bu nasların, kelâmullahın ezeliiliği ve bölünmezliği ilkesiyle nasıl bağdaştırıldığı açıklanacaktır. Bu bağlamda öncelikle konunun kavramsal çerçevesini oluşturan *efdaliyet* ve *tefâdul* kavramları üzerinde durulacaktır. Daha sonra İslâm âlimlerinin âyet ve sûreler arası fazilet farkına ilişkin genel görüşlerine değinilecek, özelde halku'l-Kur'an - nesih tartışmaları etrafında ileri sürdükleri kabul - ret gerekçeleri ele alınacaktır. Nihayetinde âyet ve sûreler arasında zikir - mezkûr ayrımı yapılarak fazilet bakımından eşit oldukları veya ayrıldıkları noktalar tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece naslarda bildirilen fazilet farkının ilâhî kelamın mahiyetinden değil, insanlar üzerindeki etkisinden kaynaklandığı ortaya konulacaktır. Yazılı kaynaklar ve tarihsel verilere dayanan çalışmada, katalog taraması, dokümantasyon ve veri analizi gibi nitel araştırma yöntemlerinden yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kelam, Kur'an, Efdaliyet, Tefâdul, Halku'l-Kur'an, Nesih

Abstract

One of the arguments put forward in the discussions of khalq al-Qur'an, which deeply affected the history of Islamic thought, is the evidence pointing to the difference in virtue between verses and surahs of the Qur'an. Expressions such as the most/more beautiful, the bigger/biggest, the better/best, the more/most virtuous used in some verses and valid hadith texts indicate that some verses and surahs are superior to others. In the classical literature, this subject is discussed under the title of Afdaliya or Tafâdul in the Qur'an within the framework of the narrations related to Fażâil al-Qur'an. This article will consider what the difference in virtue means between verses and surahs with regards to the Qur'an being the speech of Allah. It will be explained on how these texts are reconciled with the principle of eternity and indivisibility of kalâm Allah. In this context, first, the concepts of afdaliya and tafâdul will be emphasized. Then, the general views of Islamic scholars on the difference in virtue between verses and suras will be discussed, and in particular, the reasons for acceptance and rejection that they put forward around the discussions of khalq al-Qur'an - naskh will be discussed. Finally, the points where they are equal or differ in terms of virtue by making a distinction between dhikr and madhkur between verses and suras. Thus, it will be revealed that the difference in virtue reported from the text is not due to the nature of the divine speech, but to its effect on humans. Qualitative research methods such as catalog

* Sorumlu Yazar: Mahmut Ayyıldız (Dr. Öğr. Üyesi), Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bölümü, Trabzon, Türkiye. E-posta: mahmudayyildiz@gmail.com ORCID: 0000-0003-1546-5006

Atf: Ayyıldız, Mahmut. "İlâhî Kelamın Mahiyeti ve Epistemolojisi Açısından Kur'an'da Efdaliyet/Tefâdul Meselesi." *darulfunun ilahiyat* 35, 2 (2024): 487–509. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.2.1355166>



scanning, documentation and data analysis were used in the study, which was based on written sources and historical data.

Keywords: Tafsīr, Kalām, Qur'ān, Afdaliya, Tafādul, Khalq al-Qur'ān, Naskh

Extended Summary

Throughout history, various theories have been put forward on the existential belonging of the Qur'ān to God. Although Islamic scholars agree that the Qur'ān is a speech belonging to Allah, they have different views on how it is realized. Some scholars have argued that the speech is an eternal attribute of God's essence, while others state that it is created by God. This conflict brought along the discussions of *khalq al-Qur'ān*, where one of the arguments put forward is the evidence pointing out that there is a difference in virtue between verses and surahs in the Qur'ān. Expressions such as the most/better, the most/higher, and the most/virtuous indicate that some verses and surahs are superior to others. In the classical literature, this subject is discussed under the title of *Afdaliya* or *Tafādul* in the *Qur'ān* within the framework of the narrations related to *Faḍāil al-Qur'ān*. Although the root letters of both concepts are the same, the *afdaliya* is an infinitive derived from an adjective in the *ism-i tafdil* meter, and the *tafādul* is an infinitive derived from a verb. When it is used about the Qur'ānic surahs and verses, the *afdaliya* is related to the essence of *kalam Allah*, while the *tafādul* refers to the imagination formed in the minds of the interlocutors.

There is general agreement that the Qur'ān is superior to all speeches, including other divine books and pages. This superiority is supported by clear text such as the approval of some rules in the previous books in the Qur'ān and the abrogation of others. In addition, some of its distinguishing features are that it is the last divine book from Allah and that it still exists as the Prophet's greatest miracle until the Day of Judgment. However, the statements in the Qur'ān and hadiths that some verses and surahs are superior or more virtuous than others have introduced discussions on the subject. Although there are differing opinions on the issue of *afdaliya/tafādul* among Islamic scholars, most scholars taking into account the outward meanings of the expressions that some verses, surahs, and hadiths are superior to others have argued that virtuousness is real. Another group of scholars, claiming a difference in virtue between verses and surahs means accepting that the speech of Allah is composed of parts which necessitates the creation of Allah's speech stated that these expressions should be interpreted. Some scholars find it inappropriate to express their opinions on this issue.

The view that there is no superiority difference between verses and surahs emerged as a reaction to the *Mu'tazila's* claim that the Qur'ān is created. Because, in the Qur'ān,

the Mu'tazila associates the issue of virtuousness with the claim that the kalâm Allah is created. The verse 2/106 of al-Baqara, known as the naskh (abrogation) verse, provides evidence for khalq al-Qur'ân. Accordingly, if the Qur'ân, i.e., the speech of Allah, was preeternal, then the abrogated verses should also be preeternal. However, the nâsikh (abrogating) verses always come after the mansûkh (abrogated) verses and terminate their function. One cannot talk about eternity where priority and aftermath are in question because being before or after is related to time, while eternity is a concept beyond time. On the other hand, replacing something with a better or similar one is a characteristic of created beings. Because the one who is low in virtue is deficient in comparison to the superior. Imperfection cannot be a feature of eternal beings. The scholars of ahl al-Sunna, who see the Qur'ân as the eternal speech of Allah, accept the difference in virtue pointed out in the relevant verses and hadiths, but state that this difference is not related to the nature of kalâm Allah. Accordingly, all verses and surahs are equal in terms of being the speech of Allah. However, there is a degree of difference between these verses and surahs in the effect they have on people, where this difference is even pointed out in the verses and hadiths in question.

This article will focus on the difference in virtue between verses and surahs mean in terms of the Qur'ân being the speech of Allah. It will be explained how the texts, which disrupt the equality between verses and surahs in appearance, are reconciled with the principle of eternity and indivisibility of kalâm Allah. In this context, first, the concepts of afdaliya and tafâdul, which constitute the conceptual framework of the subject, will be emphasized. Then, the general views of Islamic scholars on the difference in virtue between verses and surahs will be discussed alongside the reasons for acceptance and rejection that they put forward around the discussions of khalq al-Qur'ân - naskh. Finally, the points where they are equal or differ in terms of virtue will be determined by making a distinction between dhikr and madhkûr between verses and surahs. Thus, it will be revealed that the difference in virtue is not due to the nature of the divine speech, but from its effect on humans. Qualitative research methods such as catalog scanning, documentation, and data analysis were used, which is based on written sources and historical data.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, Yüce Allah tarafından insanlığa gönderilen son ilâhi mesajdır. Nazil olmaya başladığı günden bugüne dek bu mesajın muhtevası kadar mahiyeti de pek çok araştırmaya konu olmuştur. Kur'an'ın Allah'a aidiyetinin varoluşsal yönü üzerine çeşitli teoriler ileri sürülmüş hem aklî hem de naklî delillerle bu teoriler ispat edilmeye veya çürütülmeye çalışılmıştır. İslâm âlimlerinin tamamı Kur'an'ın Allah'a ait bir kelim olduğunu kabul etmekle birlikte bu aidiyetin ne şekilde gerçekleştiği konusunda derin fikir ayrılıklarına düşmüşlerdir. Âlimlerin çoğu kelâmı, Allah'ın zâtıyla kaim ezeli bir sıfat olarak kabul ederken bazıları Allah tarafından yaratılan, ses ve harflerden oluşan bir konuşma olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasındaki makasın daha da genişlemesine yol açan bu ihtilaf, İslâm ilim geleneğinde önemli bir dönüm noktasını teşkil eden *halku'l-Kur'ân* tartışmalarını beraberinde getirmiştir.

Halku'l-Kur'ân konusunda Mu'tezile'nin referans gösterdiği delillerden birisi, âyet ve sûreler arasında fazilet farkı olduğuna işaret eden naslardır. Bazı Kur'an âyetlerinde ve güvenilir hadis kaynaklarındaki rivâyetlerde geçen en/daha güzel, en/daha yüce, en/daha hayırlı, en/daha faziletli gibi ifadeler, bazı âyet ve sûrelerin diğerlerinden üstün olduğunu ortaya koymaktadır. Mu'tezile'ye göre aynı cinsten iki varlık arasında bir fazilet farkı varsa bu, onun hâdis olduğunu yani sonradan yaratıldığını gösterir. Çünkü fazilet açısından düşük olan, üstün olana nispetle noksanlıdır. Noksanlık ise hâdis varlıklara ait bir niteliktir. Öte yandan Kur'an'ın Allah'ın ezeli kelâmına dayandığını söyleyen Ehl-i sünnet âlimleri, konuyla ilgili âyet ve hadislerde işaret edilen fazilet farkını kabul etmekle birlikte bu farkın kelâmullahın mahiyetine taalluk etmediğini belirtirler. Buna göre Allah'ın kelâmı olması bakımından bütün âyet ve sûreler aynı seviyede faziletlidir. Ancak insanlar üzerinde bıraktığı etki bakımından bu âyet ve sûreler arasında elbette bir derece farkı bulunmaktadır. Nitekim bahsi geçen âyet ve hadislerde de buna işaret edilmektedir.

Bu makalede âyet ve sûreler arasında fazilet farkına işaret eden nasların, Kur'an'ın Allah kelâmı olması haysiyetiyle ne anlam ifade ettiği üzerinde durulacaktır. Zahirde âyet ve sûreler arasındaki eşitliği bozan bu nasların, kelâmullahın ezeliliği ve bölünmezliği ilkesiyle nasıl bağdaştırılacağı sorusuna cevap aranacaktır. Bu bağlamda öncelikle konunun kavramsal çerçevesini oluşturan efdaliyet ve tefâdul kavramları üzerinde durulacaktır. Daha sonra İslâm âlimlerinin âyet ve sûreler arası fazilet farkına ilişkin genel görüşlerine değinilecek ve özelde *halku'l-Kur'ân* - nesih tartışmaları etrafında ileri sürdükleri kabul - ret gerekçeleri ele alınacaktır. Nihayetinde âyet ve sûreler arasında zikir - mezkûr ayrımı yapılarak fazilet bakımından eşit oldukları veya ayrıldıkları noktalar tespit edilmeye çalışılacaktır.

Kur'an'da efdaliyet/tefâdul meselesini konu alan güncel çalışmalarda daha çok İslâm âlimlerinin kabul - ret görüşleri öne çıkarılırken konuyla ilgili tartışmaların kaynağı olan Kur'an tasavvuru ile ilgili yönler yeterince irdelenmemektedir.¹ Bu makalede konu, mezheplerin Kur'an tasavvurlarındaki farklılıklardan kaynaklanan ihtilaflar üzerinden ele alınacaktır. Çalışmamızın bu yönüyle alana özgün katkılar sunacağı düşünülmektedir.

Çalışmamız yazılı kaynaklara ve tarihsel verilere dayandığı için araştırmada daha çok nitel araştırma yöntemlerinden yararlanılmıştır. Konuyla ilgili kaynakların tespiti ve bu kaynaklarda ifade edilen görüşlerin derlenmesinde katalog taraması, dokümantasyon ve metin analizi yöntemleri uygulanmıştır. Sonuç bölümünde, söylem analizi yöntemi kullanılarak konuyla ilgili tartışmaların arka planı hakkında birtakım tespitler yapılmış ve bir uzlaşma zemini bulunmaya çalışılmıştır.

1. Efdaliyet ve Tefâdul Kavramlarının Semantik Analizi

Arapçada *fadl* (فضل) mastarından türetilen *efdaliyet* ve *tefâdul* kavramları, eksiklik, yetersizlik, noksan ve kusurlu olmanın zıddıdır. *Efdaliyet* ism-i tafdîl, *tefâdul* ise mastar vezninde bir isimdir. *Fadl* sözlükte “üstün olmak, yeterinden çok olmak, fazlaşmak, birtakım hüner ve maharetler ile öne çıkmak” gibi anlamlara gelir.² Râgıb el-İsfahânî'ye (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) göre, *fadl* kelimesi, yeterli miktarın üzerindeki bir değeri ifade eder. Bu sözcük, hem erdemli tutum ve davranışlar hakkında hem de bunun aksine olan durumlar için yeterli miktarın fazlasını ifade etmek için kullanılır. Ancak bu kelime günlük dilde daha ziyade olumlu davranışlardaki üstünlük için kullanılırken, olumsuz davranışlar için yine aynı kökten olan *fudûl* (فضول) ifadesi kullanılır. Ayrıca, fazileti gerekli kılacak üstünlük vasfına sahip olan kişiye *fâdil* (فاضل) denir, buna karşın aynı özelliklere sahip olmayana ise *mafdûl* (مفضول) denir.³

Râgıb el-İsfahânî varlıklar arasında fazilet farklarını üç kategoriye ayırır: a) Cins bakımından üstünlük: Bütün canlılar arasında hayvan cinsi nebat (bitki) cinsinden

1 Güncel akademik çalışmalar içerisinde doğrudan konumuzla ilgili olanlar şunlardır: Aytımırza Satıbaldiev, “Kur'an Ayetleri Arasında Üstünlük (Efdaliyet)” (Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2007); İsmail Aydın, “Kur'an'da Efdaliyet Meselesi”, *Marife* 11, sy. 3 (Kış 2011): 45-54; Bayram Kanarya, “Sûre ve Ayetler Arasında Tefâdul Meselesiyle İlgili Yaklaşımlar”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8, sy. 1 (2016): 197-216. Ayrıca Abdüsselâm b. Sâlih el-Cârullâh, *Fezâ' ilü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Dâru't-Tedmürîyye, 2008) isimli eserinde Kur'an'da tefâdul konusuna müstakil bir bölüm ayırmıştır.

2 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1414), “fzl”, 11: 524.

3 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1412), “fazl”, 639.

üstündür. Nitekim bütün bitkiler hayvan cinsinin hayatını idame ettirebilmesi için yaratılmıştır. b) Tür bakımından üstünlük: Hayvan cinsi içerisinde idrak sahibi, düşünebilen, iradeye sahip olan insan türü bütün bu vasıflardan yoksun hayvan türünden üstündür. Allah Teâlâ İsrâ sûresi 70. âyette insanın diğer bütün varlıklardan üstün kıldığını ve kâinatta yaratılan her şeyi onun hizmetine sunduğunu beyan etmektedir. c) Zat bakımından üstünlük: İnsan türü içerisinde bazı bireyler çeşitli konularda diğerlerinden üstündür. Kur'an'da bildirildiği üzere erkeklerin kadınlardan,⁴ bazı insanların mal, zenginlik, imkânlar açısından başkalarından üstün olmaları⁵ buna örnek verilebilir. Cins ve tür bakımından üstünlükler varlığın özüne taalluk ettiğinden fitrata tâbiyen ve ve hiçbir koşulda değişiklik göstermezken zata ait üstünlükler hem ârizî hem de görecelidir. Bu tür üstünlükler ait olduğu varlık kategorisini mutlak anlamda faziletli kılmadığı gibi onda süreklilik de göstermez. Bu üstünlüğü sonradan elde etme de söz konusu olabilir. Dolayısıyla üstün olmayan çalışarak üstün olabileceği gibi üstün olan ise tembellik göstererek üstünlüğünü kaybedebilir.⁶

Efdaliyet ve tefâdul kavramlarına gelince bunlar, aralarında birtakım nüanslar olsa da hem iştikak hem de sözlük anlamı bakımından birbirine çok yakın kelimelerdir. Öncelikle her iki kelime de mastar sığasındadır. Efdaliyet, *ef'al* veznindeki ism-i tafdilden mastara dönüştürülen bir kelimedir. İsm-i tafdîl, iki şey arasındaki ortak bir özelliği gösteren ve bu özelliğin iki şeyden birinde diğerinden daha fazla olduğuna delalet eden müştak bir isimdir. Söz konusu özellikten daha çok pay elde edene *mufaddal*, diğerine ise *mafdûl* veya *mufaddal aleyh* adı verilir.⁷ İsm-i tafdîl, Arapçada sıfat anlamında kullanılan diğer kelimelerden farklı olarak tafdîl, müşâreket ve teb'îz şeklinde üç anlama delalet etmektedir.

İsm-i tafdîl vezninin kelimeye kazandırdığı en yaygın anlam *tafdîldir* yani bir şeyin başka bir şeyden daha üstün olduğunu belirtmektir. Bu anlam daha ziyade ism-i tafdilden sonra gelen mufaddal aleyhin başında مـ harf-i cerinin zikredilmesiyle veya ism-i tafdîli mufaddal ve mufaddal aleyhin içinde bulunduğu cinsle nekre olarak izafe edilmesiyle ortaya çıkar. Mufaddal aleyhin hazfedildiği durumda ise kelime vaz'î delaletinin dışına çıkarak mufaddalin, herhangi bir şeyle mukayese edilmeden mutlak anlamda üstün olduğuna işaret eder.

İsm-i tafdîlin kelimeye kazandırdığı anlamlardan bir diğeri *müşârekettir* yani en az iki şey arasındaki ortaklığa işaret etmektir. Bu durumda birbirine tercih edilen

4 en-Nisâ 4/34.

5 en-Nahl 16/71.

6 Râgıb el-İsfahânî, "fazl", 639.

7 Abbâs Hasen, *en-Nahvü'l-vâfî* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1951), 3: 395.

veya aralarında kıyas ilişkisi kurulan iki şeyin, tercih veya mukayeseye konu olan hususlarda birtakım ortak özelliklere sahip olması gerekmektedir. Aksi takdirde aralarında hiçbir münasebet bulunmayan iki şeyin birbiriyle mukayesesi fasit kıyası doğurur ve bu da kısır döngüye yol açar.

İsm-i tafdîlin delalet ettiği diğer bir anlam ise *teb* 'izdir yani mufaddalin bir şeyin cinsi veya parçası olduğunu belirtmektir. Bu anlam ism-i tafdîlin mârifeye bir isme muzâf kılınmasıyla ortaya çıkar. Bu tür cümlelerde bir şeyin başka bir şeyin cinsine dahil olduğu veya küllünün bir parçası olduğu vurgulanmaktadır. Eğer ism-i tafdîle izafe edilen kelime bir cins isim ise mufaddal konumundaki ismin bu cinse dahil olduğuna vurgu yapılır. Eğer ism-i tafdîle izafe edilen kelime külliyyet ifade eden bir isim ise mufaddalin bu külliliğin bir parçası olduğuna dikkat çekilir. Mukayese veya üstünlük belirten bir anlam ise bu durumda söz konusu değildir. Örneğin; *أعظم القرآن* terkinde *el-Kur'ân* kelimesi Allah kelamına delaleti bakımından cins isimdir, birçok âyet ve sûreden müteşekkil bir kitaba delaleti bakımından külli bir isimdir. Bu isim tamlamasında bazı âyet veya sûrelerin diğerlerinden daha üstün olduğundan çok, kelâmullaha nisbeti veya nazım ve muhteva bakımından ilâhî kitaptaki önemine dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla ism-i tafdîl burada iki şey arasındaki üstünlük farkını beyan etmek için değil iki şey arasındaki münasebeti pekiştirmek için kullanılmaktadır. Yine aynı şekilde tafdîl veya müşâreket manasına delalet eden ism-i tafdîl isim tamlaması içerisinde kullanıldığında mufaddal konumundaki şeyin ism-i tafdîle izafe edilen şeyin cinsine dahil olması gerekir. Zira ism-i tafdîl izafet halinde iki cins arasındaki üstünlüğe değil bir şeyin hem cinsleri arasındaki üstünlüğüne işaret eder.⁸

Tefâdul kelimesi ise sözlükte “bir konuda üstünlük yarışına girmek, rekabet etmek” gibi anlamlara gelen, *tefâdale* (تفاضل) fiilinden türetilmiş bir mastardır. Daha önce efdaliyet kavramıyla ilgili belirtilen bütün fazilet kriterleri ve türleri, tefâdul kelimesi için de geçerlidir. Her iki kelime de mastar olmakla birlikte aralarında bir fark vardır; efdaliyet köken itibarıyla ism-i tafdîl vezninde bir sıfattan türetilirken tefâdul fiilden türetilmiştir. Yani birisi fazilete konu olan şey için süreklilik ifade ederken diğeri ise eylem bildirir. Kur'an sûreleri ve âyetleri hakkında kullanıldığında efdaliyet, kelâmullahın özüne ilişkin bir niteliğe işaret ederken tefâdul, bu öze ilgili muhatapların zihninde oluşan bir tasavvura delalet eder. Dolayısıyla, âyet ve sûreler arasındaki efdaliyet/tefâdul tartışmaları, bir yönüyle kelâmullahın mahiyetini ilgilendirirken, diğer yönüyle muhatapların Kur'an tasavvurlarını da içermektedir.

8 Ahmed b. Muhammed el-Hamelâvi, *Şeze 'l-'arf fi fenni 'ş-şarf*, thk. Nasrullah Abdurrahmân (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 69. Ayrıca ism-i tafdîlin türetim yolları ve kelimeye kattığı anlamlar hakkında detaylı bilgi için bk. Yusuf Ziya Bal, *Arap Dilinde İsm-i Tafdîl* (Yüksek Lisans tezi, Akdeniz Üniversitesi, 2016), 12-44; Kemal Hacımurtezaoğlu, *Arap Dilinde İsm-i Tafdîlin Ameli (Meseletü'l-Kuhûl)* (Yüksek Lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2020), 4-51.

2. İslâm Literatüründe Âyet ve Sûreler Arası Fazilet Farkı Tartışmaları

Âyetler ve sûreler arası efdaliyet/tefâdul meselesi Kur'an ilimleri arasında *Fezâilü'l-Kur'ân* başlığı altında ele alınmaktadır. Bilindiği üzere ulûmu'l-Kur'ân kaynaklarında Fezâilü'l-Kur'ân bahsi, Kur'an'ın bütünü'nün faziletlerini bildiren rivâyetler ve belli âyet ve sûrelerin faziletlerini bildiren rivayetler şeklinde iki alt başlıkta incelenmektedir.⁹ Tefsir usulü açısından burada hedeflenen, müfessire yorum faaliyetinden önce doğru ve sağlam bir Kur'an tasavvuru kazandırmaktır. Yani müfessirden öncelikle Kur'an'ın hakikatini doğru bir şekilde kavraması ve bu zihni hazırlıktan sonra murâd-ı ilâhîye dair tespitler ve tercihlerde bulunması beklenmektedir. Yorumlama faaliyeti ancak bu şekilde sağlam bir zemin üzerinde gerçekleştirilebilir.

Kur'an-ı Kerîm'in, kendisinden önce indirilen ilâhî kitaplar ve sayfeler de dahil olmak üzere bütün sözlerden üstün olduğu konusunda hiçbir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu üstünlük, Kur'an'ın diğer ilâhî kitaplardan bazı hükümleri tasdik etmesi ve bazılarını nesh etmesi gibi açık delillerle ortaya konmuştur (el-Mâide 5/48). Ayrıca, Allah katından son indirilen ilâhî kitap olması ve Peygamber Efendimizin en büyük mucizesi olarak kıyamete kadar tahrife uğramadan varlığını sürdürmesi de onun ayırt edici özelliklerindedir. Fakat Kur'an ve hadislerde, bazı âyet ve sûrelerin diğerlerine göre *daha üstün* veya *daha faziletli* olduğuna dair ifadeler yer almaktadır. Bu ifadeler, konuyla ilgili tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

İslâm âlimleri arasında efdaliyet/tefâdul konusunda farklı görüşler olsa da çoğu âlim Kur'an ve hadislerde yer alan bazı âyet ve sûrelerin diğerlerinden üstün olduğuna dair ifadelerin zahir anlamlarını dikkate alarak efdaliyetin inkâr edilemez bir gerçek olduğunu savunmuştur. Bu görüşe göre, söz konusu âyet ve sûreler Allah'ın kelamının muhteva ve üslup bakımından daha faziletli ve üstün olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Diğer yandan, bazı âlimler ise efdaliyet görüşünü reddetmiş ve bu ifadelerin te'vil edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu yaklaşıma göre, âyet ve sûreler arasında fazilet farkı iddiası, Allah'ın kelamının parçalardan meydana geldiğini kabul etmek anlamına gelir ki, bu da Allah'ın kelamının mahluk olmasını gerekli kılar. Bununla birlikte, bazı âlimler konu hakkında görüş beyan etmek yerine tevakkuf etmiştir.¹⁰

Âyet ve sûreler arasında fazilet farkı olduğu görüşünü benimseyen âlimlerden ismi öne çıkanlar şunlardır: İbn Râhûye (ö. 238/853), Ebû Abdullah el-Halîmî (ö. 403/1012), İbnü'l-Hassâr (422/1030), Gazzâlî (ö. 505/1111), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî

9 Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, (Kâhire: el-Heyetü'l-Misriyye, 1974), 4: 120-135.

10 Aydın, "Kur'ân'da Efdaliyyet Meselesi", 46.

(ö. 543/1148), Kâdî İyâz (ö. 544/1149), İzzedin İbn Abdüsselâm (ö. 660/1262), Ebû Abdullah el-Kurtubî (ö. 671/1272) Ebû Zekeriyâ en-Nevevî (ö. 676/1277), Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) vd.¹¹

Bu âlimler, âyet ve sûreler arasında fazilet farkı olduğu görüşünü benimsemişlerdir ve konuyla ilgili olarak en güvenilir kaynakların Kur'an âyetleri ve hadisler olduğunu belirtmişlerdir. Genel anlamda, neshedici âyetlerin mensûh olanlardan daha üstün olduğu görüşünü savunan âlimler, el-Bakara 2/106. âyetindeki ifadeye atıfta bulunurlar. Bu âyette, bir âyetin neshedilmesi veya unutturulması durumunda, ondan daha hayırlısının veya benzerinin getirileceği belirtilmektedir. Aynı şekilde, müminlerin Allah'ın kelamına kulak verip ondan en güzeline tabi oldukları ez-Zümer 39/18. âyetinde ifade edilmiştir. Yine, ez-Zümer 39/55. âyetinde müşriklere, Rablerinden gelen en güzele tabi olmaları emredilmiştir. Yûsuf sûresinin başında, Kur'an kıssalarının en güzelinin anlatılacağı ifade edilmekte¹² ve devamında Hz. Yûsuf (a.s.) kıssasına, Kur'an'ın genel hikâye üslubundan farklı olarak kronolojik bir anlatımla yer verilmektedir.

Hadis-i şerîflerde de bazı sûrelerin diğerlerinden üstün olduğuna veya Kur'an'daki ayırt edici mevkiine işaret edildiği bilinmektedir. Bir rivâyette Peygamber Efendimiz, Kur'an sûrelerinin en yücesinin Fâtiha sûresi olduğunu ve bu sûrenin Hicr 15/87. âyette seb' u'l-mesânî olarak tanıtıldığını Ebû Saîd b. el-Mu'allâ'ya (r.a.) bildirmiştir.¹³ Ayrıca, Ebû Hureyre'den nakledildiği üzere, hiçbir ilâhî kitapta Fâtiha sûresinin bir benzerinin indirilmediği de belirtilmiştir.¹⁴ Benzer şekilde, Kur'an âyetlerinin en yücesinin Âyetü'l-Kürsî olduğu, İhlâs sûresinin Kur'an'ın üçte birine tekabül ettiği¹⁵ ve Yâsîn sûresinin Kur'an'ın kalbi mesabesinde olduğu¹⁶ hadislerde ifade edilmiştir.

Kur'an'da âyet ve sûreler arasındaki fazilet farkını kabul eden âlimler, naslarda geçen ifadelerin te'vile ihtiyaç duyulmayacak düzeyde sarîh olduğunun altını

11 Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû' u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 2004), 17: 46-47; Kanarya, "Sûre ve Ayetler Arasında Tefâdul Meselesiyle İlgili Yaklaşımlar", 203.

12 Yûsuf 12/3.

13 Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi' u's-sahîh*, (Bulak: el-Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1311), "Fezâ' ilü'l-Kur'ân", 9.

14 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, (Abu Dabi: Müessesetü Zayed, 2004), "es-Salât", 275; Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Mugnî, 2000) "Fezâ' ilü'l-Kur'ân", 12; Tirmizî, *Sünenü'l-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975), "Fezâ' ilü'l-Kur'ân", 1.

15 Buhârî, "Fezâ' ilü'l-Kur'ân", 13.

16 Tirmizî, "Fezâ' ilü'l-Kur'ân", 4.

çizmektedirler. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de olduğu gibi güvenilir kaynaklarda da bu konuda birbirini destekleyen pek çok rivâyet bulunmaktadır. Bu noktada fezâilü’l-Kur’ân edebiyatı, tek başına bir araştırma alanı oluşturabilecek kadar zengin bir içeriğe sahiptir.¹⁷ Dolayısıyla konuyla ilgili nasların çokluğu ve bu naslarda geçen ifadelerin açıklığı âyet ve sûreler arasında üstünlüğünü kanıtlamaya yeterlidir. Gazzâlî de bu konuda şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Eğer basiret nuru, sana âyetü’l-kürsî ile müdâyene âyeti arasındaki veya İhlâs sûresi ile Tebbet sûresi arasındaki farkı göstermiyorsa ve başkalarını taklide dalan nefsin bundan çekiniyorsa o vakit sen kendisine Kur’an indirilen risâlet sahibine (s.a.v.) taklit et! Ondan varit olan birçok haber, bazı âyetlerin üstünlüğüne ve bütün olarak indirilen bazı sûrelerde ecrin kat kat olduğuna delalet etmektedir. Allah Rasûlü (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: ‘Fâtihatü’l-Kitâb Kur’an’ın en faziletli sûresidir. Âyetü’l-Kürsî Kur’an âyetlerinin efendisidir. Yâsîn (süresi) Kur’an’ın kalbidir. *Kul huvellâhu ahad* Kur’an’ın üçte birine denk gelir.’ Özellikle bazı âyet ve sûrelerin fazileti ve tilâvet sevabının fazla olması bağlamında Kur’an bölümlerinin fazileti hakkında varit olan haberler sayılamayacak kadar çoktur.”¹⁸

Gazzâlî’ye göre âyet ve sûreler arasındaki fazilet farkını gösteren aklî ve naklî delillerin en ikna edici olanları Kur’an âyetleri ve hadîs-i şeriflerdeki sarîh ifadelerdir.¹⁹ Gazzâlî bu konuda o kadar nettir ki o her ilmi konuda insanları taklitten kurtulup tahkike ulaşmaya teşvik ederken bu konuda taklitle yetinebileceklerini söylemektedir.

Âyet ve sûreler arasında fazilet farkı bulunmadığını savunan âlimler ise şunlardır: Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813), Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (ö. 234/848), İbn Hibbân (ö. 277/890), İbn Cerîr et-Taberî (ö.310/922), Ebu’l-Hasan el-Eş’ari (ö. 320/942), Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö. 403/1012), İbn Abdülber en-Nemerî (ö. 463/1070) ve Şemseddin el-Huveyyî (ö. 637/1240).²⁰

Âyet ve sûreler arasında üstünlük farkı olmadığını söyleyen âlimlerin referans gösterdiği deliller diğerlerinin aksine daha ziyade aklî niteliktedir. Esas itibariyle bu konu, Kur’an’ın bütün yönleriyle Yüce Allah’ın kelamına karşılık gelmesi, kelâmullahın ezeliyeti ve tecezzi kabul edip etmeyeceği konusundaki görüş

17 Fezâ’ilü’l-Kur’ân literatürü hakkında detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Ömer Faruk Akpınar, “Fezâ’ilü’l-Kur’ân Edebiyatı”, *İSTEM* 9, sy.17 (2011): 177-194; Saliha Türçan, “Farklı Literatürlerde Fezâ’ilü’l-Kur’ân Rivayetlerinin Kullanımı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26, sy. 1 (2021): 201-223.

18 Gazzâlî, *Cevâhiru’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Reşid Rızâ, (Beirut: Dâru İhyâi’l-’ulûm, 1986), 62-63.

19 Efdaliyet görüşünü benimseyenlerin ileri sürdükleri deliller hakkında detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bk. İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 17: 6-68; Cârullâh, *Fezâ’ilü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 432-442.

20 Kanarya, “Sûre ve Ayetler Arasında Tefâdul Meselesiyle İlgili Yaklaşımlar”, 201.

ayrılıklarına dayanmaktadır. Bu tartışma kelamda Ehl-i sünnet ile Mu'tezile ekolü arasındaki halku'l-Kur'ân meselesine kadar uzanır. Buna göre bazı âyet ve sûrelerin diğerlerinden daha üstün olduğunu kabul etmek, kelâmullahın bir kısmına noksanlık izafe etmek anlamına gelir. Zira tefâdulün olduğu yerde mufaddal aleyhin bulunması zorunludur ve bu da, mufaddal aleyhin fâdil kadar mükemmel olmadığını gösterir. Kur'an'ın her âyeti ve sûresi, hiçbir insan veya melek müdahalesine ihtiyaç duymadan tamamen Allah'ın kelam sıfatının tecellisiyle varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla üstün kabul edilen veya edilmeyen âyet ve sûrelerin hepsi nihayetinde Allah'ın kelamıdır. Allah'ın sıfatları arasında üstünlük ayrımı olmadığı gibi, bir sıfatını bir yönden çok faziletli başka bir yönden az faziletli görmek de asla doğru değildir.²¹

Bu görüşü savunanlara göre zahirî anlam düzeyinde efdaliyete işaret eden nasların tevîl edilmesi gerekmektedir. Buna göre yukarıda zikredilen âyet ve hadislerde geçen en/daha güzel, en/daha yüce, en/daha hayırlı, en/daha faziletli gibi ifadeleri âyet ve sûrelerin kelâmullaha taalluku yönüyle değil muhatap üzerindeki etkileri açısından ele almak gerekmektedir. Örneğin; Kur'ân'ın en üstün sûresinin Fâtiha sûresi olduğunu bildiren hadîs-i şerîfte, bu sûrenin Allah'ın kelamıyla münasebetinin daha üst seviyede olduğuna değil, Müslümanların hayatındaki merkezi konumuna dikkat çekilmektedir. Nitekim farz ve nafil namazların her rekatında, hastalıklarda, bir sıkıntıyla karşılaşıldığında, her türlü hayır işlerinin başında ve sonunda vs. çeşitli vesilelerle bu sûre okunur. Âyetü'l-kürsî'nin Kur'an'ın en yüce âyeti olması muhataplara öğrettiği hakikatlerle ilgilidir. Bu âyet bize Allah'ı en yüce ve sadece kendine özgü sıfatlarıyla tanıtmaktadır. Aslında, ibadetin özü, Allah'ı tanımak, yani mârifetullâh makamına ulaşmaktır. Nitekim kulluğun nihai hedefi de Allah'ı tanıtmaktır. İhlâs sûresinin Kur'an'ın üçte birine eşdeğer olduğu bilgisi ise üç İhlâs okuyan Kur'an'ı tamamını hatmedenle eşit sevaba nail olacağı anlamına gelmez. Çünkü güvenilir kaynaklarda Kur'an okuyanlara her bir harf için on sevap verileceği bildirilmektedir.²² Bu noktada İhlâs sûresi, altı bin küsur âyetten oluşan Kur'an'ın binde birine bile tekabül etmemektedir. Bazı âlimlere göre Kur'an'ın ana konuları genel olarak tevhit, ahkam ve kıssalardan oluşmaktadır. İhlâs sûresinde tevhit konusu, diğer hiçbir sûrede bulunmayan özlü ve açık ifadelerle açıklanmaktadır. Bu nedenle İhlâs sûresinin, Kur'an'ın ana konularının muhataba bildirilmesi

21 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber* (İstanbul: el-Matba'atü'l-'Osmâniyye, t.s.), 8; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrâhim İtfeyyîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 1: 109; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 17: 53, 69.

22 Tirmizî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 16; Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, thk. Sa'd b. Nâsir eş-Şetrî (Riyad: Dâru Künûzi İşbiliyâ, 1436/2015), 16/395.

noktasında üçte bire denk geldiği ifade edilebilir.²³ Konuyla ilgili olarak Şemseddin el-Huveyyî (ö. 637 /1240) şu değerlendirmeyi yapmıştır:

“Elbette Allah’ın kelamı mahlukatın kelamından üstündür. Peki, Allah’ın kelamının bir bölümünün diğerlerinden üstün olduğunu söylemek caiz midir? Bazıları konuya kusurlu nazarla yaklaştığından bunu caiz görmüştür. Bilmelisin ki; ‘Bu kelam diğerinden üstündür’ sözü, her iki kelamın kendi makamında bir güzelliğinin ve letafetinin olduğunu ancak birinin güzelliğinin bu karşılaştırmanın yapıldığı bağlamda diğerinden daha fazla olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla birisi Allah’ı ve onun zat ve sıfatlarında tek ilah olduğu konusunu Ebû Leheb ve ona yapılan beddua ile karşılaştırarak İhlâs sûresi Tebbet sûresinden daha hayırlıdır derse hata etmiş olur. Bilakis ‘Hüsrana uğrayan kimseler hakkında Tebbet sûresinden daha etkili bir beddua yapılmamıştır veya tevhit inancı hiçbir sürede İhlâs sûresinden daha güzel anlatılmamıştır.’ demek gerekir. Aksi takdirde bir sûrenin mutlak olarak diğerlerinden üstün olduğunu söylemek mümkün değildir.”²⁴

Bazı âlimler ise âyet ve sûreler arasında fazilet farkı meselesini müteşâbihattan görerek bu konuda fikir beyan etmeyi doğru bulmamış, tevakkufu tercih etmişlerdir. Nitekim İmam Mâlik (ö. 179/795) bu konuda net bir açıklama yapmamaktadır. Fakat bazı âlimler İmam Malik’in namazda bir sûrenin tekraren okunmasını mekruh olduğu fetvasına dayanarak onun sûreler arasında fazilet farkını reddettiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak bu fetvadan hareketle genelleme yapmak doğru değildir. Zira İmam Malik, kendi derlediği ve ilim halkalarında okutup icazet verdiği *el-Muvatta’* isimli hadis eserinde birçok fezâil rivâyetine yer vermektedir.²⁵ Ayrıca İmam Malik’in namazda bazı sûrelerin tekrarlanmasıyla ilgili fetvasının Mushaf tertibinin ihlaliyle ilgili endişelere dayandığını yoksa konunun âyet ve sûrelerin faziletiyle hiçbir ilgisinin olmadığını ifade edenler de vardır. Nitekim Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de İmam Mâlik gibi namazda bir sûrenin tekrarlanmasının caiz olmadığı yönünde fetva vermiş ve kendisine âyet ve sûreler arasında fazilet farkına işaret eden rivâyetlerden bazıları sorulduğunda susup fikir beyan etmemiştir.²⁶ Dolayısıyla ne İmam Mâlik ne de Ahmed b. Hanbel âyet ve sûreler arasında fazilet farkını kabul veya ret doğrultusunda net bir görüş ortaya koymuşlardır. Bir görüşe göre İbn Abdülberr de her iki imama tabi olarak bu konuda yorum yapmanın, tevakkuf etmenin daha isabetli olduğunu bildirmektedir.²⁷

23 İbn Cüzey, *et-Teshîl li-‘ulûmi’t-tenzîl*, thk. Abdullâh el-Hâlidî (Beyrût: Şeriketü Dâri’l-Erkam, 1416), 523; Ebüssüüd Efendi, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ mezâyâ’l-Kitâbi’l-Kerîm*, thk. Mehmet Taha Boyalık v.dğr. (İstanbul: Neşriyyâtü Vakfî’ d-Diyâneti’t-Türki, 2020), 8: 625. İhlâs sûresinin Kur’an’ın üçte birine tekabül etmesi hakkında farklı değerlendirmeler için bk. Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1401/1981), 32: 176-177; Kurtubî, *el-Câmi’ li-‘Âhkâmi’l-Kur’ân*, 20: 247. Ayrıca efdaliyet görüşünü reddedenlerin ileri sürdüğü deliller hakkında geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 17: 68-80; Cârullah, *Fezâ’ilü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 421-432.

24 Süyûtî, *el-İtkân*, 4: 137.

25 Mâlik, “es-Şalât”, 275; “el-Çur’ân”, 693, 708, 710.

26 Cârullâh, *Fezâ’ilü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 392-393.

27 Süyûtî, *el-İtkân*, 4: 146.

3. Halku'l-Kur'ân - Nesih Sarkacında Âyet ve Sûreler Arası Efdaliyet Meselesi

Âyet ve sûreler arasında üstünlük farkı olmadığı fikri, Mu'tezile'nin sıfatlar konusunda başlattığı tartışmalara tepki olarak ortaya çıkmış ve yaygınlık kazanmıştır.²⁸ Mu'tezile Allah'ın zatı ve sıfatları arasında net bir ayırım olduğunu savunur. Buna göre zât, Allah'ın varlığına delalet eden, mutlak ve değişmez olduğunu bildiren bir kavramdır. Sıfatlar ise, Allah'a izafe edilen birtakım niteliklerden ibaret olup zatına nispetle değişkenlik gösteren ve sonradan var olan yönlerine işaret eden kavramlardır. Allah'ın sıfatları Onun zatından ayrı olmamakla birlikte sıfatlar zatı belirleyen birer özellik de değildir bilakis Onun eylemlerini tanımlayan niteliklerden ibarettir. Dolayısıyla Mu'tezile, Allah'ın sıfatlarını zattan ayrı ele alır fakat sıfatları zatı belirleyen özellikler olarak değil, Allah'ın eylemlerini tanımlayan nitelikler olarak görür. Allah'ın zatının haricinde gerçekleşen her türlü eylemin muhdes olmasından hareketle sıfatların da muhdes kabul edilmesi gerektiğini savunur.

Mu'tezile'nin Kur'an'da efdaliyet meselesine yaklaşımı daha dar çerçevede Allah'ın kelam sıfatına bağlı olarak Kur'an'ın mahluk olduğu iddiasına dayanmaktadır. Mu'tezile'ye göre kelam, ses ve harflerden meydana gelmektedir. Kelamın fiili bir sıfat olarak Allah'a izafe edilmesi, Onun bu ses ve harfleri zâtının dışında başka bir yerde var etmesi anlamına gelir. Allah'ın zâtı dışında hiçbir şey ezeli olmadığından ses ve harflerden oluşan kelam da ezeli değil sonradan yaratılmıştır. Nitekim Allah'ın kelamının insan idrakine indirgenmiş hali olan Kur'an'da geçmiş peygamberlerin hayatlarından ibretlik kıssalara yer verilmektedir. Kelamın ezeli olduğu varsayıldığında, bu peygamberler henüz dünyaya gönderilmeden onlardan geçmiş milletler olarak bahsedilmesi Allah'a yalan isnat etmek anlamına gelir. Bu nedenle, kelam sıfatının ezeli olduğunu iddia etmek ya Allah'ın dışında başka kadim varlıkları kabul etmeyi ya da hakikati vaki olmayan şeyleri Allah'a isnat etmeyi gerektirir. Her iki durum da Mu'tezile'nin beş esasından olan tevhit ve adalet ilkelerine aykırıdır. Ayrıca Mu'tezile'ye göre ses ve harflerden meydana gelerek gündelik dili oluşturan kelamın dışında Allah'ın zâtına izafe edilen nefsi bir kelimadan da söz etmek doğru değildir. Zira kelam sıfatını Allah'ın zatıyla özdeşleştirerek ezeli kabul etmek son tahlilde bu sıfatın iptalini gerekli kılar. Mu'tezile'ye göre kelam, Allah'a ait fiili bir sıfattır ve mahiyeti itibariyle ses ve harflerden meydana gelir. Ses ve harflerin kelam sayılması için anlamlı bir dizileme sahip olması gerekir ki bu da zamansal bir öncelik ve sonralığı zorunlu kılar. Zamana ait olan bir şeyin ezeli olamayacağından, kelamın da mahluk kabul edilmesi gerektiği sonucu çıkarılabilir.²⁹

28 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 17: 53.

29 Mu'tezile'nin sıfatlar ve halku'l-Kur'ân konularında ileri sürdüğü görüşlere dair detaylı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbâr, "Halku'l-Kur'ân", *el-Muğnî fi ebvâbi'l-tevhîd ve'l-'adl*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyye, 1960); a.mlf. *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, thk. Abdülkerim Osmân (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 149-298; 527-563.

Mu ‘tezile’nin *halku’l-Kur’ân* konusunda referans aldığı naklî delillerden birisi “Biz bir âyeti nesh eder veya unutturursak ondan daha hayırlısını veya bir benzerini getiririz” mealindeki el-Bakara 2/106. âyetidir. Buna göre Allah’ın kelamı olan Kur’ân-ı Kerîm şayet ezeli olsaydı neshe konu olan (mensûh) âyetlerin de ezeli olması gerekirdi. Halbuki nesh edici (nâsîh) âyetler her zaman neshe konu olanlardan sonra gelir ve onların işlevini sonlandırır. Öncelik ve sonralığın söz konusu olduğu yerde ezelikten bahsetmek mümkün değildir. Çünkü öncelik ve sonralık zamanla ilgilidir, ezelik ise zaman üstü bir kavramdır. Ayrıca bir şeyin nihayetinin olması da onun ezeli olmasına engel teşkil eder. Nihayeti olanın mutlaka bir başlangıcının olması gerekir. Öte yandan bir şeyin yerine ondan daha hayırlısını veya onun bir benzerini getirmek, *muhdes* varlıklara ait bir özelliktir. Nitekim âyetin devamında bunun da yalnızca Allah’ın kudretiyle gerçekleşebileceği ifade edilmektedir. O halde bir bölümü veya parçası diğerlerinden üstün olan ve varlığı kudrete konu olan bir kitap ezelik vasfına sahip olamaz.³⁰

Ehl-i sünnet âlimleri, Kur’an’ın mahluk olmadığı ve Allah’ın ezeli kelamına dayandığı konusunda icma etmişlerdir. Bu bağlamda Kur’an’da efdaliyet konusunu *halku’l-Kur’ân*’ın ispatı için dayanak gösteren Mu‘tezile’ye Ehl-i sünnet kanadından ilk itiraz, İbn Küllâb el-Basrî’den (ö. 240/854 [?]) gelmiştir. İbn Küllâb ve Ehl-i sünnet kelamının teşekkülünde onun en sıkı takipçisi olan İmam Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, Kur’an’ın mahluk olduğu sonucunu doğuracağı gerekçesiyle âyet ve sûreler arasında fazilet farkı bulunduğu görüşünü reddetmiş ve bu konuya işaret eden nasları te’vil etme ihtiyacı hissetmişlerdir. İbn Küllâb’a göre Allah’ın kelam sıfatına dayanan Kur’an, Onun zâtı ile kaim olup tek bir manadan ibarettir. Nitekim kelam sıfatı, ilim ve kudret gibi zâtî sıfatlardandır. Zâtî sıfatlar, bölünüp parçalanmaz, kendi içinde bölümlere ayrılmaz ve değişime maruz kalmaz. Ses ve harflerden meydana gelen lafızlar ise ezeli kelama dahil değildir.³¹ Dolayısıyla Kur’an ve onun dışında kelâmullaha taalluk eden bütün sözler Allah’ın zatıyla kaim olduğundan Allah, mütekellim diye isimlendirilir ki bu da ezelden ebede kadar bütün sözlerin sahibi demektir. Bu bağlamda âlimler, kelam sıfatının Allah’ın zatına taalluku hakkında iki farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Bazı âlimlere göre kelam, ses ve harflerden oluşan ifade biçimi olmaksızın Allah’ın zatıyla kaim tek bir manadan ibarettir. Bazılarına göre ise kelam, sadece Allah’ın zatında ezeli ve ebedî olarak sıralanmış birbirine bitişik harf ve seslerden meydana gelmektedir ve hariçte bir varlığı yoktur. Kur’an, Tevrat ve İncil gibi ilâhî kitaplarda farklı bağlamlarda da olsa insanların, cinlerin

30 Kādî Abdülcebbar, *Müşâbihü’l-Kur’ân*, thk. Adnân Zazûr (Kahire: Dâru’t-Türâs, 1969), 103-104; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Habîb (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, t.s.), 1: 399.

31 Ebü’l-Hasen el-Eş‘arî, *Ma‘kâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-muşallîn*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 69-70.

ve meleklerin sözlerine yer verilmesi bunun bir göstergesidir. Birinci grup âlimlere göre Allah'ın kelâmı bir bütündür, parçalara ayrılamaz dolayısıyla kendi içerisinde bazı bölümlerinin diğerlerinden üstün olduğunu söylemek mümkün değildir. Diğerlerine göre ise kelâmın her parça ve bölümü Allah'ın zatında ezeli ve ebedî olduğundan onda herhangi bir üstünlük farkından söz etmek mümkün değildir.³²

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), kelâm-ı ilâhîde lafız-mana ayrımı yaparak âyetlerin nâsîh ve mensûh diye ikiye ayrılmasının, lafızlara ait ârizî bir özellik olduğunu düşünmektedir. O, lafızların sonradan yaratıldığı, mananın ise ezeli olduğu konusunda müsellemler bir fikre sahiptir. Ancak bu durum, lafız ve ibarelerin medlulü olan hakiki anlamın da muhdes olduğu anlamına gelmez.

Mu'tezile ise lafız ve ibarelerin anlamlarının, önceki bağlamlarından koparak yeni bir bağlama taşındığında, ilk bağlamanın sona erdiğine ve yeni bir bağlamanın başladığına inanır. Bu nedenle, ilk bağlam artık var olmadığı için muhdes olarak nitelendirilir. Yeni bağlama taşınan anlam ise başlangıçta var olmadığı için hâdis kabul edilir. Hakiki kelâmda anlam, bu ilk ve son bağlamlardan koparılamaz. Sonradan ortaya çıkan veya belli bir vakit ile mukayyet olan şeylere taalluk eden kelâmın muhdes olarak nitelenmesi gerekir. Mu'tezile buradan hareketle kelâmda lafız ve ibareler gibi mananın da muhdes olduğunu savunur.

Ehl-i sünnet âlimleri, Mu'tezile'ye karşı kelâmullahın ezeli olduğunu ispat etmek için ilim ve kudret sıfatlarının ezeli oluşuyla ilgili argümanları kullanmışlardır. Bu çerçevede Allah'ın kudret sıfatının ezelden âlemin yaratılışına taalluk ettiğini belirtmişlerdir. Buna göre âlem varlık kazandığında bu taallukun devam etmesi, Allah'ın var olanı icat etmeye kadir olması anlamına gelir ki bu imkansızdır. Bu taallukun âlemin varlık kazanmasıyla ortadan kalktığı varsayılırsa o zaman Mu'tezile'nin yukarıda lafızlar ve ibarelerle ilgili yaptığı açıklamalara göre Allah'ın kudret sıfatının da hâdis olması gerekir. Çünkü ilk taalluk ezeli olsaydı hiçbir zaman ortadan kalkmaz sonraki taalluklar hâdis olurdu. Buna göre Allah'ın ilim sıfatı da hâdis varlıklara taallukundan dolayı hâdis kabul edilirdi. Bu da hâdislerin henüz varlık kazanmadığı bir zamanda Allah'ın onlardan habersiz olduğu anlamına geleceği için imkânsız görülür. Öyleyse Allah'ın ilim ve kudret sıfatlarının hâdislere taalluku, bu sıfatların ezeli olmasına engel değildir. Yani Allah, hâdisleri daha onlar varlık âlemine çıkmadan önce de bilen ve onlara güç yetirendir. Nitekim Mu'tezile de ilim ve kudret sıfatlarının ezelde Allah'ın zatıyla kaim olduğunu ikrar etmektedir. Burada Mu'tezile'nin Allah'ın ilim ve kudret sıfatlarıyla ilgili verdiği cevaplar Ehl-i sünnetin, kelâm sıfatına dair yaptığı açıklamalarla örtüşmektedir.³³

32 İbn Teymiyye, *Mecmû' u'l-fetâvâ*, 17: 53.

33 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3:252.

Ehl-i sünnet âlimlerine göre Allah'ın kelim sıfatı nefsi ve lafzi olmak üzere ikiye ayrılır. Nefsi kelâm Allah'ın zatıyla kaimdir ve ezeldir, lafzi kelâm ise ses ve harflerden meydana gelir ve muhdestir. Allah'ın kelâm sıfatı diğeri zati sıfatları gibi ezeldir ve bu sıfatın dış âlemde tecellisi lafızlar yoluyla gerçekleşir. Ancak ses ve harflerden meydana gelen lafızlar ezeli olmadığı için kelâmın dışı yansıması muhdestir. Bu durumda kelâm sıfatı, iki farklı yönden ele alınmalıdır. Biri, Allah'ın zatında ezelden var olmasıyla, diğeri ise dış âlemde sonradan varlık kazanmasıyla ilgilidir.

Nefsi kelâm, Allah'ın zâtıyla kâim manalardan müteşekkil ezeli bir sıfattır. Bu manalar ilim ve irade sıfatlarından ayrı olup ilâhi kelâmın hakikatini oluşturur. Bu yönüyle kelâm, bütüncül bir yapıya sahiptir, ses ve harflerden oluşmaz, parçalara ayrılmaz ve değişikliğe maruz kalmaz. Allah'ın zatında ezelden var olan bu manalar Kur'an'da Arapça, Tevrat'ta İbrânce ve İncil'de Süryânice olarak ortaya çıkar. İlâhi kelâmı meydana getiren bu manalar emir, nehiy ve haber formunda lafzi kelâma dönüşerek muhataplara ulaşır. Lafzi kelâm ise nefsi kelâmın aksine muhdestir ve ses ve harflerden meydana gelir. Bu ses ve harfler, Zât-ı Bârî'nin dışında levh-i mahfuzda yaratılmış veya Cebrail'e (a.s.) ruhani bir yolla bildirilmiş yahut vasıtasız bir şekilde doğrudan Peygamber Efendimizin kalbine indirilmiştir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin iddia ettiğinin aksine ezelden henüz gerçekleşmemiş hadiselerin belli bir zamanda vuku bulacağı bilgisi Allah'ın zâtında nefsi bir kelâm olarak mevcuttur. Bu hadiseler muhataplara ilâhi vahiy yoluyla lafzi kelâm formunda bildirilir.³⁴

Ehl-i sünnet'e göre Allah'ın zatıyla kaim olan nefsi kelâm parçalanmaz bir bütünlük arzettiği için bazı bölümlerinin diğeri üstünlüğünden söz etmek mümkün değildir. Ancak, aynı kelâm emir, nehiy, haber gibi kiplerle lafzi forma aktarılıp muhataba bildirildiğinde, konuların önemi, hükümlerin geçerliliği, dil-üslup açısından derinlik ve anlaşılabilirlik gibi hususlarda bazı bölümlerinin diğeri üstün tutulmasında bir sakınca yoktur.³⁵

34 Ehl-i sünnetin kelâm-ı nefsi kelâm-ı lafzi ayırımına ilişkin görüşleri hakkında detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. Abdurrahmân 'Umeyre (Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1989), 4: 143-163; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, thk. Salame Claude (Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990), 259-306; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtü'l-İmâm*, thk. Abdullâh Hicd ve Nemez el-Kemâhi (İstanbul: Dâru'l-Sirâc, 2022), 340-356; Mustafa Altundağ, "Kelâmullah Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde Kelâm-ı Nefsi - Kelâm-ı Lafzi Ayırımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000): 149-181.

35 Satıbdiev, "Kur'an Ayetleri Arasında Üstünlük (Efdaliyet)", 20.

4. Efdaliyet/Tefâdul Tartışmalarında Zikir-Mezkûr Ayrımı ve İlâhî Kelamın Epistemik Değeri

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) âyetler ve sûreler arası fazilet farkıyla ilgili zikir-mezkûr ayrımı yapmaktadır. Buna göre zikir, herhangi bir hüküm, şahıs veya olayın Yüce Allah'ın ezeli kelamına taalluk etmesidir. Allah, nefsi kelamında bu varlıkları anmakla onlara yüksek bir değer atfetmiştir. Buna zikir fazileti adı verilir. Yüce Allah'ın, peygamberlerine çeşitli yollarla bildirdiği vahiyler, bu fazilete eşit düzeyde sahiptir. Bunun yanı sıra, ezeli kelama taalluk eden bu varlıkların dış dünyada sahip olduğu veya olamadığı birtakım değerler de vardır. Allah'ın ezeli ilminde var olan ve kelamına taalluk eden bu hüküm, şahıs veya olaylar, onun rızasına muvafık ise değerlidir. Onun rızasına muvafık olmayanlar, değerden yoksun varlıklardır. Buna mezkûr fazileti denir. Bu kavramsal çerçevede Ebû Hanîfe, âyet ve sûreler arasındaki fazilet farkıyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Kur'an âyetlerinin tamamı Allah'ın kelamı olması bakımından fazilet ve azamette eşittir. Ancak onlardan bazıları hem zikir hem de mezkûr faziletine sahiptir. Meselâ; Âyetü'l-kürsî'de Allah'ın celâli, azameti ve sıfatlarından bahsedildiğinden bu âyet-i kerîmede her iki fazilet bir arada bulunur. Kafirlerden söz eden âyetlerde ise sadece zikir fazileti vardır, mezkûr fazileti yoktur.”³⁶

Ebû Hanîfe'ye göre ilâhî kelamın çeşitli yönleri vardır ki bunlardan biri mütekellime izafe edilen yönüdür. Bu yönüyle Kur'an'daki bütün âyet ve sûrelerde konuşan Allah'tır ve bu noktada âyet ve sûreler arasında hiçbir fazilet farkı yoktur. Hatta Kur'an'da Allah'tan başka peygamber, melek, cin, şeytan gibi varlıklara isnat edilen sözler bile ilâhî kelam aracılığıyla muhataplara iletiğinden Allah'ın kelamı olarak kabul edilir. Öte yandan naslarda belirtilen âyet ve sûreler arasındaki fazilet farklarını ise nefsi kelama delalet eden lügavi tabirlerdeki farklılıklar olarak görmek gerekmektedir. Dolayısıyla lafzî kelamda görülen fazilet farklılıkları, nefsi kelamla ilgili değildir ve bu farklılıkların dayanağı lügavi tabirlerdeki anlam ve kullanım çeşitliliğidir. Ebû Hanîfe yukarıda “Ancak onlardan bazıları hem zikir hem de mezkûr faziletine sahiptir.” sözüyle buna işaret etmektedir.

Zikrin fazileti, âyet ve sûrelerin Yüce Allah tarafından ezelden bilinmesine dayanır. Bu açıdan her âyet ve sûre hatta kelâmullaha taalluk eden her sözün fazileti nihayetsizdir; ne kendi içerisinde ne de başka bir şey ile mukayese edilebilir. Bu noktada âyet ve sûreler arasında ve hatta ilâhî kitaplar arasında bile bir üstünlük farkından söz etmek mümkün değildir. Mezkûrun fazileti ise kelâm-ı ilâhîde bahsedilen konulara göre farklılık gösterir. Örneğin; insanlar genellikle en çok kendilerini yoktan var eden Yüce Yaratıcı'nın zâtî ve sıfatlarına dair konulara ilgi duyarlar ve her şeyden çok bu konularda bilgi ve idraklerini artırmak isterler.

36 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 8.

Allah Teâlâ'nın zâtî ve sübûtî sıfatları hakkında en kapsamlı bilgi sunan Âyetü'l-kürsî'nin, Kur'ân-ı Kerîm'in en yüce âyeti olduğu bildirilmiştir.³⁷ Buna göre bu âyette hem zikir hem de mezkûr fazileti bir arada bulunduğundan onu okuyana daha çok sevap vaat edilmektedir. Nitekim pek çok hadiste Âyetü'l-kürsî'nin sık sık okunması ve içerdiği manaların en iyi şekilde kavranmaya çalışılması tavsiye edilir.³⁸ Aynı şekilde İhlâs sûresinin Kur'an'ın üçte birine tekabül etmesi, Hz. Yûsuf (a.s.) kıssasının kıssaların en güzeli olarak tanıtılması, Yâsin sûresinin Kur'an'ın kalbi olarak görülmesi de bu sûrelerde zikir ve mezkûr faziletinin bir araya gelmesinden kaynaklanmaktadır. Öte yandan kafirlerden bahseden âyetler, ilâhî kelama taalluku nedeniyle zikir faziletine sahip olsa da mezkûr bakımından noksandır. Çünkü bu âyetler, faziletten yoksun mahlukları konu edinmektedir.³⁹ Buna göre Allah'ın, kendisi hakkındaki kelamı başkaları hakkındaki kelimadan üstün kabul edilir. Dolayısıyla İhlas sûresi gibi Allah'ın zât ve sıfatlarını tanıtan sûreler, Tebbet sûresi gibi inkârcı şahıs ve toplumlardan bahseden sûrelere göre daha faziletlidir.⁴⁰

Takiyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de Ebû Hanîfe'nin görüşlerine dayanarak kelamın sahibiyle (mütekellim) ile kelamın konusu (mütekellem fih) arasında ayırım yapar ve tefâdul meselesini bu ayırım üzerinden açıklar. Buna göre bütün âyet ve

37 Müslim, "Salatu'l-Müsâfirin ve Kasruhâ", 257, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb el-Arnaûd (Beyrut: Dâru'r-Risâle, 2009), "es-Şalât", 350.

38 Buhârî, "el-Vekâle", 8; Dârimî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân" 14; Tirmizî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 12.

39 Beyâzîzâde, *İşâratü'l-merâm*, 357.

40 Süyûtî, *el-İtkân*, 4: 137. Fatih Tok, Ebû Hanîfe'nin Kur'an'da efdaliyet konusunu zikir-mezkûr ayırımı üzerinden açıklamasının tenkide açık olduğunu bildirmektedir. Buna göre Ebû Hanîfe'nin bu ayırımı temelde mezkûrun faziletine dayanmaktadır ve burada zikir olan âyet ve sûrelerde fazilet farkından söz etmek mümkün değildir. Yine bazı sûreler mezkûr açısından hem faziletli hem de faziletten yoksun kimseleri konu edinmektedir. Öyleyse bu sûreler zikir faziletinin yanında bir yönüyle mezkûr faziletine sahip bir yönüyle ondan yoksun olmasını gerekli kılar. Bu, iki zıddın bir arada bulunması anlamına geldiğinden muhaldir. Öte yandan Ebû Hanîfe Allah'ın isim ve sıfatlarının azamet ve fazilette eşit olduğunu belirtmektedir. Halbuki âyet ve sûrelerin her biri Allah'ın bir isim veya sıfatının tecellisi olduğundan dolayı, bunlar arasında fazilet ayırımı yapmak aynı zamanda isimleri ve sıfatları da fazilet bakımından ayırmak anlamına gelecektir. Son olarak Kur'an'da her bir âyet ve sûre belirli şartlar altında belli bir işlevi yerine getirmek üzere indirilmiştir. Âyetleri bu açıdan değerlendirdiğimizde her birinin kendine özgü bir değerinin olduğunu söyleyebiliriz. Bk. Fatih Tok, *İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin Kur'an Anlayışı* (İstanbul: KURAMER Yay., 2017), 206-208. Tok'un Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerde haklı olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira Tok'un eleştirdiği zikir-mezkûr ayırımı, Kur'an'da efdaliyet tartışmalarına makul bir çözüm önerisi sunmaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe, bu ayırımla âyet ve sûreler arasında mutlak manada fazilet farkından söz edilemeyeceğini, bu farklılığın ilahî kelama dolaylı yollarla ilişen birtakım niteliklerden kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Bu niteliklere ilişkin açıklama ileride yapılacaktır.

sûreler, Allah'a aidiyeti bakımından eşit derecede değerlidir ve aralarında hiçbir fark yoktur. Ancak bu âyet ve sûrelerde ele alınan konular arasında Allah'a dair olanlar ile olmayanlar ve mahlukat içerisinde ihlaslı muttaki kullarla ilgili olanlar ile günahkâr asi kullarla ilgili olanlar şeklinde ayırım yapmak mümkündür. Elbette Allah'ı ve ihlaslı kulları konu edinen âyetler, mahlukattan ve onlar içerisinde isyankâr kullardan bahseden âyetlerden daha faziletlidir. Bu bağlamda İhlas sûresi Tebbet sûresinden üstün görülmüştür. Çünkü birinde Allah, kendi zâtı ve sıfatları hakkında bilgi verirken diğerinde mahlukatı içerisinde değersiz bir kişiden bahseder. Dolayısıyla her iki sûre de Allah'ın kelamına dayanır ancak haber verdiği konuların önemi bakımında İhlas sûresi, Tebbet sûresinden daha faziletlidir. İbn Teymiyye bir misalle meseleyi somutlaştırmaktadır. Buna göre insanlar, tamamı kendilerine ait sözlerle konuşurlar. Bir konuşmada sarf edilen sözlerden bazıları diğerlerinden daha önemli olabilir. Nitekim konuşma esnasında bu tür cümleler daha vurgulu ifade edilir. Örneğin; konuşmacının Rabbi hakkındaki açıklamaları diğer varlıklar veya olaylar hakkındaki açıklamalarından daha değerlidir. Bu nedenle Rabbi hakkında konuşurken kullanacağı ifadeleri özenle seçerken diğer konularda o kadar dikkatli davranmaz. Halbuki her iki açıklama da aynı konuşmacıya aittir. Dolayısıyla konuşmanın aynı kişiye nispet edilmesi, konuşulan konular arasında fazilet farkı bulunmasına engel teşkil etmez.⁴¹

Sonuç olarak, Kur'an'ın tamamı Yüce Allah'ın kelamıdır. Bu kelamı meydana getiren bölümlerin Allah'a aidiyeti konusunda hiçbir fark yoktur. Yani kelâmullaha delalet noktasında hiçbir âyet veya sûre diğerlerinden üstün değildir. Fakat bu eşitlik, âyet ve sûrelerde ifade edilen hakikatler arasında üstünlük farkı olmadığı anlamına gelmez. Nitekim kitap ve sünnetten pek çok delil, âyet ve sûreler arasında fazilet ayırımı olduğunu doğrulamaktadır.

İslâm âlimleri naslarda belirtilen efdaliyet kriterlerini, söz konusu âyet ve sûrelere ait birtakım özelliklerle ilişkilendirmişlerdir. Bu kriterlerden biri, bazı âyet veya sûrelerin insanlar için elzem bilgiler içerdiğinden dolayı diğerlerinden üstün tutulmasıdır. Buna göre emir-nehiy, va'd-va'id bildiren âyetler, geçmiş milletlerin ibretlik öykülerini anlatan âyetlerden daha faziletli olarak nitelendirilir. Çünkü kıssalar, ilâhî emir ve yasakları, müjde ve uyarıları pekiştiren anekdotlardır. İnsanlar hüküm bildiren âyetlere asla bigâne kalamazlar, ancak bazı durumlarda kıssalara ihtiyaç duymayabilirler. Bu nedenle temel ilke niteliğinde olan ve insanların günlük ihtiyaçlarına doğrudan cevap veren âyetler, dolaylı yollarla fayda sağlayan âyetlere göre daha faziletli kabul edilir. Aynı şekilde Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatlarını beyan eden, azamet ve celaline dikkat çeken âyetler için bu nitelikte olmayanlara nispetle kadri daha yüce, şanı daha yüksek anlamında *efdal* tabiri kullanılır.

41 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 17: 57-58.

Bazen de bir sûre veya âyetin daha hayırlı olmasının kriteri, okuyan kişinin sırf okuma fiilini gerçekleştirdiği için ahirette kazanacağı mükafatla birlikte bu dünyada peşin bir fayda ve ibadet sevabı elde etmesidir. Örneğin; Âyetü'l-kürsî, İhlâs ve Mu'avvizeteyn gibi sûrelerde Allah'ın en yüce sıfatları zikredilmesi hasebiyle, bu zikrin bereketine ve faziletine inanarak sûreleri okuyan kişi, hem o anda korkularından kurtulur hem de Allah'a sığınma mükafatı kazanır. Böylece sırf bu sûreleri okumakla Allah'a ibadet sevabına nail olur. Ahkâm âyetlerine gelince bunları sırf okumakla amel sevabına erişilmez fakat okumak, bu âyetlerin bildirdiği hükümleri öğrenip uygulamanın ilk adımıdır. Dolayısıyla bu gibi âyet ve sûreler bazen sırf okumakla bazen de okuyup gereğini yerine getirmekle insanı fazilete ulaştırır.

Bazı âyet ve sûrelerin üstünlük kriteri ise Yüce Allah'ın onları okuyana diğerlerinden daha fazla mükafat vermesidir. Bu sûrelere neden diğerlerinden fazla mükafat verildiği bildirilmemiştir. Bu fazilet, tıpkı Allah Teâlâ'nın belirli zaman ve mekanlarda yapılan ibadetlere bahşettiği özel ikramlara benzer taabbüdî bir tahsisata dayanır.⁴²

Âyet ve sûreleri birbirinden üstün kılan bu ve benzeri özelliklerin sayısını daha da artırmak mümkündür.⁴³ Ancak bu özellikler söz konusu âyet ve sûrelerin kelâmullah çatısı altında birleşmesine engel teşkil etmez. Dolayısıyla bütün âyet ve sûreler, kelâmullaha taalluku bakımından eşit olmakla birlikte muhatap üzerindeki etkisi bakımından farklılık gösterebilir.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm'in diğer ilâhî kitaplardan üstün olduğu ve içerdiği bazı âyet ve sûrelerin diğerlerine göre imtiyazlı konumda bulunduğu pek çok âyet ve hadisle sabittir. İslâm'ın ilk dönemlerinde sahabe ve tâbiîn arasında bu konuda hiçbir ihtilaf vuku bulmamıştır. Ancak Hicrî II. asırda Mu'tezile, *halku'l-Kur'ân* görüşünü ispat etmek için fezâil ile ilgili âyet ve hadisleri ileri sürerek konuyu tartışılmalı hale

42 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Yenda Yay., 1997), 9: 468-469.

43 Âyet ve sûreler arasında efdaliyet kriterleri hakkında daha detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Ebû Abdullâh el-Halîmî, *el-Minhâc fî Şu'abi'l-îmân*, thk. Hilmî Muhammed Fûde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 2: 244-245; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 17: 89-103, 183-190; Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Zekî Muhammed Ebû Serî' (Riyad: Dâru'l-Hazâra, 2009), 1: 622-630; Süyûtî, *el-İtkân*, 4: 138-147; Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415), 15: 505-507; Cârullâh, *Fezâ'ilü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 405-420; Satıbdiev, "Kur'an Ayetleri Arasında Üstünlük (Efdaliyet)", 20-58.

getirmiştir. Buna göre bir şeyin başka bir şeyden üstün olması öncelik ve sonralığı gerektirir. Öncelik ve sonralık ise muhdes varlıklara ait bir özelliktir. Öyleyse bir âyetin veya sûrenin diğerlerinden üstün olduğunu bildiren rivâyetler aslında Kur'an'ı meydana getiren bölümlerin muhdes olduğunu ortaya koymaktadır.

Ehl-i sünnet kanadından Mu'tezile'ye ilk itiraz eden âlim İbn Küllâb olmuştur. İbn Küllâb'a göre âyet ve sûreler arasında fazilet farkına işaret eden naslar, Allah'ın ezeli kelamıyla ilgili değildir. Zira kelam sıfatı Allah'ın zâtıyla kaim tek bir manadan ibarettir. Zâtî sıfatlar, bölünüp parçalanmaz, kendi içinde bölümlere ayrılmaz ve değişime maruz kalmaz. Bu bağlamda ses ve harflerden meydana gelen ve başı-sonu belli olan âyet ve sûreler ezeli kelama dahil değildir.

Ehl-i sünnet kelam âlimleri, Allah'ın kelamını nefsi ve lafzi olmak üzere iki boyutta ele alarak konuya açıklık getirmişlerdir. Nefsi kelam, bütün olarak Allah'ın zâtıyla kaim olan ezeli bir sıfattır. Lafzi kelam ise ses ve harflerden meydana gelen ve başı-sonu belli bölümlere sahip olan muhdes bir sözdür. Ehl-i sünnete göre Allah'ın zâtıyla kaim olan nefsi kelamda bazı bölümlerin diğerlerinden üstün olduğunu söylemek mümkün değildir çünkü bu kelam parçalanmaz bir bütünlüğe sahiptir. Ancak, aynı kelam emir, nehiy, haber gibi kiplerle lafzi forma taşındığında, ele alınan konuların önemi, hükümlerin geçerliliği, dil-üslup açısından derinlik ve anlaşılabilirlik gibi yönlerden bazı bölümler diğerlerinden üstün tutulabilir.

Ebû Hanîfe kelamın lafzi boyutunda âyet ve sûreler arası fazilet farkına ilişkin zikir ve mezkûr ayrımı yapmaktadır. Buna göre Kur'an'da hakkında bilgi verilen şahıs, hüküm ve hadiselerin tamamı zikir faziletine sahiptir. Çünkü Cenâb-ı Hak onları ilâhî kitapta zikretmekle onlara büyük bir değer yüklemiştir. Dolayısıyla muhtevası ne olursa olsun Kur'an'daki bütün âyet ve sûreler bu zikir faziletini taşır. Ancak bu, Kur'an'da bahsedilen her konu, olay, şahsın faziletli olduğu anlamına gelmez. Zira Kur'an'da bunlardan bazıları kötüye misal gösterilerek onlardan uzak durulması telkin edilirken, bazıları da iyiye misal getirilerek yerine getirilmesi veya örnek alınması teşvik edilmektedir. Yani iyiye misal getirilenler hem zikir hem de mezkûr bakımından faziletli iken kötüye misal getirilenler sadece zikir faziletine sahip olup mezkûr faziletinden mahrumdur. Doğal olarak zikir ve mezkûr faziletinden her ikisine sahip olan âyet ve sûreler, sadece zikir faziletine sahip olanlardan daha üstün kabul edilmiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Abbâs Hasen. *en-Nahvü'l-vâfi*. 4 cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1951.
- Akpınar, Ömer Faruk. "Fezâilü'l-Kur'an Edebiyatı". *İSTEM* 9, sy. 17 (2011): 177-194.
- Altundağ, Mustafa. "Kelâmullah Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lafzî Ayırımı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000): 149-181.
- Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Çur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. 16 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Aydın, İsmail. "Kur'an'da Efdaliyyet Meselesi". *Marife* 11, sy. 3 (Kış 2011): 45-54.
- Bal, Yusuf Ziya. *Arap Dilinde İsm-i Tafdil*. Yüksek Lisans tezi, Akdeniz Üniversitesi, 2016.
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi. *İşâratü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*. thk. Abdullah Hicd, Nemez el-Kemâhi. İstanbul: Dâru's-Sirâc, 2022.
- Cârullâh, Abdüsselâm b. Sâlih. *Fezâ'ilü'l-Çur'ânî'l-Kerîm*. Riyad: Dâru't-Tedmüriyye, 2008.
- Dârimî, Abdullâh b. Abdurrahmân. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şu'ayb el-Arnaûd. 7 cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâle, 2009.
- Ebû Hanîfe. *El-Fıkhu'l-ekber*. İstanbul: el-Matba'atü'l-Osmâniyye, ts.
- Ebüsüüd Efendi, *İrşâdü'l-'aqlî's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Mehmet Taha Boyalık, Ahmet Aytepe, Ziyaüddin el-Kalîş ve Muahmmmed İmâd el-Nablusî. 9 cilt. İstanbul: Neşriyyâtü Vakfî'd-Diyâneti't-Türki, 2020.
- Ebû'l-Muîn en-Nesefî. *Tebşîratü'l-edille*. thk. Salame Claude. Dimaşk: Institut Français de Damas, 1990.
- Gazzâlî. *Cevâhiru'l-Çur'ân*. thk. Muhammed Reşîd Rızâ. Beyrut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1986.
- Hacımurtezaoğlu, Kemal. "Arap Dilinde İsm-i Tafdil Ameli (Meseletü'l-Kuhûl)". Yüksek Lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2020.
- Halîmî, Ebû Abdullâh. *el-Minhâc fî Şu'abi'l-İmân*. thk. Hilmî Muhammed Fûde. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Hamelâvi, Ahmed b. Muahmmmed. *Şeze'l-'arf fî fenni's-şarf*. thk. Nasrullah Abdurrahman. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- İbn Cüzey. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullâh el-Hâlidî. 2 cilt. Beyrût: Şirketü Dâri'l-Erkam, 1995/1416.
- İbn Ebû Şeybe. *el-Muşannef*. thk. Sa'd b. Nâsir eş-Şetrî. 25 cilt. Riyad: Dâru Kunûzi İşbîliyâ, 1436/2015.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1414.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. 37 cilt. Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 2004.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*. thk. Abdulkerim Osmân. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Kâdî Abdülcebbar. "Halku'l-Çur'an". *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. İbrahim el-Ebyârî.

- Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1960.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*. thk. Adnân Zazûr. Kahire: Dâru't-Türâs, 1969.
- Kanarya, Bayram. "Sûre ve Ayetler Arasında Tefâdul Meselesiyle İlgili Yaklaşımlar". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8, sy. 1 (2016): 197-216.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-âhkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrâhîm İfeyyîş. 20 cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât*. thk. Safvan 'Adnân ed-Dâvûdî. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Satıbaldiev, Aytımırza. "Kur'an Ayetleri Arasında Üstünlük (Efdaliyet)". Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *Şerhu'l-makâşid*. thk. Abdurrahman 'Umeyre. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- Tok, Fatih. *İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin Kur'an Anlayışı*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habîb. 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Türcan, Saliha. "Farklı Literatürlerde Fezâilü'l-Kur'ân Rivayetlerinin Kullanımı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26, sy. 1 (2021): 201-223.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 cilt. İstanbul: Yenda Yayınları, 1997.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Zekî Muhammed Ebû Serî'. 4 cilt. Riyad: Dâru'l-Hazâra, 2009.



Abū Ishāq al-Shīrāzī's Model of Behaviour Modification: An Inductive Study on his Book "Al-Ṭib Al-Rūḥānī"

Abū Ishāq al-Shīrāzī'nin Davranış Değiştirme Modeli: "Al-Ṭib Al-Rūḥānī" Üzerine İndüktif Bir İnceleme

Ibrahim Bouzidani^{*}, Mutiu Olagoke Salami^{**}

Abstract

This study examines the behavioural modification model of Abū Ishāq İbrāhīm ibn 'Alī al-Shīrāzī. The model is explained in his book titled: "Al-Ṭib Al-Rrūḥānī" (The Spiritual Medicine). The proposed framework is developed by adopting treatment methodologies in organic medicine to behaviour modification. Thus, the model was developed to have four phases: identification of the disease, symptom, cause, and treatment. The researchers targeted two objectives; first, to investigate the theoretical basis of al-Shīrāzī's model, and secondly, to find ways to enrich the scientific domain by introducing al-Shīrāzī's contributions to the field of psychology and behavioural modification. In summary, this review study adopted the Inductive Content Analysis, which is based on the description and interpretation of textual data and the interpretation process aimed at developing knowledge and understanding of the phenomenon under study. Some notable behavioural theories were selected based on their change and modification paradigms, which were compared with those of al-Shirazi. This is intended to extrapolate the intellectual legacy of Abū Ishāq al-Shīrāzī, may God Almighty have mercy on him.

Keywords: Psychology of religion, Behaviour modification, Islamic Psychology, Al-Shīrāzī, Spiritual medicine

Öz

Bu çalışma, Abū Ishāq İbrāhīm ibn 'Alī al-Shīrāzī'nin davranış değiştirme modelini kapsamlı bir şekilde incelemektedir. Söz konusu model, "Al-Ṭib Al-Rrūḥānī" (Ruhsal İlaç) adlı eserinde detaylandırılmaktadır. Önerilen çerçeve, organik tıptaki tedavi yöntemlerinin davranış değiştirme süreçlerine entegre edilmesi yoluyla geliştirilmiştir. Bu bağlamda model, dört aşamadan oluşacak şekilde yapılandırılmıştır: hastalığın tanımlanması, semptomlar, nedenler ve tedavi. Araştırmanın iki temel amacı bulunmaktadır; birincisi, al-Shīrāzī'nin modelinin teorik temellerini derinlemesine incelemek, ikincisi ise al-Shīrāzī'nin psikoloji ve davranış değiştirme alanındaki katkılarını bilimsel literatüre entegre etme yollarını belirlemektir. Bu inceleme çalışması, metinsel verilerin tanımlanması ve yorumlanmasına dayanan İndüktif İçerik Analizi yöntemini benimsemiştir. Ayrıca, önemli davranış teorileri, değişim ve modifikasyon paradigması çerçevesinde seçilmiş ve al-Shīrāzī'nin yaklaşımlarıyla karşılaştırılmıştır. Bu çalışma, Abū Ishāq al-Shīrāzī'nin entelektüel mirasını gün yüzüne çıkarmayı hedeflemektedir. Allah rahmet eylesin.

Anahtar Kelimeler: Din psikolojisi, Davranış değiştirme, İslami Psikoloji, Al-Shīrāzī, Ruhsal ilaç

* **Corresponding Author:** Ibrahim Bouzidani (Asst. Prof. Dr.), Istanbul University, Social Studies, Faculty of Theology, Istanbul, Türkiye. E-mail: ibrahim.bouzidani@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0003-3585-9352

** Mutiu Olagoke Salami (Asst. Prof. Dr.), Universiti Pendidikan Sultan Idris, Department of Psychology, Kuala Lumpur, Malaysia. E-mail: salami@fpm.ups.edu.my ORCID: 0000-0002-0641-4058

To cite this article: Bouzidani, Ibrahim, Salami, Mutiu Olagoke. "Abū Ishāq al-Shīrāzī's model of behaviour modification: An inductive study on his book "Al-Ṭib Al-Rūḥānī". *darulfunun ilahiyat* 35, 2 (2024): 511–533. <https://doi.org/10.26650/di.2024.35.2.1427045>



Introduction

Behavioural modification is considered a human phenomenon associated with human existence on Earth. Man relies on many methods to achieve this. However, scientific blog posts on this subject appeared only in the late fifties and early sixties of the 20th century.¹ Based on the behavioural school, behaviour modification lays emphasis on transforming specific behaviours with less consideration of individual thoughts or feelings. Badri (2017) and Malika (1990) consider behaviour modification as a therapeutic and counselling practise developed on the writings and theory of Hans Eysenck and the practical applications of his learning theory, which is widely used in behaviour therapy. This theory found its way into practical application by the psychotherapist, Joseph Wolpe. Then, he developed his own technique, systematic desensitisation, which is considered by some to be one of the most important foundations for behavioural therapies, as he is considered to be the actual pioneer for the modification of therapeutic behaviour therapy.²

Behaviourists like Eysenck and Wolpe, including others like Skinner in the early 1950s, used the term behaviour therapy and were interested in modifying abnormal behaviour. Aside from this clinical background, therapeutic applications to anxiety and psychological trauma, for instance, have gained the attention of experts in the fields of work and organisational psychology. Here, the name Fred Luthans stands out as the first to introduce behavioural modification into the workplace and organisational context. Organisational Behaviour Modification (OBM), also called: Behavioural Performance Management Model came into the limelight.³ Luthans' definition of organisational behaviour is majorly concerned with understanding, expectations, and control of human behaviour in an organisation.

Based on the previous short history of the development of behavioural modification, it is evident that mainstream psychology is rapidly evolving. With the recent renaissance in adopting cultural and religious dimensions to psychology, Muslim experts' attention has been recognised. Moreover, the cultural disposition

- 1 'Abd Al' azīm, Hamdī 'Abdullah. 2013. *Barāmij ta' dīl al-sulūk wa Ṭuruq tasmīhā, majmū'at barāmij 'amalīyah wa namādhij taqbīkiyyah*. (Aljīzah: Maktabat `awlād al-shīkh lil-turath, 2013), 29.
- 2 Malīkah, Luwīs kāmīl. *Al- 'ilāj al-sulūkī wa ta' dīl al-sulūk*. (Al-kuwayt: Dār al-qalam lil-nashr wa al-tawzī', 1990), 10; & Badri, Malik. *Cultural and Islamic Adaptation of Psychology: A book of collected articles*. (Manchester: Human Behaviour Academy, 2017), 111.
- 3 Malīkah, Luwīs kāmīl. *Al- 'ilāj al-sulūkī wa ta' dīl al-sulūk*. (Al-kuwayt: Dār al-qalam lil-nashr wa al-tawzī', 1990), 11; Stajkovic, A. D., & Luthans, F. "A meta-analysis of the effects of organizational behavior modification on task performance, 1975–95." *Academy of Management Journal*, 40/5, (1997), 1124; & Badri, Malik. *Cultural and Islamic Adaptation of Psychology: A book of collected articles*. (Manchester: Human Behaviour Academy, 2017), 112.

of any group of people tends to influence the nature of psychological disorders they suffer, the form of symptoms they experience, and the way they treat such disorders. Hence, this paper seeks to unravel some of the behavioural modification paradigm according to al-Shīrāzī, who contributed to the field of mental health and psychology. Also is to contextually analyse some modern paradigms related to behavioural modification and compare them with that of al-Shīrāzī in areas like depression and emotional disturbances, ethics, and behaviour modification among others. In essence, the remarkable contributions of al-Shīrāzī's emotional intelligence and its significance to the cognitive behavioural school remain the primary focus of this paper.

Religious dimensions of psychology and mental health have received greater attention over the last decade in both research and practise. For instance, studies have indicated that religiously oriented interventions have a positive impact on treating religiously observant patients when treatment goals are designed within their spiritual context.⁴ With many spiritually relevant resources to tap into in Islamic doctrine, there are several challenges facing Muslim psychologists with respect to unravelling some of the works of previous Muslim scholars and connecting them to modern-day relevance in psychology. In addition, recent intervention strategies need to be reviewed considering the classical contributions of Muslim scholars like al-Shīrāzī. This paper aims to examine and shed light on the theoretical and therapeutic aspects of al-Shīrāzī behaviour modification and how it can be applied to helping individuals with day-day emotional disturbances and behaviour modification. The study will be based on al-Shīrāzī's manuscript titled "Spiritual Medicine" in which he discussed mechanisms and methods for dealing with abnormal behaviour. This title cut across the bedrock of understanding psychology from an Islamic perspective that human functioning constitutes cognitive, emotional, behavioural, and spiritual dimensions.

Study Method

Researchers in the field of psychological and social studies can rely on scientific research methods to impart scientific credibility to their cognitive endeavours. The appropriate research technique is determined based on a set of relevant field data, the researcher's overall objective, and the type of research sample. Our study relies

4 Worthington, E. L., Hook, J. N., Davis, D. E., & McDaniel, M. A. "Religion and spirituality". *Journal of Clinical Psychology*, 67, (2011), 204; & Anderson, N., Heywood-Everett, S., Siddiqi, N., Wright, J., Meredith, J., & McMillan, D. 2015. "Faith-adapted psychological therapies for depression and anxiety: Systematic review and meta-analysis." *Journal of Affective Disorders*, 176, (2015), 183.

on books of Islamic heritage, which are the books and writings of Imam Abū Ishāq al-Shīrāzī. It would have been more appropriate to rely on a technique consistent with the present research to achieve the objective of the study, which is to extract the cognitive methodology used by Al-Shīrāzī in the process of behavioural change. Accordingly, in this study, we relied on the “Inductive Content Analysis Technique”, which is one of the recognised research techniques. It has been used in many fields of science and education, including the field of psychology of religion.

This technique is based on the description and interpretation of textual data using a systematic process of coding and interpretation, aimed at developing knowledge and understanding of the phenomenon under study.⁵ This method is appropriate for our study because it aims to extrapolate the main written and printed heritage of Al-Shīrāzī. In this way, we extract texts that help us elaborate on the characteristics of the scientific and practical methodology that Al-Shīrāzī proposed in his modification of human behaviour.

Some researchers believe that the technique of “Inductive Content Analysis” involves five important steps that must be performed to achieve the objectives of the study. These steps are as follows: The first step is to read and understand the texts under study. In the second step, the researcher obtains a comprehensive picture of the topic under study. The third step is to identify the meaning and exact texts that express the theme of the study. After the previous steps have been completed, the fourth step focuses on the qualitative points in the texts, which are considered the basic approaches to the components and elements of the study. Therefore, some researchers refer to this technique as “qualitative content analysis”. This technique ends with a fifth step, which consists of synthesising and interpreting the qualitative information obtained from the original texts or sub-texts and obtaining a new knowledge product.⁶

By performing the aforementioned steps, the technique of behaviour modification proposed by Al-Shīrāzī is defined. It should also be noted here that the method used in this study and the resulting cognitive findings are considered a prelude to their application in the field in later studies in which more detailed research methods, such as experimental and statistical approaches. The use of the qualitative analysis technique in this study is thus a methodological necessity to fulfil the condition of the structural hierarchy of knowledge.⁷

5 Paloutzian, R. F. *Invitation to the psychology of religion* (3rd ed.). (New York: The Guilford Press, 2017), 133-134.

6 Vears, D.F., & Gillam, L. 2022. “Inductive content analysis: A guide for beginning qualitative researchers. Focus on Health Professional Education”, *A Multi-Professional Journal*. 23/1, (2022), 115.

7 Paloutzian, R. F. *Invitation to the psychology of religion* (3rd ed.). (New York: The Guilford Press, 2017), 134.

Al-Shīrāzī's bibliography and its socio-political conditions

Abū Ishāq Ibrahim bin 'Ali bin Yousef al-Fayrūzabādī al-Shīrāzī, an 11th-century Muslim scholar of Persian origin, was born in Fayrūzabād province of Persia (Iran) in 393H/1003. He died in Baghdad (476 AH - 1083 AD), and Al-Muqtadī al 'Abbasī prayed for him. Being an embodiment of knowledge with the urge of learning. Then he went to Basra and from there to Baghdad (in 415 AH), where he studied under prominent Shafi'ī scholars where he continued his education. Under this jurist background, Al-Shīrāzī was known to be an expert in marriage and divorce, ritual worship, taxation, and the management of non-Muslim communities.

According to some scholars, Al-Shīrāzī's innovative ideas on Islamic jurisprudence or *qiyās* characterise an erudite form of reasoning that provides new epistemic insights into legal reasoning on the one hand and provides an unblemished pattern of reasoning that can be adopted in an inclusive series of problem-solving contexts. Al-Wazīr Nizām al-Mulk established Al-Nizamiyyah School for him on the banks of the Tigris River, where he taught and directed. He also authored many books, including al-Tanbih, al-Muhadhdhab fī al-fiqh, Al-Tabṣira fī Uṣūl al-Shafi'ī, Ṭabaqāt al-Fuqahā', and al-Lum' fī Uṣūl al-Fiqh.⁸

Furthermore, a periscope into his manuscripts reveals the theoretical and therapeutic aspects of emotional modification and its adaptability to help people with day-day cognitive, and behavioural disturbances. An in-depth review of one of his manuscripts, spiritual medicine, reveals a model for behavioural modification that can be tagged like that developed by Luthans (2011). In this volume of classical texts on psychological significance, al-Shīrāzī established a framework related to classification and treatment pattern systems. His four-step model requires a distinction between the disease, cause, symptom, and treatment.⁹

The Works of Al-Shīrāzī and the attribution of the "Al-Ṭib Al-Rūhānī" to him

In his book الطبقات Al-Ṭabaqāt,¹⁰ Al-Subkī mentioned a number of books that were authored by Al-Shīrāzī, namely: كتاب اللمع في أصول الفقه Kitāb al-Luma' fī Uṣūl

8 Rahman, S., Iqbal, M., Soufi, Y. 2019. *Introduction: The Life and Qiyās of Abū Ishāq al-Shīrāzī (393H/1003 CE-476H/1083 CE)*. In: Inferences by Parallel Reasoning in Islamic Jurisprudence. Logic, Argumentation & Reasoning, vol 19. Springer, Cham. (2019), 1-9.

9 Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn 'Alī. 1319H. *Risālatu Al-Shīrāzī fī 'ilmi al-akhlāk -Al-Ṭib Al-Rūhānī-*. (Al-qāhira: Matba'at al-mawsū'āt, 1319H), 28.

10 تاج الدين السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي. 1964. *طبقات الشافعية الكبرى*. ج4، مح: معبد الفتاح محمد الحلو، وحمود محمد الطناحي. (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1964)، 215.

المهذب في فقه الإمام الشافعي Kitāb al-Ma‘ūna fī al-Jadal.¹¹ كتاب المعونة في الجدل al-Fiqh.¹² Al-Mulakhkhaḥā fī al-Jadal.¹³ الملخص في الجدل Al-Muhadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Shāfi‘ī. طبقات الفقهاء Sharḥ al-Luma‘ fī Uṣūl al-Fiqh.¹⁵ شرح اللمع في أصول الفقه al-Jadal.¹⁴ Ṭabaqāt al-Fuqahā.¹⁶ التنبيه في الفقه الشافعي Al-Tabfīra fī Uṣūl al-Fiqh.¹⁷ التبصرة في أصول الفقه Al-Tanbīh fī al-Fiqh al-Shāfi‘ī.¹⁸ نصح أهل العلم Nuṣḥu Ahli al-‘ilm.¹⁹

This last book has three titles, different in form and similar in content. In addition to Al-Subkī,²⁰ this book was mentioned by Ṭashkuprī Zāde in مفتاح السعادة Miftah al-Sa‘adah²¹ under the title Nuṣḥu Ahli al-‘ilm “Advice to the People of Knowledge”. They mentioned that it is a book on ethics written by Al-Shīrāzī to make scholars, students, and teachers aware of the virtuous morals and vices they should avoid. This is in line with the historical fact that Al-Shīrāzī (may God Almighty have mercy on him) was the first teacher and supervisor of the regular school founded by the Seljūkī Al-Wazīr Niẓām al-Mulk in Baghdad, for which he had special respect.

The book was also mentioned in two other sources: معجم المطبوعات العربية المعجم الشامل للتراث العربي²² and “The Dictionary of Arabic Printed Books”²³ and المعجم الشامل للتراث العربي “The Comprehensive Dictionary of the Printed Arab Heritage”,²³ with two

- 11 Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm. *Kitāb al-Luma‘ fī Uṣūl al-Fiqh*. Translated by Eric Chaumont. Berkeley, (CA: Robbins Collection, 1999).
- 12 Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm, *Kitāb al-Ma‘ūna fī al-Jadal*, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988).
- 13 Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm, *Al-Muhadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Shāfi‘ī*. 6 vols. (Damascus: Dār al-Qalam, 1992).
- 14 Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm. *Al-Mulakhkhaḥā fī al-Jadal*. Manuscript. From Atif Effendi Library, (Istanbul, dated from, 590AH/1194CE).
- 15 Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm. 1988. *Sharḥ al-Luma‘ fī Uṣūl al-Fiqh*. Edited by ‘Abd al-Majīd Turkī. (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988).
- 16 Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm. *Ṭabaqāt al-Fuqahā*. (Beirut: Dār al-Rā‘id al-‘Arabī, 1970).
- 17 Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm. *Al-Tabfīra fī Uṣūl al-Fiqh*. Edited by Muḥammad Ḥasan. Hītū. (Damascus: Dār al-fikr, 1980).
- 18 Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm. *Al-Tanbīh fī al-Fiqh al-Shāfi‘ī*. Edited by Ayman Ṣāliḥ. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1995).

19 This book was not found under this exact title.

20 تاج الدين السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي. 1964. *طبقات الشافعية الكبرى*. ج. 4، مح: معبد الفتح محمد الحلو، وحمود محمد الطناحي. (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1964)، 215.

21 طاش كبري زاده، أحمد بن مصطفى. *مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلم*. بيروت: ج. 2، (القاهرة: دار الكتب العلمية، 1405 هـ/1985 م)، 289.

22 سركس، يوسف إلياس. *معجم المطبوعات العربية والمعربة*، ج. 2، (بيروت: دار صادر. 1346 هـ/1928 م)، 1172.

23 محمد عيسى صالحية. *المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع*، ج. 3، (القاهرة: معهد المخطوطات العربية - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1993)، 426.

different titles: *الطب الروحاني* "Al-Ṭib Al-Rūḥānī" and *رسالة الشيرازي في علم الأخلاق* "Al-Shīrāzī's Treatise on the Science of Ethics". Both books deal with sermons, good morals, their opposites, and what follows from them. According to sources, Al- Ṭib Al-Rūḥānī "Spiritual Medicine" was printed in 1299 AH/1881 AD by *جريدة المفيد* "Jarīdat Al-Mufīd" in Cairo. As for "Al-Shirazi's Treatise on the Science of Ethics", was printed in 1319 AH/1901 AD by the Encyclopaedia Press in Cairo as well, where it was edited by Abdūlalim Salih el-Muhāmī, and comprises 80 pages.

In this study, we used the version verified by Abdūlalim Salih el-Muhāmī. After reviewing this printed version, we found that Al-Shīrāzī indicates in his introduction that this book, *The Treatise of Ethics*, deals with the science of ethics, which is a spiritual medicine, where he says: "The science that is sufficient to explain the rules of purification ... is the science of refining morals, which is called spiritual medicine...".²⁴ Perhaps this is why this book is also called "The Spiritual medicine" by some scholars.

Therefore, and through our extrapolation of what has been written about this book, we claim that all the titles mentioned in this book refer to a single book, namely Al-Shīrāzī's *Treatise on the Science of Ethics* or spiritual medicine. Here, we also offer a platform for specialists to further research and investigate the details of this book. *A Treatise on the Science of Ethics*

The Two "Shīrāzīs" and the two Treatises of the Science of Ethics

While searching for the original manuscript of Abū Ishāq Al-Shīrāzī's treatise on the science of ethics, I found a manuscript titled (*The Treatise on the Ethics of Al-Shīrāzī*), written by Imam 'Aḍud al-Ddin al-Ijī al-Shīrāzī "عضد الدين الإيجي الشيرازي", and comprising (108) pages, in the electronic library of manuscripts of the Turkish Ministry of Religious Affairs under the number (297.8 ĪSC). This bibliographical research made us realise for a moment that the book we had attributed to Abū Ishāq al-Shīrāzī was, in fact, nothing other than Al-Ijī's book. These new data prompted us to deepen our research and verify the veracity of the book we were holding. After tracing the information about the manuscript of Al-Ijī, we realised that it had been printed in several editions with different titles, including: (*Explanation of Al-Akḥlaq Al-'Aḍudiyyah* *شرح الأخلاق العَضُديّة*) and (*Risala Al-Akḥlaq* *رسالة الأخلاق*), which are all titles of a book written by Aḍud al-Ddin al-Ijī al-Shīrāzī (756 AH) and expounded by Ṭashkuprī Zāde (968 AH).

From the printed copy we have obtained, we determined that the number of pages of the original book written by "Aḍud al-Ddin al-Ijī" is thirteen (13)

24 Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn 'Alī. 1319H. *Risālatu Al-Shīrāzī fī 'ilmi al-akhlāk -Al-Ṭib Al-Rūḥānī-*.)Al-qāhira: Matba'at al-mawsū'āt, 1319H), 19.

pages in size, and each page contains at most (17) incomplete lines. In terms of size, it is a small treatise, but Ṭashkuprī Zāde's explanation has extended it to 175 pages.²⁵ In contrast, we find that the original text of Abū Ishāq Al-Shīrāzī's treatise on ethics contains fifty-nine (59) pages -from page 17 to 76- of medium size and each page comprises sixteen (16) lines. It can thus be noted that there is a great difference between the length of the "العضدية" "Aḍudiyyah" treatise on morality and the treatise of Al-Shīrāzī, for the length of the latter is about five (5) times that of the "Aḍudiyyah" treatise. First, this refers to form and size; however, what about content?

When we come to the content of the two treatises, we find something interesting, which we highlight at the end of this section. We find that the treatise "Aḍudiyyah" Treatise, as its author calls it in the introduction, is a "summary" of the science of ethics, where he says: "...and thereafter: This is a summary of the science of ethics."²⁶ However, we note that Al-Shīrāzī's treatise on ethics contains no indication from the author that it is a summary or similar. Regarding the classification of the two books, we find that the "Aḍudiyyah" treatise is divided into four articles: the first article is about "Theoretical Wisdom", the second article is about "Preservation and Attainment of Morality when it is not Innate", the third article is about "Internal Politics", and the fourth and final article is about "Administration of Cities". As for the organisation of Al-Shīrāzī's treatise was divided into three sections, each divided into two chapters (see Table (2) for more details).

If we look at the sections of individual treatises, we find that there are significant differences between them. It seems that Al-Shīrāzī's treatise is more detailed and elaborate than the "Aḍudiyyah". This leaves no doubt that the two treatises. However, a detailed examination of the content leads us to hypothesise that the "Aḍudiyyah" treatise is really just a summary of Al-Shīrāzī's treatise. Perhaps this is the reason why "Imam Aḍud al-Dīn al-Ijzī's " wrote in the introduction of his book that it is a "summary" of the science of ethics, which we have already pointed out. We also note that the two treatises are based on the Aristotelian idea of dividing the faculties of the soul into three, namely: (Rational العاقلة), (Spirited الغضبية) and (Appetitive الشهوانية). We also note that the principles of virtuous morality are the same, namely: (Wisdom الحكمة), (Courage الشجاعة), (Chastity العفة) and (Justice العدالة). I Imam Aḍud al-Dīn al-Ijzī, however, did not mention "Justice" as a foundation of virtuous morality. After discussing the three foundations of morality: Wisdom, Courage and Chastity, Al-Ijzī instead considered "Justice" as the foundation of all other virtues.

25 الإيجي، عضد الدين. رسالة الأخلاق، شرح: طاشكبرى زادة. (الكويت: دار الضياء للنشر والتوزيع، 2018).

26 الإيجي، عضد الدين. رسالة الأخلاق. 37.

In general, we find that the two treatises are similar in content, except that Al-Shīrāzī's treatise is more detailed, extensive, and coherent, which, as we have already indicated, leads us to hypothesise that Al-Ijī's treatise is, in fact, only a summary of Al-Shīrāzī's treatise. The ancients were free to consider summaries and abbreviations as one of the chapters of their writing, so we find that they did not usually refer to the actual sources that had been abbreviated. This is another question that we raise among researchers to investigate the relationship between the two books, especially when we realise that the summary written by "Al-Ijī" was served by scholars and students of knowledge and became more famous and circulated among people than the original treatise of Al-Shīrāzī -as we claim-.

Al-Shīrāzī's model, among other Notable Behavioural Modification Models

Before we discuss the model proposed by Al-Shīrāzī, it is necessary to illustrate some notable models or theories of behaviour modification to identify the core concepts and meanings as well as their inherent limitations, as indicated in the following table:²⁷

Table 1.
Notable Behavioural Modification Models

Model/Theory	Emphasis	Focus area	Limitation
Health Behaviour Model	The possibility that an individual adopting a behaviour or action is a function of their belief in a personal threat or disease along with an eventual healthy behaviour or action.	Clinical problems and compliance with the Medical treatments.	The model does not consider the attitudes, beliefs, or other personal determinants that determine a person's acceptance of a health behaviour.
Theory of Planned behaviour	The TPB shows that behavioural intentions are inspired by attitudes about the likelihood that the behaviour will lead to an expected outcome, including the subjective evaluation of the risks and benefits of the outcome.	Healthy living and unhealthy behaviours such as drug use	TPB does not consider environmental and economic factors that may influence a person's intention to engage in a particular behaviour
Social Cognitive Theory (SCT)	SCT assumes that learning occurs in a social context with a dynamic and reciprocal interaction between the individual, the behaviour and the environment.	Behaviour regulation through control and reinforcement to achieve goal-directed behaviour.	SCT focuses mainly on the learning process and ignores biological or hormonal factors that can influence behaviour.

Source: https://sphweb.bumc.bu.edu/otlt/mphodules/sb/behavioralchangetheories/BehavioralChangeTheories_print.html

27 Miltenberger, R. G. *Behavior Modification: Principles and Procedures* (4th ed.). Belmont, (CA: Thompson Wadsworth, 2008), 273.

In terms of the organisational environment, one can deduce that Luthan's organisational behaviour modification (OBM) approach advocates mechanisms that promote desired performance behaviours and discourage undesired behaviour. Rather than focusing on the internal determinants of behavioural dispositions, the OBM approach provides a theoretical framework for management to make changes and provide positive direction to achieve organisational goals.²⁸ Thus, just like the behaviour change models selected above, one may conclude that Luthans' theory of organisational behaviour does not pay attention to the internal factors that determine human behaviour.

Al-Shīrāzī's Model for Behavioural Modification

About 90 years before the advent of Luthans's model, approximately 1025 AD, al-Shīrāzī described a significant approach to behaviour modification. The manuscript comprises 58 pages, including an introduction and conclusion sections. The 88-page thesis is divided into three sections, each containing two chapters, as shown in the following table:

Table 2.

Sections and Chapters of Al-Shīrāzī's Book of Al-Ṭib Al-Rrūḥānī²⁹

Sections	Chapters
Foundations of the science of morality (<i>Al-'Usūl al-kullīyyah li'ilm al-akhlāq</i>)	In its premises and principles. (<i>Fī Muqaddimātihi wa mabādī ihi</i>)
	In its claims and goals. (<i>Fī matālibihi wa maqāsidihi</i>)
Parts of morality virtues (<i>Al-Furū' al-juz'īyyah limahāsini al-akhlāq</i>)	Useful advice from mentors and scholars in all chapters (<i>Fī nasā'ihī al-hukamā' i al-'udabā' i al-nāfi'ati fī jamī'i al-abwāb</i>)
	The course of the proverbs of the rare words. (<i>Fīmā yajrī majrā al-amthāli al-ssā'irati mina al-kalimāti al-nmādirati</i>)
The virtues of the morals of kings and the etiquette of their retainers from among the servants and courtiers (<i>Fīmā yakhtā'u bimahāsini akhlāqi almulūki wa 'ādābi atbā'ihim mina al-khadami wa al-hawāshī</i>)	In the honourable morality of kings, especially (<i>Fī makārim akhlāq almulūki khāṭṭatan</i>)
	The etiquette of servants (<i>Fī 'ādābi al-khadam</i>)

28 Luthans, F., & Kreitner, R. *Organizational behavior modification*. (Glenview, IL: Scott, Foresman, 1975), 96.

29 Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn 'Alī. 1319H. *Risālatu Al-Shīrāzī fī 'ilmi al-akhlāk -Al-Ṭib Al-Rūḥānī-*.)Al-qāhira: Matba'at al-mawsū'āt, 1319H), 21.

This study focuses on the first section of the dissertation. The reason is that its content is consistent with the nature of the study, as the researchers did not want to include many details that cannot be accommodated in this study. In this section, al-Shīrāzī talks about the mechanism of dealing with negative behaviours and how to replace them with positive, desirable behaviours. He likens spiritual medicine to an alternate concept of organic medicine. In this way, he wants to emphasise the idea that: just as organic medicine has laws and material foundations that govern it, the soul also has laws and foundations that govern it, just like the physical, organic side. The process of behavioural change is similar to the process of spiritual transformation. By comparing the treatment techniques used in treating organic diseases with those of spiritual medicine, Luthans arrived at a model of behavioural modification that is very similar to that of Luthans. Rather, it goes beyond this and incorporates some aspects of cognitive theory. In the following sections, the main structures of al-Shīrāzī approach is discussed.

Al-Shīrāzī structures for behavioural modification

Al-Shīrāzī summarised the structures of his model in four steps, which he derived from a unique approach to dealing with organic diseases and (congenital) behavioural diseases. As mentioned earlier, the management of organic diseases requires a distinction between four factors: the disease, cause, symptom, and treatment.³⁰ Each of these four elements represents a significant structure in dealing with pathological behaviour and determines the appropriate mechanism to modify it. The contents of the elements are as follows:

- 1. Disease المرض (Al-marād):** represents the identification, description, and definition of the behavioural problem.
- 2. Reason السبب (Al-ssabab):** It represents the identification and understanding of the reasons for the behaviour.
- 3. Symptom العرض (Al-'arād):** This is the stage of defining and recognising symptoms with two dimensions: internal symptoms that are known to the patient, who has a behaviour problem, and external symptoms that can be observed with the naked eye.
- 4. Treatment العلاج (Al-'ilāj):** Determine the appropriate treatment for the observed behavioural problems.

30 Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn 'Alī. *Risālatu Al-Shīrāzī fī 'ilmi al-akhlāk -Al-Ṭib Al-Rūḥānī-*. 28.

Apparently, Al-Shīrāzī's proposition reflects his understanding of what constitutes a disease-treatment paradigm that covers not only the medical but also the therapeutic dimensions of healthy living. The explanation of the four phases also constitutes their concepts and elements.

Step 1: Identifying Moral Diseases المرض (*Al-marād*)

We found that Al-Shīrāzī used the term disease (*Al-marād*) to express undesirable behaviours that required change. It is also discovered that it not only treats undesirable, pathological behaviours, but his method aims at preserving positive behaviours, or as he called it, Virtuous Morality (*Makārimu al-`akhlaq*). A periscope of al-Shīrāzī's approach to behaviour modification reveals the inclusive insights about human existence that incorporate both material and spiritual worldviews. He opined that human behaviour can be classified as acts of immediate gratification in the here and now and acts governed by future-oriented and afterlife rewards.³¹ It is noteworthy that al-Shīrāzī combines the cognitive and behavioural dimensions as he deals with the true depth of behavioural functioning. For example, if we consider the problem of being late to work from Al-Shīrāzī's perspective, the person with this negative behaviour may be characterised by a tendency or inclination towards laziness or lack of being organised, or by some other moral and psychological dimension that is the true depth of this behaviour. Therefore, we find that al-Shīrāzī divides morality - behaviour - into two levels: Origins (*'Uṣūl*) and Offshoots (*furū'*) and detailed the origins of virtuous morality (*'uṣūlu Makārimi al-`akhlaq*) and did the same thing with the origins of the vices (*'Uṣūl al-rradhā`il*). The breakdown of these two levels is described in Table (2) below.

According to Al-Shīrāzī, there are four foundations for virtuous morality: Wisdom (*Al-hikmah*), Courage (*Al-shshajā`ah*), Chastity (*Al-`iffah*), and Justice (*Al-`adālah*). The origins of vices, which are the extremes of virtuous morals, either in excess (*`ifrāt*) or negligence (*Tafrīt*), are seven: *Swindler (Al-jarbazah)* and *Gawk (Al-balahu)*, which represent the two extremes of Wisdom. The second extremes are ruthlessness (*Al-ttahawur*) and Cowardice (*Al-jubnu*); they act as the two extremes of Courage. Third, *Glutton (Al-sharah)* and *Stagnation (Al-jumūd)* represent the two sides of Chastity. Finally, Al-jr defined Injustice's dimensions (*Al-jūr*) as an antithesis of Justice (*Al-`adālah*). It was discovered that Al-Shirazi's approach to identifying disease -maladaptive behavior- is to define the psychological and moral causes of human functioning because these are the profound source of all negative or adaptive behaviours.

31 Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn `Alī. *Risālatu Al-Shīrāzī fī `ilmi al-akhlāk -Al-Tib Al-Rūhānī-*. 28.

Table 3.
*The origins of honourable and vicious morality and their branches as divided by al-Shīrāzī*³²

The origins of virtuous morals ('uūlu Makārimi al-'akhlāq) أصول مكارم الأخلاق	Origins of the vices ('uūlu al-rradhā'il) أصول الرذائل	Dimensions of virtuous morality (furū'u Makārimi al-'akhlāq) فروع مكارم الأخلاق	Dimensions of the vices (furū'u al-rradhā'il) فروع الرذائل
Wisdom الحكمة (Al-hikmah)	Swindler الجربزة - الجنب (Al-jarbazah)	Intellect اللب (Al-llubu), Sharpness of opinion ثقابة الرأي (Thaqābatu al-rra'yi), Quality of mind جودة الذهن (Jawdat al-dhahni), Quickness of understanding سرعة الفهم (Sur'iatu al-fahmi)	Cunning, Satanism and the like الذكاء، والشيطنة وما شابههما (Al-ddah'u wa mā shābahahumā)
	Gawk النبله (Al-balahu)		Stupidity, foolishness and the like الغباوة، الحمق، وما شابههما (Al-ghabāwah, Al-humqu, wa mā shābahahumā)
Courage الشجاعة (Al-shshajā'ah)	Ruthlessness التهور (Al-ttahawur)	Tolerance الحلم (Al-hilmu), Generosity الكرم (Al-karamu), Compassion الرُحمة (Al-rrahmah)	Arrogance التكبُّر (Al-ttakabbur), Exaltation الترفع (Al-ttaraffu'), Smugness الصلف (Al-ītalafu), and Cruelty القسوة (Al-qaswah)
	Cowardice الجبن (Al-jubnu)		/
Chastity العفة (Al-'iffah)	Glutton الشراه (Al-sharah)	Freedom الحرية (Al-huriyyah), Modesty الحياء (Al-haya'), Benevolence الخيرية (Al-khayriyyah), and Generosity السخاء (Al-ssakhā'u)	Rudeness الوقاحة (Al-waqāha), Badness الشَّرارة (Al-shsharārah), extravagance التَّيذير (Al-ttabdhīr).
	Stagnation الجمود (Al-jumūd)		Grabbing, stinginess التَّحجب، والبخل
Justice العدالة (Al-'adālah)	Injustice الجور (Al-jūr)	All branches of the previous virtues جميع فروع الفضائل السابقة	All supplies of the previous branches جميع لوازم الفروع السابقة

Al-Shīrāzī explains the mechanism of the emergence of maladaptive behavioral illness and immorality, in a detailed systematic manner. He traces the stages of its emergence, starting from emotional and cognitive depth to the seemingly moral behaviour. In the beginning, he defines disease as the inclination of the soul towards the body and its love for it (مِيلُ النَّفْسِ لِلْبَدَنِ وَمَحَبَّتُهَا لَهُ) (*Maylu al-nnāfsi li al-badani wa mahabbatuhālu*); because he sees in this inclination towards the body as the root of all behavioural diseases. According to him, for this inclination and love, the will of the endorsement of the body (إرادة الموافقات للبدن) (*Iradata al-muwafaqati li al-badani*) is necessary, which he calls the "Conditions" (الأحوال) (*Al-'Ahwāl*), and to obtain the latter the "Conditions", the presence of the "Will of the Guardians of the Conditions" (إرادة حافظات الأحوال) (*Iradata hāfīzāti al-'ahwāl*) is necessary. al-Shīrāzī called the previous Wills "Presiding" (الرئاسات) (*Al-ri'āsāt*), which are the greatest strength Wills. From these "Wills" (*Al-ri'āsātu*) then arise many "wills" which are based on the first "wills" and which are "vices" (الرذائل) (*Al-rradhā'il*) or "psychological diseases". When these "wills" are intense, they

32 Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn 'Alī. *Risālatu Al-Shīrāzī fi 'ilmi al-akhlāk -Al-Ṭib Al-Rūḥānī-*. 23-26.

become “Desires” (أشواق) (*Ashwāq*) and “Faculties” (ملكات) (*Malakāt*); as a result, then arises “Pleasure” (الشهوة) (*Al-shshahwah*), which is the intensity of the Will in accordance to the body, which is the “Sensual Pleasures” (الملذات الحسية) (*Al-maladhat al-hissiyya*). This results in many “origins of the vice morals” (أصول الأخلاق الرذيلة) (*‘uṣūlu al-`akhlaq al-rradhilah*), such as lust, anger, and envy.³³

With this emotional, cognitive, and behavioural description of the stages of behaviour functioning, Al-Shīrāzī goes far beyond the description of the undesirable behaviours, to the stage of changing them. The above approach can be summarised in the following figure (Fig. 1).

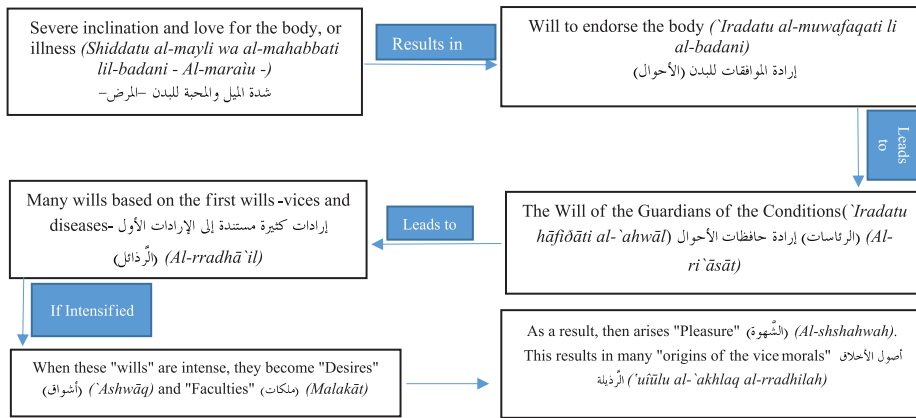


Figure 1. The emotional and cognitive phases of the emergence of maladaptive behaviours according to the approach of (al-Shīrāzī).

Having discussed the first step, which refers to pathological behaviour according to al-Shīrāzī’s terminology, we now proceed to the second step of behaviour modification.

Step 2: Identify the causes of the maladaptive behavior-Reasons الأسباب (*Al-asbāb*)

After analysing the disease (*Al-marai*) - the targeted behaviour – al-Shirazi explains the deeper reasons that lead a person to behave pathologically. His position is connected to three basic dimensions: affective, cognitive, value, and the behavioural

33 Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn ‘Alī. *Risālatu Al-Shīrāzī fi ‘ilmi al-akhlāk -Al-Tib Al-Rūḥānī-*. (Al-qāhira: Matba‘at al-mawsū‘āt, 1319H), 28.

dimensions, which are the main components of attitudes.³⁴ With less attention to the belief dimension in the cognitive component of attitudes, al-Shīrāzī considers this dimension to be a combination of both emotional and cognitive dimensions that gives strength and motivation to the behavioural dimension.

He believed that the motive for the pathological behaviour comes first from the perception and feeling of "negative will" الإدراك والشعور بالإرادات السلبية (*Al-`idrāk wa al-shshu`ūr bi al-`irādāt al-ssilbiyya*), which was mentioned earlier when he talked about the disease. And then, from this feeling, the cognitive mental judgement is demanded about the legitimacy -health and rationale- of the maladaptive behaviour, when in fact it is not. al-Shīrāzī mentioned two methods: a social mechanism which is "imitation" التقليد (*Al-ttaqlīd*), and a cognitive mechanism that manifests itself in the adoption of an irrational belief اعتقاد فاسد (*i`tiqād fāsīd*) that supports its maladaptive behaviour. Furthermore, he views that if an irrational belief is established in a person's conscience, then the maladaptive behaviour becomes inherent, if the behavior الخلق (*Al-khuluq*) is moved, the Agitation الانفعال (*Al-`infī`āl*) –which is the determined intention to act, will follow it, and then the reprehensible behaviour or action الفعل المذموم (*Al-fi`lu almadhmūm*) immediately follows.³⁵ According to Shīrāzī's approach, the causal path of maladaptive behaviour can be summarised as follows (Fig.2):

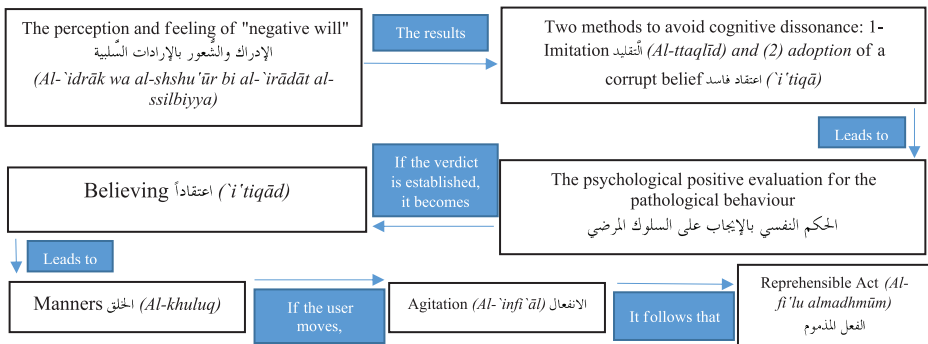


Figure 2. The causal pathway for the emergence of blameworthy behaviours according to Shirazi orientation (the scheme was designed by the researcher).

- 34 Schau, C., Stevens, J., Dauphinee, T. L., & Del Vecchio, A. "The development and validation of the Survey of attitudes towards statistics." *Educational and Psychological Measurement*, 55 (1995), 872.
- 35 Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn 'Alī. *Risālatu Al-Shīrāzī fi 'ilmi al-akhlāk -Al-Ṭib Al-Rūḥānī-*. 29.

With his methodology for identifying causes, Al-Shīrāzī elaborated in detail on the process of behaviour formation, going beyond the theses that assume that attitudes have four dimensions: emotions, thought, values, and behaviour. Al-Shīrāzī model identified three major cognitive and emotional constructs that strongly connects to the eventual behavioural outcomes. These constructs include; belief الاعتقاد (*Al-`i`tiqād*), morality الخلق (*Al-khuluq*), and agitation الانفعال (*Al-`infi`āl*). It is noteworthy that Al-Shīrāzī's paradigm reflects many fundamental aspects of Albert Bandura's social learning and Skinner's procedural conditioning theory.

Step 3: Functional analysis of the target behaviour and the symptom

الأعراض (*Al-`a`rad*)

Al-Shīrāzī's position is related to symptomology, which indicates disease. It is a function of emotions and thoughts that precedes maladaptive behaviours. The internal and external manifestations that indicate morbid acts or behaviour. He believes that agitations الانفعالات (*Al-`infi`ālāt*) (internal psychological symptoms): the hidden symptoms in the soul that are known to the individual. Secondly is actions الأفعال (*al-`af`āl*) (external symptoms): They are the obvious symptoms that emanate from the soul and are suitable for these agitations. Therefore, they indicate that actions are a function of agitation.³⁶

It is noticeable that Al-Shīrāzī's approach is par excellence in epistemology. The thoughts الأفكار (*Al-afkār*), feelings العواطف (*al-`awātif*), and agitations الانفعالات (*Al-`infi`ālāt*) that precede behaviour are traced to the external behaviour, which is the visible expression of the motives the individual possesses. For example, some experts focus on the apparent cause of falling asleep while working, which results from staying up late for a movie. so, staying up late for a movie is the cause of being tired and thus falling asleep while working. However, from Al-Shīrāzī's point of view, to better understand the issue of "falling asleep while working" we need to look for the inner motives that made the person stay awake and not sleep, thereby resulting in watching movies. It attempts to identify the inner agitations that point to the problem. Does the individual feel bored by special circumstances? Was it psychological problems that caused you to stay up late and watch the movie? Is it an external symptom reflecting a search for a source of psychological comfort? Other internal possibilities explain the reality of the behaviour, which according to (Al-Shīrāzī) is known only to the affected person. After the previous three steps, the crucial fourth step comes, which builds on all the previous steps.

36 Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn 'Alī. *Risālatu Al-Shīrāzī fī 'ilmi al-akhlāk -Al-Tib Al-Rūhānī-*. 30.

Step 4: Treatment العلاج (Al-'ilāj)

As mentioned earlier, the first three steps are considered preludes to the fourth step, the practical intervention. The intervention reinforces and encourage acceptable behaviours or to weaken and discourage undesirable behaviours. According to Luthans, there are many strategies that can be used, but the most important of these are positive reinforcement and reinforcement by positive punishment, which are well known with behavioural techniques as mentioned earlier.³⁷ However, al-Shīrāzī's therapeutic approach can be divided into two parts: (Curative العلاج (Al-'ilāj) and Preventive الوقاية (Al-wiqāwah)).

In the therapeutic part, he sees the necessity of treatment with opposites العلاج بالفعل المذموم (Al-'ilāj bi al-ḍdād), according to him, the reprehensible behaviour (Al-fi'lu almadhmūm) could be suppressed by its opposite behaviour. According to him, this could be achieved by proving to oneself that the conclusions that resulted from the correct opinion, confirming the fact that the wills of the body are but harmful diseases to the person's self in the present and in the future. In the present because of worry الهم (Al-hammu) and grief الغم (Al-ghammu); and in the future through the negative consequences that may affect a person with sick souls, as imminent in Quranic texts. Therefore, based on al-Shīrāzī's treatment approach, if the person continues reminding himself about the negative results in their present and future, the negative motives الإرادات السلبية (al-'irādāt al-ssilbiyya) and agitations الانفعالات (Al-'infī'ālāt), will be gradually weakened, and the opposite positive motives, agitation, and actions will be established.³⁸

This therapeutic methodology can be connected to the technique of Opposite-to-emotion action. Developed by Marsha Linehan (1993), Dialectical Behaviour Therapy (DBT) holds that it is possible to change negative thoughts and emotions by confronting the emotions we want to change, not through emotions, but through actions. As if we were to ask a person suffering from severe anger attacks to engage in actions that require patience. The individual proceeds gradually in this activity so as to reach an optimal threshold of his/her ability to control the impulse of anger. This is followed by the other negative emotions (Neacsiu, Bohus and Linehan 2015, 491).³⁹

37 Stajkovic, A. D., & Luthans, F. "A meta-analysis of the effects of organizational behavior modification on task performance, 1975-95." *Academy of Management Journal*, 40/5, (1997), 1139.

38 Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn 'Alī. *Risālatu Al-Shīrāzī fī 'ilmi al-akhlāk -Al-Ṭib Al-Rūḥānī*. 30-35.

39 Neacsiu A. D., Bohus M., & Linehan M. M. *Dialectical Behavior Therapy Skills: An Intervention for Emotion Dysregulation*. In: Gross J. J., editor. *Handbook of Emotion Regulation*. (2nd ed. p. 491-507). (New York: Guilford Press, 2015), 491.

Faraj (2008) considered the method proposed by al-Shīrāzī to modify human behaviour; It is based on the application of both mental deductive logic and internal dialogue, which gradually replaces the opposite behaviour. Regarding the preventive part *الوقاية (Al-wiqāwah)*, or as Al-Shīrāzī calls it “preservation of health” *حفظ الصحة (Hifzu al-sihhati)*, it aims at always pledging to observe virtuous morals, and this aims at preserving them with correct opinions and motives. This can be achieved by controlling inner cognitive states such as imagining, thinking, and remembering.⁴⁰

Notably, al-Shīrāzī’s approach aims at two dimensions: prevention and therapeutic dimensions. The preventive dimension is based on the constant observance and continuous follow-up of the learning and practical aspects that a person must do or avoid and the therapeutic dimension, which is achieved through the use of mental thinking and inner dialogue with the gradual replacement of the maladaptive behaviour.

As is common in all classical approaches, an evaluative dimension is lacking for any therapeutic or educational activity. This is also true for al-Shīrāzī’s approach. Although he did not address this point in his presentation, we note that this phase is considered sensitive in the process of behaviour modification. The importance lies in ensuring that the intervention has actually improved the person’s performance and reduced the occurrence of the target behaviour. If this is not the case, further analysis or intervention should be conducted. At the same time, we must consider the reality that al-Shīrāzī’s writings are almost ten centuries ago.

Discussion

Al-Shirazi developed his model of behaviour modification through a medical-scientific approach. This reliance on experimental methodologies could be the reason for scientific methods in dealing with maladaptive behaviours. The model initially focused on the definition of maladaptive behaviour, which was defined by Al-Shīrāzī as (satisfactory behaviour) or (viciousness). The determination of causes and symptoms was also a point that were mentioned. Where Al-Shīrāzī focused on internal emotional and cognitive causes. Then the model dealt with the actual handling of the targeted or pathological behaviour, so we find this to be the treatment phase, and the mechanism adopted by Al-Shīrāzī was the cognitive-behavioural model.

40 Faraj, Ṭarīf Shawqī. 2008. Al-Shīrāzī: Al-Tib Al-Rūḥānī. Fi, Muhammad ‘uthman najātī wa ‘Abd Al-halīm Mahmūd. *‘ilm al-nnaḥs fi al-turāth al-‘islāmī*. juz’ .2, 629-636. (Al-qāhirah: Dār al-ssalām lil-Ṭiba‘ah wa al-nashr wa al-tawzī‘ wa al-tarjamah, wa Al-ma‘had al-‘ālamī lil-fīkr al-‘islāmī, 2008), 629-636.

Furthermore, al-Shirazi used a therapeutic methodology that combined cognitive, emotional, and behavioural aspects. This has led some researchers to classify his work among cognitive behavioural therapies, especially his idea of treatment (opposite action), as well as his introduction of the idea of gradual elimination of unacceptable moral behaviours, which is compatible with systematic desensitisation. This idea leads us to address an important issue, which is one of the main objectives of this paper.

Al-Shīrāzī sees behaviour modification not only as a way to change behaviour through reinforcement or punishment but also as a process through which maladaptive behaviour is modified or treated through opposing techniques. Anxiety and depressive behaviours can therefore be reduced on the one hand by eliminating their psychological causes and, on the other hand, through a cognitive approach. Therapists and other helping professionals can understand al-Shirazi's treatment approach as getting the patient to repeatedly imagine possible negative consequences in the present and future, thereby gradually weakening their negative motives and the urge to engage in certain behaviours. This approach can be integrated into the mainstream technique of systematic desensitisation. Just as patients are encouraged to imagine a feared stimulus after performing relaxation exercises to reduce anxiety and worry, patients can be encouraged to imagine the negative consequences of their behaviour to reduce the motives and aspirations behind the targeted maladaptive behaviours to help people with drug addiction, sexual disorders, obesity, and others.

Compared to some major theories in the behavioural psychology school, it could be deduced that a lack of focus on internal factors like attitudes, beliefs (as in the Health Behaviour Model), biological and hormonal factors (as in the Social Cognitive Theory), and even external environmental factors (as in the Theory of Planned Behaviour), limits the comprehensive applicability of these models and theories of human functioning. However, as mentioned earlier, al-Shirazi's focus on the origins of virtuous morality, for example, provides the opportunity for managers to fully understand internal factors that drive their workers towards optimum productivity, hence being able to re-inforce them. Likewise, on the other hand, the origins of the vices help understand and identify internal factors that push a person towards maladaptive behaviours.

The treasures of knowledge -especially in the behavioural and social sciences- buried in the stomachs of the books that have come down to us require serious work to revive and present them, on the one hand as human heritage and on the other as Islamic heritage. Thus, researching and cognitively reviving these bodies

of knowledge has many cognitive and cultural benefits. On the cognitive level, we need to redraw the original path for the development of behavioural and social science knowledge, beginning with the works of Muslim scholars who wrote about the science of behaviour, mysticism, acclamation, and human civilisation, through the mixed knowledge that scientists and philosophers have created since the era of cognitive fertilisation with Greek philosophy. The history of behavioural and social sciences taught in our educational institutions today has its roots in Greek philosophy and dates back to the Renaissance and modern times, which have created a kind of cultural alienation among the students of our educational institutions.

The cultural dimension of this process (exploration and revival of heritage) provides a kind of emotional coherence to the knowledge conveyed by the student. He feels that this knowledge has a solid cultural origin in the social, behavioural, and psychological dimensions of the societies to which he belongs. Therefore, students of these sciences will feel that he is part of a civilisation deeply rooted in history, which creates in them psychological confidence and cognitive courage to enter the centre of knowledge creativity and scientific production and get rid of the inferiority complex that our educational institutions bequeath to them. Thus, our students are ready for cognitive emancipation and, consequently, for the exit from the situation of imported knowledge consumption to the stage of effectiveness and authentic knowledge production. This qualifies us to become an active figure on the global civilised path and in the service of humanity with a new and diverse perspective. And we pass from the stage of emotions to the stage of cognitive, civilised action, reaching the civilising and missionary dimension from a scientific and cognitive perspective. Promoting the local production of knowledge subject to the cultural, social, and psychological characteristics of our local communities.

Implication to practice

Al-Shīrāzī's treatment concept based on mental deductive logic, inner dialogue and the gradual replacement of the maladaptive behavioural approach. Through the process of assessment and diagnosis, the therapist is expected to fully understand the inner dimension of each cognitive and emotional complaint of the patient, which is inevitably linked to certain behavioural dispositions. Furthermore, the individual's spiritual organ is at the centre of his or her daily functioning, which inevitably affects the assessment and treatment dimensions of the psychological services offered by therapists. Furthermore, some Al-Shīrāzī's findings shed light on inner psychological symptoms and hidden symptoms in the soul that are known to the individual. Here, among other things, good rapport, multicultural competence, and a psycho-spiritual understanding of human functioning put the expert in a

better position to fulfil this technological function as a helping professional. Apart from clinical practise, the implementation of a training system that incorporates both the managerial and spiritual dimensions of work ethics and management can be seen as a driver for the behaviour of employees in the organisation, who are characterised by more productive behaviour that supports their colleagues and leads to higher productivity.

Implications for Future Research

Based on the behaviour modification approach and the blend of spiritual healing contained in al-Shirazi's writings, it becomes clear that researchers interested in behaviour modification must consider Shirazi's work as a culturally adapted technique for Muslims with psychological and behavioural problems. It is also a window through which experts can unravel the inner dimension of human functioning and examine how the mind and spirit interact with the cognitive, emotional, and behavioural aspects of human behaviour. Researchers may see the opportunity to test al-Shirazi's technique of opposing in future experimental studies, not only paving the way from theory to practise, but also laying the groundwork for establishing a holistic approach to cognitive and behavioural interventions in psychotherapy. In addition to completing theoretical and applied studies on the concept of attitudes and their constituent elements, constructs such as beliefs, morals, motives, and emotions require further research. His idea of using both mental deductive logic and inner dialogue to gradually reduce contradictory behaviour fundamentally needs more attention to help adults in the workplace. Despite modern and demanding work environments and requirements, employees suffer from work stress. Therefore, it is necessary to examine various internal employee concerns, including the variables of work-life balance and lifelong satisfaction. The aim of this study is to examine the adaptability of the workplace health maintenance paradigm with the goal of virtuous morale and to help shift the internal cognitive states of workers and managers.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

Grant Support: The authors declared that this study has received no financial support.

References

- 'Abd Al'azī, Hamdī 'Abdullah. 2013. *Barāmij ta' dīl al-sulūk wa Ṭuruq tasmīmihā, majmū'at barāmij 'amaliyyah wa namāhdij taqbīkiyyah*. (Aljīzah: Maktabat 'awlād al-shīkh lil-turath, 2013).
- Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn 'Alī. 1319H. *Risālatu Al-Shīrāzī fī 'ilmi al-akhlāk -Al-Ṭib Al-*

- Rūḥānī*-. (Al-qāhira: Matba'at al-mawsū'āt, 1319H).
- Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm, *Kitāb al-Ma'ūna fī al-Jadal*, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988).
- Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm, *Al-Muhadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Shāfi'ī*. 6 vols. (Damascus: Dār al-Qalam, 1992).
- Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm. *Al-Mulakhkhaṣ fī al-Jadal*. Manuscript. From Atif Effendi Library, (Istanbul, dated from, 590AH/1194CE).
- Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm. 1988. *Sharḥ al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh*. Edited by 'Abd al-Majīd Turkī. (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988).
- Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm. *Al-Tabṣira fī Uṣūl al-Fiqh*. Edited by Muḥammad Ḥasan. Hītū. (Damascus: Dār al-fikr, 1980).
- Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm. *Al-Tanbīh fī al-Fiqh al-Shāfi'ī*. Edited by Ayman Ṣāliḥ. (Beirut: Dār al-Kutub al- 'Ilmiyya, 1995).
- Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm. *Ṭabaqāt al-Fuqahā'*. (Beirut: Dār al-Rā'id al- 'Arabī, 1970).
- Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm. *Kitāb al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh*. Translated by Eric Chaumont. Berkeley, (CA: Robbins Collection, 1999).
- Anderson, N., Heywood-Everett, S., Siddiqi, N., Wright, J., Meredith, J., & McMillan, D. 2015. "Faith-adapted psychological therapies for depression and anxiety: Systematic review and meta-analysis." *Journal of Affective Disorders*, 176, (2015), 183-196.
- Badri, Malik. *Cultural and Islamic Adaptation of Psychology: A book of collected articles*. (Manchester: Human Behaviour Academy, 2017).
- Faraj, Ṭarīf Shawqī. 2008. Al-Shīrāzī: Al-Ṭīb Al-Rūḥānī. Fī, Muhammad 'uthman najātī wa 'Abd Al-halīm Mahmūd. *'ilm al-nafs fī al-turāth al-islāmī*. juz'.2, 629-636. (Al-qāhira: Dār al-ssalām lil-Ṭiba'ah wa al-nashr wa al-tawzī' wa al-tarjamah, wa Al-ma'had al-'ālamī lil-fikr al-'islami, 2008), 629-636.
- Luthans, F. 2011. *Organizational Behavior*. 12th Edition. New York, NY: McGraw-Hill Irwin.
- Luthans, F., & Kreitner, R. *Organizational behavior modification*. (Glenview, IL: Scott, Foresman, 1975).
- Malīkah, Luwīs kāmīl. *Al-'ilāj al-sulūkī wa ta'dīl al-sulūk*. (Al-kuwayt: Dār al-qalam lil-nashr wa al-tawzī', 1990).
- Miltenberger, R. G. *Behavior Modification: Principles and Procedures* (4th ed.). Belmont, (CA: Thompson Wadsworth, 2008).
- Neacsiu A. D., Bohus M., & Linehan M. M. *Dialectical Behavior Therapy Skills: An Intervention for Emotion Dysregulation*. In: Gross J. J., editor. *Handbook of Emotion Regulation*. (2nd ed. p. 491-507). (New York: Guilford Press, 2015),
- Paloutzian, R. F. *Invitation to the psychology of religion* (3rd ed.). (New York: The Guilford Press, 2017).
- Rahman, S.; Iqbal, M., Soufi, Y. 2019. *Introduction: The Life and Qiyās of Abū Ishāq al-Shīrāzī (393H/1003 CE-476H/1083 CE)*. In: *Inferences by Parallel Reasoning in Islamic Jurisprudence. Logic, Argumentation & Reasoning*, vol 19. Springer, Cham. (2019), 1-9.
- Schau, C., Stevens, J., Dauphinee, T. L., & Del Vecchio, A. "The development and validation of the Survey of attitudes towards statistics." *Educational and Psychological Measurement*, 55 (1995), 868-875.
- Stajkovic, A. D., & Luthans, F. "A meta-analysis of the effects of organizational behavior modification

- on task performance, 1975–95.” *Academy of Management Journal*, 40/5, (1997).
- Vears, D.F., & Gillam, L. “Inductive content analysis: A guide for beginning qualitative researchers. Focus on Health Professional Education”, *A Multi-Professional Journal*. 23/1, (2022), 111-127.
- Worthington, E. L., Hook, J. N., Davis, D. E., & McDaniel, M. A. “Religion and spirituality”. *Journal of Clinical Psychology*, 67, (2011), 204-214.
- الإيجي، عضد الدين. رسالة الأخلاق، شرح: طاشكبرى زادة. (الكويت: دار الضياء للنشر والتوزيع، 2018).
- تاج الدين السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي. 1964. *طبقات الشافعية الكبرى*. ج4، مح: معبد الفتح محمد الحلو، وحمود محمد الطناحي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1964).
- حمد عيسى صالحية. *المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع*، ج 3، (القاهرة: معهد المخطوطات العربية – المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1993).
- سركس، يوسف إلياس. *معجم المطبوعات العربية والمعربة*، ج.2، (بيروت: دار صادر. 1346هـ/1928م)،
- طاش كبري زاده، أحمد بن مصطفى. *مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلم*. بيروت: ج.2، (القاهرة: دار الكتب العلمية، 1405هـ/1985م).



Ortodoks Yahudiliğe Modern Bir Yaklaşım: Azriel Hildesheimer (1820-1899) ve Rabbiner-Seminar Fuer Das Orthodoxe Judentum (Ortodoks Yahudilik Rabbani Okulu)

Modern Approach to Orthodox Judaism: Azriel Hildesheimer (1820-1899) and Rabbiner-Seminar Fuer Das Orthodoxe Judentum

Mustafa Şahin

Öz

Aydınlanma dönemi ve ardından tecrübe edilen özgürleşme süreci, Avrupa Yahudileri için yeni bir değişim ve dönüşüm evresinin başlangıcı olmuştur. Modern dünyaya entegre olabilmek amacıyla matuf değişim düşüncesi dini alanda da kendisini göstermiştir. 19. yüzyıl içerisinde iki karşıt kutbu temsil eden Reform Yahudiliği ile geleneksel din anlayışı arasında rabbani geleneğin temel öğretilerine bağlı kalmak kaydıyla modernite ile uyum arayışında olan yaklaşımlar da ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda yeni bir vizyonu ortaya koyan isimlerin başında Alman rabbi Azriel Hildesheimer (1820-1899) gelir. Berlin’de onun liderliğinde kurulan *Rabbiner-Seminar Fuer Das Orthodoxe Judentum* (Ortodoks Yahudilik Rabbani Okulu), *Wissenschaft des Judentums*’u (Yahudilik Bilimi) temel alan ilk Ortodoks eğitim kurumu olma özelliği taşımaktadır. Kendi döneminde geleneksel kanadın yoğun eleştirisine maruz kalmış olsa da bugün Amerika’da Yeşiva Üniversitesi merkezli Ortodoks geleneğin arka planında Hildesheimer’in etkisi önemli oranda hissedilmektedir.

Geleneksel din anlayışına düşünce genişliği kazandırma girişimiyle Hildesheimer, Modern Ortodoks (Neo-Ortodoks) Yahudiliğe rengini veren birkaç kilit isimden biridir. Bu makale, Hildesheimer’in Ortodoksiyi modernize etme düşüncesinin mahiyeti, boyutları ve etkilerini inceleyecektir.

Anahtar Kelimeler: Modern Ortodoks Yahudilik, Azriel Hildesheimer, Entegrasyon, Yahudilik Bilimi, Rabbiner-Seminar Fuer Das Orthodoxe Judentum, Yahudi Birliği

Abstract

The Enlightenment period and the subsequent emancipation process marked the beginning of a new phase of change and transformation for European Jews. The idea of change that is intended to be integrated with the modern world has also manifested itself in the religious field. In the 19th century, some approaches that sought harmony with modernity also emerged between Reform Judaism and the traditional religious understanding, which represented two opposite poles while adhering to the basic teachings of the rabbinic tradition. German rabbi Azriel Hildesheimer (1820-1899) is among those who put forward a new vision in this direction. *Rabbiner-Seminar Fuer Das Orthodoxe Judentum*, founded under his leadership in Berlin, is the first Orthodox educational institution based on *Wissenschaft des Judentums*. Although he was subjected to intense criticism from the traditional wing during his time, Hildesheimer’s influence can be felt considerably in the context of the Orthodox tradition centred on Yeshiva University in the United States.

With his attempt to provide open-mindedness to traditional religious thought, Hildesheimer was one of the few key figures who shaped Modern Orthodox (Neo-Orthodox) Judaism. This article examines the nature, dimensions, and effects of Hildesheimer’s idea of modernising Orthodoxy.

Keywords: Modern Orthodox Judaism, Azriel Hildesheimer, Integration, Science of Judaism, Rabbiner-Seminar Fuer Das Orthodoxe Judentum, Jewish Unity

* **Sorumlu Yazar:** Mustafa Şahin (Dr.), Cambridge Central Mosque, Cambridge, United Kingdom. E-mail: m.sahin@cambridgecentralmosque.org
ORCID: 0000-0003-0074-9858

Atf: Sahin, Mustafa. "Ortodoks Yahudiliğe Modern Bir Yaklaşım: Azriel Hildesheimer (1820-1899) ve Rabbiner-Seminar Fuer Das Orthodoxe Judentum (Ortodoks Yahudilik Rabbani Okulu)." *darulfunun ilahiyat* 35, 2 (2024): 535–568. <https://doi.org/10.26650/di.2024.35.2.1449735>



Extended Summary

In the modern period, Orthodox Judaism emerged with the claim of being the natural heir of Rabbinical Judaism, and based on this claim, it regarded Reformist and Conservative religious movement as outside authentic Judaism. In the process of modernisation and secularisation of European Jews after the Enlightenment and emancipation periods, the general tendency of Jews who continued to claim to be loyal to tradition was to separate from modern society and stay away from secular science and culture as much as possible. In the 19th century, Jewish communities and rabbis who were described as Orthodox were the most obvious parties to this opposition.

The discourse of renewal and modernisation within traditional Judaism was first put forward by rabbis such as Samson Raphael Hirsch (1808-1888) and Azriel Hildesheimer (1820-1899) in the 19th century. Hirsch played a key role in the emerging of modern Orthodox thought. On the other hand, Hildesheimer's influence has been relatively pushed into the background. Although it is indisputable that Hirsch provided an awakening in the process of modernisation of traditional Judaism, the expansions that Hildesheimer provided to traditional thought, in both its intellectual and institutional dimensions, have been substantially decisive for Modern Orthodoxy in practise.

Torah im Derech Eretz (Torah with the way of the land), which was introduced by rabbi Hirsch and considered the most fundamental concept of Neo-Orthodox Judaism, was fundamentally adopted by Hildesheimer, like other modernist leaders. However, Hildesheimer differs from Hirsch in terms of the depth of the relationship between religious and secular knowledge. In Hirsch's approach, secular knowledge is included in Jewish education and practical life, provided that it is not prioritised over Torah knowledge; on the contrary, it is subordinated to Torah knowledge. Taking this idea one step further in the process leading to Modern Orthodoxy, Hildesheimer wanted to develop it within the framework of a systematic education method and expand its field of meaning in a manner that would enable it to come into closer contact with the modern world. Through this process, he aimed for a more permanent transformation in Orthodox thought.

The tool that Hildesheimer used for this purpose was *the Wissenschaft des Judentums* (Science of Judaism). *Rabbiner-Seminar Fuer Das Orthodoxe Judentum* (The Rabbinical Seminary for Orthodox Judaism), which he founded in 1873, is the only Orthodox institution that centres this perspective and aims to transform the traditional understanding of knowledge. Historical-critical research, which was seen as a threat to traditional beliefs by Hirsch and his followers, was seen by Hildesheimer as the most important tool for illuminating the rabbinic tradition and post-literature more clearly and transparently. He also believed that such research could be instrumental in defending Orthodox Judaism against the challenges of Reformist thought. The perspective adopted by Hildesheimer, together with Orthodox leaders, within the framework of traditional

Judaism's understanding of Torah and revelation, rejected the idea that Judaism is subject to history and has a continuous development, contrary to what most pioneer leaders of *the Wissenschaft des Judentums* movement claimed. For this reason, both the Reform movement and the Historical School, which instrumentalize *the Wissenschaft des Judentums* in this direction, were opposed. Regarding issues based on truth, faith, or religious pluralism, Hildesheimer appears to have a protective attitude towards inherited tradition. His opposition was directed at both the *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* (Higher Institute for Jewish Studies) founded by Abraham Geiger (1810-1874), from the pioneer Reformists, and at Frankel, founder of the *Breslau Seminary*. In this context, Hildesheimer, through the rabbinical school he founded and his attempt to interpret *the Wissenschaft des Judentums* from an Orthodox perspective, adhering to the basic doctrines of Judaism, brought the tendency and ability to think critically and scientifically to Neo-Orthodox Judaism.

The second aspect Hildesheimer brought to Modern Orthodoxy is his commitment to the ideal of integration and *Kol Yisrael* (All Israel). Although he was a Jewish law authority who also wrote responsa in his time, Hildesheimer focused more on issues such as the place of Jews in the modern world and Jewish unity, and pursued to build an Orthodox Jewish identity that could combine traditional and modern values and was open to integration and development both among Jewish groups and in relations with gentiles. In his thought, as a concrete change of perspective to Orthodox Judaism, close cooperation and dialogue with Jewish individuals and communities, with all their differences, was envisaged in secular areas or in areas believed to contribute to Jewish unity, such as Zionist thought. A distinguishing feature of Hildesheimer's interpretation is that despite not approving of their religious interpretations, he wishes to establish relationships with Jewish individuals, communities, and institutions outside Orthodoxy in non-religious areas for the sake of Jewish unity. Although he was exposed to criticism from the Orthodox wing, he established close relations with Jews who supported the Reform movement and Historical School in non-religious fields and conducted joint work with Zionist organisations in addition to philanthropy, education, and social activities.

Similar to the Reform movement and Conservative movement that emerged in Europe but gained institutional structures in the United States, Modern Orthodox Judaism is also strongly represented in the United States. American Jewish Orthodoxy, which expresses itself mainly through Yeshiva University in terms of education, presently stands out with its view of integration, Jewish unity, and scientific perspectives. In this context, considering the prominent characteristics of the American Orthodox tradition from the past to the present, its intellectual background has been largely shaped by Hildesheimer's perspective in the two areas mentioned in his ideal of transforming Orthodox Judaism.

In the context of all that has been mentioned, this study examines Hildesheimer's contribution to Orthodox Judaism and, when the occasion arises, will carry out a comparative analysis in the context of his mutual relationship with both Orthodox rabbis and Hirsch. In this regard, Modern Orthodoxy today bears considerable traces of Hildesheimer's thought. In other words, when compared to the Hirsch-style interpretation, which envisions an isolated and separatist Orthodox renewal, Hildesheimer emerges as the foremost leader guiding Modern Orthodoxy.

Giriş

19. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşen üç reform konferansı (Brunswick 1844, Frankfurt 1845, Breslau 1846) bağlamında gerek dini-hukuki gerekse sosyal-kültürel anlamda Yahudilerin modern topluma adaptasyon imkanına dair farklı pek çok görüşün ortaya atıldığı görülür. Bu dönem, ileride ortaya çıkacak Reformist, Ortodoks ve Muhafazakâr dini hareketlere de zemin hazırlayan bir dönemdir.¹ Reform, değişim, entegrasyon gibi kavramlar bağlamında yaşadığı dönemde Yahudiler arasında var olan yoğun tartışma ortamı ve hizipleşme şeklinde vuku bulan gelişmeler kaçınılmaz biçimde rabbi Hildesheimer'ı da etkilemiştir. Kendi dönemindeki pek çok din adamı gibi hem klasik hem de modern eğitim ile tanışma fırsatı bulan Hildesheimer, sürece aktif biçimde katılmış bir liderdir.

Modern Yahudi oluşumları göz önüne alındığında, Ortodoks hareketi Rabbani Yahudiliğin modern dönemdeki karşılığı olarak görmek yanlış olmaz. Bu doğrultuda Ortodoks gelenek kendisini modernite öncesi ana gövde din yorumunun, yani rabbani geleneğin yegâne otantik taşıyıcısı olarak görür.² Değişim ve yeniliklere büyük ölçüde mesafe koyan rabbani geleneği temsil iddiası, modernitenin ürünü olan her türlü farklılık ya da yeniliğe bir direnç refleksini beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede prensipte rabbani geleneğe bağlılığı sürdürmekle beraber rabbi Hildesheimer, Ortodoks düşüncenin yeni bir açılım sürecine girmesini sağlayacak görüşler ileri sürmüştür. Söz konusu dönemde devam eden tartışmalara Ortodoks kimliği ile dahil olan Hildesheimer, seküler bilim ve modern toplum yapısıyla yakın ilişki kurmanın, bunun da ötesinde bilimsel bakışı dini alana mümkün olduğunca

1 Modern Yahudi hareketlerine ilişkin bilgi için bk. Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İsam Yayınları, 2012), 65-71; Miri Freud-Kandel, "Modernist Movements", *Modern Judaism: An Oxford Guide*, ed. Nicholas de Lange & Miri Freud-Kandel (Oxford: Oxford University Press, 2005), 81-93; Mahmut Salihoğlu, "Isaac Mayer Wise: Amerikan Reform Yahudiliğinin Kurucusu", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2015): 167-178; İsmail Başaran, *Muhafazakâr Yahudilik: Tarih, Öğretiler, İbadetler ve Güncel Sorunlar* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2017); Dan Cohn Sherbok, *Modern Judaism* (London: Macmillan Press, 1996); Michael A. Meyer, *A Response to Modernity: A History of Reform Movement in Judaism* (Detroit: Wayne State University Press, 1995); Moshe D. Sherman & Marc Lee Raphael, *Orthodox Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook* (Westport: Greenwood Press, 1996); Pameal S. Nadell & Marc Lee Raphael, *Conservative Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook* (New York: Greenwood Press, 1988).

2 Ortodoks düşüncede, gerek yazılı ve sözlü hukuk ile tarihsel süreçte üretilen *Şulhan Aruh* ve diğer kutsal metin yorumlarının gerekse *halaha* prensipleri çerçevesinde pratiğe aktarıldığı biçimiyle Yahudi dini yaşamının vahiy kapsamında görülme eğilimi hakimdir. Bkz. Nathaniel Katzburg, "Orthodoxy", *Encyclopaedia Judaica*, C 15 (Detroit: Mac Millan Reference USA and Keter Publishing House, 2007), 493; Benjamin Brown, "Orthodox Judaism", *The Blackwell Companion to Judaism*, ed. Jacob Neusner & Alan J. Avery-Peck (Oxford: Blackwell Publishing, 2003), 311.

entegre etmenin Yahudiler açısından gerekli olduğu şeklindeki anlayışıyla geleneksel din adamı profilinden ayrılmıştır. Esasen Hildesheimer, Ortodoks gelenek içerisinde kalarak Yahudiliği yaşanan çağa adapte etme gayesinde olmuş, diğer taraftan yaşamı boyunca Reform hareketine açık bir muhalif duruş sergilemiştir.³

Kendi perspektifinden gelenek ve modernite arasında bir orta yol anlayışı geliştiren Hildesheimer, Ortodokside gerekli olan uyanışın ancak klasik dini eğitimin ve bilgiye bakışın yeniden gözden geçirilmesi yoluyla gerçekleştirilebileceğine inanmıştır. Bu doğrultuda kendi liderliğinde kurulan *Rabbiner-Seminar Fuer Das Orthodoxe Judentum*⁴ aracılığıyla Hildesheimer’in yapmak istediği şey, uzun vadede kalıcı ve kabul edilebilir bir modern Yahudi kimliği yaratmak olmuştur. O, aynı zamanda responsa kaleme alan bir Yahudi hukuku otoritesi olmakla birlikte daha çok Yahudilerin modern dünyadaki yeri ve Yahudi birliği gibi meselelere odaklanmıştır. Bu çerçevede geleneksel ve modern değerleri birleştirebilen, gerek Yahudi gruplar arasında gerekse Yahudi olmayanlarla ilişkilerde entegrasyon ve gelişime açık bir Ortodoks Yahudi kimliği inşa etmek Hildesheimer’in başta gelen hedefidir.

1. Azriel Hildesheimer, Ortodoksi ve Neo-Ortodoksi

Almanya’nın Halberstadt bölgesinde dünyaya gelen Azriel Hildesheimer, ilk eğitimi sonrasında rabbi Jacob Ettlinger (1798-1871) ve rabbi Isaac Bernays (1792-1849) gibi dönemin iki önemli Ortodoks din adamı ile Talmud eğitimine devam etmiştir. Hildesheimer, Berlin Üniversitesinde semitik diller, felsefe, tarih ve bilim alanında dersler almıştır. 1844 yılında ise Halle Üniversitesinde *the Correct Method of Interpreting the Bible* (Kutsal Kitabı Yorumlamanın Doğru Metodu) başlıklı tezini tamamlamıştır. Hildesheimer, bu teziyle Almanya’da doktor unvanına kavuşan ilk Ortodoks rabbi olmuştur. 1869’da cemaat liderliği yapmak üzere Berlin’e gelmiş, 1873’de ise Ortodoks din adamlarının eğitimi için *HRS*’yi kurmuştur.⁵

3 Örneğin 1847 yılında Reform karşıtlığı görünür hale gelmeye başlayan Hildesheimer, o dönem Ludwig Phillipson (1811-1889) öncülüğünde Reform adına yapılan çalışmalara cevap niteliğinde *The Necessity of Protest against the Actions of the Reformers* adlı bir kitapçık hazırlamıştır. Ona göre Ortodoks olmayan din adamları Yahudiliğin gerçek birer sözcüsü olmaktan uzaktır. Bk. Mordechai Eliav & David Derovan, “Hildesheimer, Azriel”, *Encyclopaedia Judaica*, C 9 (Detroit: Mac Millan Reference USA and Keter Publishing House, 2007), 103.

4 *The Hildesheimer Rabbinical Seminary* olarak da bilinen kurum makale boyunca kısaca *HRS* olarak ifade edilecektir.

5 Eliav, “Hildesheimer, Azriel”, 103; Aslında yükseköğretim düzeyindeki böyle bir kurumu ilk yeşivasını da kurduğu Macaristan’da açmak istese de Ortodoks din adamlarının yoğun itirazları bunu mümkün kılmamıştı. Bk. Marc B. Shapiro, “Rabbi Esriel Hildesheimer’s Program of Torah u-Madda”, *The Torah U-Madda Journal* 9 (2000): 76.

Modern dönemde Ortodoks bakış açısı, eğitim yanı sıra dilde, kılık kıyafette, sosyal ve kültürel alanlarda Yahudi olmayanlarla ilişkilerini büyük ölçüde ayırışma ve karşıtlık üzerine kurmuştur. Ortodoks teriminin önceleri Moses Mendelssohn (1729-1786) gibi Aydınlanma taraftarları (Maskilim) nezdinde Aydınlanma ideallerine, bir sonraki adımda ise düşünce ve pratikte her türlü reform düşüncesine karşı olmayı ifade ettiği görülür. Kavram hem geleneksel hem de gelenek karşıtı her iki eğilim tarafından da bu yönde yaygın kullanıma kavuşmuştur.⁶ Ancak Ortodoks gelenek içerisinde entegrasyon ve yeniliğe farklı tonlarda da olsa bir şekilde onay veren eğilimler de ortaya çıkmıştır. Bunlar doğal olarak klasik Ortodoks bakıştan ayrılır. Bu çerçevede Isaac Bernays, Jacob Ettlinger ve Samson Raphael Hirsch (1808-1888) gibi isimlerle birlikte rabbi Hildesheimer'in sahip olduğu eğilim, Alman Ortodoksisinin modernist bir versiyonuna karşılık gelmektedir. Dolayısıyla bu isimler Neo-Ortodoksi ya da Modern Ortodoksluk çatısı altında değerlendirilmektedir.

Ayırt edici vasıflarından biri olarak rabbani geleneğin bilgi, kaynağı ve değeri konusundaki temel yaklaşımı modern dönemde Ortodoksi tarafından sürdürülmüştür. Modern Ortodoks rabbi Avraham Weiss'in (1944-) dikkat çektiği gibi Ortodoks Yahudilikte *Kodeş ve-Hol* olarak ifade edilen kutsal ve profan ayrımı, Tevrat kaynaklı olmayan bilgi ya da disiplinlerin dini bilgi karşısındaki ikincil konumuna işaret eder. Örneğin kimya ve tıp gibi bilim dalları sahip oldukları müstakil değerlerinden öte, ancak kutsalı, *halahayı*, yani dini anlamaya katkı sunabildiği ölçüde değer kazanabilmektedir. *Da'at Tora* (Tevrat bilgisi) dışındaki bilgi, kutsal alanın dışında kabul edilir ve bu yüzden bu tür bilgiyle meşgul olmak genellikle özel bir saygı gerektiren muteber bir eylem olarak düşünülmez.⁷

Modern dönemde Ortodoks Yahudiliğe getirilen yenilik, en temelde seküler bilginin de kutsal alan içerisinde mütalaa edilmesi ve Tevrat merkezli dini bilgi yanında seküler bilgiye de Yahudi düşünce ve pratiğinde yer verilmesidir. Yeni Ortodoks yaklaşım temelde *halahanın* şekillendirdiği geleneğin Sina'ya dayalı kökenine inancı sürdürmekle birlikte, rabbani literatür yanı sıra modern kültürün ve seküler bilimin Yahudi düşüncesi ve pratiğine adapte edilmesi, Yahudiliğin mesajını daha iyi anlamak ve geliştirmek adına ondan mutlaka istifade edilmesi gerektiğini

6 Jeffrey C. Blutinger, "'So-Called Orthodoxy': The History of an Unwanted Label", *Modern Judaism* 27, no. 3 (2007): 313, 320.

7 Avraham Weiss, "Open Orthodoxy! A Modern Orthodox Rabbi's Creed", *Judaism* 46, no. 4 (1997): 411; Şu iki çalışmaya bakılabilir; Seda Özmen, *18. Yüzyıl Yahudi Aydınlanma Hareketi ve Moses Mendelssohn* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2014); Abdullah Altuncu, "Haskala Sırasında Din-Bilim Çatışması: Onay Belgeleri, Bilim Kitapları ve Rabbani Din Adamları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59, no. 2 (2018): 113-138.

savunmaktadır.⁸ Özellikle Hildesheimer eliyle perçinleştirilen ve Avrupa’da 19. yüzyıl ortalarından sonra etkisini artıran söz konusu yaklaşımın Amerikan Ortodoks geleneğine dek uzandığı görülür. Amerika’da Yeşiva Üniversitesi ile İsrail’de Bar Ilan Üniversitesi, bu anlamda seküler çalışmaların önemsendiği ve gerek fen bilimleri gerekse beşeri bilimler alanında akademik programların sunulduğu kurumlar olarak⁹ Neo-Ortodoks düşüncenin etkisini günümüzde taşımaktadırlar. Örneğin Yeşiva Üniversitesinden rabbi Leo Jung (1892-1987), Modern Ortodoks düşünceyi bir akıl dini olarak sunmuş ve onun bilimsel bulgular ile uyum içerisinde olduğunu savunmuştur.¹⁰

Bu bağlamda erken dönemde söz konusu bakış açısına yön veren isimlerin başında Hildesheimer gelir. Onun geleneksel Yahudi profilini modern dünya ile uyumlu biçimde dönüştürme hedefinde eğitim, üzerinde durulması gereken en kilit unsurdur. Geleneksel dini eğitimin revize edilmesi gerektiğine inanan Hildesheimer’in bu yaklaşımı henüz erken dönemde kendisini açığa çıkarmış, ancak rabbi Akiva Joseph Schlesinger (1837-1922) gibi ultra-Ortodoks liderlerin tepkisi kaçınılmaz olmuştur.¹¹ Esasen Hildesheimer’a gösterilen tepkiler yalnızca ultra-Ortodokslardan gelmemiştir. Macaristan’daki çoğu Ortodoks din adamı yanı sıra Hirsch gibi Ortodoksiyi modernize etme gayesinde olan isimler de ona karşı çıkmıştır. Yukarıda temas edildiği gibi geleneksel din anlayışına tamamen sırt dönmemesine rağmen Ortodoksi içerisinde modernizme, seküler bilgi ve kültüre alan açan bir söyleme sahip olması, dini bilgiyi tek gerçek bilgi kaynağı olarak

8 *The Middle Way: The Emergence of Modern Religious Trends in Nineteenth-Century Judaism Responses to Modernity in the Philosophy of Z.H. Chajes, S.R. Hirsch, and S.D. Luzzatto*, ed. Asael Abelman, C 1 (Brighton: Academic Studies Press, 2014), 8.

9 Jacob Neusner, *Judaism: The Basics* (London: Routledge, 2006), 155.

10 Maxine Jacobson, *Modern Orthodoxy in American Judaism: The Era of Rabbi Leo Jung* (Boston: Academic Studies Press, 2016), 12; HRS’den mezun olan modern Ortodoks Yahudi Z’vi Kurzweil’e göre ise, Neo-Ortodoks anlayış dogmatik düşünce ile karşıtlık içerisinde. Onun *Modern Gelenekselcilik* olarak da ifade ettiği bu yaklaşım Yahudiliği dogmaya dayalı bir teoloji ile sınırlandırmaz. Kurzweil, insanlığın bilim ve teknoloji alanındaki uğraşlarına geleneksel Yahudiliğin herhangi bir temel niteliğini kurban etmeden katılmanın Modern Ortodoks gelenekte ana hedeflerden birisi olduğunun altını çizer. Bk. Zvi Kurzweil, *The Modern Impulse of Traditional Judaism* (New Jersey: Ktav Publishing House, 1985), XII.

11 Hildesheimer 1851’de Macaristan’ın Eisenstadt bölgesine cemaat lideri olarak geldiğinde müfredatta geleneksel dini eğitimin yanı sıra seküler eğitimin de yer aldığı Batı dünyasındaki ilk yeşivayı kurmuştu. Ancak yeşiva’da Yidiş yerine Almancayı kullanan, Latin dili, matematik, tarih ve coğrafya gibi din dışı alanlarda bizzat kendisi eğitim veren Hildesheimer, rabbi Akiva Joseph Schlesinger gibi ultra-Ortodoks liderler tarafından “heretik” olarak suçlanmaktan kurtulamamıştır. Bk. Shnayer Z. Leiman, “Rabbinic Openness to General Culture in the Early Modern Period in Western and Central Europe”, *Judaism’s Encounter with Other Cultures: Rejection or Integration?*, ed. Jacob J. Schacter (New York: A Jason Aronson Book, 1997), 203.

gören Ortodoks liderler nezdinde onun geleneksel Yahudiliğin dışında görülmesi için yeterli bir gerekçe oluşturmuştur. Hirsch gibi liderlere göre ise Hildesheimer bilime gereğinden fazla güven duymuştur. Öte yandan yüzyılın ikinci yarısından sonra kurumsal bir yapıya evrilmeye başlayan Reform hareketinin radikal tutumunun geleneksel din adamları ve cemaatler arasında yarattığı tedirginlik hali, gerek radikal gerekse ılımlı olsun kurulu geleneğe yabancı olan yeni her türlü söyleme karşı tavır alma gibi bir reaksiyon geliştirmiştir. Bu sebeple bir taraftan Reformist din adamları ile rabbi Zacharias Frankel (1801-1875) ve yeni Yahudilik yorumu *Positive-Historical Judaism* (Pozitif-Tarihsel Yahudilik)¹² taraftarları, diğer taraftan Modern Ortodoks düşünceye yön veren Hildesheimer gibi isimler pek çok rabbani otorite tarafından otantik Yahudiliğin dışında addedilmişlerdir. Diğer taraftan Hildesheimer'ın bu eleştirilerle gerek Reform düşüncesi gerekse Tarihsel Ekol'e yönelik açık ve kararlı muhalefetine rağmen yüz yüze kaldığını hatırlatmak gerekir. Buna rağmen kendisine yönelik eleştirileri, o dönem pek çok rabbani din adamının, Moses Sofer'in (1762-1839) sloganlaştırdığı “*yeni olan her şey Tevrat tarafından yasaklanmıştır*” şeklindeki inanca olan bağlılıklarını gösteren bir işaret olarak görmek mümkündür.

2. Ortodoksinin Yeni Yüzü

Hocası Ettliger ve Doğu Avrupalı bazı rabbani liderler ile olan olumlu ilişkilerini bir tarafa koyarsak¹³, Hildesheimer'ın Ortodoks liderler ile ilişkisi genellikle gerilimli bir seyir izlemiştir. Öte yandan her ikisi de Neo-Ortodoksi çatısı altında değerlendirilmesine rağmen Ortodoks geleneğe kazandırılmak istenen yeniliklerin boyutları hakkında Hirsch ile farklı yaklaşımlara sahip olmaları iki ismi karşı karşıya getirmiştir. Bu bağlamda Ortodoks geleneğin Ortodoks olmayan -iç ve dış- dünyaya açılım ve adaptasyon imkanı ile seküler bilimin dini bilgi karşısındaki konumu meselesi, Hildesheimer'ın üzerinde durduğu en temel iki husus olarak karşımıza çıkmakta, aynı zamanda Ortodoks din adamları ve Hirsch ile yaşadığı karşıtlık noktalarına işaret etmektedir.

12 Makale boyunca bu kavram kısaca Tarihsel Ekol olarak ifade edilecektir. Tarihsel yaklaşım, 19. yüzyıl ortalarında rabbi Frankel liderliğinde filizlenen ve Yahudi hukuku ve geleneğinin temelde statik değil fakat büyüyen, gelişen ve değişen doğasına vurgu yapan modern Yahudi din yorumlarından birini ifade eder. Söz konusu yorum, kurumsallaştığı Amerika'da ise Muhafazakâr Yahudilik adıyla bilinmektedir. Geniş bilgi için bk. David Rudavsky, “The Historical School of Zacharias Frankel”, *The Jewish Journal of Sociology* 5, no. 2 (1963): 224-245; Ismar Schorsch, “Zacharias Frankel and the European Origins of Conservative Judaism”, *Judaism* 30, no. 3 (1981): 344-354.

13 David Ellenson, “Rabbi Esriel Hildesheimer and The Quest for Religious Authority: The Earliest Years”, *Modern Judaism* 1, no. 3 (1981): 283-285.

2.1. Ayrışmaya Karşı Entegrasyon

Orta Çağdan modern döneme kadar geleneksel Yahudiliğin gerek Yahudi olmayan dünyaya gerekse rabbani öğretinin dışında kalan din yorumları ve bu doğrultuda oluşan cemaat ve kurumsal yapılara karşı tutumunda genellikle dışlayıcılık hakim olmuştur. Bu çerçevede Yahudiler ile içinde yaşadıkları toplum arasında aranan kültürel uyum, modern kıyafetlerin kullanımı, Ortodoksi dışında kalan Yahudilerle ortaklık, modern araştırma metotlarının takip edildiği akademik eğitim programları ve yabancı okullara müracaatın yanı sıra Yidiş yerine İbranice'nin tercih edilmesi gibi hususlar, Hildesheimer'ı dönemin Ortodoks liderlerinden ayıran temel farklardır. Bu yönüyle en sert tepkiyi Ortodoks çevrelerden almıştır.¹⁴ Örneğin kendisine yönelik Yahudi cemaatinden dışlanma (herem) bildirisi ilan eden rabbi Schlesinger dışında, büyük oranda Hildesheimer'a karşı çıkan dönemin Macar Ortodoksisi içerisinde rabbi Hillel Lichtenstein (1814-1891) ona yönelik “düzenbaz” ve “yalancı” gibi ifadeler kullanmış, hakarete varan eleştirileriyle ön plana çıkmıştır.¹⁵

Ortodoks geleneğin Ortodoks dışı ya da *halahaya* karşı zaaf içerisinde oldukları düşünülen Yahudiler ile ilişkiler noktasında sergilediği genel dışlayıcı tavır, Yahudiler arasında birlik şuurunu neredeyse imkansız kılan bir boyuttadır. Bu bağlamda klasik söylemde yer alan *Kol Yisrael* (Tüm İsrail) yani “*tüm Yahudiler birbirlerinden sorumludur*” ya da “*tüm Yahudiler kardeştir*” gibi kuşatıcı ilkelere referansın modernite süreciyle birlikte zayıfladığı görülür. Dahası bunun Ortodoks hareketin bariz niteliklerinden biri haline geldiği söylenebilir. Geleneksel Yahudiliğin çözülme sürecine girdiği modern dönemde bunun yerini cemaat düzeyinde ayrılıkçı ve dışa kapalı bir dini ve sosyal yaşam modeli almıştır.¹⁶ Reform ve asimile olma eğilimlerinin geleneksel değerlere yönelik tehditkâr ve yıkıcı etkisi karşısında Ortodoks kanat, değişen toplum yapısından kendisini mümkün olduğunca izole etme yolunu tercih etmiştir.

Dini plüralizm noktasında büyük ölçüde geleneksel çizgiyi takip etmekle birlikte Hildesheimer'ın Neo-Ortodoks yorumunda, Tanrı ve İsrailoğulları arasındaki ebedi ahit çerçevesinde tüm Yahudilere yönelik kucaklayıcı ve iş birliğine açık bir

14 Neusner, *Judaism: The Basics*, 154-155; Batı kültürüne ve modern eğitime onay veren yaklaşımları Hildesheimer'ın 1866'da Macar Ortodoks din adamlarının bölgede etkinliğini artıran Reform hareketine karşı gerçekleştirdikleri toplantıya katılımını engelleyen faktörlerin başında gelmekteydi. Örneğin Yahudi hukuku açısından herhangi bir yasaklamanın olmadığını düşünerek yerel dilde vaaz verilmesine sıcak bakması Ortodoks rabbiler tarafından şiddetle reddedilmişti. Bk. David Ellenson, “The Role of Reform in Selected German-Jewish Orthodox Responsa: A Sociological Analysis”, *Hebrew Union College Annual* 53 (1982): 362, 364.

15 David Ellenson, *Rabbi Esriel Hildesheimer and the Creation of a Modern Jewish Orthodoxy* (London: The University of Alabama Press, 1990), 43.

16 Moshe Samet, “The Beginnings of Orthodoxy”, *Modern Judaism* 8, no. 3 (1988): 249.

yaklaşım hakimdir. Ortak değerlerin çok daha fazla ön plana çıkarıldığı ve özellikle dini olmayan alanda gerekli görülen birlik ideali Hildesheimer'in tutumunda öne çıkan unsurlardandır.¹⁷ Hildesheimer gerek Hirsch'in gerekse diğer Ortodoks liderlerin yaptığı gibi geleneksel yapıyı dini değerler bakımından dış dünyaya, yabancı ve zararlı görülen düşüncelere karşı koruma eğiliminde olmakla beraber, sosyal ve kültürel alanlarda Ortodoksiyi mümkün olduğunca dış dünyaya entegre etmenin gerekliliğine inanmıştır. Bu ideal diğer modernistlerle kıyaslandığında Hildesheimer'in Ortodoksisinde daha merkezi bir rol oynar. Ayrıca Hildesheimer'in tüm Yahudilerle olduğu gibi Yahudi olmayan dünya ile de olumlu ilişkiler geliştirme konusunda daha istekli olduğu belirtilmelidir. Fakat buna bir kriter getirir. Liberal din adamlarının tüm insanlığı kuşatan sevgi ve adalet vurgusuna mesafeli olan Hildesheimer, evrensel ahlak ilkelerini özellikle "Nuh Kanunları"na¹⁸ uyanlara yönelik zorunlu gören ve kendisi dışında elli dokuz din adamının da imzası bulunan bir deklarasyon yayınlamıştır.¹⁹

Reformist din yorumunu eleştiren, fakat aynı zamanda onların Ortodoks cemaatlerden ayrılma taleplerini doğru bulmayan²⁰ Hildesheimer'in bu yaklaşımının onun *Kol Yisrael* ilkesine bağlılığıyla açıklamak mümkündür. Söz konusu taleplerin yoğunlaştığı Halberstadt bölgesinde öteden beri var olan Ortodoks idari otoritenin devamını savunan Hildesheimer, ayrışmayı aslında bir ideal olarak görmemiştir. Bir başka ifadeyle henüz cemaat içi çözülmenin gerçekleşmediği dönemde yapıyı muhafaza etmek onun önceliği olmuştur. Zira rabbi Isaac Unna'nın da (1872-1948) dikkat çektiği gibi, Hildesheimer tüm farklılıklarıyla dünyadaki tüm Yahudilerin bir

17 Örneğin Hildesheimer'in Falaşalar (Etiyopya Yahudileri) lehine bazı aktivitelere ve Rusya'daki pogromlardan kurtulan mülteciler için yardım organizasyonlarına öncülük ettiği bilinmektedir. Bk. Isaac Unna, "Ezriel (Israel) Hildesheimer", *Jewish Leaders (1750-1940)*, ed. Leo Jung (New York: Bloch Publishing Company, 1953), 227-228.

18 Talmud'da geçtiği üzere Nuh'un soyundan gelenlere yedi kanunu yerine getirmeleri emredilmiştir. Bunlar; yargı mahkemeleri kurmak, Tanrı'nın ismine lanet etmemek, putperestlikten uzak durmak, yasak cinsel ilişkiden uzak durmak, kan dökmekten uzak durmak, hırsızlıktan uzak durmak ve canlı bir hayvanın bir uzvunu yemekten uzak durmak şeklindeki yedi ilkedен oluşmaktadır. Bk. Sanhedrin 56a; Detaylı bilgi için bk. Eldar Hasanov, *Nuh Kanunları ve Nuhilik* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015).

19 Ismar Schorsch, *Jewish Reactions to German Anti-Semitism, 1870-1914* (New York: Columbia University Press, 1972), 73; Ellenson, *Rabbi Esriel Hildesheimer and the Creation of a Modern Jewish Orthodoxy*, 85.

20 David Ellenson, *Jewish Meaning in a World of Choice: Studies in Tradition and Modernity* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2014), 5; David Ellenson, "Church-Sect Theory, Religious Authority, And Modern Jewish Orthodoxy: A Case Study", *Approaches to Modern Judaism*, ed. Marc Lee Raphael (California: Scholars Press, 2020), 69-71.

bedenin organları gibi birbirine bağlı ve birbirinden sorumlu olduğunu vurgulamıştır.²¹ Diğer taraftan Reformist ve Ortodoks din anlayışlarının bağdaşmasını mümkün görmeyen Hildesheimer için gittikçe belirginleşen mevcut dini bölünmüşlük ortamında diğer alanlarda ilişkilere ve iş birliğine ket vurmuyacak biçimde ancak inanç temelli bir ayrışma söz konusu olabilirdi. Bu durumda dahi onun ayrılıkçı kişi ve cemaatlerin tutumunu Tanrı ile yapılan ilahi ahdi bozma ya da Tevrat'tan yüz çevirme girişimi olarak görmemesi önemli bir detaydır.²²

Altı çizilmesi gereken nokta, bilhassa Yahudilerin kendi iç bünyesinde tecrit yahut entegrasyon ikileminde çoğu Ortodoks lider gibi Hirsch'in da Hildesheimer'in karşısında konumlanmış olmasıdır. Ortodoks yenilenmenin hareket noktası kabul edilen Hirsch, Tevrat ve *mitsvot*'a (dini emir ve yasaklar) karşı olduklarına inandığı ve bu nedenle 'Yahudilikten ayrılma' anlamında *minut* kategorisinde değerlendirdiği Reformist Yahudiler ile her alanda bağın koparılması gerektiğini savunurken²³ büyük ölçüde geleneği takip eder. Moses Sofer'in takipçileriyle birlikte o, "*günahkârlarla ortaklık*" konusundaki Talmudik uyarıları dikkate alarak *halaha* prensiplerinin gözetilmediği herhangi bir toplumsal faaliyetten uzak durmayı savunmuştur.²⁴ Buna karşılık Hildesheimer Ortodoks olmayan Yahudi birey ve gruplar ile çeşitli aktivitelerde ortak çalışmalara katılmayı dine aykırı bir durum olarak görmediği gibi, bu, Ortodoksinin kabuk değiştirmesi için bir zorunluluktur. Bu doğrultuda Hirsch geleneksel Yahudiliği tehdit ettiği gerekçesiyle *Bney Brit*²⁵ gibi kuruluşlarla ilişki kurmamaları konusunda Ortodoks Yahudileri uyarırken²⁶, Hildesheimer tam

21 Unna, "Ezriel (Israel) Hildesheimer", 227.

22 Ellenson, "Rabbi Esriel Hildesheimer and The Quest for Religious Authority: The Earliest Years", 289; 1876'daki mektubunda Hirsch'in Hildesheimer'a Ortodoks Yahudilerin mevcut cemaat yapılarından ayrılmayı mümkün kılan Prusya devlet yasasını (1873) istismar etmeyecekleri, bunun yalnızca birkaç cemaat ve bazı temel dini meselelerle sınırlı kalacağı konusunda güvence vermiş olması, onun esasen din dışı alanda Yahudi birliği ve iş birliğini esas aldığı göstermektedir. Bk. Ellenson, *Jewish Meaning in a World of Choice: Studies in Tradition and Modernity*, 10.

23 Detaylı bilgi için bk. Leo Levi, "The Relationship of the Orthodox to Heterodox Organizations: From A Halakic Analysis by Rabbi S.R. Hirsch", *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 9, no. 3 (1967): 95-102.

24 Walter S. Wurzburger, "Cooperation with Non-Orthodox Jews", *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 22, no. 2 (1986): 34.

25 1843'de bir grup Alman Yahudi tarafından kurulan, ana misyonu Yahudi toplumu ve İsrail Devletinin güvenliğini sağlamak ve Yahudi karşıtlığıyla mücadele etmek olan uluslararası Yahudi organizasyondur. Bk. Harvey Berk, "B'nai B'rith", *Encyclopaedia Judaica*, C 4 (Detroit: Mac Millan Reference USA and Keter Publishing House, 2007), 13.

26 Isaac Heinemann, "Marcus Horovitz", *Jewish Leaders (1750-1940)*, ed. Leo Jung (New York: Bloch Publishing Company, 1953), 263.

aksine *Bney Brit* ve *Alliance Israélite Universelle*²⁷ gibi kuruluşlarla yakın temas halinde olmuştur. Bir diğer örnekte Hirsch, heretik kabul ettiği Yahudi tarihçi Heinrich Graetz (1817-1891) ile Kudüs'te göçmen Yahudiler için bir yetimhane kurma konusunda ortak çalıştığı için Hildesheimer'ı eleştirmiştir.²⁸

Hildesheimer, asimilasyon ve tecrit gibi iki uç eğilim yerine entegrasyona ve Yahudi birliğine aynı anda önem vermiş, modern dünyaya uyum ile Yahudiliğin milli boyutuna bağlılığı birbirine karşıt alanlar olarak görmemiştir. Hirsch'ın aksine ona göre Yahudi toplumu yalnızca dini bir birlikteliğe karşılık gelmez. Tevrat'tan yüz çeviren kimsenin Yahudi toplumuna da baş kaldırmış sayılacağı düşüncesini yanlış bulan Hildesheimer kuşatıcı bir yaklaşım sergiler. Dolayısıyla Hildesheimer'ın şahsında bu yeni Ortodoks kimliğin öne çıkan vasıflarından biri, *Kol Yisrael*, Siyonist düşünce ve buna bağlı olarak bilhassa Filistin ve bölge Yahudilerine destek gibi konularda pozitif, yapıcı ve aktif bir tavır takınılması olacaktır. Bu yönüyle Siyonist düşüncenin öncü savunucularından olan Hildesheimer, *Hovevey Tsiyon* (Siyon Aşıkları) hareketini ve kolonizasyon faaliyetlerini desteklemiş, Filistin topraklarında yaşayan Yahudilerin eğitimleri ve mesleki gelişimleri için büyük miktarda maddi destek oluşturmuş ve söz konusu ideal çerçevesinde 1872'de *Palaestina Verein* adlı birliği kurmuştur. Bölgedeki ultra-Ortodoks yapı tarafından *herem* cezasına uğraması da bu girişimleri nedeniyledir.²⁹

Reform eğilimli cemaatlerden uzaklaşmak yerine onlarla bağ kurmayı savunan Hildesheimer'ın hedefi, hem cemaatler arası birliği güçlendirmek hem de geleneksel Yahudiliğin modern Alman kültürüyle uzlaşır olduğunu göstermektir. Hirsch ve diğerleri gibi kendisinin de dini bir heretik kabul ettiği Greatz ile bazı sosyal ve insani konularda iş birliği içinde olması da bu anlamdadır. Bu doğrultuda

27 1860'da Paris'te kurulan modern uluslararası Yahudi organizasyonu. Hedefi, Yahudilerin özgürlüğü ve manevi gelişimi için çalışmak ve Yahudi karşıtı faaliyetlere karşı Yahudilere destek sağlamak olarak belirlenmiştir. Bk. Simon R. Schwarzfuchs, "Alliance Israelite Universelle", *Encyclopaedia Judaica*, C 1 (Detroit: Mac Millan Reference USA and Keter Publishing House, 2007), 671.

28 Gil Student, "Rav Hildesheimer's Response to Ultra-Orthodoxy", *Hakirah, The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought* 24 (2018): 38; Neticede amacının yetim çocukları Hristiyan misyonerlerin etkisinden uzak tutmak olduğunu dile getirmiş olsa da Hildesheimer eleştirilerden kurtulamamıştır. Bkz. Norman Lamm, *Torah Umadda: The Encounter of Religious Learning and Worldly Knowledge in the Jewish Tradition* (London: Jason Aronson INC, 1990), 42.

29 Ellenson, *Rabbi Esriel Hildesheimer and the Creation of a Modern Jewish Orthodoxy*, 92-93; Raphael Patai, *The Jews of Hungary: History, Culture, Psychology* (Detroit: Wayne State University Press, 1996), 316; Berlin'de 1870'de kendisinin kurduğu *Juedische Presse* isimli yayım organı ise, Alman Yahudilerinin Filistin'e göç ve yerleşimleri ile ihtiyaç duyulan eğitim reformlarına destek veren tek ve en önemli organ olarak faaliyette bulunmuştur. Bk. Eliav, "Hildesheimer, Azriel", 104.

“muhaliflerimizden de gelse, hakikat hakikattir” diyen Hildesheimer³⁰, Reform düşüncesinin etkisinde olan Berlin merkezli *The Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*³¹ (1870) ile yakın ilişkiler kurmuştur.³² Hildesheimer, liberal düşünceye sahip Yahudilerle sürdürdüğü yakın diyalogun aynı zamanda onları daha radikal boyutta bir asimilasyona maruz kalmaktan koruyacağını düşünmüştür. Dahası bunun Yahudi karşıtlığıyla mücadele ve İsrail’de Yahudi yerleşimine destek noktasında da katkı sağlayacağına inanmıştır.³³

Tüm bu süreçte Modern Ortodoks hareketin başta gelen kurucu liderlerinden kabul edilen Hirsch’in diğer rabbani din adamları ile büyük oranda aynı tarafta yer almış olması dikkat çekicidir. *Tora im-Dereh Erets*³⁴ (Tevrat ve Seküler Dünya) prensibiyle modern toplum ve kültüre adaptasyon düşüncesini yeni Ortodoks bakış için mutlak bir ideal olarak gündeme getiren Hirsch’in aynı zamanda Ortodoks dışı unsurlara karşı her alanda ayrışmacı bir tutum takınması düşünülmeli gereken bir husustur. Bu noktada meseleye dair daha kuşatıcı bir yaklaşım ortaya koyan isim Hildesheimer olmuştur.

2.2. Seküler Bilginin İşlevsel Kılınması

Seküler bilim ve tarihsel-eleştirel araştırmaların dini bakımdan değeri ya da meşruiyeti meselesi, Hirsch’in yanı sıra Ortodoks din adamları ile Hildesheimer arasındaki anlaşmazlık noktalarından bir diğerini oluşturmuştur. Ortodoks din adamları ile yaşadığı karşıtlık ortamında 1869’da Berlin’e gelerek henüz yeni kurulmuş olan Ortodoks *Adath Yisrael* cemaatinde liderlik yapan Hildesheimer, çok geçmeden burada bir okul kurmuştu. Reformcuların egemen olduğu Berlin’de temelde Reform düşüncesine karşı olan okulda geleneğin korunması temel gaye idi.³⁵ Bununla birlikte söz konusu süreçte modernist yönünü ön plana çıkaran

30 David Ellenson, “A Response by Modern Orthodoxy to Jewish Religious Pluralism: The Case of Esriel Hildesheimer”, *Tradition: A Journal of the Orthodox Jewish Thought* 17, no. 4 (1979): 86.

31 Makale boyunca bu kurum kısaca *HWJ* olarak ifade edilecektir.

32 Barnet Hartston, *Sensationalizing The Jewish Question: Anti-Semitic Trials and the Press in the Early German Empire* (Boston: Brill, 2005), 296.

33 Adam S. Ferziger, “Hildesheimer, Esriel”, erişim 02 Aralık 2023, https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Hildesheimer_Esriel.

34 Hirsch yazılarında kavramı kısaca “Yahudi ve sosyal bilginin toplamı” olarak ifade etmiştir. Yahudilikte Tevrat-yaşam, din-toplum, inanç-pratik, mana-madde arasında arzu edilen ilişkiye dair tüm telakkiler Hirsch tarafından *Tora im-Dereh Erets* kavramı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bk. Mordechai Breuer, *The “Torah-Im-Dereh-Eretz” of Samson Raphael Hirsch* (Jerusalem: Feldheim Publishers, 1970), 9, 22.

35 Unna, “Ezriel (Israel) Hildesheimer”, 222-223, 226.

Hildesheimer, seküler bilgiyi dışlayan, dini bilgiyi ise yalnızca Yahudi erkeklere hasreden geleneksel eğitimin aksine kız çocuklarının eğitimine özellikle önem vermiştir. Ona göre kızlar için yalnızca yüzeysel bir dini bilginin yeterli görülmesi ve Yahudilik çalışmalarından uzak bırakılmaları kabul edilemez bir durumdur. Okulda kız öğrencilerin eğitim programı İbranice, Tanah, Talmud ve tarih gibi alanlardan oluşturulmuş, ayrıca dini pratiğe dair eğitime de yer verilmiştir.³⁶ Bu manada okul daha sonra kurulacak olan *HRS* için de bir prototip olmuştur.

Ortodoks düşüncede Tevrat bilgisi karşısında seküler bilgiye müstakil bir değer ya da rehberlik rolü verilmemesi, Hildesheimer'ın geleneksel Yahudilikte aşılması gerektiğini düşündüğü en önemli problemlerden biridir. Moses Sofer'in tüm seküler bilginin Tevrat'tan elde edilmesi gerektiği şeklindeki görüşü Ortodoks bakışın tipik örneğini oluşturur.³⁷ Bu nedenle başından beri Hildesheimer, dini ve seküler öğrenimi en doğru şekilde Yahudi öğrencilere sunma adına modern pedagojik teknikleri, seküler ve akademik araştırma yöntemlerini ve bu çerçevede sistematik bir müfredatı uygulayacak bir okul kurma niyetinde olmuştur. Macar Ortodoks meslektaşlarını kastederek "*Benim yolum onların yolu değildir. Yahudi geleceği adına tek ümit bir okul kurulmasıdır*" diyerek³⁸ *HRS*'nin ipuçlarını vermiştir. Dolayısıyla bu meselede çoğu Ortodoks meslektaşıyla açık biçimde ayrılığa düştüğü söylenebilir. Diğer taraftan Hirsch'in öncülüğünde bu alanda belli bir bilinç oluşturulmuşsa da bilim ve din ilişkisi söz konusu olduğunda iki isim arasında yine belirli bir ayırım yapmak gerekir. Seküler bilgiyi olumlamaları fakat farklı yöntemlere sahip olmaları nedeniyle söz konusu meselede tartışma zemini, daha keskin bir reddiyeci tavır içerisinde olan klasik Ortodoks din adamlarından ziyade genellikle Hirsh ile Hildesheimer arasında oluşmuştur.

Temel bir yaklaşım olarak Tevrat'ın öncelikli konumunu, seküler bilginin ise ona tabi olduğunu vurgulayan Hirsch iki bilgi türü arasında bir hiyerarşi gözetmiştir. Ona göre yalnızca Tevrat hakikatine uygun olan bilim gerçek bilimdir. Bunun dışında kalan bilgi Tevrat bilgisine aykırı olduğu için reddedilmelidir. Dolayısıyla *Tora im-Dereh Erets*, Tevrat bilgisinin merkeziliğine, seküler ilimlerin ise yalnızca Tevrat ve *halaha* hakkında daha açık bir anlayış ve kavrayış geliştirme noktasında yardımcı

36 Meir Hildesheimer, "Religious Education in Response to Changing Times: Congregation Adass-Isroel Religious School in Berlin", *Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte* 60, no. 2 (2008): 121-128; Hildesheimer'ın kızların dini eğitimine dair görüşleri için bk. Marc B. Shapiro, "R. Esriel Hildesheimer on Torah Study for Women", *Tradition* 54, no. 3 (2022): 136-144.

37 Aaron M. Schreiber, "The Hatam Sofer's Nuanced Attitude Towards Secular Learning, 'Maskilim', and Reformers", *The Torah U-Madda Journal* 11 (2002-03): 147.

38 Ellenson, *Rabbi Esriel Hildesheimer and the Creation of a Modern Jewish Orthodoxy*, 44.

çalışmalar olarak katkısına işaret etmektedir.³⁹ Hirsch'e karşılık Hildesheimer bu iki alan arasında önem bakımından bir derecelendirme yapma yoluna gitmez. Tanrısal yönü bulunduğu için seküler bilgi de hakikat adına önemli ve yönlendirici bir rehberdir. O halde seküler bilim hem Yahudi kutsal metniyle daha yakın bir ilişki içine sokularak işlevsel kılınmalı, hem de Yahudilerin moderniteye uyum süreci adına aracı bir rol üstlenmelidir. Ona göre her şeyde Tanrı'nın yüceliği ve Tevrat'ın hakikati görülmelidir. Bunun açığa çıkmasında seküler bilimlerin rolü göz ardı edilmemelidir.⁴⁰ Örneğin ona göre gerek matematik bilgisi gerekse Latince ve Grekçe dilleri Talmud ve midraştaki bazı bölümlerin ve kavramların anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Zira Hildesheimer şöyle der: “*Bir öğrenim alanındaki bilgi arayışı diğer bilgi alanlarına mutlaka bir köprü oluşturur*”.⁴¹

Seküler bilginin önemi ve modern eğitimde ona yer verilmesi gerektiği konusunda Hirsch ve Hildesheimer'in büyük fikir ayrılıkları olduğu söylenemez. Zira Hirsch'e göre de modern topluma adaptasyon yolunda seküler eğitim gereklidir. Hatta çocuklarına seküler eğitim vermeyi reddeden geleneksel çevrelerle ayrılığa düşmüştür. Ancak Hirsch genel kültür olarak seküler eğitimi savunurken modern araştırma metotlarının Yahudi tarihine ve dini literatüre uygulanmasını ise reddetmiştir.⁴² Dolayısıyla bu iki ismi ayırıştıran nokta daha çok *Wissenschaft*

39 Leiman, “Rabbinic Openness to General Culture in the Early Modern Period in Western and Central Europe”, 192, 194; Breuer, *The “Torah-Im-Derekh-Eretz” of Samson Raphael Hirsch*, 34; Zvi E. Kurzweil, “Samson Raphael Hirsch: Educationist and Thinker”, *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 2, no. 2 (1960): 296.

40 Mordechai Eliav, “Various Approaches to Torah Im Derekh Eretz: Ideal and Reality”, *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 26, no. 2 (1992): 102-103.

41 Ellenson, *Rabbi Esriel Hildesheimer and the Creation of a Modern Jewish Orthodoxy*, 121, 143.

42 Mahmut Salihoğlu, “Avrupa’ya Bir “Giriş” Hikayesi Samson Raphael Hirsch (1808-1888) ve Modern Ortodoks Yahudilik”, *Türkiye'nin Avrupa Birliğine Girişinin Din Boyutu Sempozyumu* (Ankara: 2003): 176-177.

*des Judentum*⁴³ yani Yahudilik Bilimi hareketine olan yaklaşım farklılığıdır.⁴⁴ Bir diğer ifadeyle seküler bilimin dini alanda herhangi bir hareket alanına sahip olup olmadığı meselesinde ayrılırlar. İki alan arasını kesin çizgilerle ayırmaktan kaçınan Hildesheimer belli ölçüde seküler bilimin dini alana, dolayısıyla Yahudi dini düşüncesine katkı vermesine imkan tanımıştır. Bu yönüyle Ortodoks dünyada *WdJ* geleneğine yer veren ilk ve en önemli isim Hildesheimer olmuştur. *HRS* bünyesinde din ve bilimi birbiriyle daha yakın bir ilişki içine sokma hedefinde olan Hildesheimer, bunun en görünür vasıflarından biri olarak Kutsal Kitap yorumu gibi temel alanların artık linguistik ve filolojik materyaller kullanılarak yeni bir perspektifle çalışılmasını savunmuştur.⁴⁵ Buna karşın Tevrat'ı tıpkı doğa yasaları gibi tanrısal ve sorgulanamaz kabul eden Hirsch'e göre filolojik ve tarihsel araştırma yöntemlerinin Tevrat araştırmalarında uygulanması doğru değildir.⁴⁶ Zira iki alanı mutlak tarzda birbirinden ayıran Hirsh ve onun gibi düşünenlerin gözünde Tevrat bilgisi tarafından adeta teyide muhtaç olan seküler bilginin bağımsız bir yetkinliği olmadığı için kutsal metin üzerinde yönlendirici bir gücü de söz konusu değildir. Hildesheimer'ın modernize edilmiş Ortodoks anlayışında ise seküler bilim, dini metinlere ya da tarihsel dini gelenek ve literatüre yönelik eleştirel bakışı, yorum ve yenilenmeyi, modern toplum ve bilim geleneğine intibakı, dahası dinin altını oyduğu düşünülen zararlı görüşlere karşı temel inançların doğru ve tutarlı savunusunu beraberinde getirebilecek potansiyele sahip bir araç olarak görülmüştür.

43 19. yüzyıl başlarında ortaya çıkan ve modern araştırma metotlarını Yahudi yazınsal geleneğine uygulamak suretiyle Yahudi geleneğinin Batı medeniyeti ve literatürüne katkısını gün yüzüne çıkarmayı hedefleyen hareket. Makale boyunca bu kavram kısaca *WdJ* olarak ifade edilecektir.

44 *WdJ* çalışmalarına şiddetle karşı çıkan Hirsch'e göre yazılı ve sözlü Tevrat'a inanan, tüm *halahanın* Sina'ya dayalı kökenini kabul eden ve bilginlerin rolünün yalnızca onları aktarmak olduğunu kabul eden birinin Yahudiliği beşeri aygıtlarla incelemeye tabi tutması söz konusu olamaz. Bk. *The Middle Way: The Emergence of Modern Religious Trends in Nineteenth-Century Judaism Responses to Modernity in the Philosophy of Z.H. Chajes, S.R. Hirsch, And S.D. Luzzatto*, 442; Yahudilik ve bilimsel çalışmadan söz edildiğinde, kutsal metinler ve onların yorumları üzerinde yalnızca Tanrı'nın emirlerini daha iyi yerine getirmek amacıyla çalışılmasını anlayan, diğer bir ifadeyle Yahudi hukukunun uygulanması noktasında pratik bir fayda gözetken Hirsch, eleştirel yaklaşımı ise Yahudiliğin "çarmıha gerilmesi" olarak nitelendirir. Bk. Michael A. Meyer, *Response to Modernity: A History of Reform Movement in Judaism* (Detroit: Wayne State University Press, 1995), 79.

45 Leiman, "Rabbinic Openness to General Culture in the Early Modern Period in Western and Central Europe", 207; Ona göre dini metinler üzerine yapılacak bilimsel araştırmalar geleneksel kabulleri onaylamaya hizmet edecektir. Bk. Rachel Furst, *The Religious Implications of an Historical Approach to Jewish Studies* (Jerusalem: Academy for Torah Initiatives and Directions in Jewish Education, 2001), 22.

46 Muhammed Ali Bağır, "Ortodoks Yahudiliğin Tevrat Eleştirisine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme", *Tarihten Günümüze Yahudilik*, ed. Abdullah Altuncu (Ankara: İlahiyât, 2022), 202.

Yazılı ve sözlü Tevrat'ın ilahi menşei konusunda aynı noktada durduğu Hirsch ile *Tora im-Dereh Erets* ya da *Tora u-Madda* (Tevrat ve Bilim) gibi modern Yahudi kimliğini inşa etmede araç olarak kullanılan idealler noktasında da birleşen Hildesheimer, onların anlam alanını bilimsel ve eleştirel metotları kapsayacak biçimde genişletmek ve seküler bilimi dini bilgiyle mümkün olduğunca sentezlemek istemiştir. Böylece Ortodoks düşüncenin karakterinde daha kalıcı bir dönüşüm gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Bununla birlikte Hildesheimer'ın seküler bilim ve tarihsel-eleştirel araştırmaları onaylaması, reformları da bütünüyle onayladığı ya da meşru gördüğü anlamına gelmez. Aksine reform önerilerine karşı *halaha* ve litürjiye dair geleneksel yaklaşımları savunmada kararlı bir duruşu vardır. O, örneğin Yahudi hukukunu tanımayan Reformcuları “düşmanlar” olarak nitelemiş, Ludwig Philippson (1811-1889) liderliğinde hazırlanan Reform dua kitabına karşı çıkararak Ortodoksiyi savunan yazılar kaleme almıştır.⁴⁷ Hildesheimer'ın gerek reform karakterli *HWJ* gerekse rabbi Frankel ve onun görüşleri çerçevesinde gelişen Tarihsel Ekol'e yönelik eleştirilerinde de açık biçimde Ortodoks karakteri ön plandadır. Özellikle Frankel'in kurmuş olduğu *Breslau Seminary* (1854), her ne kadar kendi kurumu gibi *WdJ* merkezli bir eğitimi ilke edinmiş olsa da söz konusu geleneğin işlevi ve *halaha* ile ilişkisi noktasında sahip olunan görüş farklılıkları nedeniyle Hildesheimer'ın eleştirilerine hedef olmuştur.⁴⁸

Diğer taraftan önceleri dini pratikler noktasında Neo-Ortodoks hareket ile Tarihsel Ekol arasında büyük farklar olduğu söylenemez. Hatta Alman Neo-Ortodoks din adamları, rabbi Frankel'i Reform hareketiyle mücadelede doğal bir müttefik olarak görmüşlerdir. Ancak gerek *Breslau Seminary* gerekse Frankel'in 1859 yılında yayımlanan ve Mişna'nın oluşum tarihini ele alan *Darkhe ha-Mishna* (Mişna'ya Giriş) isimli eseri iki taraf arasındaki karşıtlıkta rol oynayan ana faktörler

47 Ellenson, *Jewish Meaning in a World of Choice: Studies in Tradition and Modernity*, 4-5.

48 Söz konusu eleştiriler için bk. Louis Ginzberg, *Students, Scholars and Saints* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1928), 207; Shnayer Z. Leiman, “Did Rabbi Azriel Hildesheimer Label Rabbi Zechariah Frankel “An Apostate”?”, *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 41, no. 2 (2008): 145-154; David Ellenson, “The Orthodox Rabbinate and Apostasy in Nineteenth Century Germany and Hungary”, *Jewish Apostasy in the Modern World*, ed. Todd Endelman (New York: Holmes & Meier, 1987), 173.

olmuştur.⁴⁹ Zira Frankel öncülüğünde gelişen tarihsel ve evrimsel *halaha* konseptine karşı Modern Ortodoks eğilim, *halahanın* Sina kökenine inancı sürdürmüştür. Bununla birlikte Hildesheimer'in Reformist rabbiler ile kıyaslandığında Tarihsel Ekol savunucularıyla çok daha fazla polemik içerisinde yer almış olması, gerçekte Ortodoks gelenek ile tarihsel yorum arasında Tevrat'ın merkeziliği, *halahanın* bağlayıcılığı ya da geleneğin değeri gibi ortak paydaların var olması nedeniyledir. Vahiy ve Yahudi hukukuna ilişkin yorum farklılıkları ve oluşan tartışma ortamı, doğal olarak bir uzlaşma zemininin varlığını da göstermektedir. Bir başka ifadeyle iki din yorumu arasındaki ilişki Reform hareketine nazaran esasen daha güçlüdür. Hildesheimer'in eleştirilerini bu ekol taraftarlarına yöneltmesinde, iki akımın hala bir şekilde ortak bir din diline sahip olabileceği yönündeki inancı etkili olmuş olmalıdır. Esasen söz konusu potansiyel ilişki zemini, Tarihsel Ekol'ün uzantısı olan Muhafazakâr Yahudiliğin oluşum aşamasından itibaren bünyesinde Ortodoks unsurlara daima yer verilmesinin gerekçesini de bir ölçüde açıklamaktadır. Zira benzer tutum Amerika'da hareketin kurucu lideri Solomon Schechter'in (1849-1915) yaklaşımlarında da görülebilir. O da açık bir Reform karşıtı olmasına rağmen yeni bir vizyon ve dinamizm kazandırma saikiyle eleştirilerini temelde içerisinden geldiği geleneksel Yahudiliğe yöneltmiştir.

3. Yahudilik Bilimi (WdJ) ve Hildesheimer Okulu

19. yüzyıl başlarında ortaya çıkan *WdJ* hareketinin ana motivasyonu, Yahudilerin tarih boyu üretmiş olduğu dini ya da din dışı çalışmaları bilimsel bir gözle incelemek ve onların dünya literatürüne ve medeniyetine katkısını ortaya koymaktır. Bu çerçevede Yahudilik merkezli akademik çalışmaların Alman üniversitelerinde ayrı bir disiplin olarak yer alması hedeflenmiştir.⁵⁰ Ancak bu hedefin başarıya ulaştığını söylemek güçtür. Yahudiler söz konusu çalışmaları üniversiteler dışında kendi iç

49 Michael K. Silber, "The Emergence of Ultra-Orthodoxy: The Invention of a Tradition", *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era*, ed. Jack Wertheimer (New York: Harvard University Press, 1992), 35; Frankel, *Darkhe ha-Mishna* isimli eserine de yansıdığı şekliyle sözlü hukuku din adamları tarafından dönemin şartları ve ihtiyaçları dikkate alınarak ortaya konan yenilikçi yorumlar, dolayısıyla insani müdahalenin tarihsel sonuçları olarak kabul etmiştir. Bk. Andreas Bramer, "The Dilemmas of Moderate Reform. Some Reflection on the Development of Conservative Judaism in Germany 1840-1880", *Jewish Study Quarterly* 10, no. 1 (2003): 77.

50 Bu konuda büyük çaba sarf eden tarihçi Leopold Zunz'un (1794-1886) Berlin üniversitesinde Yahudi tarihi ve edebiyatı alanında bir kürsü kurulması teklifi Prusya devlet yetkilileri tarafından kabul görmemiştir. Bu adımın Yahudiliğin Hristiyan geleneğinden bağımsız bir gelenek olarak tanınmasını beraberinde getireceği endişesi bu yaklaşımda ana faktördür. Bk. Christian Wiese, *Challenging Colonial Discourse: Jewish Studies and Protestant Theology in Wilhelmine Germany*, *Studies in European* 10, ed. Giuseppe Veltri (Boston: Brill, 2005), 82.

bünyesinde sürdürmek zorunda kalmış, bu çerçevede 19. yüzyıl başlarından itibaren modern dini okullar kurulmuştur.

Yukarıda yeri geldikçe temas edildiği gibi *HWJ* ve *Breslau Seminary* yanı sıra Berlin’de 1873’de Hildesheimer tarafından kurulan *HRS* bu kurumların en popüler olanlarıdır. Aralarında birtakım farklılıklar olsa da bu üç okulun ortak özelliği, bilime olan bağlılık iddialarıdır. Günümüz Muhafazakâr liderlerden Ismar Schorsch (1935-) *HRS*’de dahi bilimsel bakışın en az diğerleri kadar uygulandığını aktarır.⁵¹ Ancak bu üç modern okulun tamamen aynı çizgide durmadıkları, her birisinin sırasıyla Reformist, Muhafazakâr ve Ortodoks bir eğilime sahip olduklarını hatırlatmakta fayda vardır.

Hildesheimer, açılış konuşmasında kurumun ‘Ortodoks’ bir karaktere sahip olacağını açıkça ifade etmiştir:

“...Bu [Yahudi] dini, odak noktasının felsefe ya da teolojik doktrinlerde olmaması itibariyle özgündür. Onlar en iyi ihtimalle ikincil öneme sahiptir. Her şeyden önce onun odak noktası, aynı derecede kadim iki kaynağa dayalı belirli ve detaylandırılmış bir hukuktur: yazılı ve sözlü Tevrat... Bu, bizim, özünde diğer mezheplerdeki ortodoksiden ayrılan Yahudilikteki Ortodoksi anlayışımızdır. Biz bu Ortodoks Yahudiliğe bağlıyız ve bu okulu ona adadık...”⁵²

Diğer taraftan geleneğe ve *halahaya* yapılan bu vurgu, klasik Ortodoks bakışın bugüne olduğu gibi aktarımı manasında değildir. *HRS*, kuşkusuz geleneksel Yahudiliğin modern kültür ve değerlerle bütünleşmesine ve yeni tip Ortodoks birey ve toplumun oluşumuna kaynaklık edecek bir kurum olarak düşünülmüştür. Örneğin o, kendi döneminde kayıt öncesinde üniversite seviyesinde yeterli bir seküler eğitim gerektiren tek Ortodoks kurum idi. Ortodoks Yahudi birey ve cemaatleri belli başlı ilkelerden vazgeçmeden modern kültüre adapte etmeyi arzu eden Hildesheimer, kurduğu okulun yalnızca din adamı yetiştiren bir kurum olmasını değil, tüccar, teolog, hukukçu ve doktorlardan oluşan bir Ortodoks aydınlar merkezi olmasını ümit etmiştir.⁵³

İdealize edilen söz konusu modern Ortodoks kimlik yanı sıra kurumun Hildesheimer tarafından ortaya konan bir başka hedefi ise, “*Reformcuların yıkıcı arzularıyla mücadele etmek ve çağın isteklerine cevap vermek*” olarak belirlenmiştir. Öğrencilerin bir yandan Tevrat ve Tanrı korkusuyla yetişmeleri, diğer yandan bilim

51 Ismar Schorsch, “Ideology and History in the Age of Emancipation”, Heinrich Graetz, *The Structure of Jewish History and Other Essays*, ed. Ismar Schorsch, (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1975), 11.

52 Shapiro, “Rabbi Esriel Hildesheimer’s Program of Torah u-Madda”, 79-80.

53 Shapiro, “Rabbi Esriel Hildesheimer’s Program of Torah u-Madda”, 76-77.

ile yakından meşgul olmaları istenmiştir.⁵⁴ Her ne kadar benzer hedef *Breaslu Seminary* tarafından da sahiplenilmiş olsa da *HWJ* gibi onun da neticede dini geleneğin yapısal değişimi vurgusu, Hildesheimer için daha otantik ve güçlü bir Ortodoks karakter taşıyan bir eğitim metodunun ortaya konmasını zorunlu kılmıştır. Bu yönüyle *HRS* diğer iki kuruma bir alternatif olarak sunulmuştur.

HWJ ile kıyaslandığında Hildesheimer Okulunun oldukça geleneksel bir duruşa sahip olduğu kesindir. Hildesheimer ve ekibinin klasik Ortodoks yaklaşımdan ayrıştığı nokta ise, gelenek adına verilecek mücadelede klasik değil modern metotları kullanmanın bir zorunluluk olarak görülmesidir. Buna göre kurum özellikle bilimsel materyalizm, derin eleştiri, Darwin'in öğretileri ya da Reformcuların Yahudi tarihini yeniden yorumlama girişimlerini modern aygıtlarla, en temelde de *WdJ* aracılığıyla çürütme hedefinde olmuştur.⁵⁵ Zira bilime olan bağlılık kurumun en temel ilkelerinden biridir. Ancak kurumda *WdJ* kapsamında bilimin dini alanda belli ölçüde hareket kabiliyeti kazanmasının Ortodoks çevrelerde uyandırdığı hoşnutsuzluk sürpriz değildir. Örneğin rabbi Isaac Halevy (1847-1914) *WdJ*'ye mutlak bağlılığın *halahanın* ilahi kökenine inanca aykırı olduğunu ifade ederek *HRS*'ye karşı çıkmıştır.⁵⁶

Tüm eleştirilere rağmen attığı adımların Ortodoks gelenek ile uyum içerisinde olduğu kanaatini taşıyan Hildesheimer, Talmud çalışmaları yanı sıra seküler araştırma ve bilimin önemini şöyle dile getirir:

“...Kendimizi en acil meselelere [seküler araştırmalar] hasretmeliyiz. Bunları en önemli husus olarak görüyoruz ve Yahudiliğe dair diğer alanlarda olduğu gibi tüm bu alanlara da aynı sevgiyle yaklaşıyoruz. Çünkü onların hepsi kutsal olanı takdis etmek için yapılmaktadır. Geçtiğimiz yüzyıldan beri hem yeni bir Yahudi biliminin ortaya çıkışı hem de Kutsal Kitap yorumu gibi çok eskiden beri üzerinde çalışılmış diğer alanları yeni bir bakış açısıyla ve henüz tam olarak anlaşılmamış yeni kaynakların kullanımıyla tetkik etme ihtiyacı söz konusudur. Bu disiplinleri müfredatımıza dahil edecek, onları sevgiyle ve tam bir bilimsel ciddiyetle ele alacak ve böylece hakikate, yalnızca hakikate hizmet edeceğiz...”⁵⁷

54 Ellenson, “Church-Sect Theory, Religious Authority, And Modern Jewish Orthodoxy: A Case Study”, 79.

55 Bu doğrultuda örneğin okulun Hildesheimer sonrası ikinci önemli ismi David Zvi Hoffmann, derin eleştiriyle mücadele etmiş ve bu amaçla *The most important Arguments against the Welhausen Hypothesis* (Welhausen hipotezine karşı en önemli argümanlar) isimli bir makale kaleme almıştı. Bk. Isi Jacob Eisner, “Reminiscences of the Berlin Rabbinical Seminary”, *The Leo Baeck Institute Year Book* 12, no. 1 (1967): 34, 37; Hoffmann'ın Welhausen'i eleştirisine dair ayrıca bk. Stefan Schreiner, “Protestant Bible Study and the Jewish Response in the 19th and 20th Centuries”, *Jewish Studies Quarterly* 10, no. 2 (2003): 159-161.

56 David Ellenson & Richard Jacobs, “Scholarship and Faith: David Hoffmann and his Relationship to ‘Wissenschaft des Judentums’”, *Modern Judaism* 8, no. 1 (1988): 29.

57 Shapiro, “Rabbi Esriel Hildesheimer’s Program of Torah u-Madda”, 83.

Hildesheimer'a göre geleneğe tehdit oluşturan düşüncelerle yüzleşmek kaçınılmazdır. Aksi takdirde Yahudiler modern dünyada savunmasız kalacaklardır. Bu açıdan kurum, modern bilimsel yaklaşıma ve bu doğrultuda yapılan çalışmalara itibar etmeyen, bilimsiz bir Yahudiyi Yahudiliksiz bir bilime tercih ettiğini ifade eden Hirsch⁵⁸ ve takipçilerinden apayrı bir metod izlemiştir. Kurumda Julius Welhausen'ın (1844-1918) yolunu açtığı kutsal kitap eleştirisi temelli çalışmalar göz ardı edilmemiş, onları yok saymak yerine heretik kabul edilen bu tip görüşlerle aktif biçimde mücadele amaçlanmıştır. Modern dönemde artık yalnızca inanca dayalı bir teolojiyi savunmanın mümkün olmadığını düşünen Hildesheimer'a göre teolojinin modern araştırmalarla uygunluk arz etmesi gerekmektedir. Bu doğrultuda kutsal kitap eleştirisinin zaaflarını göstermek ve tüm kurum öğrencilerine geleneksel yaklaşımı ikna edici biçimde nasıl savunacaklarını öğretmek, kurumda ana hedefler olarak zikredilmiştir.⁵⁹ *HRS*'de bizzat Hildesheimer tarafından "Kaynak Eleştirisi: Daha Yeni Kutsal Kitap Eleştirmenlerinin İncelenmesi" adı altında verilen eğitim de bu amaç doğrultusunda müfredatta yerini almıştır.⁶⁰

HRS ile diğer iki kurum arasındaki temel fark dogma alanında kendini göstermiştir. Diğer bir ifadeyle tarihsel araştırmaların geleneksel inanca aykırı olabilecek sonuçlarından kaçınmayı savunan kurumun daha çok basit eleştiriyle ilgilendiği söylenebilir. Hildesheimer ve David Zvi Hoffmann gibi isimlerde görülen genel eğilim, Tanrı adına yapılacak bilimsel araştırmaların Tevrat çalışmalarını destekleyeceği ve güçlendireceği yönünde olmuştur. Vahiy yoluyla bildirilen hakikatlerin insan tarafından keşfedilen hakikatler ile çatışmayacağı, aksine kişiye daha berrak bir kavrayış sağlayacağı dile getirilmiştir.⁶¹ Bu çerçevede *HRS* din adamları, esasen araştırmalarının temelini Leopold Zunz önderliğinde kurulan *WdJ* geleneğine değil, Saadya Gaon (882-942) ve Vilna Gaon (1720-1797) gibi büyük Yahudi liderlere, bir anlamda geleneğe atfetmişler ve kendilerini daha kadim ve otantik *WdJ* takipçileri olarak kabul etmişlerdir.⁶²

58 Ran HaCohen, *Reclaiming the Hebrew Bible: German-Jewish Reception of Biblical Criticism*, trc. M. Engel (Berlin: De Gruyter, 2010), 157.

59 Shapiro, "Rabbi Esriel Hildesheimer's Program of Torah u-Madda", 77-78.

60 Ellenson, *Rabbi Esriel Hildesheimer and the Creation of a Modern Jewish Orthodoxy*, 158.

61 Marc B. Shapiro, "Rabbi David Zevi Hoffmann on Torah and Wissenschaft", *The Torah U-Madda Journal* 6 (1995-1996): 132; Okul mezunlarından Alexander Altmann (1906-1987) da benzer noktaya temas eder. Tarihsel araştırmaların inanç alanına müdahalesine izin verilmediğine dikkat çeken Altmann, Hoffmann ve Abraham Berliner gibi isimlerin uyguladığı tarihsel araştırmaların onları inançları ile uyumsuzluğa götürmediğini ifade eder. Ayrıca Hoffmann'ın Welhausen'ın görüşlerini çürütmedeki başarısına dikkat çeker. Bk. Alexander Altmann, "Theology in Twentieth-Century German Jewry", *The Leo Baeck Institute Year Book* 1, no. 1 (1956): 210.

62 Assaf Yedidya, "Orthodox Reactions to 'Wissenschaft des Judentums'", *Modern Judaism* 30, no. 1 (2010): 80.

WdJ merkezli bir eğitim modeli benimsenmekle birlikte reformları meşrulaştırma eğilimlerine cevap vermeye çalışan kurumun Ortodoks karakterini muhafaza etmesinde Hildesheimer'in çift Tevrat⁶³ inancına olan bağlılığı temel rol oynamıştır. Bu bağlamda modernizme yakın duruşu, onun geleneksel vahiy ve *halaha* anlayışına bağlılığına zarar vermemiştir. Yahudi hukuku ile modern toplumun değerlerinin çatıştığı yerde tercihin *halaha* lehine olması gerektiğini savunmuştur.⁶⁴ Benzer şekilde kurumda genel prensip olarak, rabbani kaynaklar dışındaki kaynak incelemelerinde herhangi bir karşıtlık söz konusu olduğunda geleneksel kaynaklar öncelenmiştir. Örneğin Hildesheimer için yoruma açık meselelerde birincil referans Yahudi dini literatürüdür. Bu yüzden yabancı kaynaklar ile Mişna ve Talmud'a dayalı bilgiler ya da *halaha* hükümleri arasında muhtemel bir karşıtlık durumunda, Yahudi kaynakları lehine yorumda bulunmayı ilk tercih olarak öngörmüştür.⁶⁵

Nazi dönemindeki kapanışına kadar (1938) toplam 275 öğrenci yetiştiren⁶⁶ ve eğitim dili olarak Almancanın kullanıldığı okul, hem Haskala'nın⁶⁷ etkisinde olanlara hem de rabbani geleneğe bağlılığı sürdürmek isteyenlere hitap etmesi sebebiyle kuşatıcı bir misyon üstlenmiştir. Öğrencilerden güçlü bir eğitim arka planı beklenmesi sebebiyle daha çok Batı'dan, özellikle Almanya'dan gelen Yahudilere hizmet vermiştir.⁶⁸

63 Bu anlayışa göre Musa Sina Dağı'nda yalnızca yazılı bir metin değil, yazılı Tevrat'ın yorum metotlarını da kapsayan ve tüm şifahi geleneği ifade eden sözlü Tevrat'ı da vahiy olarak almıştır. Geniş bilgi için bk. Gürkan, *Yahudilik*, 91-106; Philip R. Davies, "Judaism and the Hebrew Scriptures", *The Blackwell Companion to Judaism*, ed. Jacob Neusner & Alan J. Avery-Peck (Oxford: Blackwell Publishing, 2003), 37-57.

64 Ellenson, *Rabbi Esriel Hildesheimer and the Creation of a Modern Jewish Orthodoxy*, 39; Hildesheimer, Yahudi hukukunun kadınları bazı hukuki muamelelerde şahitlikten uzak tutmasıyla ilişkili olarak, bu ehliyet yasağının insan kavrayışının ötesinde ve Tanrı iradesine matuf olduğunu vurgulamıştır. Yahudi hukukunun farklı yorumlara onay vereceğini kabul etmekle birlikte, Tevrat'ın doğrudan Tanrı'nın dilinden çıktığı prensibinden taviz verilemeyeceğini dile getirmiştir. Bk. Ellenson, "Church-Sect Theory, Religious Authority, And Modern Jewish Orthodoxy: A Case Study", 76.

65 Örneğin Josephus'un bazı yazıtlardan hareketle tapınak dönemiyle ilişkili olarak ileri sürdüğü, ancak rabbani kaynaklarda hiç zikredilmeyen iddialarını Ortodoks perspektiften yorumlama yoluna gitmiş olması bunun tipik bir örneğidir. Bk. Assaf Yedidya, "Orthodox Strategies in the Research of the Wissenschaft des Judentums", *European Journal of Jewish Studies* 5, no. 1 (2011): 74-75.

66 Gil Graff, "Toward An Appreciation of the American Legacy of Rabbi Esriel Hildesheimer: The U.S. Rabbinate of Three Hildesheimer Students", *Modern Judaism* 31, no. 2 (2011): 169.

67 18. yüzyıl ve sonrasında Avrupa Yahudileri arasında ortaya çıkan Yahudi Aydınlanma hareketini ifade eden kavram. Geniş bilgi için bk. Özmen, *18. Yüzyıl Yahudi Aydınlanma Hareketi ve Moses Mendelssohn*; Ali Osman Kurt, "*Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala*", *Milel ve Nihal* 7, no. 1 (2010): 33-59.

68 Samuel C. Heilman, "The Many Faces of Orthodoxy, Part I", *Modern Judaism* 2, no. 1 (1982): 43-44.

HRS eğitim kadrosu ise büyük ölçüde kurucu isim tarafından belirlenmiştir. Talmud, din felsefesi ve tarih gibi alanlarda bizzat kendisi de ders veren Hildesheimer’in yanı sıra Hoffmann Talmud ve Tevrat yorumu, Jacob Barth (1851-1914) İbranice gramer ve Kutsal Kitap yorumu üzerine eğitim verirken, Kutsal Kitap sonrası literatür (post-biblical literature) çalışmaları Abraham Berliner (1833-1915) tarafından yürütülmüştür. Ayrıca Kutsal Kitap yorumu, coğrafya ve Filistin tarihi alanında uzman Samuel Grunberg dışında Joseph Wohlgemuth (1867-1942) ve Jakob Jechiel Weinberg (1884-1966) gibi Yahudi literatürü, Talmud ve *halaha* alanında yetkin pek çok isim de farklı dönemlerde *HRS* eğitim kadrosunda yer almıştır. Müfredatı temelde dini alan oluştursa da, Hildesheimer kurum aracılığıyla seküler bilimleri hem dünyevi alanın hem de dini düşüncenin önemli bir parçası olarak gören modern bir Yahudi bilinci ortaya çıkarmak istemiştir. Bu, esasen din ve din dışı bilgiyi buluşturma ve bu vesileyle aydın bir Yahudi kimliği meydana getirme girişimidir. Kuruma zorunlu olarak seküler bir üniversite eğitimiyle gelen ve oradan mezun olanların pek çoğu ileride bu alanda öğretici kimseler olarak kurumun misyonunu gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Örneğin *HRS* mezunu olan matematikçi ve fizikçi Joseph Carlebach 1905 yılında doğa bilimleri alanında eğitim vermek üzere Kudüs’e gitmiştir. Jacob Levy ise kendi döneminde Kudüs’te modern tıp ve *halaha* konusunda yayınlarıyla öne çıkmıştır. Kurum, din adamlığı yanı sıra ile tıp ile meşgul olan, pediatrist ve linguist bazı kişiler de yetiştirmiştir.⁶⁹ Diğer taraftan kurum bünyesinde *WdJ* kapsamında geniş bir literatür üretilmiştir. Eski elyazması dokümanlar, Almanya ve dışında Yahudi soy kütüğüne ilişkin araştırmalar, bibliyografya çalışmaları ve Talmud ile doğu dilleri çalışmaları bunlardan bazılarıdır. Bunun yanında pek çok bilimsel dergi de yayınlanmıştır.⁷⁰ Bu yönüyle bakıldığında Hildeshemier Okulu, *WdJ* geleneğinin başta değinilen ortaya çıkış motivasyonu çerçevesinde geçmiş literatürün bilimsel gözle incelenmesi, bunun yeni çalışmalarla desteklenip geliştirilmesi ve böylece dünya literatürü ve Batı akademiyasında müstakil bir gelenek olarak Yahudi varlığının güçlenmesi hedefine hizmet etmiş bir kurum olarak da aktif rol üstlenmiştir.

4. Hildesheimer’in Mirası

Kendi döneminde sahip olduğu popüleriteye rağmen *HRS*’nin kendisinden sonra Avrupa özelinde büyük çapta bir etki yarattığını söylemek güçtür. Zira Hildeshemier’in attığı adımlar bir yandan geleneksel çizgiyi titizlikle izleyen

69 Eisner, “Reminiscences of the Berlin Rabbinical Seminary”, 34-37, 44, 46.

70 Assaf Yedidya, “Abraham Berliner and the Making of Orthodox Wissenschaft des Judentums”, *Jewish Historiography Between Past and Future: 200 Years of Wissenschaft des Judentums* (Studia Judaica 102), ed. Paul Mendes-Flohr & Rachel Livneh-Freudenthal & Guy Miron (Berlin: De Gruyter, 2019), 78.

Ortodoks geleneğin o dönem halen var olan etkisi, diğer yandan Nazi yönetiminin Yahudi karşıtı politikaları sebebiyle kurumsal boyutta yayılma imkanı bulamamıştır. Bilindiği gibi Reform Yahudiliği ve Tarihsel Ekol gerçek manada kurumsal kimliklerine ortaya çıktıkları topraklarda değil Amerika’da kavuşmuştur. Bu manada birincisi söz konusu olduğunda *Hebrew Union College*’ı⁷¹ (Yahudi Birliği Koleji) *HWJ*’nin, ikincisi söz konusu olduğunda *Jewish Theological Seminary*’yi⁷² (Yahudi Teoloji Okulu) *Breslau Seminary*’nin devamı kurumlar olarak değerlendirmek mümkündür. Bu noktada Yeşiva Üniversitesini *HRS*’nin Amerika’daki uzantısı olarak görmek yanlış olmaz. Amerikan Ortodoksisi dediğimizde en önemli kurumlardan biri olan Yeşiva Üniversitesinin en başta seküler araştırmalara bünyesinde yer veren Ortodoks bir kurum olması söz konusu karşılaştırmaya olanak vermektedir.

Bugün Amerikan Ortodoks geleneği büyük ölçüde Almanya merkezli Modern Ortodoks düşüncenin bir uzantısı görünümündedir. Kendisini Ortodoks şemsiyesi altında gören ve Modern Ortodoksluğun sağ kanadını oluşturan ultra-Ortodoks Yahudi grupları gibi daha geleneksel Yahudilerin varlığına rağmen Neo-Ortodoks yorumun temel bazı nitelikleri Amerikan Ortodoksisinde korunmakta ve Ortodoks anlayışa rengini vermektedir. Bunda Hildesheimer’ın Ortodoksi içerisinde yapmış olduğu açılımın tesiri hatırı sayılır oranda hissedilmektedir. Zira günümüz Amerikan Ortodoks geleneğinde seküler bilgi ve dünya kültürüne açık olma, entegrasyon, *Kol Yisrael* ilkesi bağlamında geniş Yahudi organizasyonlarıyla ve seküler Yahudilerle yakın ilişkiler kurma, hayırseverlik, sosyal ve politik aktiviteler ile İsrail Devleti ve Siyonist ideale destek gibi ön planda tutulan meseleler⁷³, Hildesheimer’ın Ortodoksiyi dönüştürme hedefinde öngördüğü temel idealler idi. 2001’de *National Jewish Population Survey* (NJPS) tarafından yapılan bir araştırmaya göre, kendisini Ortodoks olarak niteleyenlerin neredeyse % 80’e yakını tüm dünyadaki Yahudilerin kader birliğine ve İsrail’in tüm Yahudiler için manevi bir merkez oluşuna inanmaktadır. Yaklaşık dörtte üçünün yüksek öğrenime sahip olduğu modern Ortodoks Yahudiler, Haredi ya da ultra-Ortodoks Yahudilerin aksine entegrasyon,

71 1875 yılında Cincinnati’de rabbi Isaac M. Wise tarafından kurulan ve Reform hareketi için dini liderler yetiştirmeye adanmış Amerika’daki en eski dini okul. Bk. Stanley F. Chyet & Michael A. Meyer, “Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion”, *Encyclopaedia Judaica*, C 8 (Detroit: Mac Millan Reference USA and Keter Publishing House, 2007), 739.

72 1886’da New York’da kurulan, Muhafazakâr Yahudiliğin ilk dini eğitim merkezi. Geleneksel ve modernist eğilimlere sahip kurucu liderler Reform hareketinin *halahadan* radikal boyutta uzaklaştığı fikri etrafında birleşmişlerdir. Bk. Michael Panitz, “Jewish Theological Seminary”, *Encyclopaedia Judaica*, C 11 (Detroit: Mac Millan Reference USA and Keter Publishing House, 2007), 328.

73 Bk. Shmuel Singer, “Modern Orthodoxy: Crisis and Solution”, *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 23, no. 4 (1988): 47-53.

bilim-bilimsel çalışmalar ve İsrail devleti ile Siyonizm taraftarlığı gibi üç ana meselede büyük ölçüde Hildesheimer'dan alınan mirası sürdürmektedir.⁷⁴ Amerikan Ortodoks gelenekten rabbi Saul J. Berman da (1939-), Tevrat dışı bilgi, Ortodoks olmayan Yahudiler ile ilişkiler, İsrail devletinin desteklenmesi, kadın hakları ve Yahudi olmayanlarla ilişkiler noktasında pozitif tutumu, Modern Ortodoksluğun karakteristik özellikleri arasında sıralar.⁷⁵

Ortodoks Yahudiliğin değişen yüzüne işaret eden ve diğer Yahudi hareketleriyle olan ilişkilere de pozitif katkı sunan tüm bu noktalar göz önüne alındığında, modernleşmenin ilk ayağını oluşturan Avrupa arka planına oranla Amerikan Ortodoks geleneğinde daha kucaklayıcı bir dilin hakim olduğu bir gerçektir. Söz konusu ideallerin aktarımı ya da temsili bağlamında *HRS* arka planına sahip ve Amerikan Ortodoksisi içinde yer alan birkaç isimden bahsetmek mümkündür.

Eisenstadt'da bulunduğu sırada Hildesheimer'ın kurduğu yeşivada eğitim görmüş olan Henry W. Schneeberger (1848-1916)⁷⁶, onun ekstrem dini yaklaşımlar karşısında yeni oluşturacağı ılımlı Ortodoks hareket hakkında New York merkezli *Jewish Messenger*'a yazılar yazmıştır. Bu anlamda ona Yahudi çevrelerde daha fazla tanınırlık kazandırdığı söylenebilir. Diğer taraftan Schneeberger, *HRS* tarafından Tarihsel Ekol'e karşı gösterilen negatif tutumdan mülhem, rabbi Frankel, Nachman Krochmal (1785-1840) ve özellikle Graetz'in fikirlerini eleştirmiş bir isimdir.⁷⁷ Aynı zamanda 1898'de kurulan ve bugün halen faaliyette olan *Orthodox Union*'a (Ortodoks Birliği) üye sıfatıyla katılarak ılımlı Ortodoksiyi geliştirme adına daha etkin bir konumu sahip olmuştur. Schneeberger'ın Amerikan Ortodoks Yahudiliğin başta gelen birkaç kurumundan birinde yer alması, Hildesheimer'ı temsil imkanını da güçlendirmiştir. Öte yandan Hildesheimer'ın izinde dış tehditlere karşı Reform liderlerini müttefikler olarak gören Schneeberger aynı zamanda Rus Yahudi göçmenleriyle alakadar olmuş, *Alliance Israélite Universelle* ile yakın ilişkiler geliştirmiştir.⁷⁸

Hildesheimer'ın Ortodoks geleneği *WdJ* ile buluşturan bakış açısı ise Amerika'da büyük ölçüde Yeşiva Üniversitesi tarafından temsil edilmiştir. Günümüzde halen

74 Chaim I. Waxman, "American Modern Orthodoxy: Confronting Cultural Challenges", *The Edah Journal* 4, no. 1 (2004): 3.

75 Saul J. Berman, "The Ideology of Modern Orthodoxy", *Sh'ma: A Journal of Jewish Ideas*, Şubat 1, 2001, <http://shma.com/the-ideology-of-modern-orthodoxy/>.

76 Graff, "Toward An Appreciation of the American Legacy of Rabbi Esriel Hildesheimer: The U.S. Rabbinate of Three Hildesheimer Students", 169-171.

77 Israel M. Goldman, "Henry W. Schneeberger: His Rôle in American Judaism", *American Jewish Historical Quarterly* 57, no. 2 (1967): 159-161.

78 Graff, "Toward An Appreciation of the American Legacy of Rabbi Esriel Hildesheimer: The U.S. Rabbinate of Three Hildesheimer Students", 171-172.

Modern Ortodoks geleneğin bayraktarlığını yapan Yeşiva Üniversitesini vücuda getiren düşünsel arka plan için Tevrat ve seküler bilgi ilişkisinde *sentez* kavramı büyük ölçüde merkezi rol oynamıştır. Bu yüzden *WdJ* geleneğine kapılarını açmış olan kurumun sonraki dönem liderlerinden rabbi Norman Lamm (1927-2020), *sentez* kavramını Modern Ortodoks Yahudiliğin ve Yeşiva Üniversitesinin karakteristik özelliği olarak tanımlamıştır. Buna göre Tevrat'ın adeta açılımı olarak görülen seküler bilgi kutsal dışı addedilmez. Tevrat'ın merkezi konumu diğer tüm bilgi formları ve kaynaklarının reddi anlamına gelmemektedir.⁷⁹ Kurumun 20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren seküler bilimlere yer veren bir yapıya evrilmesinde ilk başkan olarak kilit rol oynayan Bernard Revel (1885-1940), *WdJ* geleneğini önemsemiş bir isimdir. *WdJ* savunucularının daha çok geleneksel Yahudi ruhuna yabancı kimselerden oluştuğundan yakınan Revel, Ortodoks bilim adamı ve araştırmacıları bu konuda inisiyatif almaya çağırarak aslında Hildesheimer'in misyonunu yaşatmaya çalışmıştır.⁸⁰ Kendisi tarafından başlatılan müfredatı yenileme hamleleriyle⁸¹ *HRS* modeli doğrultusunda entelektüel kapasitesi yüksek ve donanımlı Ortodoks din adamları yetiştirilmesi hedeflenmiştir. Revel özellikle Talmud'a yönelik analitik çalışmaların sosyal bilimler alanındaki eğitime ve liberal çalışmalara da olumlu yansıtacağını düşünmüştür. Kendi döneminde felsefe, ahlak, semitik diller, sosyal bilimler, matematik ve doğa bilimleri gibi alanlara yer verilerek dini ve seküler bilgi arasındaki ilişki dinamik tutulmaya çalışılmıştır.⁸² *Tora u-Madda* ilkesine yönelik büyük ölçüde Revel ile başlayan pozitif yaklaşım Samuel Belkin (1911-1976) ve rabbi Norman Lamm gibi liderler tarafından sürdürülmüştür.

Amerikan Ortodoksisinde *Kol Yisrael* düşüncesi ve Siyonist ideale yönelik sergilenen pozitif yönelim de Hildesheimer'in her iki alana dair yaklaşımından izler taşır. Bugün Amerikan Ortodoksluğunda genel kültür faaliyetlerine rağbet, dini olmayan konularda tüm Yahudi gruplarıyla iş birliği, İsrail Devletini tanımak ve *World Zionist Organization* (Dünya Siyonist Teşkilatı) gibi kuruluşlara katılmak gibi eğilimler öne çıkan vasıflar olarak göze çarpar. Aslına bakılırsa tüm bunların erken dönemde fikri arka planı, Neo-Ortodoks hareket bünyesinde büyük ölçüde Hildesheimer tarafından hazırlanmıştır. Bu çerçevede Hildesheimer'in bir başka

79 David Singer, "The New Orthodox Theology", *Modern Judaism* 9, no. 1 (1989): 36-37.

80 Lamm, *Torah Umadda: The Encounter of Religious Learning and Worldly Knowledge in the Jewish Tradition*, 32-34; Aaron Rakeffet-Rothkoff, *Bernard Revel: Builder of American Jewish Orthodoxy* (New York: Feldheim, 1981), 242.

81 Jeffrey S. Gurock, "An Orthodox Conspiracy Theory: The Travis Family, Bernard Revel, and the Jewish Theological Seminary", *Modern Judaism* 19, no. 3 (1999), 242.

82 Zev Eleff, "Jewish immigrants, Liberal Higher Education, and the Quest for a Torah u-Madda Curriculum at Yeshiva College", *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 44, no. 2 (2011): 21-22, 30.

öğrencisi Macar rabbi Philip Hillel Klein (1849-1926), Schneeberger ile birlikte *Orthodox Jewish Organizational Union*'un (Orthodox Union) kurucuları arasında yer almış, diğer yandan Hildesheimer'in Siyonist ideale olan bağlılığını sürdürerek *Hovevey Tsiyon* hareketinde aktif rol almıştı. 1897'de *United Zionist Societies of the U.S*'nin ilk başkanı seçilen Klein, ayrıca Yahudilerin toplumsal çıkar ve refahı, Yahudi birliği ve dayanışması adına çalışmış, bu amaçla Ortodoks olmayan Yahudilerle iş birliğine önem vermiş bir isimdir. Onun *Synagogue Council* ve Yahudi toplumu organizasyonu olan *New York Kehillah*'ya katılımı da hocası Hildesheimer'in üzerinde durduğu *Kol Yisrael* idealine olan bağlılığının bir yansıması olarak görülebilir.⁸³

Amerikan Ortodoksluğunun önemli liderlerinden rabbi Leo Jung, Hildesheimer sonrası 1911-1914 yılları arasında *HRS*'de eğitim almış bir diğer isimdir. Yeşiva Üniversitesi eğitim kadrosunda yer alan Jung, Hoffmann ve Jacob Barth (1851-1914) gibi isimlerin *WdJ* odaklı çalışmalarına referansla *HRS*'yi model alan bir yaklaşım ortaya koymuştur.⁸⁴ Öte yandan diğer isimlere benzer şekilde İsrail'de yaşayan Yahudilerle güçlü bağlar kurulması ve Siyonist faaliyetler konusunda da organizasyon boyutuyla aktif rol alan Jung, Hildesheimer'in söz konusu meselelerdeki temel yaklaşımı doğrultusunda Neo-Ortodoks çizgiyi temsil etmiş bir liderdir.⁸⁵

Hildesheimer'in bölünmeye karşı entegrasyonu savunan ve İsrail'i tüm Yahudiler için manevi bir merkez olarak gören yaklaşımı sonraki süreçte de yaşatılmıştır. Örneğin bir dönem Yeşiva Üniversitesi başkanlığı görevinde bulunan Belkin, İsrail'in sınırlarını tehdit eden ve Yahudi karşıtı her eğilimde dünyadaki tüm Yahudilerin bir ve beraber olduğu şeklindeki vurgusuyla en azından Amerikan Yahudiliği özelinde Yeşiva Üniversitesi aracılığıyla iş birliğine açık bir Ortodoks duruşun, bir başka ifadeyle Modern Ortodoks yorumun temsil edildiğini göstermiştir.⁸⁶ Yeşiva Üniversitesinden rabbi Emanuel Rackman (1910-2008) da Modern Ortodoksinin özelliği olarak Ortodoks olmayan din adamları ve cemaatlerle tam iş birliği prensibine dikkat çekmiştir. Hedeflenen Modern Yahudi kimliğinin oluşumunda seküler eğitime merkezi bir rol veren Rackman, ayrıca Modern Ortodoksluğu *Kol Yisrael*, dini Siyonizme (religious Zionism) bağlılık ve bu bağlamda her alanda

83 Graff, "Toward An Appreciation of the American Legacy of Rabbi Esriel Hildesheimer: The U.S. Rabbinate of Three Hildesheimer Students", 174-176.

84 Gill Graff, "Giving Voice to "Torah-True Judaism" in the U.S., 1922-1939: Leo Jung and the Legacy of the Rabbinerseminar", *Modern Judaism* 34, no. 2 (2014): 174.

85 Michael Berenbaum, "Jung, Leo", *Encyclopaedia Judaica*, C 11 (Detroit: Mac Millan Reference USA and Keter Publishing House, 2007), 575-576.

86 Weiss, "Open Orthodoxy! A Modern Orthodox Rabbi's Creed", 416.

İsrail'in refahı ve güvenliği için çalışmakla ilişkilendirmiştir.⁸⁷ Tüm bunları başta Amerika olmak üzere diaspora Yahudiliğinde daha çok Hildesheimer tarzı yeni Ortodoks bakışın baskın olduğunu gösteren işaretler olarak görmek mümkündür.

Sonuç

Rabbi Hirsch ve takipçileri modern dünyaya adaptasyon söylemini sürdürmekle birlikte bu süreci pratikte genellikle dışa kapalı ve kendi iç bünyesinde tecrübe etme şeklinde tasavvur etmişlerdir. Modern Ortodokslik için sloganlaştırılan *Tora im-Dereh Erets* idealine rağmen Hirsch'ın öngördüğü yenilenme modeli, Ortodoks düşünce ve pratiği merkeze oturtarak bunun dışında kalan dünya ile ilişkileri prensipte mümkün olduğunca sınırlandırma ya da mevcut yorum ve oluşumları Ortodoksiye tabi kılma şeklinde yürütme eğiliminde olmuştur. Hirsch ile birlikte reformasyon fikrinin daha fazla işlendiği doğru ise de geleneksel Yahudi düşüncesi dar zihin kalıbından kurtulamamıştır. Esasen bilim ve din arasındaki mesafeyi daraltarak *WdJ* geleneğini, Ortodoksi dışı Yahudi oluşumlarıyla birlik düşüncesini (*Kol Yisrael*) idealize ederek ise din dışı alanda entegrasyonu Ortodoks yenilenmenin iki aslı parçası olarak değerlendiren isim rabbi Hildesheimer olmuştur. Bu çerçevede modernite, uyum, bilimsel düşünce ve yenilik gibi kavramlar Ortodoks düşünce ve geleneğe gerçek manada Hildesheimer sayesinde kazandırılmıştır.

Hildesheimer kurduğu modern rabbani okul *HRS* aracılığıyla *WdJ* kapsamında bilimsel çalışma geleneğini modern Ortodoks düşünceye kazandırmış, diğer yandan yine *WdJ* vasıtasıyla karşıt görüşlere karşı geleneksel Yahudiliğin temel dinamiklerini savunmada Ortodoks dünyaya bir perspektif sunmuştur. O, diğer pek çok Ortodoks lider tarafından takip edilen ayrılıkçı çizgiye karşılık Ortodoksiyi modernize etme hedefini modern değişim ve tehditlerle yüzleşme ve modern-seküler aygıtların kullanımı yoluyla gerçekleştirme yoluna gitmiştir. Öte yandan Ortodoks geleneği dış dünya ile uyumsuz görüntüsünden kurtarma adına entegrasyon ve Yahudi birliğine en fazla vurgu yapan lider Hildesheimer olmuştur. Tanrı ve İsrail arasındaki ahit ilişkisi temelinde Ortodoks dışı Yahudi birey, cemaat ve kuruluşlara yönelik öngördüğü birlik prensibi, bilhassa Amerika özelinde Modern Ortodoksinin seküler alanda idealize ettiği plüralist ve ılımlı eğilime zemin teşkil etmiştir. Bu çerçevede Reformist, Muhafazakâr ve Ortodoks cemaatler arasında birlik ve dayanışma zemini önceki dönemlere nazaran günümüzde çok daha mümkün görünmektedir. Özellikle son dönemde İsrail Devleti ve çıkarları söz konusu olduğunda sergilenen ortak pozitif tavır buna bir örnektir.

87 David Singer, "Emanuel Rackman: Gadfly of Modern Orthodoxy", *Modern Judaism* 28, no. 2 (2008): 137, 140-141.

Ortodoksi dışındaki dünyaya açılım gerçekleştirme yoluyla geleneksel yapının izole karakterini kırma ve ona yeni bir dinamizm getirme hedefinde Hildesheimer'in daha kararlı ve kritik adımlar attığını söylemek gerekir. Hildesheimer, Ortodoks geleneğe entegrasyon kabiliyeti kazandırmasıyla günümüz Modern Ortodoksluğunun şekillenmesinde en etkili isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Mevcut görünümüyle Amerikan Ortodoks hareketin, dolayısıyla Neo-Ortodoks Yahudiliğin daha çok Hildesheimer'in mirası üzerine kurulu olduğunu söylemek gerçek dışı bir tespit olmayacaktır. Ortodoks nitelemesinden vazgeçmeden moderniteye uyum fikrini geleneksel Yahudilere aşıl原因 Hildesheimer'in ortaya koyduğu yenileşme vizyonu, modern dönemde Ortodoks geleneğin diğer hareketler karşısında erimesini engellemiş ve çağa ayak uydurma ideali doğrultusunda varlığını devam ettirmesinde kilit rol oynamıştır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Altmann, Alexander. "Theology in Twentieth-Century German Jewry". *The Leo Baeck Institute Year Book* 1, no. 1 (1956): 193-216.
- Altuncu, Abdullah. "Haskala Sırasında Din-Bilim Çatışması: Onay Belgeleri, Bilim Kitapları ve Rabbani Din Adamları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59, no. 2 (2018): 113-138.
- Bağır, Muhammed Ali. "Ortodoks Yahudiliğin Tevrat Eleştirisine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme". *Tarihten Günümüze Yahudilik*, ed. Abdullah Altuncu, 187-223. Ankara: İlahiyât, 2022.
- Başaran, İsmail. *Muhafazakâr Yahudilik: Tarih, Öğretiler, İbadetler ve Güncel Sorunlar*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2017.
- Berenbaum, Michael. "Jung, Leo". *Encyclopaedia Judaica*. C 11. Detroit: Mac Millan Reference USA and Keter Publishing House, 2007, 575-576.
- Berk, Harvey. "B'nai B'rith". *Encyclopaedia Judaica*. C 4. Detroit: Mac Millan Reference USA and Keter Publishing House, 2007, 13-17.
- Berman, Saul J. "The Ideology of Modern Orthodoxy". *Sh'ma: A Journal of Jewish Ideas*, Şubat 1, 2001. <http://shma.com/the-ideology-of-modern-orthodoxy/>.
- Blutinger, Jeffrey C. "'So-Called Orthodoxy': The History of an Unwanted Label". *Modern Judaism* 27, no. 3 (2007): 310-328.
- Bramer, Andreas. "The Dilemmas of Moderate Reform. Some Reflection on the Development of Conservative Judaism in Germany 1840-1880". *Jewish Study Quarterly* 10, no. 1 (2003): 73-87.

- Breuer, Mordechai. *The "Torah-Im-Derekh-Eretz" of Samson Raphael Hirsch*. Jerusalem: Feldheim Publishers, 1970.
- Brown, Benjamin. "Orthodox Judaism". *The Blackwell Companion to Judaism*, ed. Jacob Neusner & Alan J. Avery-Peck, 311-334. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- Chyet, Stanley F. & Michael A. Meyer. "Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion". *Encyclopaedia Judaica*. C 8. Detroit: Mac Millan Reference USA and Keter Publishing House, 2007, 739-740.
- Davies, Philip R. "Judaism and the Hebrew Scriptures", *The Blackwell Companion to Judaism*, ed. Jacob Neusner & Alan J. Avery-Peck, 37-57. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- Eisner, Isi Jacob. "Reminiscences of the Berlin Rabbinical Seminary". *The Leo Baeck Institute Year Book* 12, no. 1 (1967): 32-52.
- Eleff, Zev. "Jewish Immigrants, Liberal Higher Education, and the Quest for a Torah u-Madda Curriculum at Yeshiva College". *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 44, no. 2 (2011): 19-34.
- Eliav, Mordechai & David Derovan. "Hildesheimer, Azriel". *Encyclopaedia Judaica*. C 9. Detroit: Mac Millan Reference USA and Keter Publishing House, 2007, 103-104.
- Eliav, Mordechai. "Various Approaches to Torah Im Derekh Eretz: Ideal and Reality". *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 26, no. 2 (1992): 99-108.
- Ellenson, David. "A Response by Modern Orthodoxy to Jewish Religious Pluralism: The Case of Esriel Hildesheimer". *Tradition: A Journal of the Orthodox Jewish Thought* 17, no. 4 (1979): 74-89.
- Ellenson, David. "Church-Sect Theory, Religious Authority, And Modern Jewish Orthodoxy: A Case Study". *Approaches to Modern Judaism*, ed. Marc Lee Raphael, 63-85. California: Scholars Press, 2020.
- Ellenson, David. *Jewish Meaning in a World of Choice: Studies in Tradition and Modernity*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2014.
- Ellenson, David. *Rabbi Esriel Hildesheimer and the Creation of a Modern Jewish Orthodoxy*. London: The University of Alabama Press, 1990.
- Ellenson, David. "Rabbi Esriel Hildesheimer and The Quest for Religious Authority: The Earliest Years". *Modern Judaism* 1, no. 3 (1981): 279-297.
- Ellenson, David & Richard Jacobs. "Scholarship and Faith: David Hoffmann and his Relationship to 'Wissenschaft des Judentums'". *Modern Judaism* 8, no. 1 (1988): 27-40.
- Ellenson, David. "The Orthodox Rabbinate and Apostasy in Nineteenth Century Germany and Hungary". *Jewish Apostasy in the Modern World*, ed. Todd Endelman, 165-188. New York: Holmes & Meier, 1987.
- Ellenson, David. "The Role of Reform in Selected German-Jewish Orthodox Responsa: A Sociological Analysis". *Hebrew Union College Annual* 53 (1982): 357-380.
- Epstein, Isidore (ed). *The Babylonian Talmud*. London: The Soncino Press, 1935-1952.
- Ferziger, Adam S. "Hildesheimer, Esriel". Erişim: 02 Aralık 2023. https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Hildesheimer_Esriel.
- Freud-Kandel, Miri. "Modernist Movements". *Modern Judaism: An Oxford Guide*, ed. Nicholas de Lange & Miri Freud-Kandel, 81-93. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Furst, Rachel. *The Religious Implications of an Historical Approach to Jewish Studies* (Jerusalem:

- Academy for Torah Initiatives and Directions in Jewish Education, 2001.
- Ginzberg, Louis. *Students, Scholars and Saints*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1928.
- Goldman, Israel M. "Henry W. Schneeberger: His Rôle in American Judaism". *American Jewish Historical Quarterly* 57, no. 2 (1967): 152-190.
- Gurock, Jeffrey S. "An Orthodox Conspiracy Theory: The Travis Family, Bernard Revel, and the Jewish Theological Seminary". *Modern Judaism* 19, no. 3 (1999): 241-253.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2012.
- Graff, Gil. "Giving Voice to "Torah-True Judaism" in the U.S., 1922-1939: Leo Jung and the Legacy of the Rabbinerseminar". *Modern Judaism* 34, no. 2 (2014): 167-187.
- Graff, Gil. "Toward An Appreciation of the American Legacy of Rabbi Esriel Hildesheimer: The U.S. Rabbinat of Three Hildesheimer Students". *Modern Judaism* 31, no. 2 (2011): 166-187.
- HaCohen, Ran. *Reclaiming the Hebrew Bible: German-Jewish Reception of Biblical Criticism*. trc. M. Engel. Berlin: De Gruyter, 2010.
- Hartston, Barnet. *Sensationalizing The Jewish Question: Anti-Semitic Trials and the Press in the Early German Empire*. Boston: Brill, 2005.
- Hasanov, Eldar. *Nuh Kanunları ve Nuhilik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Heilman, Samuel C. "The Many Faces of Orthodoxy, Part I". *Modern Judaism* 2, no. 1 (1982): 23-51.
- Heinemann, Isaac. "Marcus Horovitz". *Jewish Leaders (1750-1940)*, ed. Leo Jung, 259-273. New York: Bloch Publishing Company, 1953.
- Hildesheimer, Meir. "Religious Education in Response to Changing Times: Congregation Adass-Isroel Religious School in Berlin". *Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte* 60, no. 2 (2008): 111-130.
- Jacobson, Maxine. *Modern Orthodoxy in American Judaism: The Era of Rabbi Leo Jung*. Boston: Academic Studies Press, 2016.
- Katzburg, Nathaniel. "Orthodoxy". *Encyclopaedia Judaica*. C 15. Detroit: Mac Millan Reference USA and Keter Publishing House, 2007, 493.
- Kurt, Ali Osman. "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala". *Milel Nihal* 7, no. 1 (2010): 33-59.
- Kurzweil, Zvi E. "Samson Raphael Hirsch: Educationist and Thinker". *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 2, no. 2 (1960): 286-303.
- Kurzweill, Zvi E. *The Modern Impulse of Traditional Judaism*. New Jersey: Ktav Publishing House, 1985.
- Lamm, Norman. *Torah Umadda: The Encounter of Religious Learning and Worldly Knowledge in the Jewish Tradition*. London: Jason Aronson INC, 1990.
- Leiman, Shnayer Z. "Did Rabbi Azriel Hildesheimer Label Rabbi Zechariah Frankel "An Apostate"?". *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 41, no. 2 (2008): 145-154.
- Leiman, Shnayer Z. "Rabbinic Openness to General Culture in the Early Modern Period in Western and Central Europe". *Judaism's Encounter with Other Cultures: Rejection or Integration?*, ed. Jacob J. Schacter, 143-217. New York: A Jason Aronson Book, 1997.
- Levi, Leo. "The Relationship of the Orthodox to Heterodox Organizations: From A Halakhic Analysis by Rabbi S.R. Hirsch". *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 9, no. 3 (1967): 95-102.
- Meyer, Michael A. *Response to Modernity: A History of Reform Movement in Judaism*. Detroit:

- Wayne State University Press, 1995.
- Middle Way: The Emergence of Modern Religious Trends in Nineteenth-Century Judaism Responses to Modernity in the Philosophy of Z.H. Chajes, S.R. Hirsch, and S.D. Luzzatto*, ed. Asael Abelman. Brighton: Academic Studies Press, 2014.
- Nadell, Pamela S. & Marc Lee Raphael. *Conservative Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook*. New York. Greenwood Press, 1988.
- Neusner, Jacob. *Judaism: The Basics*. London: Routledge, 2006.
- Özmen, Seda. *18. Yüzyıl Yahudi Aydınlanma Hareketi ve Moses Mendelssohn*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2014.
- Panitz, Michael. "Jewish Theological Seminary". *Encyclopaedia Judaica*. C 11. Detroit: Mac Millan Reference USA and Keter Publishing House, 2007, 328-331.
- Patai, Raphael. *The Jews of Hungary: History, Culture, Psychology*. Detroit: Wayne State University Press, 1996.
- Rakeffet-Rothkoff, Aaron. *Bernard Revel: Builder of American Jewish Orthodoxy*. New York: Feldheim, 1981.
- Rudavsky, David. "The Historical School of Zacharias Frankel". *The Jewish Journal of Sociology* 5, no. 2 (1963): 224-245.
- Salihoğlu, Mahmut. "Isaac Mayer Wise: Amerikan Reform Yahudiliğinin Kurucusu". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2015): 167-178.
- Salihoğlu, Mahmut. "Avrupa'ya Bir "Giriş" Hikayesi Samson Raphael Hirsch (1808-1888) ve Modern Ortodoks Yahudilik". *Türkiye'nin Avrupa Birliğine Girişinin Din Boyutu Sempozyumu* (Ankara: 2003): 173-177.
- Samet, Moshe. "The Beginnings of Orthodoxy". *Modern Judaism* 8, no. 3 (1988): 249-269.
- Schorsch, Ismar. "Ideology and History in the Age of Emancipation". Heinrich Graetz. *The Structure of Jewish History and Other Essays*, ed. Ismar Schorsch, 1-63. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1975.
- Schorsch, Ismar. *Jewish Reactions to German Anti-Semitism, 1870-1914*. New York: Columbia University Press, 1972.
- Schorsch, Ismar. "Zacharias Frankel and the European Origins of Conservative Judaism". *Judaism* 30, no. 3 (1981): 344-354.
- Schreiber, Aaron M. "The Hatam Sofer's Nuanced Attitude Towards Secular Learning, 'Maskilim', and Reformers". *The Torah U-Madda Journal* 11 (2002-03): 123-173.
- Schreiner, Stefan. "Protestant Bible Study and the Jewish Response in the 19th and 20th Centuries". *Jewish Studies Quarterly* 10, no. 2 (2003): 140-171.
- Schwarzfuchs, Simon R. "Alliance Israelite Universelle". *Encyclopaedia Judaica*. C 1. Detroit: Mac Millan Reference USA and Keter Publishing House, 2007, 671-674.
- Shapiro, Marc B. "Rabbi David Zevi Hoffmann on Torah and Wissenschaft". *The Torah U-Madda Journal* 6 (1995-1996): 129-137.
- Shapiro, Marc B. "Rabbi Esriel Hildesheimer's Program of Torah u-Madda". *The Torah U-Madda Journal* 9 (2000): 76-86.
- Shapiro, Marc B. "R. Esriel Hildesheimer on Torah Study for Women". *Tradition* 54, no. 3 (2022): 136-144.

- Sherbok, Dan Cohn. *Modern Judaism*. London: Macmillan Press, 1996.
- Sherman, Moshe D. & Marc Lee Raphael. *Orthodox Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook*. Westport: Greenwood Press, 1996.
- Silber, Michael K. "The Emergence of Ultra-Orthodoxy: The Invention of a Tradition". *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era*, ed. Jack Wertheimer, 23-84. New York: Harvard University Press, 1992.
- Singer, David. "The New Orthodox Theology". *Modern Judaism* 9, no. 1 (1989): 35-54.
- Singer, David. "Emanuel Rackman: Gadfly of Modern Orthodoxy". *Modern Judaism* 28, no. 2 (2008): 134-148.
- Singer, Shmuel. "Modern Orthodoxy: Crisis and Solution". *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 23, no. 4 (1988): 47-53.
- Student, Gil. "Rav Hildesheimer's Response to Ultra-Orthodoxy". *Hakirah, The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought* 24 (2018): 37-57.
- Unna, Isaac. "Ezriel (Israel) Hildesheimer". *Jewish Leaders (1750-1940)*, ed. Leo Jung, 213-233. New York: Bloch Publishing Company, 1953.
- Waxman, Chaim I. "American Modern Orthodoxy: Confronting Cultural Challenges". *The Edah Journal* 4, no. 1 (2004): 1-13.
- Weiss, Avraham. "Open Orthodoxy! A Modern Orthodox Rabbi's Creed". *Judaism* 46, no. 4 (1997): 409-421.
- Wiese, Christian. *Challenging Colonial Discourse: Jewish Studies and Protestant Theology in Wilhelmine Germany*, Studies in European 10, ed. Giuseppe Veltri. Boston: Brill, 2005.
- Wurzburger, Walter S. "Cooperation with Non-Orthodox Jews". *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 22, no. 2 (1986): 33-40.
- Yedidya, Assaf. "Abraham Berliner and the Making of Orthodox Wissenschaft des Judentums". *Jewish Historiography Between Past and Future: 200 Years of Wissenschaft des Judentums* (Studia Judaica 102), ed. Paul Mendes-Flohr & Rachel Livneh-Freudenthal & Guy Miron, 77-90. Berlin: De Gruyter, 2019.
- Yedidya, Assaf. "Orthodox Reactions to 'Wissenschaft des Judentums'". *Modern Judaism* 30, no. 1 (2010): 69-94.
- Yedidya, Assaf. "Orthodox Strategies in the Research of the Wissenschaft des Judentums", *European Journal of Jewish Studies* 5, no. 1 (2011): 67-79.



darulfunun ilahiyat

Başvuru: 16.01.2024
Revizyon Talebi: 19.02.2024
Son Revizyon: 04.03.2024
Kabul: 07.03.2024
Online yayın: 24.12.2024

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Bir İsim İki Şerh: Tuhfetü'l-Ebrâr Fî Şerhi Meşâriki'l-Envâr

A Name Two Commentaries: *Tuhfatu'l-Ebrâr Fî Sharh Mashâriq al-Anwâr*

Kadir Ayaz^{*}

Öz

Ekmelüddin el-Bâbertî'nin *Meşâriku'l-envâr* şerhi, şu ana kadar yapılan akademik çalışmalarda *Tuhfetü'l-ibrâr fî Şerhi Meşâriki'l-envâr* ismi ile tanıtılmıştır. Fakat Türkiye Yazma Eserler Kurumu'nda altmıştan fazla nüshası bulunan Bâbertî'nin şerhinin ferâğ kaydında, *Tuhfetü'l-ibrâr* ismine rastlanmamıştır. Ancak eserin birçok nüshasında özellikle birinci cildinin ferâğ kaydında, Bâbertî'nin şerhinin "*el-İşrâk fî Şerhi Meşâriki'l-envâr*" ismi ile kaydedildiği tesbit edilmiştir. Diğer taraftan son zamanlarda, İbn Melek'in *Mebâriku'l-ehzâr*'da kaynak gösterdiği "et-Tuhfe"nin, Bâbertî'nin şerhi olduğuna dair bir kanaat yaygınlaşmaya başlamıştır. Halbuki, İbn Melek'in başvurduğu "et-Tuhfe", *Meşâriku'l-envâr*'ı Sağhânî'den dinleyen ve kitabın ilk şârihi olan Muhammed b. Ömer el-Erbilî'nin *Tuhfetü'l-ibrâr* adlı şerhidir. el-Erbilî'nin *Tuhfetü'l-ibrâr*'ı, İbn Melek'ten önce *Meşâriku'l-envâr*'ın ikinci şârihi Vecîhüddin Ömer el-Erzincânî ve sonrasında Bâbertî tarafından da kaynak olarak kullanılmıştır. Bu çalışmada, nüshaların ferâğ kayıtları üzerinden Bâbertî'ye ait şerhin "el-İşrâk" isminde olduğu tesbit edilmiş ve son zamanlarda birbirine mütesânid çalışmalarda tekrar eden bibliyografik bir hataya dikkat çekilmiştir. Ayrıca meşhur olmadığı için kendisine yapılan atflar bilinmeyen Muhammed el-Erbilî'nin *Tuhfetü'l-ibrâr* isimli eseri tanıtılarak, şerh literatürüne müteavazi bir katkı sunulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Meşâriku'l-Envâr, Şerh, Tuhfetü'l-ibrâr, Muhammed el-Erbilî, el-İşrâk, Ekmelüddin el-Bâbertî

Abstract

Akmal al-din al-Babarti's commentary on *Mashariq al-Anwar* has been called *Tuhfat al-Abrar fi Sharh Mashariq al-Anwar* in the academic studies that have been carried out so far. However, *Tuhfat al-Abrar* could not be identified as a name in the back endpaper of al-Babarti's commentary, of which more than 60 copies are found in the Turkish Manuscripts Institution. Furthermore, al-Babarti's commentary was determined to have been recorded under the title *al-Ishraq fi Sharh Mashariq al-Anwar* in many copies of the work, particularly in the back endpaper of the first volume. On the other hand, one opinion has become widespread regarding *Tuhfa* that Ibn Malak cites in *Mabariq al-Azhar fi Sharh Mashariq al-Anwar* as being al-Babarti's commentary. However, this *Tuhfa* that Ibn Malak referred to is the commentary *Tuhfat al-Abrar* by Muhammad b. Umar al-Arbili, who had heard of *Mashariq al-Anwar* from Saghani and was the first commentator of the book. Arbili's *Tuhfat al-Abrar* is the source used by Wajih al-Din Umar al-Arjinani, the second commentator of *Mashariq al-Anwar* before Ibn Malak, and by al-Babarti afterwards. This research uses the back endpapers of the manuscripts to determine the title of the commentary belonging to al-Babarti to be *al-Ishraq* and draws attention to a recurring bibliographic error in recently related studies. Additionally, the study attempts to make a modest contribution to the commentary literature by introducing the work titled *Tuhfat al-Abrar* by Muhammad al-Arbili, attributions to him are unknown as he is not famous.

Keywords: *Mashariq al-Anwar*, commentary, *Tuhfat al-Abrar*, Muhammed al-Arbili, *al-Ishraq*, Akmal al-din al-Babarti

* Sorumlu Yazar: Kadir Ayaz (Dr.), Araştırmacı, Burdur, Türkiye. E-posta: kadirayaz15@gmail.com ORCID: 0000-0002-8968-110X

Atf: Ayaz, Kadir, "Bir İsim İki Şerh: Tuhfetü'l-Ebrâr Fî Şerhi Meşâriki'l-Envâr." *darulfunun ilahiyat* 35, 2 (2024): 569–613. <https://doi.org/10.26650/di.2024.35.2.142054>



Extended Summary

In the commentaries of *Mashariq al-Anwar*, a citation is made to the commentary summarized as the *Tuhfa* (full name *Tuhfat al-Abrar fi Sharh Mashariq al-Anwar*). The academic studies carried out so far have stated the work titled *at-Tuhfa* to be the commentary *Mashariq al-Anwar* by Akmal al-Din al-Babarti (d. 786/1384). Independent studies comparing the commentaries of al-Babarti and Ibn Malak (d. after 821/1418) have stated that Ibn Malak referred to al-Babarti's commentary with the name "*at-Tuhfa*." However, the work titled *at-Tuhfa* is not a source name that was first encountered in Ibn Malak's *Mabariq al-Adhar*. Likewise, a citation for *at-Tuhfa* had also previously been found in the commentaries of both al-Babarti and Wajih al-Din Umar al-Arzinjani (d. after 725/1324-25). Therefore, al-Babarti, who cited a *Mashariq* commentary titled *at-Tuhfa* as a reference, could not have called his own work by the same title.

This research aims to determine the source of the literary error regarding the *Mashariq al-Anwar* commentary titled *Tuhfat al-Abrar* and the original name of the commentary. In addition, the study will introduce Muhammed al-Arbili's (d. post-678/1279-80) work titled *Tuhfat al-Abrar*, which al-Arzinjani and Ibn Malak, one of the following commentators, cited in many parts and expressed their views stating "*sahib al-Tuhfa*" [belonging to *al-Tuhfa*]. Meanwhile, thanks to the identification of two different commentaries and two unique titles of a text book, attention has been drawn to a recurring bibliographic error in related recent studies.

Tuhfat al-Abrar is an important source referenced in *Mashariq al-Anwar* commentaries and wrongly attributed to Akmal al-Din al-Babarti. Naming al-Babarti's commentary as *Tuhfat al-Abrar* dates back to a long time after the commentary was written. As far as can be determined, Katip Çelebi (d. 1067/1657) was the first to introduce al-Babarti's commentary under the title *Tuhfat al-Abrar fi Sharh Mashariq al-Anwar*. Following Katip Çelebi, Ismail Pasha and Umar Rida Kahhala also both mentioned the title of the commentary as *Tuhfat al-Abrar*. The incorrect attribution of al-Babarti's commentary started with Katip Çelebi and has been perpetuated in academic studies. It has even become completely widespread, as some of these were published with the title al-Babarti's *Tuhfat al-Abrar fi Sharh Mashariq al-Anwar*.

Manuscript catalogs and electronic indexes that are frequently used have also recently contributed to al-Babarti's commentary becoming infamous under the erroneous title of *Tuhfat al-Abrar*. This commentary has been introduced under the title *Tuhfat al-Abrar* in the indexes of the Turkish Manuscripts Institution and Turkish Religious Foundation Islamic Encyclopedia, which are used as the primary sources for scanning manuscripts. Once the title *Tuhfat al-Abrar* had become widespread in electronic sources, researchers then relied on Katip Çelebi's explanation alongside the catalogs and indexes instead of going to the back endpaper records of the manuscripts in their research on al-Babarti's

commentary or even the front endpapers. This is because the title *Tuhfat al-Abrar* isn't found in the back endpapers of the manuscript copies of al-Babarti's commentary.

On the back endpapers for nearly twenty copies of the more than sixty manuscripts of the first volume of al-Babarti's work in the Turkish Manuscripts Institution, the name of the commentary is explained with the statement "*This is the end of the first volume of al-Ishraq fi Sharh Mashariq al-Anwar.*" All researchers missed the name *al-Ishraq* at the end of the first volume because they did not examine the manuscripts carefully. Meanwhile, they had also disregarded the title *al-Ishraq fi Sharh Mashariq al-Anwar* in the back endpapers of the second volume of several copies, as well as in the front endpapers of a small number of manuscripts. Therefore, records recording *al-Ishraq fi Sharh Mashariq al-Anwar* in the back endpapers and front endpapers of certain manuscripts haven't been placed into the academic literature. Additionally, researchers introduced the widely used copies of al-Babarti's work as *Tuhfat al-Abrar* based solely on the incorrect naming by Katip Çelebi. These approaches are far removed from scientific passion.

This research on *Mashariq al-Anwar* and his commentaries has identified a work called *Tuhfat al-Abrar fi sharh al-Mashariq al-Anwar*. It had not been recorded in the hadith commentary literature due to the fact that, besides being the first commentary of *Mashariq al-Anwar*, its author is not very well-known and not many manuscript copies are available. *Tuhfat al-Abrar* belongs to Muhammed b. Umar b. Ali b. Umar b. al-Hasan b. Ilyas b. Bahtiyar b. al-Mukri' al-Arbili (d. post-678/1279-80). His name is not mentioned in *Tabaqat* books. Muhammed al-Arbili, having heard *Mashariq al-Anwar* from Saghani, was the first commentator of the work and owner of a valuable copy containing the originals and notes.

Mashariq al-Anwar used symbols to show whether hadiths were from Bukhari or Muslim or *muttafaqun 'alaihi*. However, some hadiths could not be found in Bukhari or Muslim that were indicated by other related symbols. Some hadith texts failed to comply with al-Sahihayn as well. Additionally, some of the companion narrators differed from those in Bukhari or Muslim. The interpretation of hadiths that did not comply with al-Sahihayn in terms of the symbol, narrator, and text is the most crucial issue awaiting a unique solution for the text book.

The evaluations by al-Arbili, who'd heard the commentary book from its author regarding *Mashariq al-Anwar*'s hadiths and narrators that differed from Bukhari and Muslim, and moreover the narrative differences from time to time or quotations from al-Saghani in the explanations of words as well as the information provided about the original copy had enabled *Tuhfat al-Abrar* to become one of the most basic sources of early *Mashariq* commentators.

Wajih al-Din Umar al-Arzinjani, known as the second commentator of *Mashariq al-*

Anwar, frequently referred to *Tuhfat al-Abrar* and quoted al-Arbili's statements in many places, sometimes citing references and sometimes without citing a reference. Al-Arzinjani referred to this as "كذا في التحفة" [it is so in *at-Tuhfa*] or as "ذكر في التحفة" [as mentioned in *at-Tuhfa*] in nearly 70 places in *Hadayiq al-Adhar*. Al-Arzinjani explained the work *at-Tuhfa* which he referred to without mentioning the author's name, in the resources section at the end of *Hadayiq al-Adhar* by saying *at-Tuhfa* belonging to Imam Badruddin Muhammed al-Arbili *rahimahullah*. Therefore, the commentary indicated with the form "*at-Tuhfa* in *Hadayiq al-Adhar* can be said with certainty to refer to Muhammed b. Umar al-Arbili's work titled *Tuhfat al-Abrar fi Sharh Mashariq al-Anwar*."

Ibn Malak referred to it as "*sahib at-Tuhfa*" or "*at-Tuhfa*" in 47 places in *Mabariq al-Adhar*. Of the explanations Ibn Malak conveyed with these forms, 35 could not be identified in al-Babarti's commentary. As stated in some academic studies, the source of Ibn Malak's references to "*at-Tuhfa*" cannot be said to be Babarti's commentary. Meanwhile, 25 of these 47 references are also not found in Arzinjani's commentary. This allows one to say that Ibn Malak had directly referred to Arbili's commentary and used *Tuhfat al-Abrar* as the primary source.

This research has determined the authentic title of Al-Babarti's *Mashariq al-Anwar* commentary to be *al-Ishraq fi Sharh Mashariq al-Anwar* based on the back endpaper records of the manuscripts and also based on the accuracy of this name having been confirmed by the "al-Ishraq" references the author made to his commentary in two of his works. Meanwhile, after Katip Çelebi titled al-Babarti's commentary as *Tuhfat al-Abrar*, the references in the form of "*at-Tuhfa*" that are present in the commentaries of *Mashariq al-Anwar* are noted to have been incorrectly attributed to al-Babarti, with the resulting literature error having been repeated in recent academic studies as well. In addition, despite being the first commentator of *Mashariq al-Anwar* and influencing the subsequent commentaries significantly in terms of commentary method and explanations, this study has introduced the work titled *Tuhfat al-Abrar fi Sharh Mashariq al-Anwar* by Muhammed al-Arbili, whose references are unknown as he was not famous.

Giriş

Meşâriku'l-envâri'n-nebeviyye min sıhâhi'l-ahbâri'l-Mustafiyye,¹ Radıyyüddîn es-Sağânî'nin (v. 650/1252) sahih hadislerden çok hacimli olmayan bir eser tasnif etmek amacıyla kaleme aldığı ve metinlerini ağırlıklı olarak nahiv konularına göre tertib ettiği derleme türündeki hadis kitabıdır. Sağânî, daha önceden Buhârî ve Müslim hadislerinden derlediği *Misbâhu'd-dücâ min sıhâhi hadisi'l-Mustafâ ve eş-Şemsü'l-münîre mine's-sıhâhi'l-me'sûre* adlı iki eserine, Kudâî'nin (v. 454/1062) *Şihâbu'l-ahbâr*² ve Uklûşî'nin (v. 550/1155) *en-Nücem*³'inden seçtiği sahih hadisleri cem' ederek *Meşâriku'l-envâr*'ı telif etmiştir.⁴

Meşâriku'l-envâr, sahih hadislerden derlenmesi ile beraber, tamamına yakınının Buhârî ve Müslim rivayeti olması ve orta hacimli bir eser olması hasebiyle, yazıldığı dönemden itibaren Anadolu başta olmak üzere özellikle Arap olmayan toplumlarda büyük ilgi görmüş⁵ ve bu sayede çok sayıda istinsah edilerek günümüze kıymetli nüshaları tevârüs etmiştir.⁶ Anadolu hadis çalışmalarının kendisi etrafında şekillendiği *Meşâriku'l-envâr*, üzerinde yaşadığımız coğrafya açısından ayrı bir öneme sahiptir.

- 1 *Meşâriku'l-envâr*'ın bazı neşirlerinde “el-Mustafiyye” kelimesi, “el-Mustafaviyye” şeklinde yayımlanmıştır. Bkz. Radıyyüddin Ebu'l-Fedâil Hasen b. Muhammed es-Sağânî, *el-Cem' beyne's-sahihayn el-Buhârî ve Müslim; Meşâriku'l-envâri'n-nebeviyye min sıhâhi'l-ahbâri'l-Mustafaviyye*, haz. Eşref b. Abdilmaksûd, Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1989/1409. Ancak eserin mütekaddim nüshalarında kelime genellikle “vâv” harfi olmaksızın “el-Mustafiyye” şeklinde kaydedilmiştir. Bkz. Radıyyüddin Ebu'l-Fedâil Hasen b. Muhammed es-Sağânî, *Meşâriku'l-envâri'n-nebeviyye min sıhâhi'l-ahbâri'l-Mustafaviyye*, thk. Abdulkadir b. Ömer Ayaz el-Bucâkî (Kuveyt: Dâru'd-Diyâ', 2024), Muhakkikin girişi, 34.
- 2 *Şihâbu'l-ahbâr fi'l-hikem ve'l-emsâl ve'l-âdâb*, Ebü Abdillâh Muhammed b. Selâme el-Kudâî'nin (v. 454/1062) cevâmiu'l-kelim nev'inden hadisleri cem' ettiği bir eserdir. *Şihâbu'l-ahbâr*'da; tavsiye, âdâb, mev'iza ve darb-ı mesel türünden 897 hadis bulunmakta olup, sened ve râvisi hazfedilen hadis metinleri ilk kelimenin nahiv (gramer) özelliğine göre on yedi baba ayrılarak tasnif edilmiştir. Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, haz. Şerafeddin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge (İstanbul: Maarif Matbaası, 1941), 2/1067; Ali Yardım, *Hadis Kıvılcıkları; Şihâb'ül-ahbâr Tercümesi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2016), 6, 7, 284.
- 3 *en-Nücem (en-Necm) min kelâmi Seyyidi'l-Arab ve'l-Acem*, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Mea'd el-Uklûşî'nin (v. 550/1155) *Şihâbu'l-ahbâr*'da zikredilmeyen ancak aynı nitelikteki hadisleri topladığı eseridir. On bölümden meydana gelen eserin son bölümü müstakil olarak Hz. Peygamberden nakledilen dualara ayrılmıştır. Cemal Ağırman, “Uklûşî”, *DİA* 42 (2012), 72.
- 4 Sağânî, *Meşâriku'l-envâr*, 110-112. Sağânî'nin *Şihâbu'l-ahbâr* ve *en-Nücem*'den naklettiği hadislerden yalnızca üçü *Sahihayn* rivayeti değildir. Geriye kalan hadislerin tamamı, Buhârî ve Müslim'in ittifakla rivayet ettiği veya yalnızca birinin rivayeti olan hadislerdir. Bkz. Sağânî, *Meşâriku'l-envâr* (Muhakkikin girişi), 60.
- 5 İbrahim Hatiboğlu, “Meşâriku'l-Envâri'n-Nebeviyye”, *DİA* 29 (2004), 361.
- 6 Bkz. Sağânî, *Meşâriku'l-envâr* (Muhakkikin girişi), 82-91.

Zira *Meşâriku'l-envâr*'ı Sağânî'den dinleyen ve eserin ilk şârihi olan Muhammed el-Erbilî (v. 678/1279'dan sonra), Erzincan'da istinsah ettiği bir nüshayı burada tertib edilen bir mecliste okutmuş ve rivayet izni vermiştir.⁷ Yine *Meşârik*'in ikinci şerhi *Hadâiku'l-ehzâr fî Şerhi Meşâriku'l-envâr*, Erzincanlı Vecîhüddin Ömer b. Abdülmuhsin el-Erzincânî (v. 725/1324-25'den sonra) tarafından kaleme alınmıştır.

Diğer taraftan erken dönem Anadolu alimlerinden İbn Melek'in (v. 821/1418'den sonra) *Meşâriku'l-envâr* üzerine kaleme aldığı *Mebâriku'l-ehzâr*, Osmanlı ulemâsının teveccühüne mazhar olmuş⁸ ve ilmî çevrelerin *Meşâriku'l-envâr*'a karşı ilgisinin canlı kalmasını sağlamıştır. Sonraki dönemlerde de *Meşârik* ile ilgili şerh, haşiye ve ta'lik türünde onlarca çalışma yapılmış ve eser birçok defa tercüme edilmiştir.⁹ Anadolu'da erken dönemden itibaren istinsah edilen ve hadis çalışmalarının merkezine yerleşen *Meşâriku'l-envâr*, Osmanlı medreselerinde asırlar boyu okunmuş¹⁰ ve hadis konusunda ulemânın mürâcaat ettiği birkaç eserden biri olmuştur.¹¹

I. *Meşâriku'l-envâr* Şerhleri ve *Tuhfetü'l-ibrâr*

Tuhfetü'l-ibrâr, hadis ve diğer ilimlerde birçok kitabın adlandırılmasında

- 7 Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 527, vrk., 175a-b. el-Erbilî'nin istinsah ettiği nüsha ile ilgili “*Muhammed el-Erbilî ve Tuhfetü'l-ibrâr fî Şerhi Meşâriku'l-Envâr Adlı Şerhi*” başlığında geniş bilgi verilmiştir.
- 8 Bkz. Fatma Esmâ Nur Koç, *Yazma Eser Kültür Bağlamında Bir Hadis Metninin Üretim ve Dolaşımı: Mebâriku'l-ehzâr Örneği*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- 9 Bkz. Sağânî, *Meşâriku'l-envâr* (Muhakkikin girişi), 51-55. Mustafa Celil Altuntaş, “Osmanlı Hadis Eğitiminde Meşâriku'l-envâr”, *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 158-170.
- 10 Bkz. Kadir Ayaz, *Molla Gürânî ve el-Kevseru'l-cârî ilâ riyâdi ehâdisi'l-Buhârî* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 24-30; Kadir Ayaz, “Bandırmalı Küçük Hamid Efendi'nin Hadis İcâzetleri ve Câmîu Rivâyâtî'l-Fehâris ve Lâmiu İcâzâtî Ehli'l-Fevâris Adlı Eserindeki Rivayet Birikimi”, *Osmanlı'da İlm-i Hadis: Âlimler, Eserler ve Meseleler*, ed. Zekeriya Güler vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2020), 387, 401, 417, 423; Altuntaş, “Osmanlı Hadis Eğitiminde Meşâriku'l-envâr”, 152-158.
- 11 *Meşâriku'l-envâr*, kaynak istihdamında Osmanlı alimlerinin başvurduğu eserlerin ilk sıralarında gelmektedir. Bu konuda dikkat çeken örneklerden biri, risâleleri üzerinde çalıştığımız Abdülkerim el-Celvetî'dir (v. 1100/1688). Risâlelerindeki hadisleri *Meşâriku'l-envâr*'ın tertibi üzere hece harflerine göre tasnif eden Abdülkerim el-Celvetî, birçok yerde *Meşâriku'l-envâr*'ı kaynak göstermiştir. Bkz. Es'ad Efendi, 333, vrk., 61-a, 62-b, 86-b, 88-b, 90-a; Es'ad Efendi, 3632, vrk., 204, 214-a. Diğer taraftan son dönem Osmanlı alimleri arasında hadis konusundaki çalışmaları ile temâyüz eden Gümüşhanevî, eserlerinde *Meşâriku'l-envâr*'a atıf yapmıştır. Bkz. Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl* (İstanbul, tsz.), 1/95, 108, 110, 130, 141, 144, 258, 262.

kullanılan meşhur isimlerdendir.¹² *Meşâriku 'l-envâr* üzerine kaleme alınan şerhlerden birinin özel ismi, *Tuhfetü 'l-ebrâr*'dır. İlk dönem *Meşârik* şârihleri, yoğun bir şekilde mürâcaat ettikleri bu şerhe, “et-Tuhfe” şeklinde kısaltılmış olarak atıfta bulunmuşlardır. Sonraki dönemlerde de bazı şârihler, ilk dönem şerhlerinden alıntı yaparak “et-Tuhfe” şeklinde atıfta bulunmaya devam etmişlerdir.¹³

Tuhfetü 'l-ebrâr adlı şerh, erken dönem *Meşârik* şârihlerinin temel başvuru kaynaklarından biri olmasına rağmen müellifi ilmî çevrelerde tanınmamaktadır. Biyografi kaynaklarında, müellifinin tam ismi ve *Tuhfetü 'l-ebrâr* adlı şerhi hakkında yeterli bilgiye ulaşılamamaktadır. Kâtib Çelebi, Erzincânî'ye ait *Hadâiku 'l-ehzâr fî Meşâriki 'l-envâr*'ın kaynakları bölümünden “*İmam Bedruddin Muhammed el-Erbilî rahimehullah'a ait et-Tuhfe*” ifadesini nakletmiş, ancak “et-Tuhfe”yi ve müellifini tanıtmamıştır.¹⁴ Öte yandan Kâtib Çelebi, *Meşârik* şerhlerinin aslî kaynaklarından olan *Tuhfetü 'l-ebrâr* isimli şerhi, bir zühûl sonucu Anadolu'da tanınan ve meşhur olan bir başka *Meşârik* şârihi Ekmelüddin el-Bâbertî'ye (v. 786/1384) nisbet etmiştir.¹⁵

Tuhfetü 'l-ebrâr fî Şerhi Meşâriki 'l-envâr, hayatı ve eserleri hakkında yeterli bilgi bulunmayan Muhammed b. Ömer b. Ali b. Ömer b. el-Hasen b. İlyâs b.

- 12 Geçmiş dönemlerde kitap isimlerinin kısaltılarak harf-i ta'rîf ile yazıldığı dikkate alınınca, “et-Tuhfe” şeklinde referans gösterilen eserlerin çeşitli ilimlerde yazıldığı konu ve alana göre epeyce fazlalık teşkil edeceği dikkatten kaçırılmamalıdır. “Tuhfe” isminin “el-ebrâr”a izafetinden başka, *Tuhfetü 'l-fukahâ* (Alâuddin es-Semerkindî), *Tuhfetü 'l-esrâf* (Mizzî) ve *Tuhfetü 'l-muhtâc ilâ edilleti 'l-Minhâc* (İbnü'l-Mulakkın) ve bunlardan başka farklı kelimelere izâfeti ile yüzlerce kitap ismi bulunmaktadır. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü 'z-zunûn*, 1/360-377; İsmail Paşa, Bağdatlı, *İdâhu 'l-meknûn fî 'z-zeyl alâ Keşfi 'z-zunûn*, nşr. Kilisli Rifat Bilge v.dğr. (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1945-47), 1/236-263. Dolayısıyla izafet tamlaması dikkate alınmadan “et-Tuhfe” ismi ile atıf yapılan eserler, ilimler ve metin kitaplarına göre çeşitlilik arz etmektedir. Bundan dolayı şerhlerde metin kitabını dikkate almadan “et-Tuhfe” veyahut “sâhibu't-Tuhfe” atıflarından hareketle şârihlerin mürâcaat ettiği kaynak eseri doğru bir şekilde tesbit etmek mümkün değildir.
- 13 Sonraki dönemlerde *Meşârik* şârihi Atûfî (v. 948/1541), *Keşfü 'l-Meşârik* adlı şerhinde *Tuhfetü 'l-ebrâr*'a “et-Tuhfe” ve “sâhibu't-Tuhfe” şeklinde atıfta bulunmuştur. Atûfî'nin atıflarını kendisinden önceki şerhlerden Erzincânî ve Bâbertî'nin şerhlerinde “et-Tuhfe”ye matuf olarak bulmak mümkündür. Bkz. Hızır Yağcı, *Hayreddin Hızır Atûfî'nin Keşfü 'l-Meşârik Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Sakarya Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 493; Krş. Erzincânî, *Hadâik*, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. 1230, vrk., vrk. 63-b; Bâbertî, *el-İşrâk*, Yeni Camî, nr. 257, vrk., 102-a. Atûfî, bazen dolaylı olarak “sâhibu't-Tuhfe'den nakil olundu” şeklinde el-Erbilî'nin *Tuhfetü 'l-ebrâr*'ına atıfta bulunmaktadır. Bkz. Yağcı, *Hayreddin Hızır Atûfî'nin Keşfü 'l-Meşârik Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 489; Krş. İbn Melek, *Mebârik*, I, 342.
- 14 Kâtib Çelebi, *Keşfü 'z-zunûn*, 2/1689. Kâtib Çelebi'nin Erzincânî'nin *Hadâiku 'l-ehzâr*'ından naklettiği açıklamanın metni için bkz. Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. 1230, vrk., 297-a.
- 15 Kâtib Çelebi, *Keşfü 'z-zunûn*, 2/1688.

Bahtiyâr b. el-Mukri' el-Erbilî'ye aittir. Tarafımızdan yapılan araştırmalarda Muhammed el-Erbilî'ye ait *Tuhfetü'l-ibrâr*'ın günümüze ulaşan birkaç nüshası tesbit edilmiştir.¹⁶ Şerhin yazma nüshalarının zahriyesinde, *Tuhfetü'l-ibrâr*'ın Muhammed el-Erbilî'ye nisbeti açıkça kaydedilmiştir. Ayrıca, müellifin muasırı diyebileceğimiz Erzincânî'nin, Muhammed el-Erbilî'nin *Tuhfetü'l-ibrâr*'ından istifade ettiğini belirtmesi, şerhin müellifine nisbetini kuvvetle teyit etmektedir.

Son zamanlardaki akademik çalışmalarda, Ekmelüddin el-Bâbertî'nin *Meşâriku'l-envâr* şerhi *Tuhfetü'l-ibrâr* ismi ile tanıtılmıştır.¹⁷ Hatta bazı çalışmalar, "*Bâbertî'nin Tuhfetü'l-Ebrâr Fî Şerhi Meşâriku'l-Envâr İsimli Eseri*" başlığı ile yayımlanmıştır.¹⁸ Eserin yazma hâlinde bulunması ve tedavüle girmemesi bir ölçüde mazeret teşkil etse de, yeterince inceleme yapılmaksızın tekrarlanan hatalarla beraber, *Tuhfetü'l-ibrâr* isminin Bâbertî'ye nisbeti veya Bâbertî'nin şerhinin *Tuhfetü'l-ibrâr* olarak isimlendirilmesi, inkârı mümkün olmayan bir literatür bilgisine dönüşmüştür. Zira bir araştırmada, Bâbertî'nin *el-Înâye ale'l-Hidâye* adlı eserinde *Meşârik* şerhine "*el-İşrâk Şerhu Meşâriku'l-envâr*" adıyla atıfta bulunduğu tesbit edilmiş, ancak *Tuhfetü'l-ibrâr* isminin Bâbertî'ye nisbeti genel kabul gördüğünden, bu ismin, şerhin ilk şekli olduğu ve son halinde müellifin şerhine *Tuhfetü'l-ibrâr* adını verdiği dile getirilmiştir.¹⁹

16 Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 280; Bursa İnebey Ktp., Hüseyin. Çelebi, nr. 209.

17 Mustafa Baktır, "İbn Melek'in Mebârik'de Ekmelüddin Bâbertî'ye İtirazları", *Ekmelüddin Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddin Babertî Sempozyumu (28-30 Mayıs 2010)*, ed. Selçuk Coşkun (Erzurum: Bayburt Üniversitesi, 2014), 185-191; Suat Koca, "İbn Melek'in Mebâriku'l-Ezhâr Şerhu Meşâriku'l-Envâr'ındaki Şerh Yöntemi ve Eserin Hadis Şerh Literatüründeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (2012), 17; Muhammet Beyler, "Ekmelüddin Bâbertî'nin Hadis Şerhçiliği", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 6/11 (2016), 166; Hızır Yağcı, *Hayreddin Hızır Atüfî'nin Keşfü'l-Meşârik Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 17, 51; Muhammed Enes Ercan, *İbni Melek ve Mebâriku'l-Ezhâr Şerhu Meşâriku'l-Envâr Adlı Eseri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 17, 52, 62; Abdurrahman Akkuş, *Bâbertî'nin Hadisçiliği* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 23, 155.

18 Bkz. Selçuk Coşkun, "Bâbertî'nin Tuhfetü'l-ibrâr İsimli Eserinin Hadis Tarihindeki Yeri", *Ekmelüddin Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddin Babertî Sempozyumu (28-30 Mayıs 2010)*, ed. Selçuk Coşkun (Erzurum: Bayburt Üniversitesi, 2014), 167-176; Muhammet Beyler, "Bâbertî'nin Tuhfetü'l-ibrâr Fî Şerhi Meşâriku'l-Envâr İsimli Eserindeki Hadis Şerh Metodu", *A.g.e.*, 177-184; H. Murat Kumbasar, *Bâbertî ile İbn Melek Arasındaki Fıkhi Tartışmalar; Tuhfe – Mebârik Özelinde* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 27, 171-175.

19 Bu değerlendirme, *Meşâriku'l-envâr*'ın bir kısmının tahkikli neşrini hazırlayan Müna Abdülhakîm el-Asse'ye aittir. el-Asse'nin kanaatini dipnotta nakleden Beyler, "el-İşrâk" ismine dair bir tartışmayı gündeme getirmemiştir. Bkz. Beyler, "Ekmelüddin Bâbertî'nin Hadis Şerhçiliği", 166.

Diğer taraftan Bâbertî'nin şerhinin *Tuhfetü'l-ibrâr fî Şerhi Meşâriki'l-envâr* isminde olduğunu düşünen araştırmacılar, *Mebâriku'l-ehzâr*'daki "et-Tuhfe" atıfları ile, Bâbertî'nin şerhine işaret edildiğini ileri sürmüşler ve iki şerhin mukâyesesi sadedinde birtakım değerlendirmelere yer vermişlerdir.²⁰ Şu ana kadar yapılan çalışmalarda, "et-Tuhfe" atfının muhtevâsı ile Bâbertî'ye ait şerhin metinleri tam olarak karşılaştırılmamış, daha ziyâde İbn Melek'in nakilleri üzerinden değerlendirme yapılmıştır. Aşağıda yapılan karşılaştırmalarda görüleceği üzere, İbn Melek'in "et-Tuhfe" kısaltması ile kaynak gösterdiği eser, Muhammed el-Erbilî'nin *Tuhfetü'l-ibrâr* adlı şerhidir.²¹

Meşârik şerhleri arasındaki *Tuhfetü'l-ibrâr* isimli eserin Muhammed el-Erbilî'ye ait olduğunun isbatı ve Bâbertî'nin şerhinin özgün isminin tesbiti için, konunun farklı açılardan tahlil edilmesi gerekmektedir. Öncelikle "et-Tuhfe"nin kaynak gösterildiği ilk şerhten itibaren atıf silsilesine ihtiyaç duyulmaktadır. Telif tarihindeki öncelik sırasına göre tertib edilen atıf silsilesi, nisbette ortaya çıkan karışıklığın çözümünde sağlıklı sonuçlara ulaşmamıza vesile olacaktır. Ayrıca bir metin kitabının şerhlerindeki belirli bir kaynağın tarihi kronolojiye göre incelenmesi, şârihler arasındaki etkileşimi ve mevzubahis olan *Tuhfetü'l-ibrâr* müellifinin sonraki dönemlere etkisinin tesbitine önemli oranda katkı sağlayacaktır.

İbn Melek'e kadar *Meşâriku'l-envâr* şerhleri:

1. İbnü'l-Mukri' el-Erbilî, Muhammed b. Ömer b. Ali b. Ömer b. el-Hasen b. İlyâs b. Bahtiyâr (v. 678/1279'den sonra), *Tuhfetü'l-ibrâr fî Şerhi Meşâriki'l-envâr*.²²

Bazı çalışmalarda, Sağânî'den önce vefat eden Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed b. Abdülaziz el-Lahmî'ye (v. 643/1246) nisbet edilen *Hadâiku'l-ehzâr fî Şerhi Meşâriki'l-envâr* adlı şerh, *Meşâriku'l-envâr*'ın ilk şerhi olarak

20 Baktır, İbn Melek'in "et-Tuhfe" atıflarını Bâbertî'nin şerhinde tesbit ettiğini ileri sürmekte ve bu konudaki kesin kanaatini şu şekilde dile getirmektedir: "*İbn Melek, bazen "Sahibü'l-Tuhfe" diyerek de alıntılar yapıyordu. Bu zatın Tuhfe sahibi Bâbertî olacağı üzerinde durduk. İstanbul'dan bir nüsha Tuhfe getirtilip mukayese edince bu zatın Bâbertî olduğu kanaatine vardık... Biz bu tebliğde, İbn Melek'in atıflarını Bâbertî'nin Tuhfe'sinden de tesbit ederek bazı örnekler vermek istiyoruz. Tuhfe'nin İstanbul ve Mısır yazmalarını kullandık.*" Mustafa Baktır, "İbn Melek'in Mebârik'de Ekmelüddin Bâbertî'ye İtirazları", 186. Baktır'ın bu tesbiti kendisinden sonraki çalışmalarda da referans alınmıştır. Bkz. Beyler, "Ekmelüddin Bâbertî'nin Hadis Şerhçiliği", 191.

21 İbn Melek'in atıfları ile Muhammed el-Erbilî ve Bâbertî'nin metinlerinin karşılaştırılması aşağıda "*Meşâiku'l-envâr Şerhlerinde et-Tuhfe Formundaki Atıflar*" başlığında detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

22 Muhammed el-Erbilî'nin *Tuhfetü'l-ibrâr* isimli şerhi daha sonra müstakil bir çalışmada detaylı bir şekilde tanıtılacaktır.

tanıtılmaktadır.²³ Zirikli, Ezher Kütüphanesi Fihristi'ne itibar ederek Saġânî'den önce vefat eden Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed b. Abdülaziz el-Lahmî'nin (643/1246) *Hadâiku'l-ezhâr fî Şerhi Meşâriku'l-envâr* adlı şerhinin bulunduğunu belirtmiştir. Ancak Zirikli bu açıklamasının dipnotunda, Ezher Kütüphanesi Fihristi'nde *Hadâiku'l-ezhâr*'ın el-Lahmî'ye nisbet edildiğini, fakat Teymûriyye Kütüphanesi'ndeki nüshanın Ömer b. Abdulmuhsin el-Erzincânî'ye ait olduğunu belirterek söz konusu nisbetin hatalı olabileceğine işaret etmiştir.²⁴ Vecîhüddin el-Erzincânî'nin *Hadâiku'l-ezhâr* isimli şerhi, muhtemelen bir hata sonucu “el-Vecîh” lakabı ile anılmasından dolayı Ebu'l-Kâsım el-Lahmî'ye nisbet edilmiştir. Zira Ebu'l-Kâsım el-Lahmî'nin şerhinin herhangi bir yazma nüshası bulunmadığı gibi, birçok tabakat kitabında *Meşâriku'l-envâr* şerhinden bahsedilmemektedir.

2. Vecîhüddin Ömer b. Abdülmuhsin el-Erzincânî (v. 725/1324-25'den sonra), *Hadâiku'l-ezhâr fî Şerhi Meşâriku'l-envâr*.

3. Alâuddin Yahya b. Abdullatîf et-Tâvusî (v. 775/1374'den sonra)'nin *Şerhu Meşâriku'l-envâr* adlı şerhi. et-Tâvusî'nin biri mutavvel biri de muhtasar olmak üzere iki şerhi bulunmaktadır. Muhtasar olan şerhinin 788/1386 tarihinde istinsah edilen bir nüshasının ferâġ kaydında belirtildiğine göre, müellif eserini Bağdat'ta Müstansiriyye Medresesi'nde 725/1325 tarihinde tamamlamıştır.²⁵

4. Afifüddin Saîd b. Muhammed b. Mesûd el-Kâzerûnî (v. 758/1357)'nin *Metâliu'l-envâri'l-Mustafiyye fî Şerhi Meşâriku'l-envâri'n-nebeviyye* adlı şerhi.²⁶ *Metâliu'l-envâr*'ın h. 867/1463 tarihinde istinsah edilen bir nüshasının ferâġ kaydında belirtildiğine göre, Kâzerûnî bu şerhini 733/1333 tarihinde tamamlamıştır.²⁷

5. İbnü's-Sâiġ, Muhammed b. Abdirrahman b. Ali ez-Zümürüdî (v. 776/1375), *Şerhu Meşâriku'l-envâr*.²⁸

23 Bkz. Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh ve'l-havâşî* (Abu Dabi: el-Mecmaü's-Sekafî, 2004/1425), 3/1706; Altuntaş, “Osmanlı Hadis Eġitiminde Meşâriku'l-envâr”, 150; Yaġcı, *Hayreddin Hızır Atûfî'nin Keşfü'l-Meşârik Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 17.

24 Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 2002), 3/328-329.

25 Bkz. Konya Yazma Eserler Kütüphanesi, Malatya Darende İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 652, vrk. 371-a. Bu yazma eserin başından 62 varak eksik olup, iki yüz otuz ikinci hadisten sonrası bulunmaktadır.

26 Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1689.

27 Süleymaniye Ktp., Turhan Sultan, nr. 65, vrk. 318-a.

28 İbn Hacer, Zümürüdî'nin *Meşârik* şerhinin müellif hattı ile altı ciltlik bir nüshasını gördüğünü belirtmektedir. Bkz. Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *İnbâü'l-ğumr bi enbâi (ebnâi) 'l-umr*; thk. Hasan Habeşî (Kahire: 1418/1998), 1/95. Ayrıca bkz. Mehmet Eren, “Hadâiku'l-ezhâr Adlı Eseri Çerçevesinde Ömer el-Erzincânî'nin Hadis Şerhçiliġi”, *Uluslararası Erzincan Sempozyumu Bildiriler I. Cilt*, ed. Hüsrev Akın (Erzincan, 2016), 1/973, 978.

6. Ekmelüddin Muhammed (b. Muhammed) b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî (v. 786/1384), *el-İşrâk fî Şerhi Meşâriki'l-envâr*.

7. Celâluddîn b. Ahmed b. Yusuf et-Tebbânî (v. 793/1391). *Meşâriku'l-envâr*'ın bir kısmını şerh eden müellif, eserini tamamlayamamıştır.²⁹

8. Mecdüddin Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî (v. 817/1415), *Şevâriku'l-esrâri'l-aliyye fî Şerhi Meşâriki'l-envârî'n-nebeviyye*.³⁰

9. İbn Melek, Abdullatif b. Abdulaziz (v. 821/1428'den sonra), *Mebâriku'l-ezhâr fî Şerhi Meşâriki'l-envâr*.

A. Muhammed el-Erbilî ve *Tuhfetü'l-Ebrâr fî Şerhi Meşâriki'l-Envâr* Adlı Şerhi

Yukarıda zikredilen *Meşâriku'l-envâr* şerhlerinden ilki, Muhammed el-Erbilî'nin *Tuhfetü'l-ibrâr* isimli eseridir. Müellifin tam adı, Muhammed b. Ömer b. Ali b. Ömer b. el-Hasen b. İlyâs b. Bahtiyâr b. el-Mukri' el-Erbilî'dir (678/1279'dan sonra). Muhammed el-Erbilî, *Meşâriku'l-envâr*'ın ilk şârihi olup, eseri Sağânî'den dinlemiş ve semâ yoluyla rivayet hakkını elde etmiştir. Muhammed el-Erbilî'nin hayatı ve şerhi hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. *Tuhfetü'l-ibrâr*'da kendisi hakkında verdiği bilgiler ve istinsah ettiği *Meşâriku'l-envâr* nüshasının ferâğ kaydındaki notlar, kısa da olsa bir biyografisinin yazılmasına imkan vermektedir. Muhammed el-Erbilî mukaddimede, şerhinde mürâcaat ettiği eserleri ve rivayet izni aldığı hocalarını tanıtmış, ayrıca bu eserlerin musanniflerine ulaşan senedlerini zikretmiştir.

Tuhfetü'l-ibrâr'ın mukaddimesinde verdiği bilgilere göre Muhammed el-Erbilî, *Meşâriku'l-envâr*'ı Sağânî'den semâ yoluyla dinlemiş ve ondan rivayet hakkını elde etmiştir.³¹ *Misbâhu'd-Dücâ* adlı eseri de, müellifi Sağânî'den dinlemiştir.³² Ayrıca 620/1223 tarihinde Erbil'e gelen ve burada semâ meclisi tertib eden Ebû Ca'fer Muhammed b. Hibetüllah el-Mükerrem el-Bağdâdî'den (v. 621/1224) *Sahîhu'l-*

29 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1690.

30 Takıyyüddin el-Fâsî, *el-Ikdü's-semîn fî târihi'l-beledi'l-emîn*, 2/428; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1688.

31 Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 280, vrk., 3-a.

32 Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 280, vrk., 29-b.

Buhârî'yi dinlemiştir.³³ Yine Erbil'de 633/1235 tarihinde Bedel b. Ebi'l-Muammer b. İsmâil et-Tebrizî'ye (v. 636/1238) Beğavî'nin *Meâlimu't-tenzîl* ve *Şerhu's-sünne* adlı eserlerini okumuştur. Cevherî'nin *es-Sihâh* adlı lugatını da, Bedel b. Ebi'l-Muammer'den aldığı izin ile rivayet etmektedir.³⁴

Muhammed el-Erbilî, *Tuhfetü'l-ibrâr*'da kullandığı kaynakların tanıtımında yukarıda ismi zikredilen alimlerden okuduğu kitapların yanı sıra, şerhinde mürâcaat ettiği diğer eserlerin rivayet izinlerini ve bunların musanniflerine ulaşan senedlerini zikretmiştir. Hocaları ve rivayet izni aldığı eserler şunlardır:

1. Ebu'l-Mecd Muhammed b. Abdullah b. el-Hüseyn b. Ahmed el-Kazvîni'den (v. 622/1225) Beğavî'nin *Meâlimu't-tenzîl* ve *Şerhu's-sünne* adlı eserlerinin icâzet yoluyla rivayet iznini almıştır.

2. Ebu'l-Mecd İsmail b. Hibetüllah b. Ebi'r-Ridâ el-Mevsilî'den (v. 655/1257) *el-Cem' beyne's-sahîhayn* (Humeydî) ve *Mâ ittefaka lafzuhû ve ihtelefe ma'nâhu* (Hâzımî) eserlerini rivayet etmekte, ayrıca ondan İbnü'l-Esîr'in *Câmiu'l-usûl* ve *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadîs* adlı eserlerinin icâzet yoluyla rivayet iznini almıştır.

3. Sirâcuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Ömer el-Mısrî el-Mâlikî'den *eş-Şifâ bi ta'rifi hukûki'l-Mustafâ*'yı rivayet etmiş, ayrıca *İkmâlu'l-mu'lîm*'in (Kâdî İyâd) icâzet yoluyla rivayet iznini almıştır.

4. Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Halîl el-Dımaşkî'den (v. 648/1250) *Kitâbu't-Telkîh*'i (İbnü'l-Cevzî) rivayet etmektedir.

Yukarıda zikredilen on eseri, *Tuhfetü'l-ibrâr*'ın ana kaynakları arasında sayan Muhammed el-Erbilî, hadislerin şerhinde emsâl kitapları ile kitap ve cü'zlerin haşiyelerinden aldığı bazı notlara ve takva sahibi hocalarından dinlediği bazı bilgilere de yer verdiğini belirtmektedir.³⁵

Muhammed el-Erbilî, hayatının son döneminde bir süre Erzincan'da bulunmuştur. *Meşâriku'l-envâr*'ın günümüze ulaşan bir nüshasının müstensihi olan Muhammed

33 *Tuhfetü'l-ibrâr*'ın mukaddimesinde, el-Erbilî'nin Ebû Ca'fer Muhammed b. Hibetüllah'dan *Sahîhu'l-Buhârî*'yi semâ tarihi, h. 624/1226 olarak kaydedilmiştir. Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 280, vrk., 2-a. Muhammed b. Hibetüllah 620/1223 senesinde Erbil'e gelmiştir. Bu tarihte tertib edilen *Sahîhu'l-Buhârî*'nin okunması ile ilgili mecliste hazır bulunan İbnü'l-Müstevfî, Muhammed b. Hibetüllah'ın vefat tarihini, 5 Muharrem 621/28 Ocak 1224 Pazar günü olarak tasrih etmiştir. Bkz. İbnü'l-Müstevfî, *Târihu İrbil*, thk. Sâmî b. Seyyid Hammâs es-Sakkâr (Irak: Dâru'r-Reşîd, 1980), 1/344, 346. Dolayısıyla el-Erbilî'nin Muhammed b. Hibetüllah'tan semâ tarihinin 620/1223 olarak tashih edilmesi gerekmektedir.

34 Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 280, vrk., 5-b, 6-a.

35 Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 280, vrk., 5b - 6a.

el-Erbilî, ferâğ kaydında belirttiğine göre bu nüshayı 14 Zilhicce 677/28 Nisan 1279 tarihinde Erzincan'da tamamlamıştır. Muhammed el-Erbilî bu yazma eseri, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Ömer el-Kerhî el-Kazvîni'nin isteği üzerine çoğaltmış ve bu nüshayı musannif hattı ve bazı notların bulunduğu asıl nüshasıyla karşılaştırmıştır. Bu nüshanın mukâbelesi ve rivayet meclisinde okunması, 21 Rebîülâhîr 678/31 Ağustos 1279 tarihinde yine Erzincan'da tamamlanmıştır.³⁶

Muhammed el-Erbilî, h. 620/1223 tarihinde Ebû Ca'fer Muhammed b. Hibetüllah'tan *Sahîhu'l-Buhârî*'yi dinlemiş, öte yandan 677-678/1279 tarihinde de bir süre Erzincan'da bulunmuştur. Dolayısıyla, Muhammed el-Erbilî'nin yaklaşık olarak hicrî VII. asrın başında veya hemen öncesinde doğduğunu ve h. VII. asrın son çeyreğinde vefat ettiğini söylemek mümkündür.

Sağâni'den dinlediği *Meşâriku'l-envâr*'ı şerh eden Muhammed el-Erbilî, metin kitabının nev'i şahsına mahsus bazı özellikleri hakkında önemli izahlar yapmıştır. Diğer şerhlerden farklı olarak el-Erbilî'nin açıklamalarının önem arz etmesi, semâ yoluyla rivayet hakkını elde ettiği *Meşâriku'l-envâr* nüshasında, rumuzlar ve bab başlıklarının müellifin hattı ile yazılmış olmasıdır. Hadislerin senedinin hafzedilerek yalnızca sahâbî râvisinin zikredildiği *Meşâriku'l-envâr*'da hadisin tahrici ve sıhhati hakkında okuyucuya bilgi vermek için bazı rumuzlar kullanılmıştır. Bunlardan (ق) harfi Buhârî ve Müslim'in rivâyet ettiği muttefekun aleyh hadislere, (خ) harfi yalnızca Buhârî rivâyeti olan hadislere, (م) de yalnızca Müslim rivâyeti olan hadislere işaret etmek için istihdam edilmiştir.³⁷ Ancak muttefekun aleyh olarak zikredilen bazı hadisler, Buhârî veya Müslim'in sahihlerinden birinde tesbit edilememekte veyahut birine nisbet edilen hadis diğerinde bulunmaktadır. Öte yandan *Meşâriku'l-envâr*'da hadisin kendisine nisbet edildiği râvî, Buhârî veya Müslim'de zikredilen sahâbî râvilerden farklılık arz etmektedir.

Meşâriku'l-envâr'daki hadis metinleri ile *Sahîhayn* rivayetleri arasındaki ihtilaflar veyahut râvilerin Buhârî veya Müslim'den farklı olması, öteden beri devam eden bir tartışma olup, şârihler tarafından vuzûha kavuşturulması beklenen en temel konular arasında yer almaktadır.³⁸ *Meşâriku'l-envâr*'ı musannifinden dinleyen Muhammed el-Erbilî'nin tartışmalı konulardaki açıklamaları, söz konusu hataların nüsha farklarından mı yoksa müellifin üslubu ve yönteminden mi kaynaklandığının

36 Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 527, vrk., 175a-b.

37 Sağâni, *Meşâriku'l-envâr*, 110-112.

38 *Meşâriku'l-envâr* hadislerinden Buhârî ve Müslim'de bulunmayan veya *Sahîhayn*'dan farklı olan hadis metinleri, ayrıca sahâbî râvisi Buhârî veya Müslim'den farklı olan hadislerinin tamamı tarafımızdan yapılan çalışmalarda tesbit edilmiş olup, Sağâni'nin *Meşâriku'l-Envâr*'daki cem' (derleme) metodu ile ilgili yaptığımız yeni bir çalışmada yayımlanacaktır.

tesbiti açısından önem arz etmektedir. Muhammed el-Erbilî, *Meşârik* hadislerinin tahrîc, râvî ve metin olarak *Sahîhayn*'dan farklı olmasının müstensihlerden kaynaklanmadığını, daha eserin yazıldığı dönemden itibaren bu tartışmanın gündeme geldiğini ifade etmektedir. el-Erbilî, şerhinin metodunu izah ederken *Sahîhayn*'dan farklı olan *Meşârik* hadislerinin tesbiti ve tashihine dair şu bilgiyi vermektedir:

“(Meşârik'te) musannifin (ع) remzi ile *Sahîhayn*'a nisbet ettiği bazı hadislerin lafzının yalnızca birinde olduğunu gördüm. Aynı şekilde ikisinden birine nisbet ettiği hadislerden muttefekun aleyh olanlara da rastladım. Bazı yerlerde (yanlışlıkla), hadisi ikisinin (*Sahîhayn*'ın) râvisinden başkasına nisbet ettiği, bazen de Ebû Dâvud ve başkasında bulunan bir hadisi *Sahîhayn*'a veya ikisinden birine nisbet ettiği vâki olmuştur. Bende yeri geldikçe bu hadislerin tesbiti, tehzibi ve tashihi için çaba sarf ettim. Her hadisi, rivayet edildiği kitaba veya râvisine nisbet ettim. Zikrettiği yerde (işaret ettiği kitapta) bulunanları, olduğu hal üzere bıraktım ve bunlarla ilgili açıklama yapmadım. (Daha az olmasını umud ediyorum) Ancak ondan hata vuku bulduğu gibi benden de sadır olabilir. Öte yandan birinin, bunların müstensihsten kaynaklandığını ya da nakledenin hatası olduğunu söyleme hakkı da yoktur. Çünkü nüshamı ondan (Sâğâni'den) semâ yoluyla aldım. Nüshamda kendi hattıyla yazılmış bazı notlar bulunmakta olup, rumuzlar ve babların tamamı da onun (müellifin) hattıyladır.”³⁹

Mukaddimede *Meşâriku'l-envâr*'daki bazı konuların izah edilmesi gerektiğini dile getiren Muhammed el-Erbilî, Buhârî ve Müslim'den farklılık arz eden *Meşârik* hadisleri, rivayet farklılıkları ve müellif nüshası hakkında önemli bilgiler vermiştir. Erken dönem *Meşârik* şârihlerinden Vecîhüddin el-Erzincânî ve İbn Melek, birçok yerde el-Erbilî'nin izahlarına mürâcaat etmişler ve *Tuhfetü'l-ibrâr*'ı kaynak göstermişlerdir. Muhammed el-Erbilî'nin şerh yöntemi ve izahları, mezkûr şerhlerin muhtevâsının şekillenmesinde önemli oranda etkili olduğu gibi, doğrudan veya dolaylı olarak ona müteallik açıklamalar birçok *Meşârik* şerhinde geniş yer bulmuştur.

B. Babertî'nin *el-İşrâk fî Şerhi Meşâriku'l-Envâr* Şerhinin Sonradan *Tuhfetü'l-Ebrâr* İsmi ile Adlandırılması

Ekmelüddin Bâbertî'nin (v. 786/1384) *Meşâriku'l-envâr* şerhi, müellifin vefatından bir müddet sonra kaleme alınan biyografi kaynaklarında *Şerhu Meşâriku'l-envâr* ismi ile tanıtılmıştır. İbn Hacer (v. 852/1449), İbn Kutluboğa (v. 879/1474) ve Suyûtî (v. 911/1505), Bâbertî'nin şerhini *Şerhu'l-Meşârik* veya *Şerhu Meşâriku'l-*

39 Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, nr. 280, vrk., 3-a.

envâr olarak zikretmişler ve şerhin özel ismini belirtmemişlerdir.⁴⁰

Bâbertî'nin şerhinin *Tuhfetü'l-ibrâr* ismi ile adlandırılması, şerhin yazılmasından epeyce zaman sonraya rastlamaktadır. Zira tesbit edebildiğimiz kadarı ile, ilk defa Kâtib Çelebi (v. 1067/1657) *Keşfü'z-zunûn*'da, Bâbertî'nin *Meşâriku'l-envâr* şerhini *Tuhfetü'l-ibrâr fî Şerhi Meşâriki'l-envâr* ismi ile tanıtmıştır.⁴¹ Daha sonraki zamanlarda da biyografi kaynaklarında şerh bu isim ile anılmaya başlamış, hatta Bağdatlı İsmail Paşa ve Kehhâle şerhin ismini *Tuhfetü'l-ibrâr* olarak zikretmiştir.⁴²

Bâbertî'nin şerhinin son zamanlarda *Tuhfetü'l-ibrâr* ismi ile meşhur olmasında, yazma eser katalogları ve elektronik fihristler de etkili olmuştur. Yazma eserlerin taranmasında birincil kaynak olarak kullanılan Türkiye Yazma Eserler Kurumu ve İsam'ın fihristlerinde Bâbertî'nin şerhi, *Tuhfetü'l-ibrâr* ismi ile tanıtılmaktadır. Özellikle elektronik kaynaklarda *Tuhfetü'l-ibrâr* isminin yaygınlık kazanmasından sonra araştırmacılar, Bâbertî'nin şerhi ile ilgili aramalarda yazma nüshalardaki kayıtlardan ziyâde, katalog ve fihristlere itibar etmişler, nüshaların zahriye veya ferâğ kayıtlarındaki bilgileri tetkik etmemişlerdir. Zira Bâbertî'nin şerhinin yazma nüshalarının ferâğ kayıtlarının hiçbirisinde *Tuhfetü'l-ibrâr* ismi bulunmamaktadır. Diğer taraftan nüshaların zahriyesinde de *Tuhfetü'l-ibrâr* ismine pek rastlanılmamaktadır. Türkiye Yazma Eserler Kurumu'nda bulunan altmıştan fazla yazma eserin çok azının zahriyesinde *Tuhfetü'l-ibrâr* ismi tesbit edilmiştir. Bu kayıtların tamamı katalog çalışması sırasında düşülen notlar olup, bir nüshada

40 İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, 1/298; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*, haz. Abdolvâris Muhammed Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1418/1997), 4/154; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992), 277; Celâlüddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât fî Tabakâti'l-lugaviyyin ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, trs.), 1/239; Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1387/1967), 1/471.

41 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1689.

42 Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2/171; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin Terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1957-1961), 11/298. Diğer taraftan Zirikli, muhtemelen nüshalara veya İbn Hacer ve İbn Kutluboğa gibi önceki biyografi yazarlarına itibar ederek şerhin ismini *Şerhu'l-Meşârik* olarak zikretmiştir. Zirikli, *A'lâm*, 7/42.

ise *Keşfü 'z-zunûn* kaynak gösterilmiştir.⁴³

Bâbertî'nin *Meşâriku 'l-envâr* şerhinin yazma nüshalarının zahriye kayıtlarında eseri tanıtmak için; “*Şerhu('l-) Meşârik li Ekmeliddin*”⁴⁴, “*Şerhu Ekmeliddin li Meşâriku 'l-envâr*”⁴⁵, “*Ekmel Şerhu 'l-Meşârik*”⁴⁶, “*Şerhu Meşâriku 'l-envâr li Ekmeliddin*”⁴⁷, “*Şerhu Meşâriku 'l-envâri 'n-nebeviyye min sıhâhi 'l-ahbâri 'l-Mustafaviyye Tasnifu 'ş-Şeyh el-İmâm el-allâme... Mevlânâ Ekmelü 'l-milleti ve 'd-dîn*”⁴⁸ gibi isimler kullanılmıştır. Bazı nüshalarda “Ekmelüddin” lakabından önce “eş-Şeyh el-Allâme” ve “Şeyhu'l İslâm” nev'inden medh ifade eden sıfatlar bulunmaktadır.⁴⁹

Burada dikkat çeken husus, Bâbertî'nin şerhinin “Ekmelüddin” ismi ile tanıtılmasıdır. Bir diğer ifade ile, kitabın doğrudan ismi çok fazla belirtilmemekle beraber, daha tanımlayıcı bir isim olarak “Şerhu Ekmeliddin” yaygınlık kazanmıştır. Bunun sebebi de, Osmanlı alimleri arasında “Ekmelüddin” lakabının Bâbertî nisbetinden daha fazla öne çıkmasıdır. Bugün ilmî çevrelerde Bâbertî diye tanınan müellif, Osmanlı alimleri arasında “Ekmelüddin” ismi ile meşhur olmuş ve şerhi de bu isimle tanıtılmıştır. Birçok nüshanın zahriyesinde, Bâbertî nisbesi ve müellifin tam ismi zikredilmemiştir. Hatta 1132/1720 tarihli Amasya'daki bir yazma eserin vakıf kaydında şerhin: “*Şerhu Meşâriku 'l-envâr el-müsemmâ bi Ekmeliddin*” *Ekmelüddin diye isimlendirilen Meşâriku 'l-envâr Şerhi*⁵⁰ ismi ile tanıtılması, eserin ilmî muhitte *Ekmelüddin Şerhi* veya *Ekmelüddin* ismi ile meşhur olduğunu teyit etmektedir.

43 “Tuhfetü'l-ibrâr” isminin tesbitinde *Keşfü 'z-zunûn*'a atıf yapılan yazma eser için bkz. Nuru Osmaniye, nr. 1065. Zahriyesine *Tuhfetü 'l-ibrâr* isminin kaydedildiği yazma eserlerden ikincisinde, önce *Hadâiku 'l-ehzâr* ismi kaydedilmiş, sonra üzerine *Tuhfetü 'l-ibrâr* şeklinde düzeltme yapılmıştır. Bkz. Fatih, nr. 990. Üçüncü nüshanın zahriyesinde Fatih Sultan Mehmed'in vakfi olduğunun belirtildiği sayfada “*Şerhu Ekmel li 'l-Meşârik li Mevlânâ Ekmeliddin*” şeklinde kaydedilmiş, ancak bir önceki boş sayfaya katalog çalışmalarında “Tuhfetü'l-ibrâr fi Şerhi Meşâriku 'l-envâr” ismi yazılmıştır. Bkz. Fatih, nr. 992. Dördüncü nüshanın zahriyesinde *Tuhfetü 'l-ibrâr* yazılmış, fakat birinci cildin ferâğ kaydında “el-İşrâk fi şerhi Meşâriku 'l-envâr” ismi bulunmaktadır. Bkz. Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 728. Yazma eserlerde “Tuhfetü'l-ibrâr” isminin sonradan düşülen notlar olduğu aşikar olan iki nüsha daha bulunmaktadır. Bkz. Reşid Efendi, nr. 1450; Şehit Ali Paşa, nr. 492.

44 Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 991; Yeni Cami, nr. 257; Beyazıt Ktp., Veliyyüddin, nr. 730, 731; Bursa İnebey Ktp., Haraççoğlu, nr. 212.

45 Bursa İnebey, Ulu Cami, nr. 819; Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 49.

46 Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 456; Süleymaniye Ktp., Mahmud Paşa, nr. 103.

47 Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 713, Mahmud Paşa, nr. 100, 102; Hekimoğlu, nr. 240.

48 Bursa İnebey, Haraççoğlu, nr. 346; Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 333.

49 Atf Efendi, nr. 534; Hamidiye, nr. 351; Mahmud Paşa, nr. 102; Nuru Osmaniye, nr. 1064.

50 Bkz. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, nr. 1252.

Şerhin özgün isminden çok müellifinin lakabı ile adlandırılmasında, dönemin ilmi çevrelerinde “Ekmelüddin” isminin meşhur olmasından söz edilse bile, asıl olarak şerhin özel isminin ikinci cildin ferâğ kaydında açık bir şekilde belirtilmemesi etkili olmuştur. Zira birkaç yazma nüshanın ikinci cildinin ferâğ kaydında “*el-İşrâk fî Şerhi Meşâriki 'l-envâr*” ismi kaydedilmişse de⁵¹, yazma nüshaların çoğunluğunda bulunmayan bu kayıtlar, muhtemelen biyografi yazarlarının eline geçmediği için kaynaklarda zikredilmemiştir. Ancak çoğunluğu erken dönem, bir kısmı da müteahhir döneme ait yazma nüshaların birinci cildinin sonunda: “Bu, *el-İşrâk fî Şerhi Meşâriki 'l-envâr*’ın birinci cildinin sonudur” şeklinde çok açık bir kayıt bulunmaktadır.⁵² Birinci cildin sonunda mukayyed olup, ikinci cildin ferâğ kaydında bulunmayan “*el-İşrâk fî Şerhi Meşâriki 'l-envâr*” ismi, muhtemelen müstensihlerin dikkatini çekmemiş ve bundan dolayı yazma eserlerin kapak sayfalarına kaydedilmemiştir.⁵³ Fakat bazı dikkatli müstensihler veya münekkit okuyucular, ferâğ kaydında bulunan “*el-İşrâk fî Şerhi Meşâriki 'l-envâr*” ismini, nüshalarının zahriyesine kaydetmişlerdir.⁵⁴

Her ne kadar tabakat ve terâcim kitaplarında Bâbertî’nin şerhinin ismi “*el-İşrâk*” olarak kaydedilmemiş olsa da, müellif *el-İnâye Şerhu 'l-Hidâye*’de bir defa⁵⁵ ve *er-Rudûd ve 'n-nükûd* adlı eserinde de iki defa, söz konusu şerhine “*el-İşrâk Şerhu Meşâriki 'l-envâr*” ismi ile atıf yapmıştır.⁵⁶ Bâbertî’nin iki farklı kitabında şerhinin ismini “*el-İşrâk*” şeklinde kaydetmiş olması, birçok yazma eserin bir ve ikinci cildinin sonundaki mezkûr ismin doğruluğunu kuvvetle teyit etmektedir.

51 İkinci cildinin ferâğ kaydında “*el-İşrâk*” ismi tesbit edilen nüshalar: Beyazıt Ktp., Beyazıt, nr. B1011; Veliyyüddin Efendi, nr. 731; Nuru Osmaniye, nr. 1065; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 508;

52 Birinci cildinin sonunda “*el-İşrâk*” ismi bulunan yazma eserler; Atıf Ef. Ktp., Atıf Efendi, nr. 533, vrk., 228-b; Beyazıt Ktp., Beyazıt, nr. B1132; Veliyyüddin Efendi, nr. 728; Veliyyüddin Efendi, nr. 730; Bursa İnebey Ktp., Haraçcioğlu Böl., nr. 212; Haraçcioğlu Böl., nr. 346, vrk., 208-b; Ulu Camii Böl., nr. 819, vrk., 206-b; Kayseri Ktp., Raşid Efendi, nr. 119; Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 987, vrk., 172-b; Fatih, nr. 989, vrk., 274-b; Kara Çelebizade, nr. 62; Mihrişah Sultan, nr. 71; Şehid Ali, nr. 492, vrk., 196-b; Yeni Cami, nr. 257, vrk., 214-a; Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 8498; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 456;

53 Mütekaddim bir nüshanın ikinci cildinin ferâğ kaydında *el-İşrâk* ismi bulunmakla beraber, zahriyesinde Kâtib Çelebi’den nakille “*Tuhfetü 'l-ibrâr*” ismi yazılmıştır. Bkz. Nuru Osmaniye, nr. 1065.

54 Fatih, nr. 989; Rağib Paşa, nr. 318; Nuru Osmaniye, nr. 1067.

55 Bâbertî, *el-İnâye Şerhu 'l-Hidâye*, thk. Amr b. Mahrûs (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007/1428), 10/94.

56 Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nükûd Şerhu Muhtasari İbni 'l-Hâcib*, thk. Dayfullah b. Salih b. Avn el-Umerî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005), 1/307, 657.

Ayrıca bazı araştırmacılar, Bâbertî'nin *Meşâriku'l-envâr* üzerine iki şerhinin bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu varsayıma göre, şerhin ilk halindeki ismi “el-İşrâk” olup, son halinde de “Tuhfetü'l-ibrâr” ismi ile adlandırılmıştır.⁵⁷ Ancak bu değerlendirme, herhangi bir delile dayanmamakta olup, yalnızca literatürde karışıklığa yol açan bir varsayımdır. Zira Bâbertî'nin şerhinin yazma nüshalarının ferâğ kaydında, hiçbir şekilde *Tuhfetü'l-ibrâr fî Şerhi Meşâriku'l-envâr* ismine rastlanmamaktadır. Yine erken dönem tabakat ve terâcim kitaplarında da, Bâbertî'nin şerhinin *Tuhfetü'l-ibrâr* ismi ile adlandırıldığına dair bir bilgi yoktur. Dolayısıyla araştırmacıların *Keşfü'z-zunûn* veya yazma eser kataloglarını esas alarak Bâbertî'nin şerhinin mütadâvel nüshalarını *Tuhfetü'l-ibrâr* olarak tanıtmaları, diğer taraftan bazı yazma eserlerin ferâğ kaydı ile zahriyelerinde zikredilen *el-İşrâk fî Şerhi Meşâriku'l-envâr* ismini gözden kaçırmaları, günümüzdeki literatür çalışmalarına da ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini göstermektedir.

Kâtib Çelebi'nin Bâbertî'nin şerhini *Tuhfetü'l-ibrâr* ismi ile tanıtmayı, yukarıda da belirtildiği gibi, el-Erbilî hakkında bilgiye ulaşamamasından kaynaklanmaktadır. Zira *Tuhfetü'l-ibrâr* veya kısaltılmış olarak “et-Tuhfe”, *Meşâriku'l-envâr*'ın ikinci şerhi *Hadâiku'l-ezhâr* ve Osmanlı medreselerinde okunan *Mebâriku'l-ezhâr*'ın aslî kaynaklarından olup, ilmî çevrelerde bilinen bir şerh ismidir. Ayrıca *Meşâriku'l-envâr* nüshalarının der-kenâr notlarında “İbn Melek” (İbn Firişte) ve “Ekmelüddin”

57 Beyler, konu ile ilgili çalışmalarının dipnotunda Münâ Abdülhakîm el-Asse'nin şu değerlendirmesini nakletmektedir: “*Bâbertî'nin İnâye ale'l-Hidâye isimli kitabında kendisine ait “el-İşrâk Şerhu Meşâriku'l-envâr” isimli eserine atıfta bulunduğu görülmektedir. Müellifin bu eserden başka bir yerde söz etmediğini ve kütüphanelerinde yazmalarına rastlanmadığını ifade eden Münâ Abdülhakîm el-Asse, bunun şerhin ilk şekli olduğu (evvelî) ve Bâbertî'nin bilahare onu gözden geçirerek son şekline Tuhfetü'l-ibrâr adını verdiği kanaatine ulaşmıştır.*” el-Asse ve ondan nakil yapan Beyler tarafından, Bâbertî'nin *el-İşrâk* ve *Tuhfetü'l-ibrâr* ismi ile iki şerhinin olduğunun ileri sürülmesi literatürde karışıklığa yol açmaktadır. el-Asse, kütüphanelerde “el-İşrâk”ın yazmalarına rastlanmadığını dile getirmektedir. Fakat yukarıda da belirtildiği gibi, yazma nüshaların özellikle birinci cildinin ferâğ kayıtlarında azımsanamayacak oranda “el-İşrâk fî Şerhi Meşâriku'l-envâr” ismi bulunmaktadır. Diğer taraftan el-Asse'ye itimad eden Beyler de, yazma eserlerin ferâğ kayıtlarını tetkik etmekte tesâhül göstermiştir. Zira Beyler, çalışmasında kullandığı yazma eseri: “*Makaleye esas alınan nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih bölümü 987 numarada “Tuhfetü'l-ibrâr fî Şerhi Meşâriku'l-envâr” adıyla kayıtlıdır*” diyerek tanıtmış, ancak aynı nüshanın birinci cildinin ferâğ kaydına dikkat etmemiştir. Bkz. Beyler, “Ekmelüddin Bâbertî'nin Hadis Şerhçiliği”, 166. Ancak Fatih Kütüphanesi, 987 numarada kayıtlı nüshanın birinci cildinin ferâğ kaydında “*Bu el-İşrâk fî şerhi Meşâriku'l-envâr'ın birinci cüz'ünün sonudur*” şeklinde şerhin özel ismi açıkça belirtilmiştir. Fatih, nr. 987, (vrk., 172-a):

وهذا الجزء الأول من المشارق وشرح مشارق الدولتين
في الكلام عمر ابن الخطاب اذهب فنادى الناس بمعنى

atfları sık sık tekrar etmekte⁵⁸, nadir de olsa bazen bunların arasına *Tuhfetü'l-ibrâr* ismi de girmektedir.⁵⁹ Dolayısıyla bir taraftan *Meşâriku'l-envâr* nüshalarının derkenâr notlarında tekrar eden “İbn Melek” (İbn Firişte) ve “Ekmelüddin” atfları, diğer taraftan şerhlerde müellifi tanınmayan *Tuhfetü'l-ibrâr*’a atflar, Kâtib Çelebi’nin *Tuhfetü'l-ibrâr*’ı Ekmelüddin Bâbertî’ye nisbetinin sebebi olarak akla gelmektedir.

Kâtib Çelebi *Süllemü'l-vusûl*’da, İbn Hacer’den naklen Bâbertî’nin şerhini “*Şerhu'l-Meşârik*” olarak tanıtmış ve özel bir isim belirtmemiştir.⁶⁰ Fakat hangi sâikle olduğu kesin olarak bilinmemekle beraber *Keşfü'z-zunûn*’da, Bâbertî’nin *Meşârik* şerhinin ismi *Tuhfetü'l-ibrâr* olarak kaydedilmiş ve sonraki zamanlarda da şerhin birkaç yazma nüshasının zahriyesine “Tuhfetü'l-ibrâr” ismi not düşülmüştür. Ancak 15.000’e yakın kitap ve risâle, 10.000 kadar müellif adı geçen *Keşfü'z-zunûn*’da, kaynaklardaki eksiklik ve hacmin büyüklüğü sebebiyle tashihi gereken bazı aksaklıkların bulunduğu bilinen bir gerçektir.⁶¹ Dolayısıyla tashihi gereken bazı kitap veya müellif isimlerindeki literatür bilgilerinin, günümüzdeki elektronik kaynaklar ve geliştirilmiş arama programlarının sunduğu imkânlarla rağmen, tahkik ve tetkik edilmeden müstakil çalışmalarda tekrar edilmesi ve revize edilememiş olması, izahı mümkün olmayan bir tesâhüldür.

II. Meşâriku'l-Envâr Şerhlerinde “et-Tuhfe” Formundaki Atflar

Yukarıda da belirtildiği gibi, son zamanlarda *Mebâriku'l-ehzâr*’daki “et-Tuhfe” kısaltması ile kaynak gösterilen eserin Bâbertî’nin *Meşâriku'l-envâr* şerhi olduğu ileri sürülmektedir. Fakat hem Bâbertî’nin şerhinde hem de daha öncesinde Vecîhüddin Ömer el-Erzincânî’nin *Hadâiku'l-ehzâr fî Şerhi Meşâriku'l-envâr* adlı şerhinde “et-Tuhfe” formunda atflar bulunmaktadır.

A. Vecîhüddin Ömer b. Abdulmuhsin el-Erzincânî’nin *Tuhfetü'l-ibrâr*’ı Kaynak Göstermesi

Meşâriku'l-envâr’ın bilinen ikinci şârihi Vecîhüddin Ömer b. Abdulmuhsin b. Ebî Bekr el-Erzincânî’dir (v. 725/1324-25’den sonra). Erzincânî, *Hadâiku'l-ehzâr fî Şerhi Meşâriku'l-envâr* adlı şerhini, Erzincan’da *Meşâriku'l-envâr* okutan

58 Nuru Osmaniye, nr. 1240, vrk., 15-a, 16-a, 17-a 18-b, 20-a, 21-a; Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 324, vrk., 7-b, 8-a, 10-a, 13-b, 15-b; Bursa İnebey Ktp., Hüseyin Çelebi, nr. 205, vrk., 8-a, 9-a.

59 *Meşârik* nüshalarındaki *Tuhfetü'l-ibrâr* atfları için bkz. Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 284, vrk., 4-b, 6-b, 7-a, 132-a.

60 Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ Tabakâti'l-fuhûl*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: IRCICA, 2010), 3/260.

61 İlhan Kutluer, “Keşfü’z-Zunûn”, *DİA* 25 (2002), 322.

ve kitabın ilk şârihi olan Muhammed el-Erbilî'den hemen sonra hicrî sekizinci asrın başlarında kaleme almıştır.⁶² Muhammed el-Erbilî'nin *Meşâriku'l-envâr*'ı Sağâni'den dinlemesi ve nüshasında müellif hattı ile notlar bulunması, onun şerhinin erken dönem *Meşârik* şârihlerinin en temel kaynaklarından biri olmasını sağlamıştır. Muhammed el-Erbilî'den hemen sonra şerhini kaleme alan Erzincânî, şerh kitabını musannifinden rivâyet eden el-Erbilî'nin izahlarına mürâcaat ederek *Tuhfetü'l-ibrâr*'ı kaynak göstermiştir.

Erzincânî, kelime izahlarında zaman zaman el-Erbilî'nin açıklamalarına başvurmuş ve ondan naklettiği açıklamalara “et-Tuhfe” kısaltması ile atıfta bulunmuştur. Erzincânî, koğuculuk anlamındaki “kattât” ve “nemmâm” kelimelerinin arasında farklılığa dair bir görüşü el-Erbilî'den şöyle nakletmiştir:

“Denildi ki: Nemmâm, kendi aralarında konuşan bir cemaatin yanında bulunur ve onların konuştuklarını başkalarına eriştirir. Kattât ise, bir cemaatin haberi yokken onların konuştuklarını dinler, sonra (işittiklerini) başkalarına taşır. et-Tuhfe’de böyle zikredilmiştir.”⁶³

Erzincânî'nin naklettiği bu açıklama, *Meşârik*'in ilk şerhi Muhammed el-Erbilî'nin *Tuhfetü'l-ibrâr* adlı eserinde yer almaktadır.⁶⁴ Erzincânî'nin açıklamasını Bâbertî, herhangi bir kaynak belirtmeden doğrudan zikretmiş,⁶⁵ İbn Melek de

62 Ömer el-Erzincânî, önce ta'lik türünde *Ravdatü'l-ahyâr fi Şerhi Meşâriku'l-envâr* adlı bir eser kaleme almıştır. Eserin Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde müellif hattı bir nüshası bulunmaktadır. Erzincânî, *Ravdatü'l-ahyâr*'da *Meşârik* hadislerinin tam metnini zikretmiştir. Halbuki, *Hadâiku'l-ehzâr*'da *Meşârik* hadislerinin başından bir bölümü zikredilmiş ve tamamı nakledilmemiştir. *Ravdatü'l-ahyâr*'ın metnindeki hadislerin şerh ve izahının çoğunluğu el-Erbilî'nin *Tuhfetü'l-ibrâr*'ından alınan notlardır. Ayrıca nüshanın haşiyesinde farklı kitaplardan toplanan bazı notlar bulunmakta olup, müellif bunların önemli bir kısmını *Hadâiku'l-ehzâr*'da asıl metne dercetmiştir. Bu da *Ravdatü'l-ahyâr*'ın *Hadâik*'ten önce hazırlık mahiyetinde bir çalışma olduğunu göstermektedir. *Ravdatü'l-ahyâr*'da metni ve şerhi bulunmayan bazı hadisler *Hadâik*'te veyahut *Hadâik*'te bulunmayan hadisler ve şerhi *Ravdatü'l-ahyâr*'da bulunmaktadır. Dolayısıyla Erzincânî *Hadâiku'l-ehzâr*'da şerhini bazı yerlerde genişletmiş ve *Ravdatü'l-ahyâr*'da tamamına yakını istinsah ettiği *Meşâriku'l-envâr*'ın bazı hadislerini almadığı şerhini muhtasar bir hale getirmiştir. Erzincânî, ta'lik türündeki bu çalışmasını, 697/1298 senesinde Râbiulevvel ayının sonunda tamamlamıştır. Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, 587. Erzincânî, muhtemelen *Ravdatü'l-ahyâr*'dan sonra bilahare telifine başladığı *Hadâiku'l-ehzâr*'ı da hicrî yedinci asrın sonu veya sekizinci asrın başında tamamlamıştır. Erzincânî, h. 702/1303 tarihinde Ahmed b. Muhammed el-Mansûri el-Ğavri'ye şerhini rivâyet etmesi için icâzet vermiştir. Bu icâzet, 756/1355 tarihli bir *Hadâiku'l-ehzâr* nüshasının sonunda nakledilmiştir. Bkz. Melik Suud Üniversitesi Kütüphanesi, Mahtûtat Böl., 6176. Diğer taraftan *Hadâiku'l-ehzâr*'ın müellif hattı yazma nüshasının ferâğ kaydında müellif bu nüshayı 3 Cemâzeyilevvel 708/1308 tarihinde tamamladığını belirtmiştir. Bkz. Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. 1230, vrk., 297-b.

63 Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. 1230, vrk., 103-a.

64 Bursa İnebey Ktp., Hüseyin Çelebi, nr. 209, vrk. 31-b.

65 Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 257, 160-b.

“bazıları bu iki kelimenin arasını şöyle ayırmışlardır:” şeklindeki bir açıklamadan sonra aktarmıştır.⁶⁶

Erzincânî'nin *Tuhfetü'l-ibrâr*'ı kaynak gösterdiği yerlerin bir kısmı, rivayet farklılıkları, tarih ve ricâl bilgisine dayanan konulardır. Okunuşunda üç rivayet bulunan (أرب) kelimesindeki farklı okunuşları ve anlamları izah eden Erzincânî, Sağânî'nin tercihini el-Erbilî'ye atıf yaparak izah etmiştir:

“et-Tuhfe'de şöyle zikredilmiştir: “Kitabın müellifi eş-Şeyh (es-Sağânî) rahimehullah, (علم) veznindeki (أرب) ve (جَمَل) veznindeki (أرب) okunuşlarını belirtmiştir.”⁶⁷

Erzincânî, (أرب) kelimesinin farklı okunuşları ile ilgili bazı görüşleri zikrettikten sonra, “et-Tuhfe”ye atıf yaparak Sağânî'nin yukarıdaki açıklamasını nakletmiştir. *Tuhfetü'l-ibrâr*'da el-Erbilî: “*Bu lafızda üç rivayet vardır. eş-Şeyh (es-Sağânî) bunlardan ikisini zikretmiştir.*” dedikten sonra üç rivayeti ve bunların manasını açıklamıştır.⁶⁸

Hadâiku'l-ezhâr'da yetmiş yakın yerde «كذا في التحفة» (*et-Tuhfe*'de böyledir) ve «ذكر في التحفة» (*et-Tuhfe*'de zikredildi) şeklinde atıf tesbit edilmiştir.⁶⁹ Erzincânî, *Hadâiku'l-ezhâr*'ın sonunda faydalandığı ve alıntı yaptığı kaynaklar kısmında, müellifinin ismini belirtmeden referans gösterdiği “et-Tuhfe”nin Muhammed el-Erbilî'ye ait olduğunu tasrih etmiştir.⁷⁰ *Hadâiku'l-ezhâr*'ın sonundaki bu kayıt, *Meşâriku'l-envâr* şerhlerinde müellif ismi belirtilmeksizin “et-Tuhfe” kısaltması ile atıf yapılan eserin, Muhammed b. Ömer el-Erbilî'nin *Tuhfetü'l-ibrâr fî Şerhi Meşâriki'l-envâr* adlı şerhi olduğunu teyit etmektedir.

Erzincânî'nin *Hadâiku'l-ezhâr*'da “et-Tuhfe”yi kaynak göstermesi, Bâbertî'den önce özel ismi *Tuhfetü'l-ibrâr* olan *Meşâriku'l-envâr* şerhinin bulunduğunu ve “et-Tuhfe” kısaltması ile bu şerhe atıf geleneğinin başladığını göstermektedir. Hatta *Hadâiku'l-ezhâr*'ın sonunda “et-Tuhfe”nin Muhammed el-Erbilî'ye ait olduğunun

66 İbn Melek, *Mebârik*, I, 550.

67 Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. 1230, vrk., 268-b.

68 Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 717, vrk. 109-a.

69 Bkz. Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. 1230, vrk., 37-a, 23-a, 63-b, 81-b, 85-b, 88a-b, 92-a, 93-a.

70 Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. 1230, vrk., 297-a. Erzincânî'nin *Hadâiku'l-ezhâr fî Şerhi Meşâriki'l-envâr* şerhinin Türkiye'de ve yurt dışında epeyce nüshası bulunmaktadır. *Hadâiku'l-ezhâr*, müellifinin yaşadığı asrın sonuna kadar yoğun bir şekilde istinsah edilmiş, sonraki asırlarda çoğaltılması azalmıştır. Türkiye kütüphanelerindeki yazma eserler için bkz. Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. 1230; Bursa İnebey Ktp., Haraççioğlu, nr. 323; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 715; Kadızâde Mehmed, nr. 80; Şehid Ali Paşa, nr. 495.

tasrih edilmesi, Kâdî Beydâvî'nin *Mesâbihu's-sünne* üzerine kaleme aldığı ve Kâtib Çelebi'nin *Tuhfetü'l-ibrâr* isminde kaydettiği şerh ile karıştırılmaması için de önemli bir ayrımdır.⁷¹ Kâdî Beydâvî'nin *Mesâbihu's-sünne* şerhine de mürâcaat eden Erzincânî, bu şerhi müellifin lakabına izâfetle “Şerhu'l-Kâdî” veya daha da tanımlayıcı olarak “Kâle el-Kâdî Nâsirüddîn” şeklinde kaynak göstermiştir.⁷²

Şerhlerdeki atıf geleneğinin inşasında, metin kitaplarının ilk şârihleri önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda zaman zaman farklı formlar kullanıldığına rastlansa da, çoğu zaman atıflar mütekaddim şârihlerin belirlediği formlar üzerinden devam etmekte, bazen lakab veya künye ziyadesi ile daha tanımlayıcı tabirler tercih edilmektedir. Erzincânî, Muhammed el-Erbilî'nin *Tuhfetü'l-ibrâr*'ına işaret etmek için “et-Tuhfe” formunu belirlemiş, Ekmelüddin el-Bâbertî ve İbn Melek de aynı atıf formunu kullanmaya devam etmişlerdir.

B. Bâbertî'nin Muhammed el-Erbilî'nin *Tuhfetü'l-Ebrâr*'ını Kaynak Göstermesi

Ekmelüddin el-Bâbertî'nin *Meşâriku'l-envâr* üzerine yazdığı şerh, İbn Melek'in *Mebâriku'l-ehzâr*'ı kadar olmasa da, Anadolu'da meşhur bir eser olup, ulemânın temel başvuru kaynaklarından biridir. Şerhlerde ve *Meşârik* nüshalarının haşiyelerinde “Ekmelüddin” kaydı ile düşülen notlar, ilmî çevrelerin Bâbertî'nin şerhine mürâcaat ettiğini ve ondan önemli oranda alıntı yaptığını söylememize

71 Kâdî Beydâvî'nin şerhi, *Tuhfetü'l-ibrâr Şerhu Mesâbihi's-sünne* ismi ile yayımlanmıştır. Şerhin tahkikli neşrinde esas alınan nüshalarda ve birçok biyografi kaynağında eserin ismi “Şerhu'l-Mesâbih” olarak kaydedilmiştir. Diğer taraftan İbn Hacer, Aynî ve Aliyyü'l-Kârî gibi şârihler, Kâdî Beydâvî'nin şerhinden “kâle el-Beydâvî” şeklinde nakil yapmışlardır. Eserin ilmî neşrini hazırlayan muhakkik, Kâtib Çelebi ve Kehhâle'nin Beydâvî'nin şerhini “Tuhfetü'l-ibrâr” olarak isimlendirmesine itimat ederek, Beydâvî'nin şerhinin mezkûr isim ile neşredildiğini belirtmiştir. Bkz. Nâsirüddin Abdullah b. Ömer el-Kâdî el-Beydâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr Şerhu Mesâbihi's-sünne*, thk. Nureddin Tâlib (Beyrut: Dâru'n-nevâdir, 2012), Muhakkikin girişi, 23-24. Krş. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1688; Kehhâle, *Mucemü'l-müellifin*, 6/98. Kâdî Beydâvî'nin *Mesâbihu's-sünne* şerhinin müellifin bir açıklamasına veya eserin yazma nüshalarındaki ferâğ kayıtlarına dayanmadan *Tuhfetü'l-ibrâr* adı ile neşredilmesi, ihtiyatla yaklaşılması gereken bir durumdur.

72 Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. 1230, 130-a, 134-a, 138-b. Erzincânî bazı yerlerde “Kâle el-Kâdî İyâd” şeklinde Kâdî İyâd el-Yahsûbî'nin (v. 544/1149) görüşlerini nakletmiştir. Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. 1230, vrk., 81-a, 111-b, 318-a. Kâdî İyâd ve Kâdî Beydâvî atıflarında hassas davranan Erzincânî, kâle fiili ile beraber “kâle el-Kâdî Nâsirüddîn” tabirini kullanmıştır. Bkz. Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. 1230, vrk., 37-a, 67-a, 84-a, 88-a. Ayrıca Erzincânî, Beydâvî'nin *Şerhu'l-Mesâbih*'ini kaynaçça kısmında: “*İmâm muhakkik el-Kâdî Nâsirüddin Abdullah el-Beydâvî rahimehullah'in Mesâbih(u's-Sünne) Şerhi*” diyerek tasrih etmiştir. Erzincânî'nin “Şerhu'l-Kâdî” atıfları için bkz. Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. 1230, vrk., 58-a, 134-a, 135-a, 137-b, 138-b, 139-b.

imkan vermektedir.⁷³ “Ekmelüddin” ismi ile kaynak gösterilen Bâbertî’nin şerhi, zikredildiği üzere bir hata sonucu *Tuhfetü'l-ibrâr* olarak isimlendirilmiştir. Bu ismin hatalı olduğunu gösteren en önemli bulgulardan biri, Bâbertî’nin şerhinde “et-Tuhfe” atfının bulunmasıdır. Bâbertî, *el-İşrâk fî Şerhi Meşâriki'l-envâr* adlı şerhinde kısaltılmış olarak “et-Tuhfe” ismi ile, Muhammed el-Erbilî’nin *Tuhfetü'l-ibrâr fî Şerhi Meşâriki'l-envâr* adlı eserine bir defa atıfta bulunmuştur.

Bâbertî, Hâricîler ile ilgili meşhur hadiste vârid olan “Vallahi onlara erişsem, Ad kavminin öldürülmesi (helak edilmesi) gibi onları öldürürüm.”⁷⁴ metninin şerhinde şu açıklamayı nakletmiştir:

“et-Tuhfe”de zikredildi ki: Ali radiyallâhu anh zamanında bunlardan bir tâife ortaya çıktı. Bunlar, ona karşı çıkan (isyan eden) Nehrevân ehlidir. Hadiste kendilerine işaret edilenler de bu kimselerdir. Ali radiyallahu anh onlarla savaşımiş ve birçoğunu öldürmüştür.”⁷⁵

Bâbertî, Muhammed el-Erbilî’nin *Tuhfetü'l-ibrâr* adlı eserine atıfta bulunmuş, ancak o bu açıklamayı el-Erbilî’nin *Tuhfe*’sinden değil, bilakis Erzincânî’nin şerhinden nakletmiştir. Zira yukarıdaki açıklama *Tuhfetü'l-ibrâr*’da uzun bir paragrafın içerisinde iki farklı yerde zikredilmiştir.⁷⁶ Erzincânî, “et-Tuhfe”yi kaynak göstererek naklettiği el-Erbilî’nin açıklamasını ihtisar etmiştir.⁷⁷ Bâbertî de bu muhtasar ifadeyi aynı şekilde Erzincânî’den alıntı yapmıştır. Bâbertî’nin Erzincânî üzerinden *Tuhfe*’ye atıfta bulunmasında, şerhini telif ettiği dönemde *Hadâiku'l-ezhâr*’ı istinsah etmesinin etkisinden söz edilebilir. Zira günümüze ulaşan *Hadâiku'l-ezhâr*’ın yazma nüshalarından biri, Bâbertî tarafından çoğaltılmıştır. Söz konusu nüshayı Bâbertî, şerhini telif ettiği döneme karşılık gelen h. 780/1378 tarihinde tamamlamıştır.⁷⁸ *Hadâiku'l-ezhâr*’ı çoğaltan Bâbertî’nin bu eserdeki yetmiş yakın “et-Tuhfe” atfından ve Erzincânî’nin kaynaklar bölümündeki “*İmam Bedruddin Muhammed el-Erbilî rahimehullah’a ait et-Tuhfe*” açıklamasından habersiz olması ve bunları dikkate almaması gerçekçi gözükmemektedir. Dolayısıyla, Bâbertî’nin

73 Bâbertî’nin şerhine Ekmelüddin atfı ile işaret edilen *Meşâriki'l-envâr* nüshaları için bkz. Yeni Cami, nr. 284, vrk., 6a-b, 7-a; Nuru Osmaniye, nr. 1240, vrk. 15-a, 16-a, 17-a, 18-a, 20-a, 21-a. Ayrıca Şeyhzâde, *Şerhu Meşâriki'l-envâr* adlı eserinde Bâbertî’nin şerhine, “eş-Şeyh Ekmelüddin” ve “eş-Şârih Ekmelüddin” gibi isimlerle atfı yapmıştır. Bkz. Ayasofya, nr. 714, vrk., 45-a, 48-a, 51-b, 53-b, 60-a, 76-a, 108-a.

74 Sağânî, *Meşârik*, h.n. 395.

75 Yeni Cami, nr. 257, vrk., 102-a.

76 Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, nr. 280, vrk., 137-b, 138-a.

77 Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. 1230, vrk., 63-b.

78 Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî’nin istinsah ettiği *Hâdaiku'l-ezhâr* nüshasının yalnızca ikinci cildi bulunmaktadır. Bu nüshayı Bâbertî, 14 Cemaziyelâhîr 780/1378 tarihinde tamamlamıştır. Bkz. Bursa İnebey, Haraççioğlu, 211.

kaynak olarak kullandığı bir şerhin ismini, kendi telifi olan *Meşârik* şerhine de verdiğini varsaymak makul değildir.

C. İbn Melek'in *Mebâriku'l-ehzâr'daki* "et-Tuhfe" Atıfları

İbn Melek, Aydınöğulları'nın en güçlü zamanında beyliğin en önemli iki ilim merkezinden biri olan Tire'de kendi adına yapılan medresede uzun yıllar ders veren bir müderris, aynı zamanda velûd ve yazdığı eserleri ile şöhreti Anadolu'yu aşan ve günümüze kadar kendisinden söz edilen alimlerden biridir. Özellikle fıkıh alanında birçok eser telif etmiş olan İbn Melek'in hadis ile ilgili kaleme aldığı *Mebâriku'l-ehzâr fî Şerhi Meşâriki'l-envâr* adlı şerhi, Osmanlı ilmî muhitinde asırlar boyu okunmuştur.⁷⁹ Ancak şu ana kadar, *Mebâriku'l-ehzâr*'ın rivayet ilimleri açısından taşıdığı ilmî değere matuf detaylı çalışmalar yapılmamıştır. İbn Melek'in *Mebâriku'l-ehzâr*'ının tanıtılması için bazı çalışmalar yapılmakla beraber, bunlar daha ziyâde şerh yöntemine odaklanan araştırmalardır.⁸⁰ İbn Melek'in rivayet ilimlerindeki birikimi, rivayet kaynaklarını kullanma yöntemi ve kendisinden önceki *Meşârik* şerhlerinin müktesebâtından ne ölçüde istifâde ettiği konuları araştırılmamıştır.

İbn Melek, *Mebâriku'l-ehzâr*'da kendisinden önce kaleme alınan *Meşârik* şerhlerinden Muhammed el-Erbili'nin *Tuhfetü'l-ebrâr*, Erzincânî'nin *Hadâiku'l-ehzâr* ve Bâbertî'nin *el-İşrâk fî Şerhi Meşâriki'l-envâr*'ından önemli ölçüde istifâde etmiştir.⁸¹ Üç şârihin görüşlerine sık sık başvuran İbn Melek, zaman zaman şârihlerle tenkitler yöneltmiş, bazı yerlerde de tercihte bulunmuştur. İbn Melek, çok fazla

79 Bkz. Mustafa Baktır, "İbni Melek'in Meşâriki'l-Envâr Şerhinde Hadisleri Tahlil Metodu ve Bazı Yeni Tesbitler", *Türk Kültüründe Tire II*, ed. Mehmet Şeker, Arzu Taşcan (İzmir: Tire Belediyesi, 2008), 209-212; Koca, "İbn Melek'in Mebâriku'l-Ezhâr Şerhu Meşâriki'l-Envâr'ındaki Şerh Yöntemi ve Eserin Hadis Şerh Literatüründeki Yeri", 11-13.

80 İbn Melek'in kendisinden önceki *Meşârik* şerhlerinden ne ölçüde istifade ettiği tam olarak bilinmemektedir. Bununla beraber Koca, konu ile ilgili kanaatlerini şu şekilde dile getirmiştir: "*İbn Melek'in kendisinden önce kaleme alınmış Meşârik şerhleri içinde sadece el-Bâbertî'nin Tuhfetü'l-Ebrâr'ından yararlanılmış olması kayda değer görünmektedir.*" Bkz. Koca, "İbn Melek'in Mebâriku'l-Ezhâr Şerhu Meşâriki'l-Envâr'ındaki Şerh Yöntemi ve Eserin Hadis Şerh Literatüründeki Yeri", s., 29. Koca ve Baktır'a atıfla Beyler de İbn Melek'in kaynakları ile ilgili şu değerlendirmeye yer vermiştir: "*İbn Melek, kendisinden önce kaleme alınmış Meşârik şerhlerinden herhangi birine atıfta veya nakilde bulunmazken Tuhfetü'l-ebrâr'dan yaptığı nakil veya atıfların sayısının kırkı aşmış olması onun Tuhfe'den geniş ölçüde istifade ettiğini göstermesi bakımında kayda değerdir.*" Bkz. Beyler, "Ekmelüddin Bâbertî'nin Hadis Şerhçiliği", 191.

81 İbn Melek, yukarıda zikredilen *Meşârik* şerhlerinden önemli ölçüde istifade etmekle beraber, ayrıca birçok yerde Nevevî'nin Müslim şerhine ve bazı yerlerde de Tîbî'nin *Mişkâtü'l-Mesâbih* şerhine atıfta bulunmaktadır. Nevevî'ye atıflar için bkz. İbn Melek, *Mebârik*, I, 51, 59, 79, 83, 101, 109. Tîbî'nin *Mişkâtü'l-Mesâbih* şerhine atıflar için Bkz. İbn Melek, *Mebârik*, I, 80 121, 124, 219, 272.

olmamakla beraber, “et-Tuhfe sahibi” Muhammed el-Erbilî ile “eş-Şeyhu’ş-Şârih” diyerek atıfta bulunduğu Bâbertî’nin görüşlerini karşılaştırmıştır. Bu karşılaştırma, *Mebârik*’teki “et-Tuhfe” atıfları ile Bâbertî’ye işaret edilmediğine dair kanaatleri kuvvetle teyit etmektedir.

1. İbn Melek’in “et-Tuhfe Sahibi” Muhammed el-Erbilî ile Bâbertî’nin Görüşlerini Karşılaştırması

İbn Melek’in “et-Tuhfe” atıflarının Bâbertî ile ilgili olmadığını, bilakis Muhammed el-Erbilî’ye matuf olduğunu gösteren önemli bulgulardan biri, *Mebâriku’l-ehzâr*’da el-Erbilî ve Bâbertî’nin görüşlerinin karşılaştırmasıdır. Bu konudaki örneklerden biri, *Meşâriku’l-envâr*’da Amr b. el-Âs’ın (r.a.) muttefekun aleyh olarak zikredilen şu hadisidir: “Hâkim hükmedeceği zaman ictihâdda bulunur, isâbet ederse; onun için iki ecir vardır (hakkı aramak ve isabet etmek sevapları). Eğer hükmedeceği zaman ictihad eder, yanılırsa; ona bir ecir vardır.”⁸² İbn Melek, hadisin şerhinde Erbilî ve Bâbertî’nin görüşlerini tartışmalı bir şekilde aktarmıştır:

“et-Tuhfe sahibi (Erbilî) der ki: Hadis, her müctehidin (ictihâdında) isâbet etmeyeceğine dair delildir. Aksi takdirde, «فأخطأ» sözünün (zikredilmesinin) manası olmazdı. eş-Şeyhu’ş-Şârih (Bâbertî) bunu şöyle reddetti: Kadıyye-i şartiyye, iki taraftan birinin doğruluğunu gerektirmez. “Müctehid hata eder” (diyenler) için burada bir delil yoktur. Ben (İbn Melek) derim ki: «فأخطأ» sözü, «إذا»nin fiiline atfedilmiştir. «إذا» edatı, gerçekleşmesi kesin olan işlerde kullanılır. Bu da, “hâkimin hükmünde hatanın gerçekleşmesi” (ni ifade eden et-Tuhfe sahibinin) sözünün doğru olduğunu gösterir. Gerçekleşmeyen ve gerçekleşme ihtimali olmayan bir şeye sevab verilmesi, Şâri’ için uzak bir ihtimaldir. Bundan dolayı, metin bu (uzak) ihtimalle yorumlanamaz.⁸³

İbn Melek’in “et-Tuhfe sâhibi”ne nisbet ettiği açıklama, son kısmındaki az bir farklılık dışında, el-Erbilî’nin *Tuhtetü’l-ebrâr*’daki açıklaması ile aynıdır.⁸⁴ Aynı

82 *Meşâriku’l-envâr*’daki hadis şu şekildedir: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم واجتهد فأخطأ» Sağânî, *Meşârik*, h.n. 788; Buhârî ve Müslim bu hadisi, *Meşârik*’te zikredilen metinden az bir farkla, «واجتهد فأخطأ» lafzı yerinde «فاجتهد ثم أخطأ» şeklinde rivayet etmişlerdir. Bkz. Buhârî, *İ’tisam*, 21 (h.n. 7352); Müslim, el-Akdiye, 6 (h.n. 1716/15).

83 Abdüllatif b. Abdilazîz İbn Melek, *Mebâriku’l-ehzâr Şerhi Meşâriki’l-envâr*, thk. Eşref b. Abdilmaksûd (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1995), 2/41.

84 Bursa İnebey Ktp., Hüseyin Çelebi, nr. 209, vrk. 51-a. el-Erbilî’nin açıklaması şu şekildedir:

«وفيه دليل على أن ليس كل مجتهد مصيباً، فلو كان كل مجتهد مصيباً، لم يكن لهذا التقسيم معنى»

şekilde “eş-Şeyhu’ş-Şârih”den nakledilen metin de, bazı farklılıklarla beraber Bâbertî’ye aittir.⁸⁵

İki zıt görüşün zikredildiği yukarıdaki tartışmada Baktır ve Kumbasar, “et-Tuhfe sahibi” ve “eş-Şeyhu’ş-Şârih”i tek bir şârih olarak değerlendirmişlerdir.⁸⁶ Halbuki İbn Melek, şârihlerin görüşlerini: «... فإقول: فدفعه الشيخ الشارح: ...» şeklinde sıralamıştır. Farklı müelliflere işaret edilen bu açıklamada; “et-Tuhfe sâhibi” ile Muhammed el-Erbilî’ye, “eş-Şeyhu’ş-Şârih” ile de Bâbertî’ye atfı yapılmaktadır. İki farklı görüşün iki farklı şârihe atfının görmezlikten gelinmesi, dil açısından bâriz bir hatadır. Ayrıca bu yanlış yorum üzerine, bir de “et-Tuhfe” atfı ile Bâbertî’nin şerhine işaret edildiğinin ileri sürülmesi, literatür hatasının pekiştirilmesine yol açmıştır.

2. İbn Melek’in İlk Meşârik Şârihi el-Erbilî’ye “et-Tuhfe Sahibi” Formundaki Atıfları

İbn Melek, kendisinden önce kaleme alınan *Meşârik* şerhlerinden önemli ölçüde alıntı yapmakla beraber, Erzincânî ve Bâbertî’den naklettiği açıklamalarda “eş-Şeyhu’ş-Şârih”, “Şârih”, “eş-Şurrâh” ve “bazı şârihler” şeklinde şârihlerin ismini

85 İbn Melek, şârihlerin açıklamalarını tartışma olarak aktarmış ve bunu da Bâbertî’nin Muhammed el-Erbilî’ye itirazı şeklinde îrad etmiştir. Ancak Bâbertî, Erbilî’ye cevap mahiyetinde bir açıklama zikretmemiş, bilakis hadisin müctehidin hata veya isâbet etmesine delil gösterilmesini kabul etmediğini dile getirmiştir. Bâbertî’nin açıklaması şu şekildedir: “*Daha önce Takrîr’de zikretmiştik. Bu hadis, hem “Her müctehid hata eder”, hem de “Müctehid hata eder ve isâbet eder” diyen kimsenin kendi lehine delil göstermesine elverişli değildir. Zira kadıyye-i şartıyye iki taraftan birinin doğruluğunu gerektirmez. Bilinmelidir ki, burada konu, hükme ehil müctehid hâkimin iki veya bir ecri hak etmesidir. Ehil olmayan kimseye, hüküm de yoktur. Bazılarına göre, o hükmünde âsîdir.*” Bkz. Yeni Cami, nr. 257, vrk., 177-a.

86 Baktır, İbn Melek’in konu ile ilgili açıklamasını şöyle aktarmıştır: “*İbn Melek, “Sâhibu’-Tuhfe” diyor ki ifâdesiyle Bâbertî’den şu nakli yapıyor: “Bu hadis her müctehidin ichtihadında isabet etmeyeceğine dair delildir. Aksi halde “hata ederse” denilmesinin bir manası olmazdı. İbn Melek “eş-Şeyh Şârih şöyle diyor” cümlesiyle Bâbertî’den şu nakilde bulunuyor...”* Bkz. Baktır, “İbn Melek’in Mebârik’de Ekmelüddin Bâbertî’ye İtirazları”, 188-189. Kumbasar da, İbn Melek’in “Sahibü’t-Tuhfe” ve eş-Şeyhu’ş-Şârih” atıflarını “Bâbertî diyor ki” şeklinde tek bir şârih olarak zikretmiş ve «... فدفعه الشيخ الشارح» cümlesini metinden çıkararak tercüme etmiştir. Bkz. Kumbasar, *Bâbertî ile İbn Melek Arasındaki Fikhî Tartışmalar*, 77-78.

belirtmeksizin umûmî ifadelerle atıfta bulunmaktadır.⁸⁷ Öte yandan Muhammed el-Erbilî'ye "sâhibu't-Tuhfe" ve şerhine de "et-Tuhfe" şeklinde özellikle şerhin özel ismini tasrih ederek işaret etmektedir. Bunun sebebi de, *Meşâriku'l-envâr*'ı Sağânî'den dinleyen ve zaman zaman müellif nüshası ile mukâbelede bulunmuş asıl nüshasına mürâcaat eden el-Erbilî'nin şerh kitabı ile ilgili verdiği bilgilerin kaynak değerinin yüksek olmasından kaynaklanmaktadır. *Mebâriku'l-ehzâr*'da kırk yedi yerde "sâhibu't-Tuhfe" veya "et-Tuhfe" şeklinde atıfta bulunan İbn Melek, söz konusu atıfların önemli bir kısmında, Buhârî ve Müslim'den farklılık gösteren rumuz ve râvilerin tashihinde Muhammed el-Erbilî'nin *Tuhfetü'l-ebrâr*'ını kaynak göstermiştir. Dolayısıyla rumuz ve râvilerin tashihinde *Meşârik*'in ilk şârihi el-Erbilî'nin açıklamalarına mürâcaat eden İbn Melek, diğer şerhlerden farklı olarak Muhammed el-Erbilî'nin şerhinin ismini özellikle belirtmiştir.

Diğer taraftan *Mebâriku'l-ehzâr*'daki "et-Tuhfe" veya "et-Tuhfe sahibi" şeklindeki kırk yedi atfın otuz beş tanesi, Bâbertî'nin şerhinde tesbit edilememiştir. Yine kırk yedi atfın yirmi beş tanesi Erzincânî'nin şerhinde de bulunmamaktadır. *Mebâriku'l-ehzâr*'daki "et-Tuhfe" veya "et-Tuhfe sahibi" şeklindeki atıfların çoğunluğunun diğer şerhlerde bulunmaması ve bunların dokuzu dışında tamamının Muhammed el-Erbilî'nin *Tuhfetü'l-ebrâr*'ında yer alması, "et-Tuhfe" veya "et-Tuhfe sahibi" şeklindeki atıflarda İbn Melek'in Muhammed el-Erbilî'nin şerhini aslî kaynak olarak kullandığını söylememize imkan vermektedir.

a. İbn Melek'in Muhammed el-Erbilî'ye İtirazları ve Bunların Hatalı Bir Şekilde Bâbertî'ye Nisbet Edilmesi

Yukarıda naklettiğimiz "sâhibu't-Tuhfe" ve "eş-Şeyhu's-Şârih" karşılaştırmasında olduğu gibi, bazı çalışmalarda *Mebâriku'l-ehzâr*'daki "et-Tuhfe" atıfları Bâbertî'ye nisbet edilmektedir. Ayrıca İbn Melek'in Muhammed el-Erbilî'ye yönelttiği itirazlar, söz konusu hatalı nisbetten dolayı İbn Melek'in Bâbertî'ye itirazları veya İbn Melek

87 "eş-Şeyhu's-Şârih" atfı için bkz. İbn Melek, *Mebârik*, I, 82, 91, 129, 143, 153. "Şârih" için bkz. İbn Melek, *Mebârik*, I, 42, 49, 56, 72, 90, 94. "eş-Şurrâh" için bkz. İbn Melek, *Mebârik*, I, 44, 112. "Bazı şârihler" için bkz. İbn Melek, *Mebârik*, I, 320, 359. Bu atıflardan özellikle "eş-Şeyhu's-Şârih" genelde Bâbertî'ye işaret etmek için kullanıldığını söylemek mümkündür. Ancak diğer atıf formlarının kime ait olduğunu kesin ifadelerle tanımlamak, söz konusu açıklamaların diğer şerhlerle karşılaştırılması neticesinde belirlenebilir. *Mebârik*'teki bazı atıfları Bâbertî'nin şerhi ile karşılaştırdığını belirten Baktır: "*İbn Melek, Mebârik'te "eş-Şeyhü's-Şârih", "Şârihu'l-Fâzil", "Sâhibu't-Tuhfe" ve sadece "Şârih" tarzında kırktan fazla yerde Bâbertî'den alıntı ve atıf yapıyor*" diyerek, atıfların kaynağını tanımlamaya çalışmıştır. Baktır, "İbn Melek'in Mebârik'de Ekmelüddin Bâbertî'ye İtirazları", 186. Ancak çalışmanın başından itibaren belirtildiği gibi, "Sâhibu't-Tuhfe" atfının Bâbertî'ye nisbet edilmesi hatalıdır. Ayrıca diğer atıf formlarının kaynağını belirlemek için, *Meşârik*'in diğer şerhlerine mürâcaat edilmesi ve karşılaştırma yapılması gerekmektedir.

ile Bâbertî arasındaki tartışmalar şeklinde tanıtılmaktadır. İbn Melek'in el-Erbilî'ye itirazlarının Bâbertî'ye nisbet edilerek tanıtıldığı yerlerden biri, Tebûk gazvesi ile ilgili hadisin rumuzundaki⁸⁸ Kumbasar'ın şu ifadeleridir:

Bâbertî diyor ki: Bu hadisi İmam Mâlik, Muvatta'da tahrir etmiştir. Musannif ise yanılarak Müslim tahrir etmiştir, demektedir.”

İbn Melek ise asıl yanılan Halasın kızının oğludur, Sağânî değil. Çünkü ben bu hadisi Müslim'in Nebînin Alametleri'nde (Ayatün-Nebiyi) rastladım.⁸⁹

Kumbasar, İbn Melek'in “et-Tuhfe sahibi” diyerek Muhammed el-Erbilî'ye yönelttiği itirazı hatalı bir şekilde Bâbertî'ye nisbet etmiştir. İbn Melek'in “et-Tuhfe” sahibine nisbet ettiği: “*Mâlik, bu hadisi Muvatta'da tahrir etmiştir, musannif Müslim'e nisbetinde hatalıdır*” ifadesi Muhammed el-Erbilî'ye aittir.⁹⁰

“et-Tuhfe sahibi” atfının Bâbertî'ye nisbet edilmesi, hatalı ve karmaşık bir durumu ortaya çıkarmıştır. Zira Bâbertî'nin açıklaması şu şekildedir:

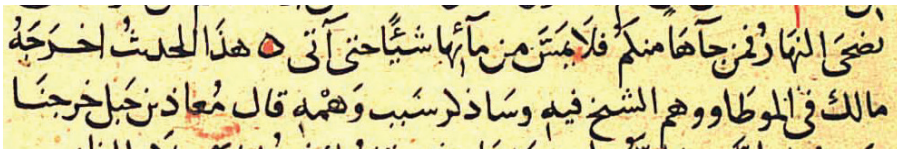
“Abdülhak (el-İşbilî), bu hadisi Müslim'in rivayeti olarak zikretmiştir. (İşbilî'nin) bu açıklaması: “Mâlik, bu hadisi Muvatta'da tahrir etmiştir, Musannif Müslim'e nisbetinde hatalıdır” diyen kimsenin sözünün yanlışlığını göstermektedir.”⁹¹

Yukarıdaki hatalı nisbet ve buna bağlı yanıltıcı yorumlardan bağımsız olarak şârihler arasındaki tartışmayı değerlendirecek olursak; Bâbertî ve İbn Melek, Muhammed el-Erbilî'nin Sağânî'yi tenkidinde hatalı olduğunu dile getirmişlerdir. Zira her ikisine göre, hadis Sağânî'nin belirttiği gibi Müslim'in rivayetidir. Kumbasar, Bâbertî'ye nisbet ettiği açıklamanın altında kaynak olarak yazma nüshanın varak

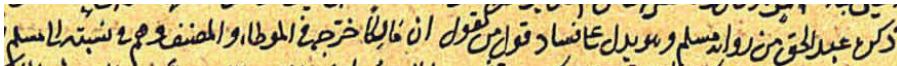
88 Sağânî, *Meşârik*, h.n. 482.

89 Kumbasar, *Bâbertî ile İbn Melek Arasındaki Fikhî Tartışmalar*, 42.

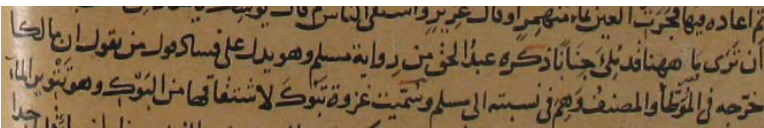
90 Muhammed el-Erbilî'nin *Tuhfetü'l-ibrâr'daki* (Süleymaniye, nr. 280, vrk.) açıklaması şu şekildedir:



91 Bâbertî'nin Muhammed el-Erbilî'ye itirazı da şu şekildedir: Yeni Cami, nr. 257, vrk. 127-b:



Bursa İnebey, Haraççioğlu, 346, vrk., 123-b:



numarasını da zikretmiştir.⁹² Bâbertî'nin şerhi incelenmeden yazma nüshaların kaynak gösterilmesi, çok açık bir tesâhül olup, hata ve unutmaya ile izah edilmesi mümkün değildir.

b. İbn Melek'in "et-Tuhfe" Atıflarından Bâbertî'nin Şerhinde Bulunmayan Açıklamalar

İbn Melek'in Muhammed el-Erbilî'den naklettiği ve Bâbertî'nin şerhinde bulunmayan açıklamaların önemli bir kısmı, hadislerin başında yer alan rumuzların tashihi ile ilgilidir. İbn Melek'in el-Erbilî'nin *Tuhfetü 'l-ibrâr*'ından aktardığı, fakat bazı araştırmacılar tarafından Bâbertî'nin şerhine nisbet edilen açıklamalardan biri şu şekildedir:

“Musannif (es-Sağâni) bu hadise (ح) remzini koymuştur. Fakat hadis, Buhârî'nin lafzı değil, Tirmizî'nin bazı rivayetlerindeki lafzıdır.⁹³ Buhârî'nin lafzı şöyledir: “Kim Rûme kuyusunu kazarsa (ve vakfederse), ona cennet vardır. *et-Tuhfe* sahibi böyle demiştir.”⁹⁴

İbn Melek, bu değerlendirmeyi Muhammed el-Erbilî'nin *Tuhfetü 'l-ibrâr*'da hadisin rivayetlerini zikrettiği uzun bir açıklamasının içerisinde ihtisar ederek aktarmıştır.⁹⁵ İbn Melek'in "et-Tuhfe"den naklettiği değerlendirme, Bâbertî'nin şerhinde bulunmadığı gibi, şerhinde hadisin tahricine müteallık bir açıklamaya da rastlanmamaktadır.⁹⁶ Fakat bazı araştırmacılar, *et-Tuhfe* adlı şerhin Bâbertî'ye ait

92 Kumbasar, Bâbertî'nin yukarıdaki açıklaması için “Bâbertî, Varak 105 sağ orta” şeklinde kaynak göstermiştir. Bkz. Kumbasar, *Bâbertî ile İbn Melek Arasındaki Fıkhî Tartışmalar*, 42. Ancak Bâbertî'nin yazma nüshalarında Kumbasar'ın naklettiği tercümenin metni bulunmamaktadır. Kumbasar'ın tercümesi ile Bâbertî'nin açıklamasının karşılaştırması için yukarıdaki dipnotta yer alan görsellere bkz.

93 Sağâni, bu hadisi Buhârî'ye nisbet ederek zikretmiştir. Ancak ta'lik olarak bab başlığında zikredilen hadis Erbilî'ye göre, Buhârî'nin rivayeti olarak değerlendirilemez. Ona göre bu hadis, senedi ile beraber rivayet eden Tirmizî'nin rivayeti (hadisi) olarak değerlendirilmelidir. Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, 280, vrk. 80-b; Krş. Buhârî, *Müsâkât*, 1; Tirmizî, *Menâkıb*, 18 (h.n. 3703). Diğer taraftan İbn Melek, yukarıda tercümesini naklettiğimiz metni, *Tuhfe*'den ihtisar ederek nakletmiş ve Erbilî'nin açıklamasındaki bazı incelikler kaybolmuştur.

94 İbn Melek, *Mebârik*, I, 181.

95 Tercümenin baş tarafında yer alan “Musannif (es-Sağâni) bu hadise (ح) remzini koymuştur” ifadesi, İbn Melek'e ait olup, el-Erbilî'nin şerhinde bulunmamaktadır. Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, 280, vrk. 80-b. Erzincânî, Muhammed el-Erbilî'nin zikrettiği açıklamaları bazı ziyadelerle beraber nakletmiş, ancak tercümenin baş tarafı *Hadâik*'te de bulunmamaktadır. Bkz. Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. 1230, vrk., vrk. 21-a.

96 Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 257, vrk. 41a-b.

olduğunu düşünerek söz konusu açıklamayı Bâbertî'ye nisbet etmişlerdir.⁹⁷

İbn Melek'in *Tuhfetü'l-ibrâr*'dan nakillerinin önemli bir özelliği de, Muhammed el-Erbilî'nin musannif nüshası ile mukabelede bulunulmuş nüshasına atflarıdır. Sağâni, “*Şüphesiz sende, Allah'ın sevdiği iki haslet vardır: (O da), hilm ve teennîdir*”⁹⁸ hadisini, (ع) işareti ile zikretmiştir. Muhammed el-Erbilî'ye göre, hadisin muttefekun aleyh olduğunu gösteren (ع) işareti hatalıdır. Zira ona göre:

“eş-Şeyh (es-Sağâni), bu hadisi muttefekun aleyh olarak zikretmiş ve bunu belirtmek için (ع) işareti kullanmıştır. Fakat hadis yalnızca Müslim'in rivayetidir. Bu işaretin müstensihler tarafından konulmuş olması muhtemeldir. Ancak (bendeki) nüsha, Sağâni'nin yanında semâ ettiğim bir nüshadır. Asıl nüsha ile mukâbele edilmiştir. Ayrıca nüshamın bazı yerlerinde Sağâni'nin hattı ile yazılmış birtakım notlar bulunmaktadır.”⁹⁹

İbn Melek, Muhammed el-Erbilî'nin *Tuhfetü'l-ibrâr*'ını kaynak göstererek şöyle demiştir:

“Musannif (es-Sağâni) bu hadise muttefekun aleyh işareti koymuştur. Ancak hadis yalnızca Müslim'in rivayetidir. Bu işaretin müstensih hatası olduğu söylenemez. Zira bu (muttefekun aleyh) işaret, Musannifin nüshası ile mukâbele yapılmış nüshada da yer almaktadır. et-Tuhfe sahibi böyle zikretmiştir.”¹⁰⁰

İbn Melek'in “et-Tuhfe”ye atıfla zikrettiği açıklama, el-Erbilî'nin *Tuhfetü'l-ibrâr*'daki değerlendirmesinin birkaç değişiklik haricinde aynısıdır. Bâbertî, hadisin muttefekun aleyh olması ile ilgili bir kanaat dile getirmemiştir. Ayrıca “et-Tuhfe sahibi”nden nakledilen “*Bu işaret, musannifin nüshası ile mukâbele yapılmış nüshada da yer almaktadır*” ifadesi, İbn Melek'in müellif nüshası ile karşılaştırılmış bir *Meşârik* nüshasına mürâcaat ettiğinin düşünülmesine sebep

97 Yukarıdaki tercümenin benzerini aktaran Koca, metnin sonunu “*Kezâ et-Tuhfe sahibi [el-Bâbertî] de böyle demiştir.*” şeklinde tercüme etmiş ve “et-Tuhfe sahibi” ifadesini [el-Bâbertî] diyerek açıklamıştır. Bkz. Koca, “İbn Melek'in Mebâriku'l-Ezhâr Şerhu Meşâriki'l-Envâr'ındaki Şerh Yöntemi ve Eserin Hadis Şerh Literatüründeki Yeri”, s. 17. Öte yandan Baktır da, İbn Melek'in yukarıdaki açıklamasını şu şekilde yorumlamıştır: “*Yukarıda verdiğimiz örneklerden başka İbn Melek “Sahibu'l-Tuhfe” adıyla Bâbertî'den nakillerde bulunmuştur. Mesela Hz. Osman'ın Rûme kuyusunu vakfi ile ilgili hadisi Sağâni'nin Buhârî'ye nisbet ettiğini, ancak hadis metnin Buhârî'ye ait olmayıp, Tirmizî'nin lafzı olduğunu ve bu hususa “Sahibu'l-Tuhfe'nin de işaret ettiğini belirtiyor.*” Baktır, “İbn Melek'in Mebârik'de Ekmelüddin Bâbertî'ye İtirazları”, 190-191.

98 Sağâni, *Meşâriku'l-envâr*, h.n. 362.

99 Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, nr. 280, vrk., 124 a-b.

100 İbn Melek, *Mebârik*, 1/318.

olmuştur.¹⁰¹ Ancak İbn Melek, müellif nüshası ile karşılaştırılmış *Meşârik* nüshasına sahip bir şârih değildir. Bu alıntının kaynağı, *Meşârik*'i Sağâni'den dinleyen ve mukabelede bulunulmuş nüsha sahibi Muhammed el-Erbilî'dir.

Mebâriku'l-ezhâr'daki "et-Tuhfe" atıflarının Muhammed el-Erbilî'nin *Tuhfetü'l-ibrâr*'ından nakledildiğini teyit eden birçok husustan biri de, İbn Melek'in Erbilî'nin bazı hatalı değerlendirmelerini aynı şekilde nakletmesidir. Zira yazma nüshalardaki hata, ziyade ve eksikliklerin tekrarı esas alınarak ortaya çıkarılan soy ağacı metodunun¹⁰², şerhlerde de tekrar eden hatalı değerlendirmelerde uygulanması, birbirinden alıntı yapan şârihlerin tesbitinde en belirleyici ve tanımlayıcı yöntemdir. Ayrıca tekrar eden hatalı değerlendirmeler sayesinde elde edilen nakiller silsilesi, şârihler arasındaki etkileşimi açık bir şekilde gösterdiği gibi, alıntılama yapılan asıl kaynağa ulaşılmasına önemli ölçüde katkı sağlamaktadır.

Muhammed el-Erbilî, *Meşâriku'l-envâr*'da hadislerin muttefekun aleyh veya yalnızca Buhârî ve yalnızca Müslim rivayeti olduğunu belirtmek için kullanılan işaretlerin bir kısmının isabetli olmadığını belirtmiş¹⁰³, ancak bazı yerlerde kendisi de hatalı tesbitlerde bulunmuştur. Muhammed el-Erbilî'den alıntı yapan İbn Melek, bazı hatalı değerlendirmeleri aynı şekilde nakletmiştir. Bunlardan biri, mescide bevl eden bir bedevî hakkındaki "*Onu (bevlini) kestirmeyin, onu bırakın (işini görsün)*" hadisidir.¹⁰⁴ Sağâni hadisi, Enes radiyallahu anh'tan muttefekun aleyh olarak zikretmiştir.

Erbilî, hadisin muttefekun aleyh olduğunu gösteren (ق) remzinin hatalı olduğunu düşünmektedir. Zira ona göre: "*eş-Şeyh (es-Sağâni) bu hadise (ق) remzini koymuştur. Fakat hadis, yalnızca Müslim'in rivayetidir.*"¹⁰⁵

101 Koca, birkaç örnek ile beraber İbn Melek'in yukarıdaki açıklamasını şöyle yorumlamıştır: "*Bu konuda temel hadis kaynaklarına, müellif nüshasıyla karşılaştırılmış Meşârik nüshasına ve bir başka Meşârik şârihi el-Bâbertî'nin Tuhfetü'l-Ebrâr'ıyla İbnü'l-Esrî'nin Câmiu'l-Usûl'üne ve el-Humeydî'nin el-Cem' beyne's-Sahîhayn'ına müracaat eder.*" Koca, "İbn Melek'in *Mebâriku'l-Ezhâr Şerhu Meşâriki'l-Envâr*'ındaki Şerh Yöntemi ve Eserin Hadis Şerh Literatüründeki Yeri", 17.

102 Bkz. Salahattin Polat, *Metin Tenkidi*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 234-237.

103 Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, nr. 280, vrk., 3-a

104 Sağâni, *Meşâriku'l-envâr*, h.n. 555.

105 Bursa İnebey Ktp., Hüseyin Çelebi, nr. 209, vrk., 9-b. Muhammed el-Erbilî'nin *Tuhfetü'l-ibrâr*'daki metni şu şekildedir: «قد رقه الشيخ بالقاف وهو من أفراد مسلم»

İbn Melek, “sâhibu’t-Tuhfe diyor ki” ifadesi ile Muhammed el-Erbilî’nin açıklamasını aynen nakletmiştir.¹⁰⁶ Fakat bu hadisi, Enes’ten hem Buhârî hem de Müslim rivayet etmiştir.¹⁰⁷ Sağâni’nin muttefekun aleyh tesbiti doğru olup, el-Erbilî ve ondan nakleden İbn Melek’in açıklaması isabetli değildir. Diğer taraftan şârihlerden Erzincânî ve Bâbertî, hadisin tahrirci ile ilgili bir açıklama yapmamışlardır.¹⁰⁸

Yukarıda da belirtildiği gibi, İbn Melek, Buhârî ve Müslim’den farklı olan *Meşârik* hadislerinin kaynağı ile ilgili açıklamalarının önemli bir kısmını, el-Erbilî’nin *Tuhfetü’l-ibrâr*’ından nakletmektedir. Muhammed el-Erbilî’nin değerlendirmelerine itimat eden İbn Melek, *Tuhfetü’l-ibrâr*’dan naklettiği hadislerin kaynağına dair tesbit ve tashihleri, temel hadis kaynakları ve tahrîc kitaplarından teyit etmeye ihtiyaç duymamıştır. Ancak el-Erbilî’nin rumuzlardaki bazı tashihlerinin de tahkik ve tetkik edilmesi gerekmektedir. İbn Melek, yukarıdaki Enes (r.a) hadisi ve başka rivayetlerde, el-Erbilî’nin isabetli olmayan bazı tashihlerini doğrudan nakletmektedir.¹⁰⁹ Dolayısıyla *Mebâriku’l-ehzâr*’daki rivayet ilimlerine dair değerlendirmelerin aynı kaynaklar ile beraber, çoğunluğu Muhammed el-Erbilî’nin *Tuhfetü’l-ibrâr*’ında, bir kısmının da Erzincânî ve Bâbertî’nin şerhinde bulunması, *Meşârik* hadislerinin kaynağının tesbitinde ve tashihinde İbn Melek’in genel olarak temel hadis eserlerine ve özellikle tahrîc kitaplarına doğrudan mürâcaat etmediğini söylememize imkan vermektedir.¹¹⁰

Burada açık bir şekilde belirtmek gerekirse, İbn Melek’in hadis ve hadisin lafzının tesbitinde temel hadis kaynaklarına başvurduğuna dair değerlendirmelere ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir. Bazı çalışmalarda, İbn Melek’in rivayet ilimlerinde referans gösterdiği eserler ile Muhammed el-Erbilî, Erzincânî ve Bâbertî’nin kaynakları karşılaştırılmadan, kitap isimleri üzerinden İbn Melek’in rivayet birikimi

106 İbn Melek, *Mebârik*, 1/476. İbn Melek’in *Mebârik*’teki metni şöyledir: «قال صاحب التحفة: رقم الشيخ: «هذا الحديث بالقاف، وهو من أفراد مسلم»

107 Bkz. Buhârî, Edeb, 35 (h.n. 6025); Müslim, Tahâret, 30 (h.n. 285/100). Ayrıca bkz. Humeydî, *el-Cem’ beyne’s-sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1423/2002), 2/526.

108 Bkz. Erzincânî, *Hadâik*, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. 1230, vrk., 88-b; Bâbertî, *el-İşrâk*, Yeni Câmi, nr. 257, 143-b.

109 Bkz. İbn Melek, *Mebârik*, 1/483, 2/247.

110 İbn Melek, Muhammed el-Erbilî’nin *Tuhfetü’l-ibrâr*’ından özellikle rivayet ilimlerinde önemli ölçüde istifade etmiştir. Diğer taraftan çoğu zaman mürâcaat ettiği Erzincânî’nin *Hadâiku’l-ehzâr* ve Bâbertî’nin *el-İşrâk fî Şerhi Meşâriki’l-envâr*’ını da rivayet kaynağı olarak kullanmıştır. Bu konu tarafımızdan “*İbn Melek’in Rivayet İlimlerinde Kaynak Olarak Kullandığı Meşârik Şerhleri*” başlığıyla daha sonra yayımlanacak yeni bir çalışmada incelenmektedir.

ve kaynaklarına matuf birtakım hatalı değerlendirmeler yapılmıştır.¹¹¹ Ancak *Mebâriku'l-ehzâr*'daki rivayet kaynaklarının mezkûr üç eser başta olmak üzere daha çok şerhlere dayanması, İbn Melek'in kendisinden önceki şerhlerin rivayet müktesâbatını naklettiğini gösteren net bulgular olup, söz konusu değerlendirmeleri geçersiz kılmaktadır. Dolayısıyla, ikincil kaynaklar ile temel başvuru kitapları tesbit edilmeden, şârihlerin veya müelliflerin rivayet birikimi, kütüphanesi ve mürâcaat ettiği kaynakların kesin ifadelerle tanımlanması, her ne kadar son zamanlardaki akademik araştırmalarda meşrûiyet kazanmış bir usûle dönüşmüşse de, sağlıklı ve nitelikli sonuçlar vermemektedir.

Sonuç

Muhammed b. Ömer el-Erbîlî'nin *Tuhfetü'l-ibrâr fî Şerhi Meşâriki'l-envâr* adlı eseri, *Meşâriku'l-envâr* şerhlerinde mürâcaat edilen önemli bir kaynak olmakla beraber, hatalı bir şekilde Ekmelüddin Bâbertî'ye nisbet edilmiştir. İlk defa Kâtib Çelebi ile başlayan Bâbertî'nin şerhinin *Tuhfetü'l-ibrâr fî Şerhi Meşâriki'l-envâr* olarak isimlendirilmesi, daha sonraları Bağdatlı ve Kehhâle ile devam etmiştir. Son zamanlardaki akademik çalışmalarda, *Tuhfetü'l-ibrâr fî Şerhi Meşâriki'l-envâr* isimli eser Bâbertî'ye nisbet edilmiş, hatta bazılarının "*Bâbertî'nin Tuhfetü'l-Ebrâr Fî Şerhi Meşâriki'l-Envâr İsimli Eseri*" başlığı ile yayımlanmasından sonra bu nisbet tamamen yaygınlaşmıştır.

Akademik çalışmalarda gözden kaçırılan en önemli nokta, *Meşârik* şerhlerinde vârid olan "et-Tuhfe" formundaki atıfların, ilk defa İbn Melek'in *Mebâriku'l-ehzâr*'ında rastlanan bir kaynak ismi olmadığı konusudur. Zira başvuru kaynağı olarak "et-Tuhfe" ismi, hem Bâbertî hem de daha öncesinde Vecihüddin Ömer el-Erzincânî'nin şerhlerinde bulunmaktadır. Ancak Babertî ve İbn Melek'in şerhleri ile ilgili yapılan araştırmalarda dikkatli bir karşılaştırma yapılmamış ve İbn Melek'in "et-Tuhfe" ismi ile atıflarında Bâbertî'nin şerhine işaret ettiği dile getirilmiştir. Hatta *Mebâriku'l-ehzâr*'daki "et-Tuhfe" atıfları, İbn Melek'in Bâbertî'ye itirazları veyahut İbn Melek'in Bâbertî'den nakilleri olarak değerlendirilmiştir. Bazı çalışmalarda zikredilen örneklerde çok karmaşık durumlar ortaya çıkmıştır. Zira İbn Melek ve Bâbertî'nin ittifak ettikleri konularda, ikisinin beraber "et-Tuhfe" sahibi Muhammed el-Erbîlî'ye karşı dile getirdiği tenkidler, İbn Melek'in Bâbertî'ye itirazları şeklinde yorumlanmıştır.

111 Bkz. Muhammed Enes Ercan, *İbni Melek ve Mebâriku'l-Ezhâr Şerhu Meşâriki'l-Envâr Adlı Eseri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 55-63; Koca, "İbn Melek'in Mebâriku'l-Ezhâr Şerhu Meşâriki'l-Envâr'ındaki Şerh Yöntemi ve Eserin Hadis Şerh Literatüründeki Yeri", 17, 29.

Bâbertî'nin *Meşâriku'l-envâr* şerhinin isminin *Tuhfetü'l-ibrâr* olmadığını gösteren önemli bulgulardan biri de, şerhin yazma nüshalarıdır. Zira Bâbertî'nin şerhinin yazma nüshalarının ferâğ kayıtlarının hiçbirinde *Tuhfetü'l-ibrâr* ismi bulunmamaktadır. Türkiye Yazma Eserler Kurumu'nda bulunan altmıştan fazla yazma eserin yirmi tanesinin ferâğ kaydında, çoğunluğu birinci cilt olmak üzere, “*el-İşrâk fî Şerhi Meşâriku'l-envâr*” ismi tesbit edilmiştir. Yazma eserler tam olarak incelenmediği için birinci cildin sonundaki “*el-İşrâk fî Şerhi Meşâriku'l-envâr*” ismi gözden kaçırılmıştır. Diğer taraftan araştırmacılar birkaç nüshanın ikinci cildinin ferâğ kaydında ve az da olsa bazı yazma eserlerin zahriyesindeki “*el-İşrâk fî Şerhi Meşâriku'l-envâr*” isminden de teğâfûl göstermişlerdir. Dolayısıyla bazı yazma eserlerin ferâğ kaydı ile zahriyelerinde zikredilen *el-İşrâk fî Şerhi Meşâriku'l-envâr* isminin akademik literatüre girmemesi ve araştırmacıların katalog ve fihristlere itibar etmesi, ilmî tecessüsten uzak yaklaşımlardır.

“Meşâriku'l-envâr ve Şerhleri” konusunda yaptığımız araştırmalarda, *Meşâriku'l-envâr*'ın ilk şerhi olup, hadis şerh literatüründe pek bilinmeyen Muhammed b. Ömer b. Ali b. Ömer b. el-Hasen b. İlyâs b. Bahtiyâr b. el-Mukri' el-Erbilî'nin *Tuhfetü'l-ibrâr fî Şerhi Meşâriku'l-envâr* adlı eseri tesbit edilmiştir. *Meşâriku'l-envâr*'ı Sağâni'den dinleyen, kıymetli nüsha sahibi râvî ve eserin ilk şârihi Muhammed el-Erbilî, Buhârî ve Müslim'den farklılık arz eden *Meşârik* hadisleri, rivayet farklılıkları ve müellif nüshası hakkında önemli bilgiler vermiştir. Şârihlerin kendisinden müstağni kalamayacağı nitelikteki bu açıklamalar, Vecîhüddin Ömer el-Erzincânî ve İbn Melek tarafından referans alınmış, doğrudan veya dolaylı olarak el-Erbilî'ye müteallik açıklamalar iki şârihin şerhinde ve bunlardan etkilenen müelliflerin eserlerinde geniş yer bulmuştur.

Bu araştırmada, yazma eserlerin ferâğ kayıtları üzerinden Bâbertî'nin *Meşâriku'l-envâr* şerhinin özgün isminin “*el-İşrâk fî Şerhi Meşâriku'l-envâr*” olduğu tesbit edilmiş, ayrıca müellifin iki farklı eserinde bu şerhine yaptığı “*el-İşrâk*” atıfları ile bu ismin doğruluğu teyit edilmiştir. Diğer taraftan *Meşâriku'l-envâr* şerhlerinde vârid olan “*et-Tuhfe*” formundaki atıfların hatalı olarak Bâbertî'ye nisbet edildiği ve literatür hatasının son zamanlardaki akademik çalışmalarda tekrar edildiğine dikkat çekilmiştir. Şerh yöntemi ve izahları açısından sonraki şârihleri önemli oranda etkileyen, fakat müellifi ve şerhinin bilinmemesinden dolayı kendisine yapılan atıflar tesbit edilemeyen *Meşâriku'l-envâr*'ın ilk şârihi Muhammed el-Erbilî'nin *Tuhfetü'l-ibrâr* adlı eseri tanıtılmış ve şerh literatürüne mütevazı bir katkı sunulmaya çalışılmıştır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

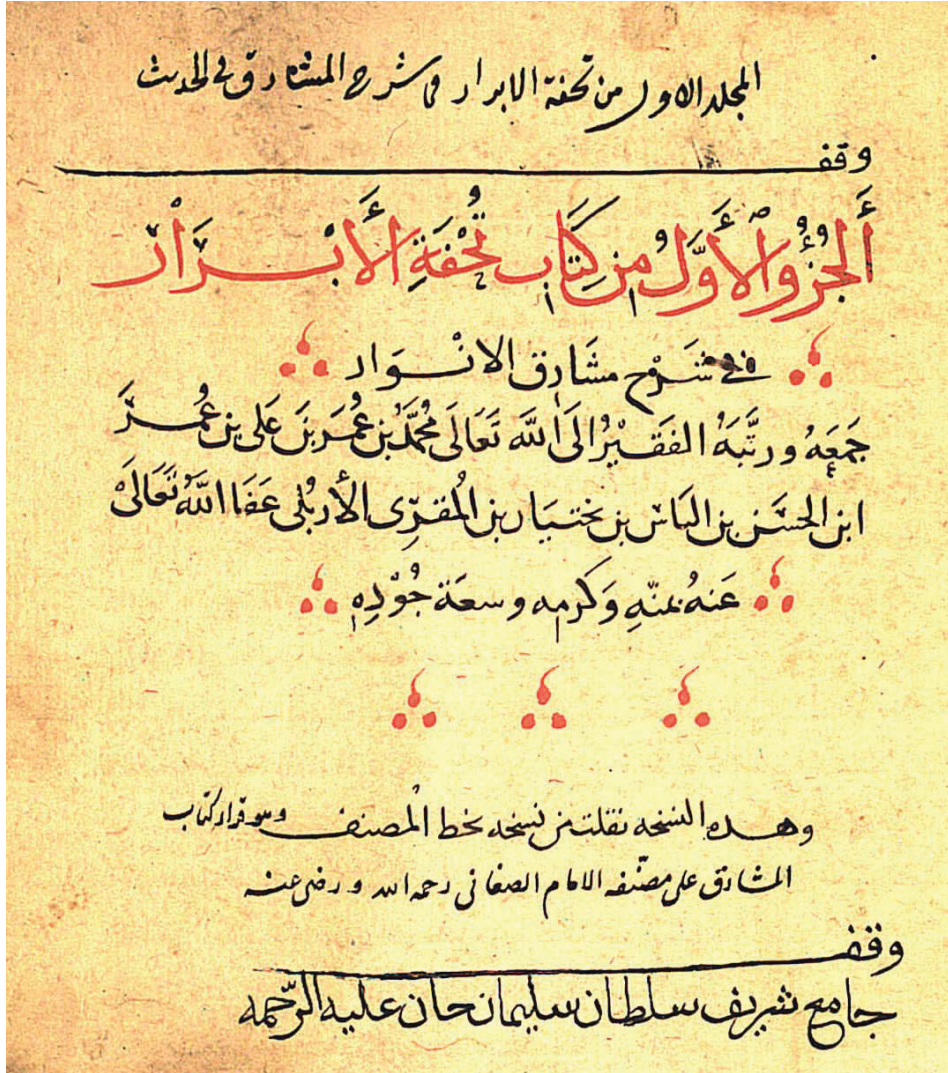
- Ağırman, Cemal. “Ukûlîşî”. *DİA* 42 (2012), 71-72.
- Altuntaş, Mustafa Celil. “Osmanlı Hadis Eğitiminde Meşâriku'l-envâr”. *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*. ed. Alper, Ömer Mahir – Arıcı, Müstakim. 147-178. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Atûfî, Hayreddin Hızır. *Keşfü'l-Meşârik*. Turhan Sultan, nr. 63.
- Ayaz, Kadir. *Molla Gürânî ve el-Kevseru'l-cârî ilâ riyâdî ehâdisi'l-Buhârî*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- _____. “Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi'nin Hadis İcâzetleri ve Câmî'u rivâyâtî'l-fehâris ve lâmi'u icâzeti ehli'l-fevâris Adlı Eserindeki Rivayet Birikimi”. *Osmanlı'da İlm-i Hadis: Âlimler, Eserler, Meseleler*. ed. Güler, Zekeriya vd. 387-428. İstanbul: İsar Yayınları, 2020.
- Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *el-İşrâk fî Şerhi Meşâriki'l-envâr*. Yeni Cami, nr. 257.
- _____. *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*. thk. Amr b. Mahrûs. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007/1428.
- _____. *er-Rudûd ve'n-nükûd Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*. thk. Dayfullah b. Salih b. Avn el-Umerî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *İdâhu'l-meknûn fî'z-zeyl alâ Keşfi'z-zunûn*. haz. Bilge, Kilisli Rifat – Yaltkaya, Şerafeddin. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1945-1947.
- _____. *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musanîfin*. haz. Bilge, Kilisli Rifat, İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1951-1955.
- Baktır, Mustafa. “İbn Melek'in Mebârik'te el-Bâbertî'ye İtirazları ve Bazı Değerlendirmeleri”. *I. Ekmelüddin Babertî Sempozyumu (28-30 Mayıs 2010)*. ed. Coşkun, Selçuk. 185-191. Erzurum: Bayburt Üniversitesi, 2014.
- _____. “İbni Melek'in Meşâriku'l-Envâr Şerhinde Hadisleri Tahsil Metodu ve Bazı Yeni Tesbitler”. *Türk Kültüründe Tire II*. haz. Şeker, Mehmet - Taşcan, Arzu. 209-216. İzmir: Tire Belediyesi, 2008.
- Beyler, Muhammet. “Bâbertî'nin Tuhfetü'l-ebrâr fî Şerhi Meşâriki'l-envâr İsimli Eserindeki Hadis Şerh Metodu”. *I. Ekmelüddin Babertî Sempozyumu (28-30 Mayıs 2010)*. ed. Coşkun, Selçuk. 177-184. Erzurum: Bayburt Üniversitesi, 2014.
- _____. “Ekmelüddin Bâbertî'nin Hadis Şerhçiliği”. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 6/11 (2016), 160-199.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Camiu's-Sahîh*. haz. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1436/2015.
- Coşkun, Selçuk. “Bâbertî'nin Tuhfetu'l-ebrâr İsimli Eserinin Hadis Tarihindeki Yeri”. *I. Ekmelüddin Babertî Sempozyumu (28-30 Mayıs 2010)*. ed. Coşkun, Selçuk. 167-176. Erzurum: Bayburt

- Üniversitesi, 2014.
- Ebû Dâvud, Süleyman İbn el-Eş'as. *es-Sünen*. Nşr. Heysem b. Nizâr Temîm. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1420/1999.
- Erbilî, Muhammed b. Ömer b. Ali b. Ömer b. el-Hasen b. İlyâs b. Bahtiyâr b. el-Mukri'. *Tuhfetü'l-ebâr fi Şerhi Meşâriki'l-envâr*: Bursa İnebey Ktp., Hüseyin Çelebi, nr. 209.
- _____. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, nr. 280
- Eren, Mehmet, "Hadâiku'l-ezhâr Adlı Eseri Çerçevesinde Ömer el-Erzincânî'nin Hadis Şerhçiliği". *Uluslararası Erzincan Sempozyumu Bildiriler (28 Eylül-1 Ekim 2016), I. Cilt*. ed. Akın, Hüsrev. 971-980. Erzincan: 2016.
- Erzincânî, Vecîhüddin Ömer b. Abdulmuhsin b. Ebî Bekr. *Hadâiku'l-ezhâr fi Şerhi Meşâriki'l-envâr*. Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. 1230.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâüddin. *Levâmiu'l-ukûl*. İstanbul, tsz.
- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmiü'ş-şurûh ve'l-havâşî*. Abu Dabi: el-Mecma'ü's-Sekafî, 2004/1425.
- Hatiboğlu, İbrâhim. "Meşâriku'l-envâr". *DİA* 29 (2004), 361-362.
- Humeydî, Muhammed b. Fütûh. b. Abdillâh. *el-Cem' beyne's-sahihayn: el-Buhârî ve Müslim*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askâlânî. *İnbâü'l-ğumr bi enbâi (ebnâi)'l-umr*. thk. Hasan Habeşî. Kahire: 1419/1998.
- _____. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*. haz. Abdolvâris Muhammed Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1418/1997.
- İbn Hallikân, Şemsüddin Ahmed b. Muhammed. *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâ-ü ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdir, 1434/2013.
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-Fidâ Zeynüddin Kasım. *Tâcü'l-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992.
- İbn Melek, Abdüllatif b. Abdilazîz, *Mebâriku'l-ezhâr Şerhi Meşâriki'l-envâr*. thk. Eşref b. Abdilmaksûd. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1995.
- İbnü'l-Müstevfî, el-Mübârek b. Ahmed el-Lahmî ve el-İrbilî. *Târihu İrbil*. thk. Sâmi b. Seyyid Hammâs es-Sakkâr. Irak: Dâru'r-Reşid, 1980.
- Kâdî Beydâvî, Nâsruddin Abdullah b. Ömer, *Tuhfetü'l-ebâr Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, thk. Nureddin Tâlib (Beyrut: Dâru'n-nevâdir, 2012), Muhakkikin girişi, 23-24.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. nşr. Yaltekaya, Şerafeddin – Bilge, Kilisli Rifat. İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.
- _____. *Süllemü'l-vüsûl ilâ Tabakâti'l-fuhûl*. ed. Ekmeleddin İhsanoğlu. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-müellifîn, Terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabîyye*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1957-1961.
- Koca, Suat. "İbn Melek'in Mebâriku'l-Ezhâr Şerhu Meşâriki'l-Envâr'ındaki Şerh Yöntemi ve Eserin Hadis Şerh Literatüründeki Yeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (2012), 1-33.
- Koç, Fatma Esmâ Nur. *Yazma Eser Kültür Bağlamında Bir Hadis Metnin Üretim ve Dolaşımı: Mebâriku'l-ezhâr Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kumbasar, H. Murat. *Bâbertî ile İbn Melek Arasındaki Fıkhî Tartışmalar; Tuhfe - Mebârik Özeline*.

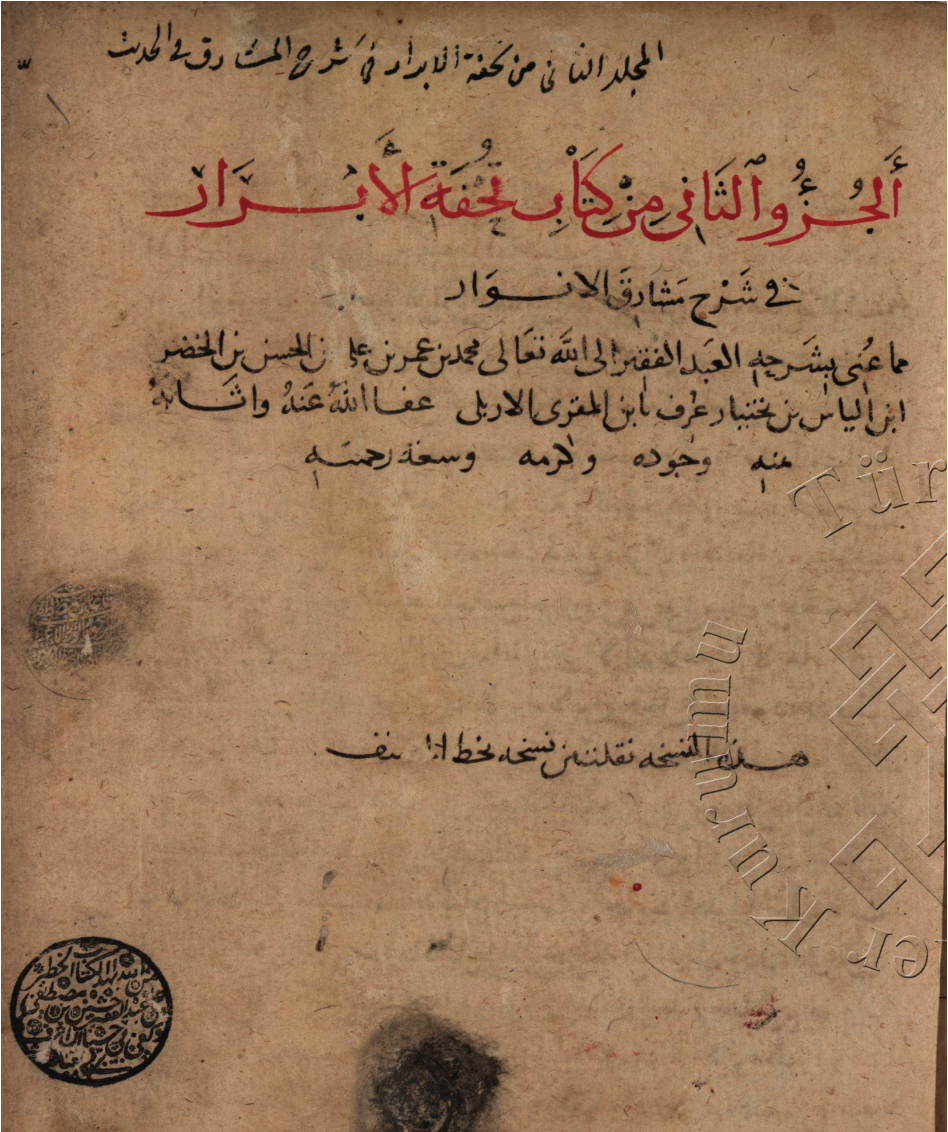
- Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Kutluer, İlhan. “Keşfü’z-Zunûn”. *DİA* 25 (2002), 321-322.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi 'u s-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâki. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, tsz.
- Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Sağânî, Ebu'l-Fedâil Hasen b. Muhammed. *Meşâriku'l-envârî'n-nebeviyye min sıhâhi'l-ahbârî'l-Mustafiyye*. thk. Abdulkadir b. Ömer Ayaz el-Bucâkî. Kuveyt: Dâru'd-Diyâ', 2024.
- _____. Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 527.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *Buğyetü'l-vuât fî Tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, trs.
- _____. *Hüsni'l-muhâdarât fî târihi Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1387/1967.
- Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihuddin el-Kocevî. *Şerhu Meşâriki'l-envâr*. Ayasofya, nr. 714.
- Takiyyüddin el-Fâsî, Muhammed b. Ahmed el-Hasenî, *el-Ikdü's-semîn fî târihi'l-beledi'l-emîn*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1998.
- Uklîşî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Mea'd. *en-Nücem min kelâmi seyyidi'l-arab ve'l-acem*. Mısır: el-Matbaatü'l-İ'lâmiyye, 1302.
- Yağcı, Hızır. *Hayreddin Hızır Atüfî'nin Keşfü'l-Meşârik Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Sakarya Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Yardım, Ali. *Hadîs Kıvılcımları; Şihâb'ül-ahbâr Tercümesi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2016.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm Kâmûsu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâi mine'l-Arabi ve'l-muste'ribîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 2002.

Muhammed el-Erbilî'nin *Tuhfetü'l-ibrâr* Adlı Şerhinin Zahriyesinin
Görselleri:

Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, nr. 280:

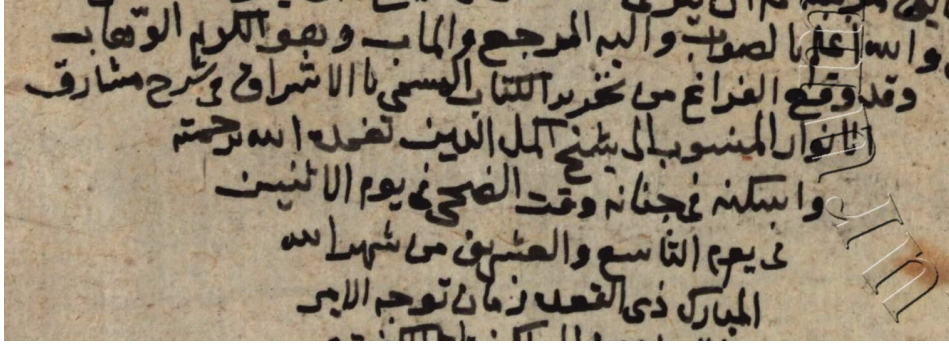


Bursa İnebey Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, nr. 209:

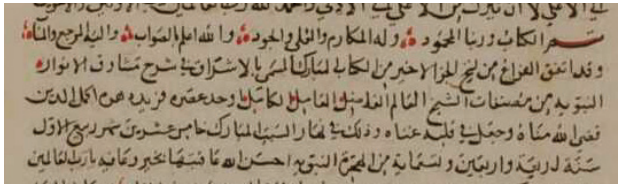


Bâbertî'nin *Meşâriku'l-Envâr* şerhinin yazma nüshalarından ikinci cildinin ferâğ kaydında yer alan *el-İşrâk fî Şerhi Meşâriku'l-envâr* isminin görselleri:

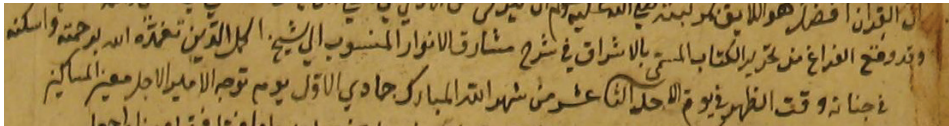
Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, nr: B1011:



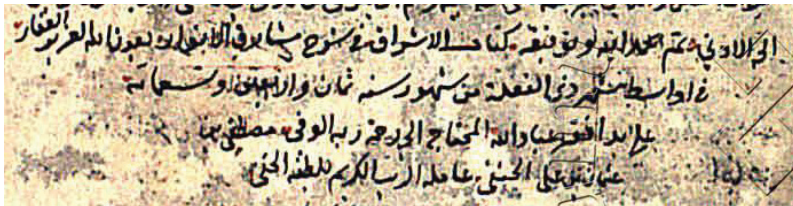
Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr: 731:



Nuru Osmaniye, nr: 1065:

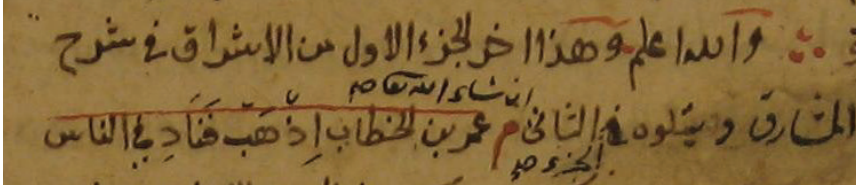


Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr: 508:

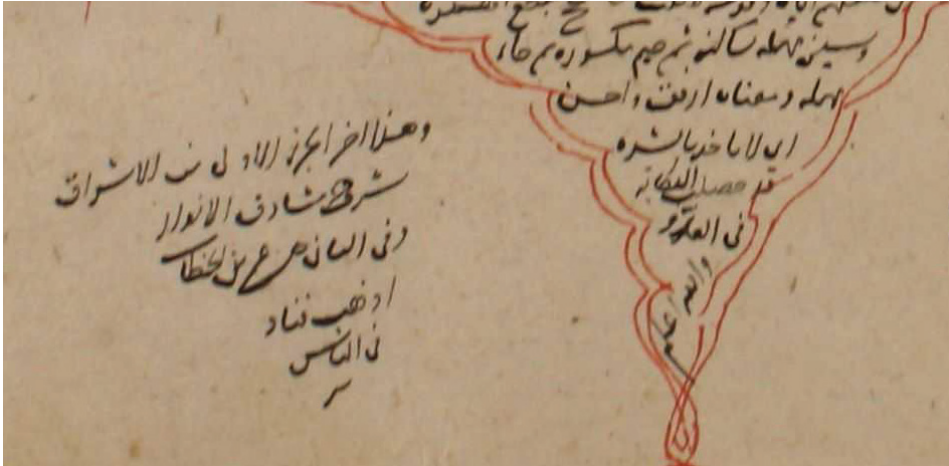


Bâbertî'nin *Meşâriku'l-Envâr* şerhinin yazma nüshalarından birinci cildinin ferâğ kaydında yer alan *el-İşrâk fî Şerhi Meşâriki'l-envâr* isminin görselleri:

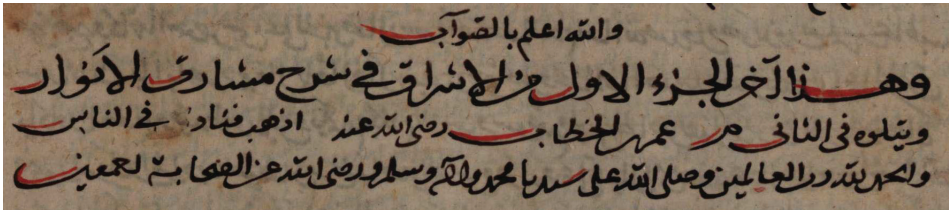
Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi, nr. 533, vrk., 228-b:



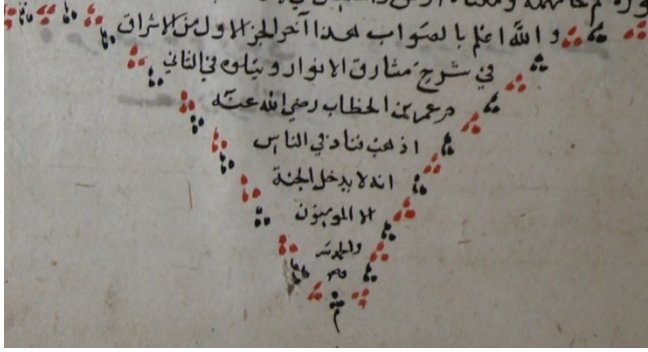
Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, nr. B1132:



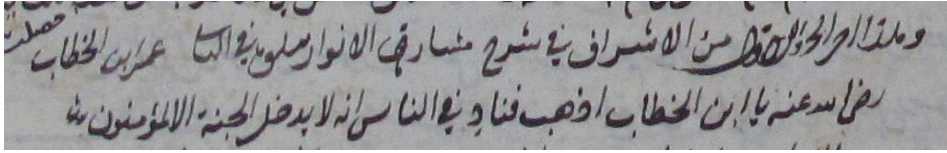
Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 728:



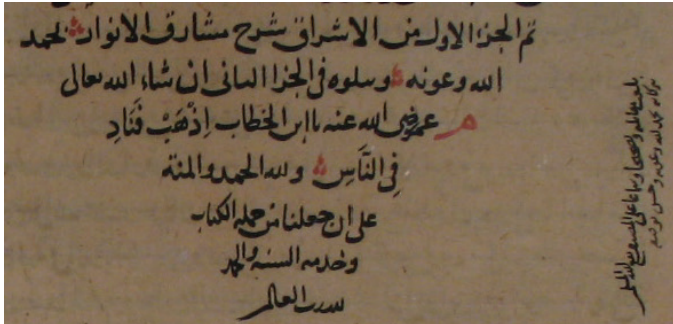
Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, no: 730:



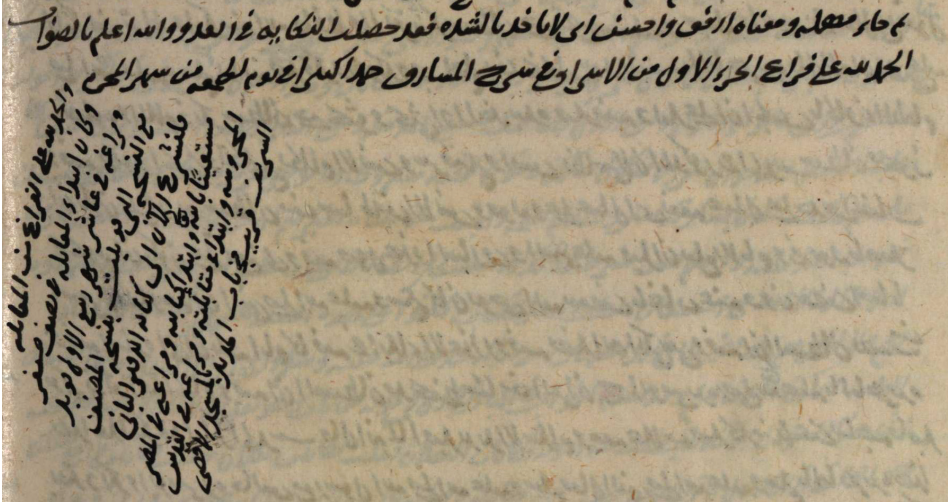
Bursa İnebey, Haraçcioğlu, no: 212:



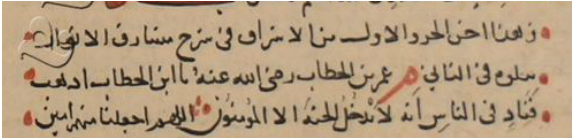
Bursa İnebey, Haraçcioğlu, no: 346, vrk., 208-b:



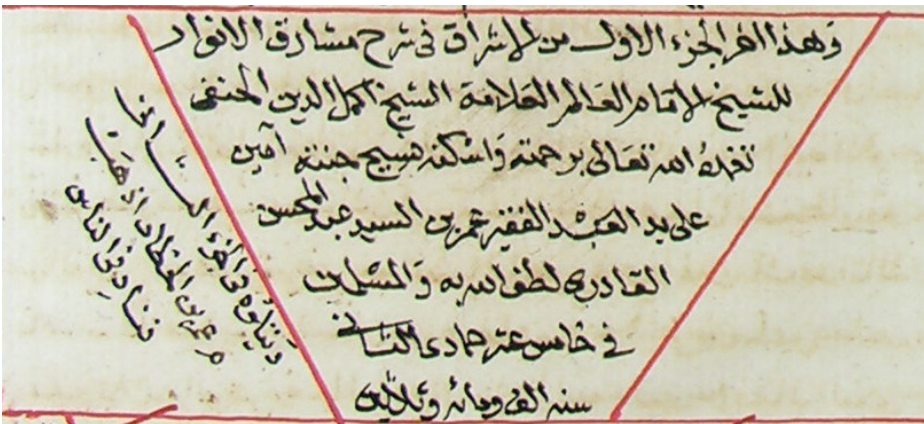
Bursa İnebey, Ulu Camii, nr: 819, vrk., 206-b:



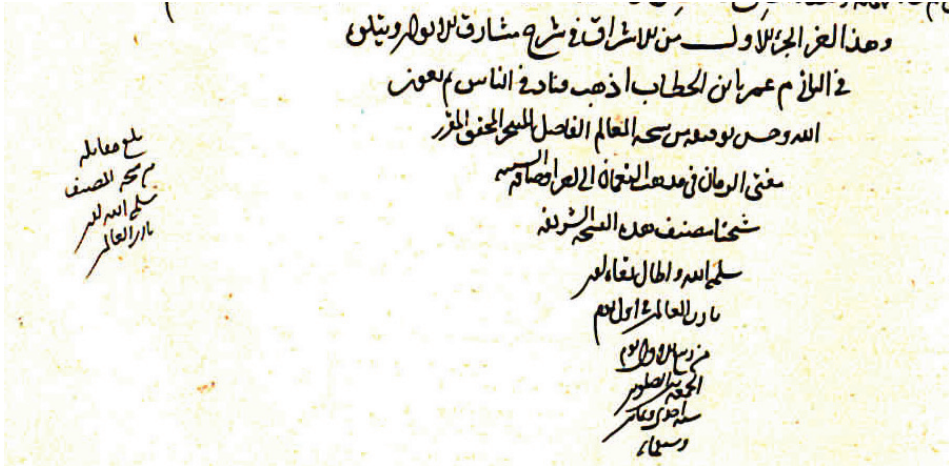
Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 456, vrk. 197-b:



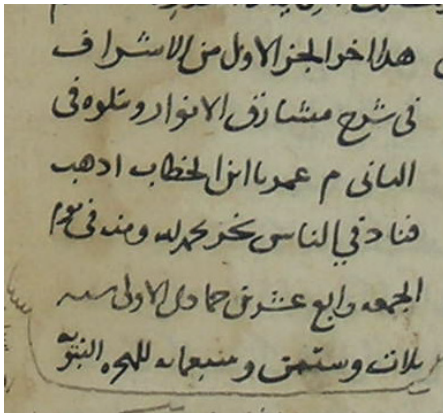
Kayseri Kütüphanesi, Raşid Efendi, nr. 119:



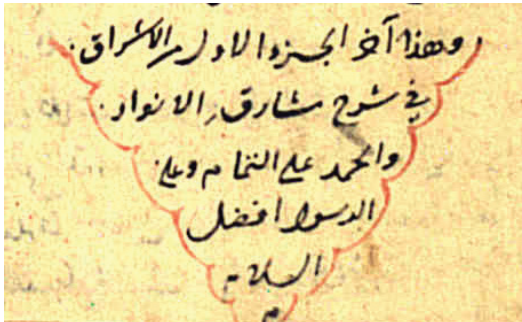
Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no: 987, vrk., 172-b:



Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no: 989, vrk., 274-b:



Süleymaniye Kütüphanesi, Kara Çelebizade, 62:



Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, nr: 71:

فاسم بقطع الهنق وسين أهله ساكنة تم حيا مملو ومعاها رفق واحسن اي لانا
بلغة النابلسية
بالسنة ففحصت النكاية في الحد والساعلم
وهذا آخر الجزء الاول من الاستراق في شرح مشارق الانوار وتيلوه في الثاني
مر عمير رضي لعنه يا ابن الخطاب اذهب فناد في الناس

Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr: 492, vrk., 196a-b:

وهذا آخر الجزء الاول

من الاستراق في شرح مشارق الانوار وتيلوه في الجزء الثاني مر عمير الخطاب
رضي الله عنه اذهب فناد في الناس

Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, nr: 257, vrk., 214-a:

وللعلم وهذا آخر الجزء الاول من الاستراق في شرح مشارق الانوار
وتيلوه في الثاني مر عمير الخطاب اذهب فناد في الناس

Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 8498:

وهذا آخر الجزء الاول من الاستراق
في شرح مشارق الانوار وتيلوه
في الثاني مر عمير الخطاب
اذهب فناد في الناس
لكم الامم



Osmanlı Fetva Literatüründe Aidiyete İlişkin Bir Tashiḥ: Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin Kısa Bir Versiyonu Olarak “Fetâvâ-yı Karaçelebizâde”

A Correction of Attribution in Ottoman Fatwā Literature: “Fatāwā-i Karaçelebizāde” as a Short Version of Fatāwā-i Alī Efendi

Muharrem Midilli

Giriş

Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'nda yer alan 01048-001 numaralı mecmuanın ismi, zahriyesinde ve iç kapağında *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* olarak yazılmıştır. Mecmua, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Yazma Eserler Veritabanı'na *el-Fetâvâ* ismiyle kaydedilmiş ve Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'ye (öl. 1068/1658) nispet edilmiştir.¹ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde “Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi” maddesini yazan Nevzat Kaya, Şeyhülislâm'ın eserlerini sıraladıktan sonra “Fetvalarının *Fetâvâ* adıyla toplandığı da bilinmektedir” ifadesini kullanmakta² ve *Zeyl-i Ravzatü'l-ibrâr* üzerine yaptığı çalışmanın girişinde “Aziz Efendi'nin fetvalarının toplandığı bir kitaptır” diyerek yukarıdaki mecmuaya atıfta bulunmaktadır.³ Şükrü Özen “Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü” isimli makalesinde bu bilgilere referansla *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*'yi Şeyhülislâm monografı başlığı altında Abdülaziz Efendi'yle ilişkilendirmektedir.⁴ Osmanlı fetvalarını veri kaynağı olarak kullanan bazı çalışmalarda söz konusu mecmua ve içerdiği fetvalar, literatürdeki bu bilgidен hareketle Abdülaziz

- 1 Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (TYEKB), “Yazma Eserler Veritabanı” (Erişim 29 Eylül 2024).
- 2 Nevzat Kaya, “Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/383.
- 3 *Ravzatü'l-Ebrar Zeyli (Tahlil ve Metin)*, haz. Nevzat Kaya (Türk Tarih Kurumu, 2003), s. xxxiii.
- 4 Şükrü Özen, “Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 297.

* **Corresponding Author:** Muharrem Midilli (Doç. Dr.), Muharrem Midilli, İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İstanbul, Türkiye. E-posta: muharrem.midilli@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0002-4502-3447



Efendi'ye nispet edilmiştir.⁵ Bir araştırma kapsamında Osmanlı müftülerinin aile hukukuna ilişkin fetvalarını art zamanlı olarak incelerken *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* isimli mecmuada yer alan fetvaların tamamının *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin yazma ve matbu nüshalarında aynen ya da önemsiz değişikliklerle yer aldığını farkettim. Acaba Abdülaziz Efendi'nin fetvaları kendisinden daha sonra şeyhülislâm olan (1. 1084/1674-1097/1686, 2. 1103/1692) Çatalcalı Ali Efendi'nin (öl. 1103/1692) *Fetâvâ*'sına mı dâhil edilmişti? Ya da *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* gerçekte Ali Efendi'nin fetvalarını içeren bir mecmua olup yanlışlıkla Abdülaziz Efendi'ye mi nispet edilmişti? Osmanlı fetva literatüründe her iki durumun örneklerine de rastlanmaktadır.⁶ Bu araştırma notunda, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* isimli mecmua *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin yazma ve matbu nüshalarıyla karşılaştırılmakta ve elde edilen verilerden hareketle ikinci ihtimalin doğru olduğu sonucuna varılmaktadır.

***Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* İsimli Mecmuanın Genel Özellikleri**

Fetâvâ-yı Karaçelebizâde, toplamda üç eser ihtiva eden 1048 numaralı yazmanın ilk sırasında yer alan bir fetva mecmuasıdır. Yazmanın iç kapağına yapııştırılmış olan uzun dikdörtgen bir kağıdın üstüne mecmuanın konusu (*fi'l-fikh*), ismi (*Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*), fiziksel özellikleri (29 satır vs.) ve sahibi (*min-kütübi'l-fakîr Ali gufîra leh*) not edilmiştir. Bir sonraki yaprağın sol üst köşesinde temellük kaydı vardır. Kayda göre yazma Abdullah el-Kâdî tarafından temellük edilmiştir. Sonraki iki sayfada fihrist bulunur. Fihrist klasik fıkıh sistematiğine uygun olarak *Kitabü't-tahâre* ile başlar ve *Kitabü'l-ferâiz*'le sona erer. EK-1'de görüldüğü üzere zahriyenin üst kısmında yazmanın içerdiği eserler; *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*, *Risâle fi taarruzi'l-beyyinât* ve *Risâle fi nizâmi'l-âlem* olarak belirtilmiştir. Son iki eserin altına müellifleri sırasıyla es-Seyyid Abdurrahman eş-şehîr bi-Hisâlî ve Kâfi el-Akhisârî şeklinde kaydedilmiştir. *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* ismini taşıyan mecmua,

5 Bk. Muharrem Midilli, “Osmanlı Toplumunda Evlilik İçi Şiddetin Fetvalara Yansıyan Suretleri ve Müftülerin Lazım Gördüğü Müeyyideler”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 38 (2021), 129-59; a.mlf. Aile, *Hukuki Hayat ve Şeyhülislâm -Osmanlı Aile Hukuku Üzerine 1001 Fetva-* (Fecr Yayınları, 2023).

6 *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, Şeyhülislâm Minkârîzâde Yahya Efendi'nin fetvalarının önemli bir kısmını içermektedir. Örneğin *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*'nin *fi mesâli'l-mehr* başlığında yer alan 83 fetvadan çoğu *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*'in mehir babında bulunan 157 fetva arasında yer almaktadır. Krş. Menteşzâde Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm* (Dârü't-Tibâati'l-Ma'mûre, 1243), 186-203; Minkârîzâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, 0854), 87b-95b. Öte yandan *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin Bursa İnebey Kütüphanesi, 3951 numarada kayıtlı bir nüshasının (1b-211b) serlevhasında mecmuanın ismi “Kitab Fetâvâ-yı Ebissuûd Efendi” olarak yazılmıştır. Oysa mecmuadaki fetvalar Ali Efendi'ye aittir. Bu durum kütüphane görevlilerinin dikkatinden kaçmamıştır. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (TYEKB), “Yazma Eserler Veritabanı” (Erişim 29 Eylül 2024).

yazmanın 1b-169b varakları arasında yer alır. Mukaddimesi yoktur. Mecmua doğrudan “Yâresi olup ma’zûr olan Zeyd yâresini açıp silip nesne akmaz iken abdest alıp akmadan mestlerini giyse mestleri üzerine mesh câiz olur mu? el-Cevab: Olur” fetvasıyla başlar.⁷ Sonunda ferağ kaydı ve her hangi bir hâtıme alâmeti yer almaz. Mecmua, son ana bölüm olan *Kitabü 'l-ferâiz*'in *fi 's-sınfı 'r-râbi* başlığı altında yer alan “Mes'ele: Zeyd fevt olup babasının li-ebeveyn âmmesi Hind'in oğulları Amr ve Bekir ile Hind'in kızı Zeyneb'i ve babasının li-ebeveyn âhar âmmesi Hatîce'nin oğlu Beşir'i terk eylese kismet-i tereke nicedir? el-Cevab: Cümlesi 'li'z-zekeri mislü hazzi'l-ünseyeyn' iktisam ederler” fetvasıyla sona erer.⁸ EK-4'te görüldüğü üzere fetva akışının herhangi bir hâtıme alâmeti olmaksızın aniden kesilmesi ve sonrasında bırakılan boşluklar *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*'nin eksik bir nüsha olduğu izlenimi verir. Gerçekten benzer nüshaların *fi 's-sınfı 'r-râbi* başlığında genellikle daha fazla fetva vardır⁹ ve sonlarında araziye ilişkin müstakil bir bölüm bulunur.¹⁰ Kayıtlara göre yazmanın ikinci eseri olan *Risâle fi taarruzi 'l-beyyinât* (170b-173b) Ramazan 1098/Temmuz 1687 tarihinde kopyalanmış ve üçüncü eseri olan *Risâle fi nizâmi 'l-âlem* (181b-185b) on sene sonra Cemâziyelevvel 1109/Kasım 1697 tarihinde *cem ve itmam* edilmiştir. Bu durumda yazmanın birinci eseri daha erken tarihli olmalıdır. Eğer böyleyse istinsah tarihi Çatalcalı Ali Efendi'nin ilk şeyhülişlâmlık yıllarına (1084/1674-1097/1686) kadar geri gidebilir. Nitekim *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*'nin tertibi ve fetvalarıyla neredeyse örtüşen daha hacimli bir nüsha Ali Efendi henüz hayatta iken istinsah edilmiştir.¹¹ Mecmua bu nüshadan daha önce meydana getirilmişse sonundaki eksiklik ve -aşağıda gösterileceği üzere- genel olarak daha kısa bir nüsha oluşu erken tarihli olmasıyla açıklanabilir. Zaman içinde verilen/elde edilen yeni fetvalar mecmuanın sonraki nüshalarına

7 Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 01048-001), 1b.

8 Abdülaziz Efendi, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* (Şehit Ali Paşa, 01048-001), 169b.

9 Şu nüshanın *fi 's-sınfı 'r-râbi* başlığında daha az fetva vardır: Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ökten İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 1042), 0b-179a.

10 Şu nüshanın sonunda arazi hukukuna ilişkin bölüm yoktur: Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 02020), 0b-260a.

11 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 01065-001), ist. Ramazan 1102/Mayıs-Haziran 1691, müst. Abdülbaki b. Hüseyin, 1b-238a. Bu arada Diyanet İslâm Ansiklopedisi'ndeki “Fetâvâ-yı Ali Efendi” maddesinde Ali Efendi'nin hayatında istinsah edildiği belirtilen [(Cengiz Kallek, “Fetâvâ-yı Ali Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/438] nüshaların gerçekte onun vefatından sonra istinsah edilmiş olduğunu belirtmek gerekir. Nüshaların istinsah tarihleri maddede belirtildiği gibi 1100/1689 ve 1102/1691 değil, 1190/1776 ve 1160/1747 tarihleridir. Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 251), 269b; *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 01113), 226b.

eklenmiştir. Bu takdirde nüshanın eksik yerine erken vasfıyla nitelenmesi daha doğru olur.¹² Eğer belirtilen nüshadan daha sonra meydana getirilmişse muhtasar ve sondan eksik bir nüsha olduğu söylenecektir.¹³

Fetâvâ-yı Karaçelebizâde isimli mecmuada 3562 tane fetva vardır. Mecmua 46 ana bölümden (kitap) oluşur. Ayrıca *Bâbu 'l-lukata* bab olarak isimlendirilmiş olsa da kendisinden önceki *Kitâbü 's-siyer*'den bağımsız olduğu için kitap konumundadır. En fazla fetva içeren beş ana bölüm sırasıyla *Kitâbü 'l-vakf* (315), *Kitâbü 'l-büyük* (297), *Kitâbu 'd-dâva* (286), *Kitâbü 't-talâk* (284) ve *Kitâbü 'n-nikâh* (209)'tır. En az fetva içeren bölümler *Kitâbü 'l-müsâkât* (1), *Bâbu 'l-lukata* (2) ve *Kitâbü 's-savm* (3)'dır. Fetvalar Türkçe olup me'sele-cevap şeklinde formüle edilmiştir. "Mes'ele" kelimesi her fetvada kırmızı kalemle yazılmıştır. Fetvalar talik ve rika hareketleri gösteren talik kırması denebilecek bir yazı türüyle kaleme alınmıştır. EK-3'te görüldüğü üzere *Kitâbü 'l-ferâiz* 'in *fi 's-sınfı 'l-evvel* başlığında 2 fetva zikredildikten sonra 10 satır kadar boşluk bırakılmış, *fi 's-sınfı 's-sânî* başlığı tamamen atlanmış, *fi 's-sınfı 's-sâlis* başlığında 9 fetva zikredildikten sonra tekrar daha büyük bir boşluk bırakılmıştır. *Fetavâ-yı Ali Efendi*'nin birçok nüshasında aynı yerlerde bırakılmış benzer boşluklara rastlanmaktadır.¹⁴ Sayfa kenarlarının çoğunda -EK-2'de görüldüğü üzere- nükul ve/veya fetvalardan oluşan notlar bulunur. Kenar notlarının farklı yazı türlerine sahip olması nüshanın oluşumunda birden çok kişinin rol oynadığına işaret eder. İlk sayfanın kenarında "minhu" (ondan) ifadesiyle Ali Efendi'nin fetvaları nakledilmiştir.¹⁵ Böyle fetvalara mecmuanın başka yerlerinde de rastlanır.¹⁶ Orijinal surette kopyalanmış olan bazı kenar fetvalarının imza bölümlerinde Ebüssuûd, Ali ve Abdullah isimleri dikkat çeker.¹⁷ Fetvalardan

12 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin 7 Rebiülevvel 1118/19 Haziran 1706 tarihinde Ali b. Pir Ali tarafından istinsah edilmiş çok daha kısa bir nüshası için bk. Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, 6711, 1b-344b.

13 Nitekim *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin Şaban 1139 (Mart-Nisan 1727) tarihinde Salih b. Abdülbâkî tarafından istinsah edilmiş olan ve *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* isimli mecmuaya benzeyen bir nüshası *Muhtasar-ı Fetâvâ-yı Ali Efendi* olarak isimlendirilmiştir (Manisa Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzâde Kitaplığı, 1419, 1b-224b).

14 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 02020), 257b, 258a; *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Millî Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz B 862), 281a; *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Süleymaniye Kütüphanesi, Arslan Kaynardağ, 00062), 256b; *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 02013), 292b, 293a.

15 Abdülaziz Efendi, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* (Şehit Ali Paşa, 01048-001), 1b; Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Matbaa-i Âmire, 1311), 1/4, 5.

16 Abdülaziz Efendi, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* (Şehit Ali Paşa, 01048-001), 15b, 37b, 61a.

17 Abdülaziz Efendi, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* (Şehit Ali Paşa, 01048-001), 7a, 11a, 59b, 70a, 82a, 114b, 157a, 157b, 158b, 159b, 164a.

birinin imza yerine "ve lehu" (bu da onundur) kelimesi yazılmıştır.¹⁸ Kastedilen kişi fetvanın sahibi olan Ali Efendi'dir.¹⁹ Bazı kenar fetvaları kime ait olduklarına dair kayıt içermez.²⁰ Metnin uzantısı gibi de anlaşılabilir olan bu fetvalar Ali Efendi'ye aittir.²¹ Görünüşe göre fetvaları ekleyen kişi mecmuadaki fetvaların Ali Efendi'ye ait olduğu kanısındadır.

Fetâvâ-yı Karaçelebizâde İsimli Mecmuanın Fetâvâ-yı Ali Efendi ile Karşılaştırılması

Kütüphanelerde *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin nüshaları genellikle iki tertip üzere bulunur. Birincisi *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*'nin tertibi gibidir. Bu tertip üzere olan nüshalar genellikle *Kitabü't-tahâre*'nin "Yâresi olup ma'zûr olan Zeyd yâresini açıp silip..." fetvasıyla başlar. Sonda arazi hukukuna ilişkin fetvalar içeren bir bölüm vardır. Ana bölümler klasik fıkıh kitaplarının sistematığıne göre tertip edilmiş olmakla birlikte genellikle ayrıntılı alt başlıklara ayrılmamıştır.²² İkincisi ve daha yeni olanı *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin matbu nüshasının tertibidir. Yeni tertip nüshalar *Kitabü't-tahâre*'nin "Zeyd cünüb iken zikir ve salat..." fetvasıyla başlar. Sonda araziye ilişkin fetvalar içeren bir bölüm vardır. Ana bölümler klasik fıkıh kitaplarının sistematığıne göre tertip edilmiş ve ayrıntılı alt başlıklara ayrılmıştır.²³ *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*'nin her iki tertip nüshaların erken versiyonlarıyla ve matbu nüsha ile karşılaştırılması adiyetinin ve mahiyetinin anlaşılması bakımından önemlidir.

Fetâvâ-yı Karaçelebizâde isimli mecmua, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin birinci tertip nüshalarıyla karşılaştırıldığında çarpıcı benzerlikler ortaya çıkmaktadır. Karşılaştırma için eldeki en erken istinsah tarihli nüshayı esas alalım. Bu nüsha Ali Efendi henüz hayatta iken 1102/1691 tarihinde istinsah edilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 01065-001 numarada kayıtlıdır. İçinde 4076 fetva

18 Abdülaziz Efendi, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* (Şehit Ali Paşa, 01048-001), 145a.

19 Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 2/234.

20 Abdülaziz Efendi, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* (Şehit Ali Paşa, 01048-001), 14b, 70a.

21 Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/27, 70, 73, 323-324.

22 Birinci tertibin erken bazı örnekleri şunlardır: Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 01065-001), ist. 1102/Mayıs-Haziran 1691, 1b-238a; *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ökten İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 1934) ist. 1108, 1b-220a; *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 02020), ist. Recep 111/Aralık-Ocak 1700-1, 0b-260a.

23 İkinci tertibin erken bazı örnekleri şunlardır: Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi, 01143), ist. 10 Rebiülevvel 1106/27 Aralık 1694, 1b-242a; *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Milli Kütüphane, Çankırı İl Halk Kütüphanesi, 18 Hk 248), ist. Rebiülahir 1114/ Ağustos-Eylül 1702, 0b-252a; *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 01082), ist. Cemâziyelahir 1114/Kasım 1702, 0b-204a.

bulunur. Fetva sayısı *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*'den 514 fazladır. Her iki nüsha da “Yâresi olup ma'zûr olan Zeyd yâresini açıp silip...” fetvasıyla başlar ve aynı fetvalarla devam eder. Nüshaların ana bölümleri başından sonuna kadar neredeyse aynıdır. Sadece 01065-001'de *Bâbü'l-lukata* başlığı daha doğru bir yaklaşımla *Kitabü'l-lukata* olarak yazıldığı ve *Kitabü'l-hacr ve'l-me'zûn* ikiye bölündüğü için *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*'deki 46 kitaba karşılık 48 kitap bulunur. Ayrıca 01065-001'in sonuna *fi ma yeteallaku bi'l-arâzi* başlıklı bir bölüm eklenmiştir. Nüshaların genel sistematığı hemen hemen birbiriyle örtüşür. Yalnız *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*'nin ana bölümlerinde genellikle daha az fetva vardır. Bu durum *Kitabü'l-kazâ* (32/84), *Kitabü's-şahâdet* (123/250) ve *Kitabü'l-vekâlet* (82/152) gibi bölümlerde açıkça fark edilir. Öte yandan bazı bölümlerde fetva sayıları eşittir. Hatta *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*'nin *Kitabü'l-hudûd* (130-150), *Kitabü'd-diyât* (162-171) ve diğer birkaç bölümünde fetva sayısı daha fazladır. Nüshalardaki fetvalar belli bir bölüm örneğinde karşılaştırıldığında benzerlikler daha belirgin hale gelir. Nitekim *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*'nin mehir babında yer alan 52 fetva, kelimesi kelimesine 01065-001'teki 55 fetva arasında bulunur. Sadece bir fetvada iki kelimelik ziyade vardır²⁴ ve bir diğerinde eş anlamlı kelimeler kullanılmıştır.²⁵ İlk nüshada müstakil mehir babında yer alan fetvalar ikincisinde *Bâbü'l-velî ve'l-küfv* başlığında zikredilmiş olsa da diziliş hemen hemen aynıdır. Bu karşılaştırma *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*'nin, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin erken nüshalarından biri olan 01065-001'in daha kısa bir versiyonu olduğunu göstermektedir.

Fetâvâ-yı Karaçelebizâde isimli mecmua *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin ikinci tertip nüshalarıyla karşılaştırıldığında benzerlikler azalmakla birlikte dikkat çekicidir. Karşılaştırma için sonlarında Ali Efendi'nin vefatından 5 ay kadar sonra; 8 Muharrem 1104/19 Eylül 1692 tarihinde cem ve tertip edildiği belirtilen nüshalardan birini esas alalım. Esas alınan nüsha Nuruosmaniye Kütüphanesi, 02016 numarada kayıtlıdır. 4208 fetva içerir. Fetva sayısı *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*'den 646 kadar fazladır. İki nüshanın ana bölümleri genel olarak örtüşmekle birlikte bazı farklılıklar söz konusudur. Ezcümle *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*'de *Bâbü'l-lukata* ve *Babu's-sarf* olarak geçen bölümler 02016'da sırasıyla *Kitabü'l-lukata* ve *Kitabü's-sarf* olarak zikredilmiştir. *Kitabü'l-hacr ve'l-me'zûn* iki ayrı bölüme ayrılmıştır. Ayrıca 02016'de fazlalık olarak *Kitabü's-sayd ve'z-zebâih*, *Kitabü'l-eşribe*, *Kitabü's-şürb* ve *Kitabü'l-hitan* bölümleri bulunmaktadır. Bu farklılıklar sebebiyle *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*'de yer alan 46 ana bölüme karşılık 02016'da 52 ana bölüm bulunur.

24 “Amr'ın olmakla/Amr'ın yedinde mevcûd olmakla”. Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Esad Efendi, 01065-001), 16b; Abdülaziz Efendi, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* (Şehit Ali Paşa, 01048-001), 11b.

25 “merkûmeyi/mezbüreyi”. Abdülaziz Efendi, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* (Şehit Ali Paşa, 01048-001), 11a; Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Esad Efendi, 01065-001), 15b.

Fetâvâ-yı Karaçelebizâde'nin ana bölümleri 02016'nın ana bölümlerinden genellikle daha az fetva içerir. Bu durum *Kitabü'l-kazâ* (32/85), *Kitabü'ş-şahâdet* (123/240) ve *Kitabü'l-vekâlet* (82/149) gibi ana bölümlerde bir hayli barizdir. Bazı bölümlerde fetva sayıları eşittir. Hatta *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*'nin *Kitabü'l-hudûd* (150-120), *Kitabü'l-büyû* (297-271), *Kitabü'l-vesâyâ* (203-182) ve diğer birkaç bölümünde diğer nüshaya göre daha çok fetva vardır. Bölüm içlerinde fetvaların sayıları ve tertipleri genellikle farklıdır. Nitekim *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*'nin mehir babı 52 fetva içerir ve alt başlıklara ayrılmaz. 02016'in mehir babı ise 60 fetva ihtiva eder ve 3 *nev'un âhar* ve 1 *el-ihtilaf fi'l-mehr* olmak üzere 4 alt başlığa ayrılır. Tertip farkı bölüm içindeki fetvaların dizilişini de etkilemiştir. Dizilişteki farklılığa rağmen *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*'nin mehir babında yer alan 52 fetvanın 50'si aynen ya da önemsiz farklılıklarla birlikte 02016'da vardır. Bunların önemli bir kısmı kelimesi kelimesine aynıdır. Diğerleri arasında ziyade ve eksikler,²⁶ takdim ve tehirler²⁷ ve eş anlamlı farklı kelimeler²⁸ gözlemlenir. Diğer bazılarında cümlelerin farklı şekilde bağlandığı,²⁹ cevaba tamamlayıcı ifade eklendiği³⁰ ve aynı meselelere eş anlamlı farklı cevaplar verildiği³¹ görülür. Denilebilir ki *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin ikinci tertip nüshalarından biri olan 02016, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*'nin yeniden düzenlenmiş daha uzun bir versiyonudur.

Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin matbu nüshası, 02016 numaralı mecmua ile tertip, hacim ve fetva fomülleri yönünden büyük ölçüde örtüşmektedir.³² Bu nedenle

-
- 26 “züyûf akçenin altın ya gümüştin/züyûf akçenin yevm-i kesadda altın ya gümüştin”. Abdülaziz Efendi, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* (Şehit Ali Paşa, 01048-001), 12a; *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Nuruosmaniye, 02016), 15b.
- 27 “Hind'e mehr-i muaccel nâmına/ mehr-i muaccel nâmına Hind'e”. Abdülaziz Efendi, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* (Şehit Ali Paşa, 01048-001), 11a; *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Nuruosmaniye, 02016), 14b.
- 28 “eşyâ-i merkûme/esvâb-ı mezbûre”. Abdülaziz Efendi, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* (Şehit Ali Paşa, 01048-001), 11a; *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Nuruosmaniye, 02016), 13b.
- 29 “sâbit olup/sâbit oldukda”. Abdülaziz Efendi, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* (Şehit Ali Paşa, 01048-001), 10a; *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Nuruosmaniye, 02016), 14a.
- 30 “Mehr-i misil/Mehr-i misil alır”. Abdülaziz Efendi, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* (Şehit Ali Paşa, 01048-001), 9b; *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Nuruosmaniye, 02016), 13a.
- 31 “Mehr-i misil ile müsemmayı tecavüz eylemez/Mehr-i misil ile müsemmadan ekallini alır”. Abdülaziz Efendi, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* (Şehit Ali Paşa, 01048-001), 10a; *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Nuruosmaniye, 02016), 14a.
- 32 02016 ve matbu nüshanın ana bölümleri neredeyse aynıdır. Ana bölümlerin içerdiği fetva sayıları ve metinleri de birbirine oldukça yakındır. Bu durum nüshaların her hangi bir bölümü karşılaştırıldığında hemen farkedilebilir. Mesela 02016'nın mehir babındaki 60 fetva aynen ya da önemsiz farklılıklarla matbu nüshanın aynı babındaki 62 fetva arasında bulunur. Fetvalar her iki nüshada da aynı alt başlıklara dağıtılmıştır.

02016 hakkında söylenen şeylerin çoğu matbu nüsha hakkında da geçerlidir. Matbu nüshada bir sayıma göre 4412 fetva bulunur.³³ Buna göre matbu nüshadaki fetvalar *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*'dekilerden 850 kadar fazladır. Zaman içinde daha fazla Ali Efendi fetvasının elde edildiği açıktır. Nüshaların ana bölümleri genellikle örtüşmekte birlikte aralarında bazı farklılıklar vardır: *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*'de *Kitâbü'l-mekâtib*, *Bâbü'l-lukata* ve *Babü's-sarf* olarak geçen bölümler matbu nüshada sırasıyla *Faslün fi'l-mekâtib*, *Kitabü'l-lukata* ve *Kitabü's-sarf* olarak zikredilmiştir. *Kitabü'l-hacr ve'l-me'zûn* iki ayrı bölüm olarak yazılmıştır. Matbu nüshada fazlalık olarak *Kitabü'l-mudâyenat*, *Kitabü's-sayd ve'z-zebâih*, *Kitabü'l-eşribe*, *Kitabü'ş-şürb* ve *Kitabü'l-hitân* bölümleri bulunur. Bu farklılıklar sebebiyle *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*'de yer alan 46 ana bölüme karşılık matbu nüshada 53 ana bölüm vardır. *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*'nin ana bölümleri matbu nüshanın ana bölümlerinden genellikle daha az fetva içerir. Bu durum alt bölümler için de geçerlidir. Nitekim *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*'nin mehir babında 52 fetva varken matbu nüshanın mehir babında 62 fetva vardır. Babların tertipleri de farklıdır. İlk nüshanın mehir babında herhangi bir alt başlık bulunmaz. Matbu nüshanın mehir babı ise belli temalara göre 4 alt başlığa ayrılmıştır. Bu tertip farkı fetvaların bölüm içindeki dizilişini de etkilemiştir. Dizilişteki farklılığa rağmen *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*'nin mehir babındaki 52 fetvadan 51'i aynen ya da önemsiz farklılıklarla matbu nüshada bulunur.³⁴ Fetvaların yaklaşık yarısı kelimesi kelimesine aynıdır. Diğerleri arasında önemsiz kelime ve ifade farklılıkları gözlemlenir. Kısaca *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin matbu nüshası, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* isimli mecmuanın yeniden tertip edilmiş ve yeni fetvalar eklenmiş bir versiyonu görünümündedir.

Sonuç

Yukarıdaki karşılaştıma *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* isimli mecmuanın *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin nispeten kısa versiyonlarından biri olduğunu göstermektedir. Mecmua anlaşılmasın bir nedenle Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'ye nispet edilmiştir. Kim olduğu bilinmeyen bir kişi tarafından mecmuanın zahriyesine kaydedilen *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* ismi, muhtemelen bir kütüphane görevlisi tarafından iç kapağa yapıştırılan bilgi notuna eklenmiştir. Bu bilgi yeterince tahkik

33 Kallek, "Fetâvâ-yı Ali Efendi", 12/438.

34 Krş. Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/46; Abdülaziz Efendi, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* (Şehit Ali Paşa, 01048-001), 12a-b. Bunlardan biri matbu nüshanın mehir babında değil, kölenin nikahı babında zikredilmiştir. "Mes'ele: Zeyd'in kulu Amr Hind'i Zeyd'in izniyle şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ettikten sonra Amr fevt olsa Hind Zeyd'e mücerred Amr kulun olmakla mehrimi malından bana edâ eyle demeye kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz. Abdülaziz Efendi, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* (Şehit Ali Paşa, 01048-001), 11b; Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/32.

edilmeden kütüphane veri tabanlarına aktarılmış ve literatürde kullanılmıştır. *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* ile *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin özellikle birinci tertip nüshaları arasındaki çarpıcı benzerlikler gözden kaçmıştır. Mecmua, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin matbu nüshalarından farklı bir tertibe sahip olduğu için ilk bakışta başka bir şeyhülislâma ait sanılmış olabilir. Fakat diğer şeyhülislâmlar arasından neden Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin tercih edildiği hususunda fikir yürütmek zordur. Zira mecmuanın içinde fetvaların Abdülaziz Efendi'ye ait olduğunu gösteren ya da ima eden herhangi bir işaret bulunmaz. Kütüphane veri tabanlarında Abdülaziz Efendi'ye nispet edilen ikinci bir fetva mecmuasına da rastlanmamıştır. Zaten siyasetle çok fazla meşgul olan ve çoğu zaman isyancılar arasında dolaşan³⁵ Şeyhülislâm'ın, 4 ay kadar süren kısa müddetinde³⁶ verdiği fetvaların büyük bir mecmua oluşturacak yekuna ulaşması beklenemezdi. Bu bakımdan Abdülaziz Efendi, doğru bir tercih değildir. Aslında *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* genel sistematik, fetvaların dizilişi ve formüller yönünden *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'ye benzemenin yanında aidiyete delalet eden işaretler de içerir: Kenarlardaki bazı fetvaların sonlarına daha önce hiçbir isim zikredilmeden "minhu" (ondan) ve "ve lehu" (bu da onundur) ifadeleri getirilmiştir. Fetvalar Ali Efendi'ye aittir. Fetvaları ekleyen kişi mecmuadaki fetvaların Ali Efendi'ye ait olduğundan haberdardır. Şeyhülislâm'ın kenarlara metnin bir uzantısı gibi eklenen diğer bazı fetvaları da metindeki fetvaların aidiyeti hakkında fikir vermektedir. Yine *Kitabü'l-ferâiz*'de bırakılan boşlukların benzerlerine *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin birçok nüshasında rastlanması aynı aileden olduklarına işaret etmektedir. *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* ile *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin özellikle birinci tertip nüshaları arasındaki açık benzerliklerin fark edilememesi bu işaretlerin de gözden kaçırılmasına neden olmuş görünmektedir.

Kaynakça

Abdürrahîm Efendi, Menteşzâde. *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*. Dârü't-Tıbbâti'l-Ma'mûre, 1243.

Ali Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Matbaa-i Âmire, 1311.

Ali Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 01065-001, ist. Ramazan 1102/Mayıs-Haziran 1691, 1b-238a.

Ali Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 02016, ist. 8 Muharrem 1104/19 Eylül 1692, 1b-230.

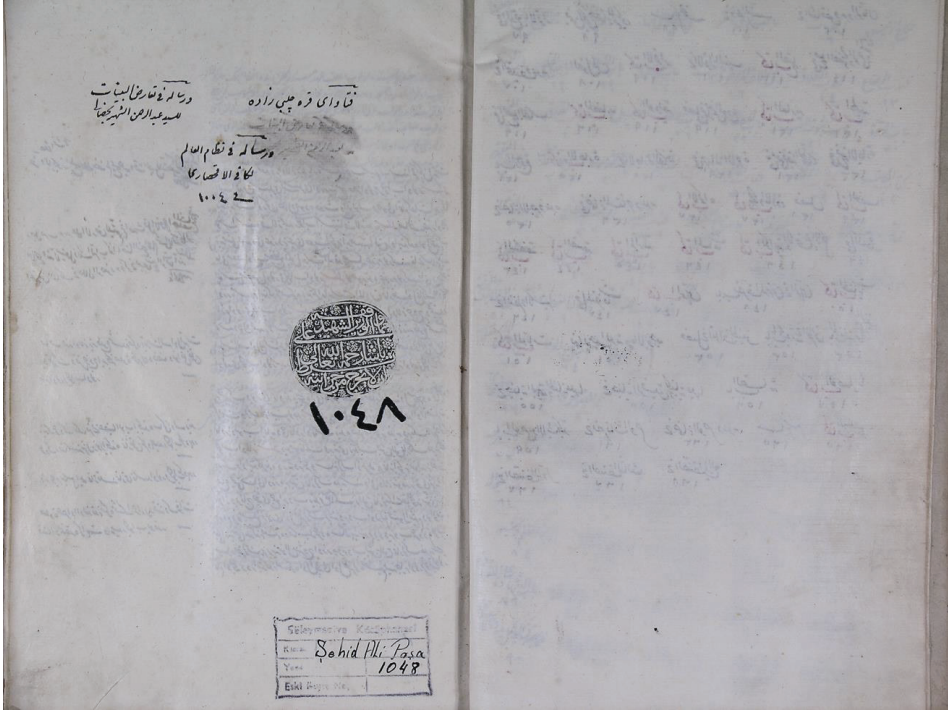
Ali Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Bursa İnebey Kütüphanesi, 3951, 1b-211b.

35 "Abdülaziz Efendi ilm ve fazlıyla da mümtâzdır. Uslûbü zengin, eş'ârı latiftir. Bununla beraber siyâsiyatla da pek çok meşgul olmuş, ekser zamanlar isyân kabileleri arasında dolaşmıştır". İlmîye Sâlnâmesi, haz. S.A. Kahraman, A. N. Galitekin, C. Dadaş, İstanbul: İşaret Yayınları, 1998, s. 387.

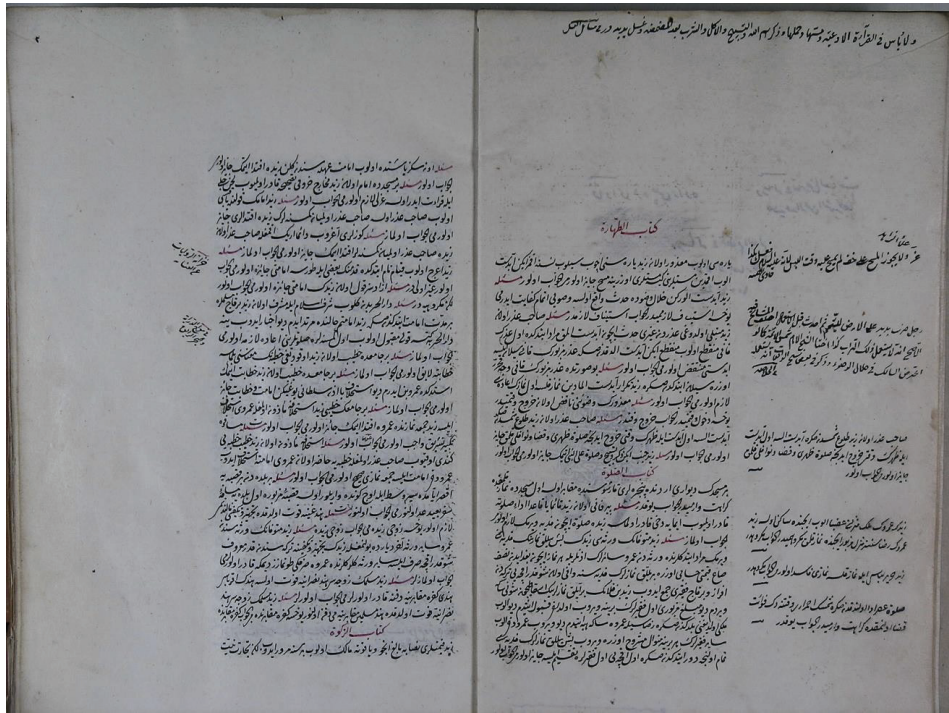
36 Abdülaziz Efendi, 11 Cemâziyelevvel 1061/2 Haziran 1651 tarihinden şeyhülislâm olmuş ve 17 Ramazan 1061/3 Eylül 1651 tarihinde azledilmiştir. Kaya, "Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi", 24/382.

- Ali Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ökten İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 1042, 0b-179a.
- Ali Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 251, 1b-269b.
- Ali Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 01113, 0b-226b.
- Ali Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, 67117, ist. Rebiülevvel 1118/19 Haziran 1706, 1b-344b.
- Ali Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Milli Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz B 862, 0b-286b.
- Ali Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Arslan Kaynaradağ, 00062, 1b-260b.
- Ali Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Nuruosmaniye Kütüphanesi. Nuruosmaniye, 02013, 0b-298b.
- Ali Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ökten İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 1934, ist. 1108/1696-7, 1b-220a.
- Ali Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, ist. Recep 1112/Aralık-Ocak 1700-1, 02020, 0b-260a.
- Ali Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi, 01143, ist. 10 Rebiülevvel 1106/27 Aralık 1694, 1b-242a.
- Ali Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Milli Kütüphane, Çankırı İl Halk Kütüphanesi, 18 Hk 248, ist. Rebiülahir 1114/Ağustos-Eylül 1702, 0b-252a.
- Ali Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 01082, ist. Cemâziyelahir 1114/Kasım 1702, 0b-204a.
- Ali Efendi, Çatalcalı. *Muhtasar-ı Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Manisa Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzâde Kitaplığı, 1419, ist. Şaban 1139 (Mart-Nisan 1727), müst. Salih b. Abdülbâkî, 1b-224b.
- Kallek, Cengiz. “Fetâvâ-yı Ali Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/438. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Karaçelebizâde, Abdülaziz Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 01048-001, 1b-169b.
- Kaya, Nevzat. “Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/381-83. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kaya, Nevzat. (haz.). *Ravzatü'l-Ebrar Zeyli (Tahlil ve Metin)*. Türk Tarih Kurumu, 2003.
- Midilli, Muharrem. “Osmanlı Toplumunda Evlilik İçi Şiddetin Fetvalara Yansıyan Suretleri ve Müftülerin Lazım Gördüğü Müeyyideler”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 129-59.
- Midilli, Muharrem. *Aile, Hukuki Hayat ve Şeyhülislâm: Osmanlı Aile Hukuku Üzerine 1001 Fetva*. Fecr Yayınları, 2023.
- Minkârîzâde, Yahyâ Efendi. *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, 0854, 1b-431a.
- Özen, Şükrü. “Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 249-378.
- TYEKB, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. “Yazma Eserler Veritabanı”. Erişim 29 Eylül 2024. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/328510>.
- TYEKB, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. “Yazma Eserler Veritabanı”. Erişim 29 Eylül 2024. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/28600>.

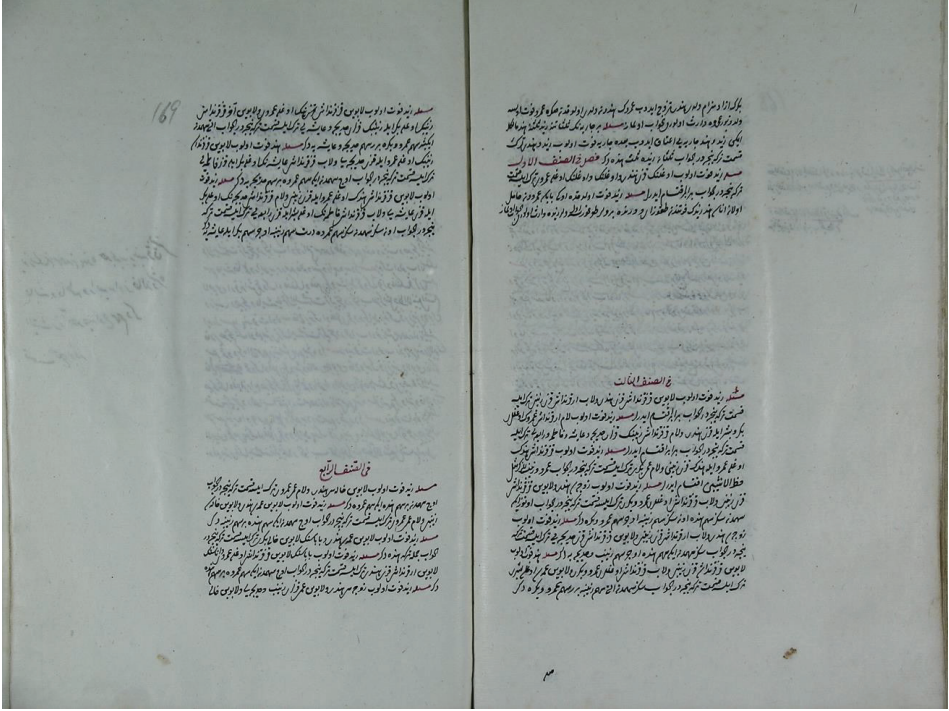
EK-1: Fetâvâ-yı Karaçelebizâde isimli mecmuanın zahriyesi.



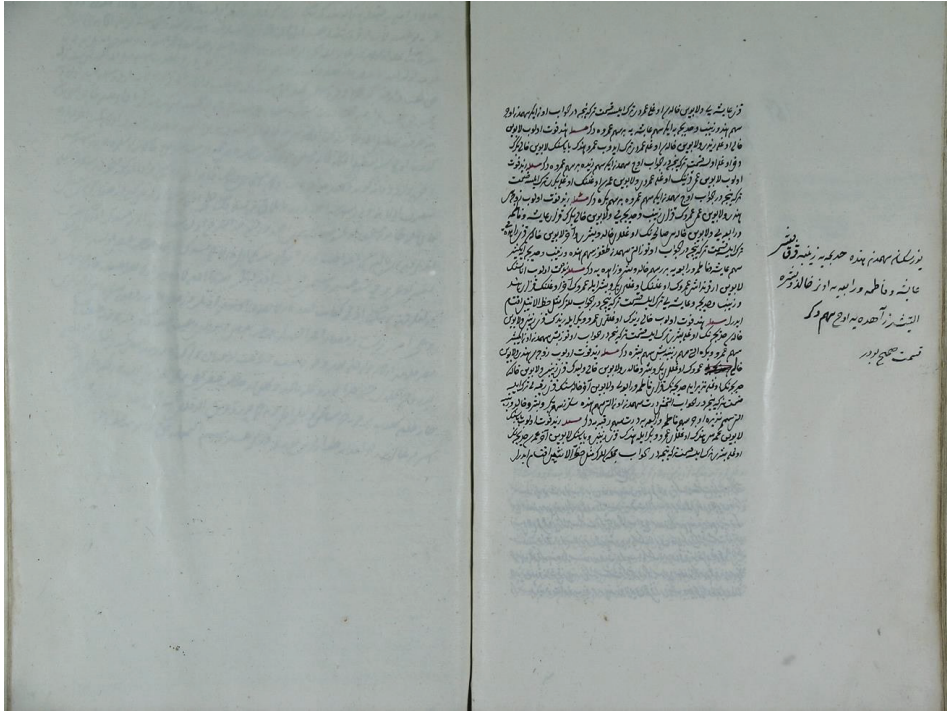
EK-2: Fetâvâ-yı Karaçelebizâde isimli mecmuanın ilk sayfaları.



EK-3: Fetâvâ-yı Karaçelebizâde isimli mecmuanın 168b-169a sayfalarında bulunan ve Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin birçok nüshasında görülen boşluklar.



EK-4: Fetâvâ-yı Karaçelebizâde isimli mecmuanın son sayfası (169b).





Necmeddin el-Hentâti'nin “el-Fıkhü'l-Hanefî bi-İfrîkiyye fi'l-karni 3 h./9 m. Rivâyetü Esed b. Furât li-Kitâbi'l-Asl” Adlı Tahkikinin Değerlendirmesi

A Review of “Hanafî Law in Ifrîqiyyâ in the 3rd/9th Century Asad b. Furât's Transmission of the Kitâb el-Asl” Edited by Nejmeddine Hentâti

Necmeddin el-Hentâti. *el-Fıkhü'l-Hanefî bi-İfrîkiyye fi'l-karni 3 h./9 m. Rivâyetü Esed b. Furât li-Kitâbi'l-Asl* (Leiden: Brill Publications, 2024). ISBN: 9789004546639

Bahaddin Karakuş

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Hanefilik, Mâlikîlik, el-Asl, Esed b. Furât, Afrika

Keywords

Islamic Law, Hanafism, Mâlikism, al-Asl, Asad b. Furât, Africa

Hanefî mezhebinin telif ve meseleleri ele alışı şeklinin İslam hukukunun tesisinde ne denli tesiri olduğu fıkıh tarihi ile ilgili çalışmalarda sıkça ele alınan bir husustur. Bu bağlamda, özellikle Mâlikî mezhebinde ilk telif türlerinin ortaya çıkışında İmam Muhammed'in (ö. 189/805) talebesi Nişaburlu fakih Esed b. Furât (ö. 213/828) tarafından telif edilen *el-Esediyye* oldukça kritik bir konumdadır. Esed, İmam Muhammed eş-Şeybânî dışında birçok âlimden ders almış bir fakihtir. Hocası Şeybânî ile ilişkisi yanında, özellikle İmam Mâlik'ten (ö. 179/795) ders almış olması ve *el-Esediyye* kitabında ele aldığı konular, Hanefî ve Mâlikî mezhep tarihleri açısından büyük bir önem arz etmektedir. Çünkü Esed, hayatının farklı dönemlerinde muhtelif fıkıh görüşlerine meylenmiş ve nihayetinde hangisinde karar kıldığını asırlardır tartışma ve merak konusu olmuştur. Bu ilginin haklı sebeplerinden biri Esed'in

* Sorumlu Yazar: Bahaddin Karakuş (Dr.), Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, Konya, Türkiye. E-posta: bahaddinkarakus42@gmail.com
ORCID: 0000-0003-1980-0705

Atf: Karakuş, Bahaddin. “Necmeddin el-Hentâti'nin “el-Fıkhü'l-Hanefî bi-İfrîkiyye fi'l-karni 3 h./9 m. Rivâyetü Esed b. Furât li-Kitâbi'l-Asl” Adlı Tahkikinin Değerlendirmesi. *darulfunun ilahiyat* 35, 2 (2024): 629–634. <https://doi.org/10.26650/di.2024.35.2.1523594>



telifleriyle Hanefilik ile Mâlikîlik arasında bir köprü vazifesi görmüş olmasıdır. Çünkü hem Irak hem de Medine fihhına vâkıf olan Esed, fihhın müstakil başlıklar/ kitaplar halinde zapt edilmesinde öncü bir konumda olduğu bilinen Ebû Hanife (ö. 150/767) ve talebelerinin telif yöntemini esas alarak, Mâlikî fihhının en temel fıkıh eserlerinin şekillenmesine ilk elden tesir etmiş bir isimdir. Ancak bu zamana kadar zikredilen etkinin her iki mezhebin görüşlerinin mukayese edildiği *el-Esediyye* ile sınırlı olduğu sanılmaktaydı. Henüz gün yüzüne çıkan *el-Asl* nüshalarının Esed b. Furât'a ait rivayetleri ise Esed'in hayatının ilerleyen dönemlerinde de Hanefiliğe ve bu mezhebin yayılmasına gösterdiği çaba dolayısıyla Kuzey Afrika'da H. 2. ve 3. asırda Hanefiliğin en az Mâlikîlik kadar yaygın olduğuna dair tarihi rivayetleri teyit etmektedir. Bunun yanında *el-Asl*'ın günümüze ulaşan nüshalarının çoğunun müteahhir döneme ait olması dolayısıyla telifinin ya da tertibinin otantikliğine dair bazı şüpheleri ortadan kaldıracak mahiyette olması bu çalışmanın değerini bir kat daha artırmaktadır.

Necmeddin el-Hentâtî tarafından keşfedilerek tahkikli neşri yapılan *el-Fıkhü'l-Hanefî bi-İfrîkiyye fi'l-karni 3 h./9 m. Rivâyetü Esed b. Furât li-Kitâbi'l-Asl* isimli çalışmada, *el-Esediyye*'nin bir parçası olarak kayıtlara geçen fakat incelendiğinde aslında İmam Muhammed'in *el-Asl* kitabının bölümleri olduğu anlaşılan yazmalar üzerinden Kuzey Afrika'da H. 3. asırda Hanefiliğin seyri tahlil edilmiştir.

el-Esediyye'nin günümüze ulaştığı düşünülen, Kayrevan-Rakkâdiyye Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki yazmaları; *Kitâbü's-salât*, *Kitâbü'l-ıtk ve't-tedbîr* ve *Kitâbü'ş-şirkat ve kat 'i'ş-tarîk* bölümleri ile sınırlıdır. Muhakkik tarafından yapılan incelemede ise aslında bu yazmaların *el-Esediyye* değil Şeybânî'nin *Kitabu'l-Asl*'ının bazı bölümlerine ait yazmalar olduğu tespit edilmiştir. H. 3. ve 4. asra tarihlenen bu yazmalar aradan geçen uzun zaman sebebiyle yıpranmıştır ve bazı bölümlerindeki eksiklikler dolayısıyla birçok okuma güçlüğüyle karşı karşıyadır.

Namaz kitabının istinsah edildiği yılın ve nakleden âlimin tespitine dair bir bilgiye rastlanamamıştır. Çünkü bu bölüm, namaz kitabından başı ve sonu eksik bir parçadan ibarettir. Dolayısıyla semâ ve temellük kayıtları mevcut olmadığından nüshanın istinsah tarihi tespit edilememiştir. Ancak bu nüshanın görüntü olarak diğerlerine benzemesinden ve yazmanın fiziki malzemesinin ve hattının şekli diğer nüshalarla örtüştüğünden diğerleri kadar eski bir nüsha olduğu söylenebilir. Bu kitapta namaza ait sadece beş bölüm mevcuttur: İstihâze, cenazenin yıkanması, küsuf namazı, istiskâ ve Mekke'de namaz. Aslında aynı kütüphanede namaz kitabına ait bir başka yazma parçası daha mevcuttur. Fakat muhakkik sadece bu iki varaklık bölümün tahkikini yapmakla yetinmiştir. Çünkü diğer parça Clément Salah isimli araştırmacı tarafından “Le madhhab hanafite d’Ifriqiya (Ile -IVe/VIIIe -Xe siècle) :

Asad b. al-Furât (m. 213/828) et la transmission du Kitâb al-aşl d'al-Şaybânî (m. 189/805)” isimli makalede incelenmiştir.

Devamında gelen *Kitâbü'l-ıtk ve't-tedbîr* yani kölelik ahkâmı ile ilgili bölümün ise kitabın râvisi tarafından Esed b. Furât'ın orijinal nüshasına mukabele edildiği görülmektedir. Bununla birlikte râvinin ismi tasrih edilmemiştir. Kitabın sahibi olarak kaydedilen âlim olan Muhammed b. Ahmed Ebu'l-Arab'ın vefat tarihinin H. 333/M. 944 olduğu bilinmektedir. Böylece ilgili bölümün en geç H. 4. asrın ilk çeyreğinde, muhtemelen Esed b. Furât'ın *el-Asl* rivayetini elde eden talebelerinden birisi üzerinden temin edildiği anlaşılmaktadır. Diğer yandan kitabın başında Esed'den bu kitabı işiten kişiye ait tek bilgi olarak Ahmed isminin yer alması ve hırsızlıkla ilgili bölümün başında da Ahmed b. Muhammed isimli bir ravi olmasından yola çıkan muhakkik bu asırda yaşayan aynı isme sahip üç âlimin vefat tarihlerini tespit etmeye çalışmıştır. Buna göre; eğer hırsızlıkla ilgili bölümün sema kaydı ile kölelik bölümünün sema kaydı aynı kişiye ait ise bu nüshaların istinsah tarihinin H 3. asra tarihlenmesi mümkündür. Kanaatimizce bu uzak bir ihtimal değildir. Zira her iki nüshanın kâğıdının fiziki özellikleri ve yazım şekli, aynı kalemden çıktığını düşündürmektedir. Bu kısım kölelik ahkâmıyla ilgili toplam on bir babdan oluşmaktadır.

Kitâbü's-sirkat ve kat'u't-tarîk bölümü yani hırsızlık ve yol kesme suçlarıyla ilgili bölümde ise H. 278/M. 891 ve H. 300/ M. 912 yıllarına ait iki adet semâ kaydı vardır ve kitabın sahibi olarak Mâlikî fakih Muhammed b. Ahmed el-Lahmî (ö. 478/1085) kaydedilmiştir. Kitap: Muhammed b. Ebân (ö. 284/897), Muammer b. Mansûr (ö. 3/9 yy), Esed b. Furat, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Ebû Yusuf (182/798), Ebû Hanife senediyle günümüze ulaşmıştır. Bir diğer senede göre Süleyman b. İmran (ö. 270/883) kitabı Esed b. Furât'tan nakletmiştir. Kitabın başındaki sema kayıtlarından biri H. 278/M. 892, diğeri H. 300/M. 913 yılına aittir. Semâ kayıtlarından yola çıkan muhakkike göre, bu iki parçanın en geç H. 3. asrın sonunda, müellif nüshasına mukabele edilmiş bir nüshadan istinsah edilmiş olması muhtemeldir. Bu ihtimal zayıf kabul edilse bile temellük kayıtları da dikkate alınınca mevcut parçaların en kötü ihtimalle H 4. asra ait olması mevcut bölümleri fazlasıyla değerli kılmaktadır.

Bu bölüm eserin en önemli kısmını oluşturmaktadır. Çünkü bu eserde aynı zamanda İmam Muhammed'in usul görüşlerine ait bir bölüm de bulunmaktadır ki, İmam Şâfiî'den önce fıkıh usûlüne dair görüşlerin serdedildiği en eski vesikalardan biri olması yönüyle dikkat çekmektedir. Kitabın tahkik edilen kısmında İmam Muhammed'e ait usûl görüşlerine dair ifadeler; edille-i şerriyyenin sıralamasından: Kitâb, Sünnet, İcmâ ve Kıyas'tan bahsetmektedir. Fakat sayfanın devamında usûlle

ilgili daha fazla bilgi bulunmaktadır ve muhakkik ilk defa gün yüzüne çıkardığı bu bilgileri ayrı bir çalışmada tahkik edeceğini vaat etmektedir. Ona göre ilk usûl eseri telifinin İmâm Şâfiî'ye ait olduğu yönündeki kanaati değiştirmeye yetecek bu vesika ile Hanefîlerin ve özellikle İmam Muhammed'in usûlle ilgili ilk çalışmaların sahibi olduğu söylenebilecektir.

el-Esediyye'nin yazılış serüvenine yer veren el-Hentâtî'ye göre Esed b. Furât'ın eserinin telifinde İmam Muhammed'i ve Hanefî imamları merkeze alması dolayısıyla Kuzey Afrika'da İbnü'l-Kâsım (ö. 191/806) ve Sahnûn (ö. 240/854) gibi Mâlikî fakihlerce bu kitaba olumsuz yaklaşımlar sergilenmiş ve kitap, yayılmaması için bir baskılama sürecinden geçmiştir. İbn Furât'tan *el-Esediyye*'yi yaklaşık H. 186 yılında istinsah eden Sahnûn, elindeki nüshayı İbnü'l-Kâsım'a arz etmiştir. İbnü'l-Kâsım *el-Esediyye*'yi inceledikten sonra bu kitabın Mâlikî mezhebine uygun olmaması ve Hanefîlerin elini güçlendirecek şekilde yazılmış olması dolayısıyla Esed'den kitabını yeniden Mâlikî esaslara göre düzenlemesini istemiştir. Fakat Esed, Muammer b. Mansur (ö. 3./9. yy) gibi bazı Hanefî talebelerinin bunu kabul etmemesi yönündeki telkinlerine kulak vererek İbnü'l-Kâsım'ın talebini geri çevirmiştir. İbnü'l-Kâsım'ın Mâlikî mezhebinin asıllarına uygun şekilde kitabı ıslah etmesinden sonra *el-Muhtelite* isimli eser ortaya çıkmıştır. Sonrasında, ismi geçen Mâlikî fakihler *el-Esediyye*'den ve Esed'den uzak olduklarını hissettirecek tepkisel bir yaklaşım ortaya koymuşlardır. Ancak Esed Kayrevan'da Hanefî mezhebi menhecinde devam ederek *el-Esediyye*'yi talebelerine okutmaya devam etmiştir. Sahnun da İbnü'l-Kâsım'dan aldığı cevapları ve kendi ilavelerini ekleyerek *el-Esediyye* üzerine bina ettiği *el-Müdevvene*'sine son şeklini vermiş ve eser, Mâlikî fukaha arasında Esed'in kitabından daha fazla revaç bulmuştur.

el-Muhtelite ve *el-Müdevvene* gibi telifler aslında bölgede Hanefî etkisini kırmak üzere *el-Esediyye*'den beslenen ancak ona alternatif telifler olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü H. 2. ve 3. asırlarda Kuzey Afrika'da Hanefîlik, Mâlikîlikle birlikte başa baş gelişen ve en az Mâlikîlik kadar etkili olan bir mezheptir. Öyle ki, denildiğine göre; bu asırda kadılar bir yıl Hanefî bir yıl Mâlikî mezhebine göre hüküm vermekteydi. Muhakkik, Esed'in Mâlikî fakihlerle yaşadığı gerilimlere rağmen Hanefî mezhebini yayma ve önemli talebelerinin Hanefî mezhebinin bölgedeki mümessili olması gibi karinelere yola çıkarak onun Mâlikî değil Hanefî mezhebinde karar kılmış bir fakih olduğu değerlendirmesini yapmaktadır.

Esed'in *el-Asl* rivayetlerinde ismi geçen bazı önemli isimler H. 2. ve 3. asırlarda Kuzey Afrika'da Hanefîliğin etkinliğinin anlaşılması açısından önemine binaen muhakkik tarafından tanıtılmıştır. Ebû Süleyman Muammer b. Mansur, Esed'in talebelerindendir ve Abdullah b. Ğânim riyasetinde haftada bir gün Hanefî kitapları

okumuştur. Tanıtımı yapılan kitabın hırsızlık ahkâmı bölümünde isminin geçmesi de kitabın orijinal olduğuna dair bir karine olarak kabul edilmiştir. Kitapta ismi geçen bir diğer önemli isim Süleyman b. İmran'dır. Süleyman, Esed'in en önemli talebelerinden ve ilminin mirasçısı olarak tavsif edilmiştir. Hanefî mezhebini Afrika'ya gelen Abdullah b. el-Muğire el-Kûfî el-Hanefî'den tahsil etmiş ve sonraları da mezhebin Afrika'da yayılmasında etkili olmuştur. Sahnûn'un kadılık yaptığı dönemde kâtipliğini yapmıştır. Onun vefatından sonra kadılık vazifesini üstlenerek Hanefî mezhebi çizgisinde 17 yıl boyunca Kayrevan'da kadılık yapmıştır. Kendisinden sonra yerine Mâlikî fakih Abdullah b. Tâlib gelmişse de iki yıl sonra Süleyman tekrar kadılığa getirilmiş ve H. 267/M. 881 senesine kadar 8 yıl daha kadılık görevinde kalmıştır. Görüldüğü gibi Ağlebi'ler döneminde kadılık vazifesi Hanefîlerle Mâlikîler arasında gidip gelmiştir. Kitabın rivayet silsilesindeki son isim olan Muhammed b. Ebân el-Hamîrî (ö. 284/897), Muammer b. Mansur'un talebesidir. Hanefî mezhebini Muammer'den alan Muhammed, Sahnûn'dan da Mâlikî mezhebini öğrenmiştir. Kadılık görevine getirilmek istese de vazifeyi reddederek Mekke'ye gitmiştir.

Eldeki bilgiler ışığında gerek *el-Esediyye* gerekse İmam Muhammed'in *el-Asl'*ının H. 3. ve 4. asırlarda Kuzey Afrika'da mütedavil olduğu anlaşılmaktadır. Esed'den önce bölgede Hanefî fakihlerin varlığı bilinse de Esed'in *el-Asl'*ı bölgeye taşınması ve *el-Esediyye*'de Hanefî fıkhi esaslarını muhafaza etmesi Hanefîliğin elini ciddi şekilde güçlendirmiştir. Kadıların Mâlikîler kadar Hanefîler arasından seçilmesi bunun somut bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Ayrıca resmi görev almasa da Muhammed b. Ebân gibi isimlerin sivil teşebbüsüyle Hanefî mezhebi tedrisatının devam ettiği söylenebilir. Fakat H. 3. asrın sonundan itibaren Sahnûn'un *el-Müdevvene*'sinin ve Mâlikîliğin bölgede baskın mezhep haline geldiği ve Hanefîliğin zamanla gücünü kaybettiği anlaşılmaktadır.

el-Asl, İmam Muhammed'in en hacimli ve meseleleri en tafsilatlı ele alan eseridir. *Zâhirü'r-rivâye* içinde yer alan *el-Asl'*ın Hanefî rivayet silsilelerinde genelde Ebû Süleyman el-Cüzcânî (ö. 200/816 [?]) ve Ebu Hafs el-Kebîr (ö. 217/832) üzerinden geldiği bilinmekte ve senetlerine yer verilmektedir. Bunlar içinde Esed'in rivayetine yer verilmemesi, H. 4. asırdan itibaren Kuzey Afrika'da Hanefî geleneğin zayıflamasıyla birlikte kitabın Esed b. Furât rivayetinin başka bölgelere taşınmadan son bulduğunu akla getirmektedir.

Muhakkike göre kayıtlara *el-Esediyye* adıyla geçen bu yazmalar; bütünüyle Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının isminin geçmesi ve rivayetlerin Irak ulemasının (İbn Mes'ud, Nehaî, v.d.) senetleri ile gelmesi dolayısıyla *el-Esediyye*'nin bir parçası değil kesin olarak Hanefî fıkına ait bir kitaptır. Nitekim tahkiki yapılan kölelik

kitabı Esed b. Furat'ın, Muhammed b. Hasan ve Ebû Yusuf kanalıyla naklettiği bir hadis ile başlamaktadır. Boynukalın tahkikiyle neşredilen *el-Asl* baskısının ilgili bölümlerine müracaat edildiğinde ise bu üç kitabın *el-Asl*'in parçaları olduğu kesinlik kazanmıştır. Muhakkike göre yine de bu bölümler neşredilmeyi hak edecek değere fazlasıyla sahiptir. Çünkü Boynukalın'ın kullandığı en eski nüshalar H. 7. asra tarihlenirken elimizdeki nüshalar yaklaşık dört asır daha önce yazılmış nüshalardır. Şeybânî'nin vefatına göre oldukça geç bir döneme ait olan bu yazmalarda bazı tahrifat ve eklemeler olduğu Boynukalın tarafından da belirtilmiştir. Tabi ki bu *el-Asl* neşrinin değerini bütünüyle düşürmese de, yine de oryantalist Norman Calder'in; *el-Asl*'in telifinin İmam Muhammed'e değil sonraki asırlarda gelen bazı fakihlere ait olduğu yönünde, uyandırmaya çalıştığı şüpheleri bertaraf etmede yetersiz kalmaktadır. Esed kanalıyla doğrudan müelliften nakledilen bu yazmalar vasıtasıyla elimizdeki *el-Asl* metninin İmam Muhammed'in telifi olduğu kanaati kesinlik kazanmaktadır. Nitekim yazmaların *el-Asl* neşriyle mukayesesi yapıldığında iki metnin birbiriyle tam bir uyum içinde olduğu görülmektedir. Ayrıca Boynukalın tarafından neşredilen kısımdaki bazı kelimelerin yazmalardan tamamlanması yoluyla neşirdeki bir kısım eksik ve problemlili ibarelerin tashih edilmesi imkânı doğmuştur. Bu yönüyle el-Hentâti'nin neşri büyük bir önem arz etmektedir.

Kitaptaki okuma güçlüklerinden dolayı *el-Asl* başta olmak üzere *el-Kâfi* ve *el-Mebsût* gibi kaynaklara müracaat edilerek metnin daha sağlıklı bir şekilde ortaya çıkarılması sağlanmıştır. Yazmalarda ciddi miktarda fiziki kayıplar olduğu için bazı ibareler doğrudan *el-Asl* neşrinden eklenmiştir. Bu kısımlar köşeli parantezle ana metinden ayrılmıştır. *el-Asl* neşrinde bulunmadığı halde yazmalarda bulunan kısımlar ise baş tarafına üç nokta konularak belirtilmiştir. Ayrıca kitabın tahkik bölümünün tamamında, *el-Asl*, *el-Kâfi* ve *el-Mebsût*'a dipnotlarda yapılan atıflarla ibarelerin mukayesesi sağlanmış, böylece birbirine eklenmiş her üç kitabın tarihsel süreçteki serencamı gözler önüne serilmiştir.

Sonuç olarak *Kitabu'l-Asl*'dan üç kitabın bazı bölümlerini ihtiva eden bu tahkikte, *el-Asl*'in hacmi göz önüne alınınca küçük bir kısmı neşredilmiş olsa da, eserin fıkıh tarihi açısından önemi, mezhepler arası etkileşime dair yönü ve yazmalarının H. 3. asır gibi oldukça erken bir döneme ait olması değerini ciddi şekilde artırmaktadır. Ayrıca çalışma, *el-Esediyeye*'ye ait olduğu sanılan yazmaların aslında *el-Asl*'in parçaları olduğunu da ortaya çıkarmıştır.

Kaynakça

Necmeddin el-Hentâti. *el-Fıkhü'l-Hanefî bi-İfrîkiyye fi'l-karni 3 h./9 m. Rivâyetü Esed b. Furât li-Kitâbi'l-Asl*. Leiden: Brill Publications, 2024.



Jane McAuliffe'nin "The Qur'an: What Everyone Needs To Know" Adlı Eserinin Değerlendirmesi

A Review of "The Qur'an: What Everyone Needs To Know" by Jane McAuliffe

Jane McAuliffe. *The Qur'an: What Everyone Needs To Know* (New York: Oxford University Press, 2020), 218 Syf. ISBN: 978-0-19-086768-3

Bayram Kara

Anahtar Kelimeler

Kur'an, Jane McAuliffe, Amerika Birleşik Devletleri, Oryantalizm

Keywords

Kur'an, Jane McAuliffe, United States of America, Orientalism

Jane McAuliffe'nin *The Qur'an: What Everyone Needs To Know* adlı eseri, 2020 yılında Oxford Üniversitesi tarafından yayımlanmıştır. Kur'an çalışmaları ile alakalı birçok eseri bulunan yazar, akademik hayatı boyunca İslam'a ve Kur'an'a karşı ılımlı bir tavır sergilemiştir. Yapmış olduğu çalışmalarla Amerika'da başarılı bir akademisyen olarak kabul edilen McAuliffe, Brill yayınlarından çıkan *Kur'an Ansiklopedisi*'nin (*Encyclopedia of the Qur'an*) editörlük görevini üstlenmiştir.

Yazarın kaleme aldığı bu son eseri, son yıllarda Amerika'da yapılan Kur'an çalışmalarından ayrışıyor. Kur'an'ın Geç Antik Çağ ortamında oluştuğu iddiası Batı'da yapılan Kur'an çalışmalarında son yıllarda büyük bir literatür oluşturmaktadır. Günümüzde Amerikalı oryantalistler arasında da oldukça yükselişte olan "Kur'an'ın Geç Antik Çağ Ortamında Okunması" yazarın tercih ettiği bir yöntem olarak karşımıza çıkmıyor. Eser Kur'an'ın kökenleri, yapısı ve içeriğiyle ilgili okuyuculara doyurucu bilgiler veriyor. McAuliffe aynı

* Sorumlu Yazar: Bayram Kara (PhD. Student), Miraj Islamic School, New York, U.S. E-mail: byrnmkr74@gmail.com ORCID: 0000-0002-7724-4471
Atf: Kara, Bayram. "Jane McAuliffe'nin "The Qur'an: What Everyone Needs To Know" Adlı Eserinin Değerlendirmesi. *darulfunun ilahiyat* 35, 2 (2024): 635–638. <https://doi.org/10.26650/di.2024.35.2.1519767>



zamanda Kur'an'ın çağdaş dünyada nasıl bir etki yarattığı ile ilgili genel bir bakış açısı sunuyor. Polemiksel bir dil tercih etmeyen yazar, Kur'an alanında araştırma yapan diğer Amerikalı oryantalistlerden farklı bir duruş sergiliyor. Eser, İslam'ı ve Kur'an'ı ötekileştirmeden ele alıyor. Oryantalist literatürde sıkça başvuru alan polemiksel tartışmalar yazarın dikkatini çekmiyor. Bu konulara girmeden eserini ortaya koymaya çalışan McAuliffe, 11 Eylül sonrası İslam hakkında olumlu yazılarıyla tanınan John Esposito tarafından kitabın kapağında övgü dolu sözlerle okuyucuya tanıtılıyor.

Eserde, çağdaş oryantalist literatürde sıklıkla dile getirilen Kur'an'ın kaynağı meselesi, İslami rivayetler özelinde pejoratif ifadeler kullanılmadan ve çarpıtılmadan okuyucuya aktarılıyor. Kur'an'ın tarihi, temaları, menşei ve mesajları hakkında başlangıç düzeyinde doyurucu bilgiler sunan kitap, iyi bir araştırmacılık örneği sergiliyor. Kur'an ve Müslümanların hayatları üzerindeki etkisi hakkında kısa ve öz bilgiler vermeye çalışıyor. Kitap, Kur'an hakkında hiçbir bilgisi olmayan çoğu batılı okuyucu için kaynak eser olma hüviyetine sahip. Bu eser başlangıç düzeyinde bilgi edinmek isteyenler için Kur'an'a temel bir giriş niteliği taşıyor.

Çalışma beş ana bölüme ayrılıyor. Her bölüm kendi içerisinde çok sayıda müstakil başlıklar içeriyor. Ana bölümler soru-cevap formatında çeşitli konulara değiniyor. Eserdeki bölümler şu konuları içeriyor: 1) Kur'an ve önemi; 2) Kur'an'ın ana konuları ve öğretileri; 3) Ses, görüntü ve dokunmayla deneyimleme; 4) Kur'an'ın tefsiri, tesiri ve nakli; 5) İslam'ın çeşitli yönleriyle ilgili sıklıkla sorulan çeşitli sorulara Kur'an'ın verdiği yanıtlar.

Yazar eserine Kur'an'ın kökenlerini, temalarını ve yapısını anlatarak başlıyor. Kitabın birinci bölümü Kur'an'ın nereden geldiği, Müslümanların onu nasıl incelediği ve onun Allah'ın sözü olduğuna inanıp inanmadıkları gibi birçok soruya cevap arıyor. Cebrail ile Hz. Muhammed arasında geçen olaylara yer veren yazar, İslami anlatıdaki olayları çarpıtmadan anlatarak okuyucularını bilgilendirmeye çalışıyor (s.26). McAuliffe çağdaşı olan Amerikalı oryantalist Stephen Shoemaker'ın Kur'an tarihi hakkında 2022 yılında kaleme aldığı *Creating the Qur'an* adlı eserdeki kullanmış olduğu saldırgan dili tercih etmiyor. Birinci bölümün sonlarına doğru halku'l- Kur'an meselesinde bilgi vererek kelâmi meseleler hakkında Batılı okuyucularına bir perspektif kazandırmaya çalışıyor (s. 27-28).

Yazar kitabın ikinci bölümünde Kur'an'da bulunan ana konulara değiniyor. Bu konular tanrı, yaratılış, tarih, kıyamet, dini emirler ve Kur'an'ın toplumsal ilişkilerde ortaya koyduğu mesajları içeriyor. Kur'an ve İncil'in tarihi konusunda ilk bölümde yapmadığı karşılaştırmayı ikinci bölümde tanrı tasavvuru konusunda işlemeyi tercih ediyor. McAuliffe Allah'ın Kur'an ve İncil'deki mahiyetlerini karşılaştırarak

okuyucuya bilgi vermeye çalışıyor. Allah'ın kesinlikle benzersiz olduğu ve O'nun tekilliğinde başka hiçbir şeyin ortak olmadığı yönündeki İslami inancı güzel bir şekilde tasvir ediyor. Her iki tarafın tanrı anlayışlarındaki benzerliklere dikkat çeken yazar, bu benzerlikleri iki din arasındaki verimli diyalogların temeli olarak kullanmaya davet ediyor (s.35-38).

Üçüncü bölümde yazar Müslümanların Kur'an ile olan ilişkisini ele alıyor. McAuliffe inananlar için günlük ibadetlerde Kur'an'ın merkezi konumda olduğunu fark ediyor. Müslümanlar için Kur'an'ın okudukları bir şeyden çok içtiktikleri bir metin olduğunu bildiriyor (s.85-86). Kur'an'ın Arapça indirilişini ve bu konu hakkında ortaya çıkan tartışmaları ele alıyor. Müslümanların ve gayri müslimlerin çoğunluğunun anadili Arapça olmadığından dolayı Allah'ın son vahyinin insanlara nasıl iletileceği meselesi eserde gündeme getiriliyor. McAuliffe 1937'de el-Ezher Üniversitesi'nin tartışmaya cevaplar ürettiğini, Kur'an'ın sadece Arapça olduğunu ve başka dillerdeki tercümelemlerin Kur'an unvanını taşıyamayacağını ilan ettiğini bildiriyor (s.141). Yazar Müslümanların Kur'an'ın eşsizliğine olan inançlarından dolayı hiçbir insan çabasının onun gücünü ve ihtişamını taklit edemeyeceğini savduklarını ortaya koyuyor. Onun bu konuyu işlerken yargılayıcı bir tavır göstermeyerek meseleyi salt dil-anlam faaliyetine indirgmeden aktarması oldukça dikkat çekicidir.

Yazar dördüncü bölümde Kur'an'ın nasıl yorumlanması gerektiğini ele alıyor. Müfessirlerin hayatlarını metindeki her kelimeyi, ifadeyi ve ayeti anlamaya ve açıklamaya çalışarak harcadıklarını belirtiyor. (110) McAuliffe gayri müslimlerin Kur'an'a nasıl yaklaştıklarını ve bu alanda nasıl yeni ve ilginç bilimi teşvik ettiğini okuyucuya aktarıyor. (126). Onun bu düşünceleri oryantalist çalışmaların alana dinamizm getirdiğini savduğunu gösteriyor. Yazar Kur'an'ın küresel etkisine ulaşmak için nasıl aktarıldığını ve tercüme edildiğini inceleyerek bu bölümde okuyucuya doyurucu bilgiler sunuyor. Amerikalıların Kur'an'la olan ilişkileri konusunda ortaya koymuş olduğu tespitleri ise dikkat çekiyor. Amerika'da 4 Ocak 2007 tarihinde Kongre'de gerçekleşen tarihi olaya eserinde yer veren yazar, bu başlık altında yapmış olduğu tespitle İslam'a olan bakışı konusunda bizlere bir ipucu veriyor. Kongre'ye seçilen ilk Müslüman temsilci Keith Ellison, yemin töreni sırasında Kur'an'ın üzerine elini koymak istemesi Amerika'da büyük tartışmalara neden olmuştur. Muhafazakâr kesim Ellison'un yapmış olduğu yemin töreninin Amerikan değerleriyle uyumlu olmadığını savunmuştur. Özellikle Amerikan Hıristiyan milliyetçileri bu konuda sert tepkiler göstermişlerdir. McAuliffe bu itirazların nedenine ilginç bir yorum getiriyor. Kur'an'ın Amerika ile hiçbir ilgisinin olmadığı, yabancı ve uzaylı bir varlık olduğu iddiası yazara göre meseleyi bu noktaya taşıyor (s.145). Bunların yanında yazar, Amerika'ya gelen ilk Müslümanlar

hakkında bilgi vererek İslam'ın Atlantik ötesindeki izlerini okuyuculara aktarmaya çalışıyor (s.146).

Yazar son bölümde İslam ve Kur'an hakkında sık sorulan yirmi yedi soruya cevaplar arıyor. Oldukça geniş bir soru havuzunu cevaplayan McAuliffe, net ve indirgemeci cevaplar vermekten uzak duruyor. Bu sorular demokrasi, savaş, barış, kürtaj, boşanma, çok evlilik, uyuşturucu, alkol, eşcinsellik ve kadın gibi farklı konulardan meseleleri içeriyor. Amerika'da son yıllarda oldukça tartışma yaratan eşcinsellik meselesinde Kur'an'ın ne söylediği konusunda yazar bilgi veriyor. (s.160-161). Nisa Sûresi'nin 34. âyetinde geçen kadınların dövülmesi meselesi ile ilgili klasik müfessirlerin yorumlarına yer veren yazar, bu konuda meseleyi çarpıtmaktan uzak duruyor (s.162-163). Amerika'da oldukça olumsuz bir anlam ifade eden cihat kelimesi, yazar tarafından Kur'an ekseninde ele alınıyor. Cihadın sadece savaş anlamı ifade etmediğini söyleyen yazar, kelimenin Kur'an âyetlerinde ne anlamlara geldiğini inceliyor (s.169-171). Kitap okuyucuların akademik düzeylerine ve Kur'an'a bakış açılarına göre değişen bazı okuma tavsiyeleriyle bitiyor. Amerika'da yapılan Kur'an çalışmalarından kullanmış olduğu dil ve üslupla ayrışan eser, İlahiyat Fakültelerinin İngilizce bölümlerinin müfredatında yer alan Quranic Studies derslerinde okutulmak için oldukça uygun bir çalışmadır.



darulfunun ilahiyat

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Başvuru: 20.09.2024
Revizyon Talebi: 22.10.2024
Son Revizyon: 22.10.2024
Kabul: 22.10.2024
Online Yayın: 24.12.2024

Moderne Gelenekten Bakmak: *Barbar, Modern, Medenî: Medeniyet Üzerine Notlar*

Looking at Modernity through a Traditional Lens: *Barbarian, Modern and Civilized: notes on Modernism*

İbrahim Kalın. *Barbar-Modern-Medenî: Medeniyet Üzerine Notlar, 2. Baskı.* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018). 299s. ISBN: 9789755748870.

Aslı Yıldırım

Anahtar Kelimeler

Modernizm, Gelenekselci ekol, Aydınlanma, Hümanizm, Medenî, İlerlemeci tarih anlayışı

Keywords

Modernism, Traditionalist school of thought, Enlightenment, Humanism, Civilized, Progressivism

“Bu kitap, bir medeniyetin ancak muayyen bir dünya görüşü, varlık tasavvuru, bilgi anlayışı ve estetik duyuş ile mümkün olabileceği tezini temellendirmeye çalıştı.” (s. 268). Mezkûr eserin yazılış sebebinin bu sözlerle açıklayan İbrahim Kalın, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümünde tamamladığı lisans eğitimine Malezya’daki Uluslararası İslâm Üniversitesinde devam ederek yüksek lisansını burada bitirdi. Akabinde George Washington Üniversitesinde beşerî bilimler ve mukayeseli felsefe alanında başladığı doktora eğitimini, Mollâ Sadrâ’nın varlık görüşü ve bilgi felsefesi üzerine yazdığı teziyle tamamladı. College of the Holy Cross, Georgetown ve Bilkent Üniversitelerinde İslâm düşüncesi ve İslâm-Batı ilişkileri alanında dersler verdi. Kalın’ın, İslâm felsefesi, İslâm-Batı ilişkileri ve Türk dış politikası üzerine kaleme almış olduğu eserlerinden bazıları şunlardır: *İslâm ve Batı, Akıl ve Erdem: Türkiye’nin Toplumsal Muhayyilesi; Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition; Ben, Öteki*

* Sorumlu Yazar: Aslı Yıldırım (Doktora Öğrencisi), Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye. E-posta: asli.yildirim@st.uskudar.edu.tr ORCID: 0000-0002-5977-8787

Atf: Yıldırım, Aslı. “Moderne Gelenekten Bakmak: Barbar, Modern, Medenî: Medeniyet Üzerine Notlar.” *darulfunun ilahiyat* 35, 2 (2024): 639–642. <https://doi.org/10.26650/di.2024.35.2.1553625>



ve Ötesi: İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş ve John Esposito ile birlikte hazırladığı *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century*.

Kitabın ilk bölümünde, İbn Haldûn'a atfedilen "Coğrafya kaderdir" sözünden yola çıkan yazar, Avrupa ya da genel olarak Batı-merkezci düşüncenin, coğrafi gerçeklerden ziyâde zihinsel bir ürün olduğuna değinmekte ve Aydınlanma Hareketi sonucu teşekkül eden 'özgür birey-rasyonel toplum' idealinin, kendi içindeki başarısız uygulamaları sebebiyle, ilân ettiği düşmanlar tarafından değil, kendisi tarafından anlamsız hâle getirildiğini savunmaktadır. İkinci bölüm, bir toplumun hangi kriterlere göre medenî sayılıp sayılmayacağı temel sorusu üzerinden, insanlık tarihini, bütün medeniyetlerin aynı tarihî süreçlerden geçtiği varsayımına dayanarak kadîm, orta ve modern olarak dönemlendirmenin hatalı neticelerini tartışmaktadır. Takip eden bölümde Aydınlanma sonrasındaki düşünce ikliminde modernliğin, medenî olmanın gerek şartı sayılmasının sakıncaları üzerinde durulmaktadır. Kalın, 1958 gibi çok yakın bir döneme kadar Avrupa'nın, Brüksel gibi, ismi zikredildiğinde evrensel insan haklarına ait çağrışımların zihinde uyandırdığı bir şehirde kurulmuş olan 'insânat bahçeleri'nden çarpıcı örnekler vererek barbarlıkla modernliğin eşzamanlı yaşanan süreçler olduğuna değinmektedir. Dördüncü bölüm, hümanizm düşüncesi çerçevesinde insanlığın küllî tekâmülü için evrensel bir medeniyet inşâ etme sâikinin, içerisinde aynı zamanda sömürgeci güdülerini nasıl barındırdığını anlatmaktadır. Bir sonraki bölümde ise bu tez detaylandırılarak emperyalizmin fikrî temelleri üzerinden, 'üstün' olan Batı'nın, 'aşağı ve geri' olan diğerlerine (*useful other*) kendi evrensellik ideasını dayatmasının problemleri ele alınmaktadır.

Altıncı bölüm, Kartezyen subjektivizm etkisiyle gelişen modern insan tipinin, varlıkla olan problematik ilişkisini tartışmaktadır. Kalın'a göre bu tasavvur, insanı yarı-tanrılıkla hiçbir değeri olmamak arasında gidip gelmeye zorlamaktadır. Takip eden bölümde ise modernitenin bireye sunduğu özgürlük sorunu ele alınmaktadır. Kalın, bu sorunu, her türlü tercih hakkı ile donatılan ve özgürleştirilen bireyin, anlamlı bir hayat için tercihlerini sınırlandırmak zorunda kalmasıyla düşüğü ikilem bağlamında değerlendirmektedir. Sekizinci bölüm ağırlıklı olarak İslâm medeniyetinin bilgi tasavvuru hakkındadır. Bu bölümde, sahih bilgi mânâsındaki 'ilim' ile 'söz ve davranışta isâbet, her şeyi yerli yerine koyma' anlamına gelen 'hikmet' mefhumlarının, İslâm düşünce geleneği içerisindeki önemi detaylandırılmaktadır. Bir sonraki bölümde varlık tasavvurunun sanat ve medeniyet üzerindeki yansımaları ele alınmaktadır. İslâm sanatının temsil ve sembol anlayışını, varlıkların fiilî gerçekliklerini ihmâl etmeden ve onları mutlaklaştırmadan daha yüksek bir hakikat ve idrâk düzeyine taşımak olarak ifâde eden Kalın, 'estetik' kelimesinin yol açtığı sınırlı tahayyülü, 'ilmü'l-cemâl' kelimesi ile genişletmenin imkânlarından söz etmektedir. Onuncu ve son bölüm ise genelde Müslüman düşünürlerin, özelde

Fârâbî ve İbn Haldun'un medeniyet yaklaşımları üzerinedir. Descartes'tan bu yana metafizik ile ilişkisi kesilmiş olan aklın, İslâm düşünce geleneğinde dâima ontolojik ve kozmik bir kurucu ilkeye işaret ettiğini belirten Kalın, özellikle Fârâbî'nin İslâmî varlık tasavvurunu, siyâset ve medeniyet bağlamında nasıl ele aldığını açıklamaktadır.

Tamamı müellife ait olmak üzere toplam 10 farklı makaleden müteşekkil olan eser, medeniyet tasavvurunun, varlık tasavvuru üzerinde yükseldiği ana tezini öne sürerek, İslâm mânevî düşüncesindeki gelenekselci ekol perspektifinden detaylı bir modernizm eleştirisi yapmaktadır. Eserin tamamına nüfûz etmiş olan bu kozmoloji eksenli medeniyet anlayışı doğrultusunda Kalın, barbar yahut medenî olarak nitelenmenin, kim tarafından ve hangi ölçüler neticesinde yapıldığının temellerine inerek tek kutuplu bir yaklaşımın, Holokost gibi korkunç sonuçları olabileceğine dâir uyarılarda bulunmaktadır. Aşkın ve metafizik bir temelden bağımsız, varlığı teknik beceriye indirgeyen ve onu yalnızca mevcûdun toplamı addeden bir tasarımın bütüncül bir bakış açısına sahip olamayacağını savunan Kalın, günümüzde mânâsını yitiren maddeyi, İslâmî varlık tasavvuruyla anlamına yeniden kavuşturmanın gereğini önemle vurgulamaktadır.

Özellikle Aydınlanma dönemi düşünce iklimine sıklıkla gönderme yapan Kalın, Avrupa-merkezci düşüncenin, kendi medeniyet tasavvurundan hareketle, hiyerarşik bir kültür ve medeniyet tasnifi ürettiğini, dolayısıyla 'alt basamaklardaki geri kalmış' toplumları 'medenîleştirmek' adına, sömürgeciliği haklı çıkarmaya çalışan 'beyaz adamın yükü' (*white man's burden*) misyonunu üstlendiğini belirtmektedir. Bu düşüncenin salt tarihî ve siyâsî değil, aynı zamanda sanatsal, kültürel ve gündelik yaşama yönelik yansımalarını müşahhas örneklerle gerekçelendiren Kalın, tartışmanın göbeğine, 'Modern olmakla medenî olunabilir mi?' sorusunu yerleştirmektedir. Bağlı olarak, günümüzde hâlen tecrübe etmekte olduğumuz modern işgal ve savaşların arka planında, ilerlemeci tarih anlayışının beraberinde getirdiği, geleneksel toplumların ancak dışarıdan radikal bir müdâhale ile dönüştürülebileceği kanısının yatmakta olduğunu ileri sürmektedir.

Eserinde, insanın modern ve geleneksel zamanlarda üstlendiği role de hatırı sayılır biçimde yer veren Kalın, modern insanın doğa üzerinde tahakküm kurma, onu dönüştürme, ondan istediğini zorla elde etme arzusunu, gelenekselci ekolün insan tasavvurunu takip ederek eleştirmektedir. Bu arzunun, birlikte yaşama (*convivencia*) imkânını ortadan kaldırdığını, bir fizikçinin mi yoksa çiftçinin mi doğa hakkında daha fazla şey bildiği sorunsalının, modern zamanların yarattığı bir çatışma olduğunu ileri sürmektedir. Bunu yaparken Dâvud el-Kayserî, Fârâbî, Kınalızâde Ali Çelebi gibi İslâm düşünürlerinin yanı sıra, William Dilthey ve

özellikle Avrupa medeniyetinin içine düştüğü krizin sebeplerine yoğunlaşan 20. yüzyıl filozofu Edmund Husserl gibi Batılı düşünce adamlarının tezlerinden de faydalanmaktadır.

Eserin fikrî arka planı, tradistyonalist okul, İslâm felsefesi ve tasavvuf düşüncesinin varlık anlayışı üzerine temellendirilmiş görünmektedir. Yazar, eserin ana düzlemini oluşturan medeniyet kavramını her bölümde, bölümü teşekkül ettiren ana soru etrafında ustalıkla dolaştırmayı başarmaktadır. Medeniyetin, ancak belirli bir varlık ve hayat anlayışı çerçevesinde yükselip ayakta kalabileceği tezi, onun, kültür, sanat, edebiyat, mîmârî gibi alanlarla etkileşiminden doğan somut örneklerle desteklenmektedir. Çağdaş Yunan şiirinden, Mevlânâ'ya, kadîm bir Hint menkıbesinden Selçuklu dönemine ait bir mihrap parçasına, Eski Yunan'daki Gladyatör oyunlarından, Walt Disney yapımı bir çizgi filme dek, medeniyetin farklı kültürlerdeki tezâhürleri, eser boyunca cömertçe sergilenmektedir. Kitabın, geniş bir yelpaze gözetilerek hazırlanmış olan kaynakça bölümü de bu yaklaşımı destekleyerek, okuma serüveni boyunca okuyucuya farklı pencereler açan ve çeşitli perspektifler sağlayan bir niteliktedir.

Daha evvel zikredildiği üzere yazar, modernizmi çok yönlü bir eleştiriye tâbi tutmakla birlikte onun, özellikle İslâm toplumları üzerindeki etkisine fazlaca yer vermemektedir. İslâm dünyasının günümüzde deneyimlemekte olduğu sorunların temelinde modernizme bağlı sömürgeci hareketler ve küreselleşme çabalarının da yattığı âşikârdır ancak eserde modernizmi, İslâm toplumlarının nasıl tecrübe etmekte olduğu sorununa değinilmemektedir. Daha ziyâde diyalektik bir metotla ilerlemeyi tercih eden yazar, eserinde, geleneksel toplumların yaşadığı iç krizlere, Batı'dan verilen örneklerle karşılaştırıldığında, şaşkıncı biçimde neredeyse hiç yer vermemektedir. Bir diğer önemli husus da kitabın dilinin yer yer anlaşılması zor bir hâl almasıdır. Felsefî ve tasavvufî terminolojiye ait kavramların yanı sıra günümüzde kullanımına sıkça rastlanmayan Arapça ve/veya Osmanlıca kökenli kelimelerin, zaman zaman daha dikkatli ve yavaş bir okumayı gerektirdiğini ifâde etmek mümkündür. Bununla birlikte kitabın, özellikle medeniyet çalışmaları, felsefe, sosyoloji, siyâset ve sanat tarihi gibi alanlara ilgi duyan okurlar ile bu alanlarda araştırma yapan akademisyenler için hem bütünlüklü hem de detaylı bir okuma imkânı sağladığı söylenebilir.



darulfunun ilahiyat

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Başvuru: 15.01.2024
Revizyon Talebi: 22.09.2024
Son Revizyon: 25.09.2024
Kabul: 01.10.2024
Online yayın: 24.12.2024

İbrahim Aşlamacı'nın "21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi" İsimli Eserinin Değerlendirmesi

Evaluation of İbrahim Aşlamacı's Work Titled '21st Century Skills and Religious Education'

İbrahim Aşlamacı. 21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi Eleştirel Bir Yaklaşım. (İstanbul: Dem Yayınları, 2023), ISBN: 9786057273093

Ramazan Erten

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Beceri Temelli Eğitim, 21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi, OECD, 21. Yüzyıl Öğreneni

Keywords

Religious Education, Skill-Based Education, 21st Century Skills and Religious Education, OECD, 21st Century Learner

Temel hareket noktası, beceri temelli bir din eğitiminin imkân ve sınırlılıklarının ortaya konulması olan "21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi" isimli kitap, Prof. Dr. İbrahim Aşlamacı'nın kaleminden ve Dem Yayınları tarafından bizlere sunulmuştur. Eser, yazarının önsözünde ifade ettiği üzere, 6 Şubat depremi ve Filistin-israil olaylarının gölgesinde büyük zorluklar içerisinde yazılmıştır. Eser 288 sayfadan oluşmaktadır. Eserin yazılma amacı; 21. yüzyıl becerileri doğrultusunda gerçekleştirilecek bir din eğitiminin imkân ve sınırlılıklarının ortaya konulmasıdır. "21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi" isimli kitap toplamda 10 bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler; "Eğitimin Amacı: Tarihsel Roller ve Hedefler", "Yeni Yüzyılın Yeni İhtiyaçları: 21. Yüzyılda Değişime Yön Veren Unsurlar ve Eğitime Yansımaları", "Eğitimde Yeni Bir Yön Arayışı: 21. Yüzyıl Becerileri", "21. Yüzyıl Becerileri Öğretiminin Temel Bileşenleri", "21. Yüzyıl Becerilerinin Türk Eğitim Sistemine Yansımaları", "21. Yüzyılda Dini Yeniden Düşünmek", "21. Yüzyılda Dine

* Sorumlu Yazar: Ramazan Erten (Arş. Gör.), Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı, Elazığ, Türkiye. E-posta: rerten@firat.edu.tr. Orcid: 0000-0002-4723-1581

Atf: Erten, Ramazan. "İbrahim Aşlamacı'nın "21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi" Değerlendirmesi. Adlı Eserinin Değerlendirmesi. *darulfunun ilahiyat* 35, 2 (2024): 643–648. <https://doi.org/10.26650/di.2024.35.2.1501747>



Yer Açmak”, “ 21. Yüzyılda Din Eğitimi Neyi Vadedebilir?”, “ Beceri Temelli Din Öğretimi: İmkan Ve Sınırlıklar” ve “ Beceri Temelli Din Öğretiminde Bazı Yeterlilik Modelleri”dir.

“Eğitimin Amacı: Tarihsel Roller ve Hedefler” isimli birinci bölümde, tarih içerisinde eğitime biçilen roller ve bu rolleri değiştiren temel bazı olaylar ele alınmıştır. Bölüm içerisinde, eğitimin ilk dönemde aristokrat sınıfının çocuklarına yönelik bir işlevinin olduğu, daha sonrasında ortaya çıkan sofistler ile artık toplumun tamamına yayıldığına değinildiği görülmüştür (s. 28). Yine özellikle Batı ve İslam aleminde eğitimin gelişimine kısmen değinilmiştir. Eğitimin bu misyonunun Batı’da Reform ve Rönesans hareketleri ve özellikle 1789’daki Fransız İhtilali ile yeni bir anlayış kazandığı ifade edilmektedir. Batıdaki bu hareketler sonucunda köyden kente nüfus göçü artmış ve devletler artık modern-ulusçu görüşlerin güçlendirmek ve sürdürebilmek için eğitimi bir araç olarak görmeye başlamıştır. Bu itibarla devletler, okular aracılığıyla toplumları eğitmekte ve ihtiyaç duyduğu iş gücünü karşılamada eğitimi en önemli güçlerden biri olarak görmektedir. Bu yönüyle okulların bu dönemde artık pedagojik bir makineye dönüştürüldüğü ifade edilmektedir. 19. yüzyıl ile beraber fabrikalaşan okullardan mezun olan bireylerde çeşitli kültür çöküşleri ve bireylerin kendilerine yabancılaşması gibi temel sorunlar ortaya çıkmıştır. Bu tür sorunlar, eğitimin misyonunda da çeşitli bazı değişimleri beraberinde getirmiştir. Bu dönemin önemli bazı düşünürleri, günümüzde de geçerli olan; eğitimin artık daha birey merkezli, bireylerdeki iyiyi ortaya çıkaran ve gelişimsel dönemlere uygun bir anlayışı savunmaya başlamışlardır. Nihayet bu yüzyılın son çeyreğinde, bu ilkeleri ön planda tutan ilerlemeci yaklaşım, eğitimin gidişatına yön veren temel saik olmuştur. Hernekadar ilerlemeci yaklaşım ile eğitime bir soluk aldırılmış olursa da eğitimde köklü bir değişikliğin ancak 21. yüzyılın teknolojik devrimleri göz önünde bulundurularak gerçekleştirileceği de bir gerçektir.

“Yeni Yüzyılın İhtiyaçları: 21. Yüzyılda Değişime Yön Veren Unsurlar ve Eğitime Yansımaları” isimli ikinci bölüm kitapta en hacimli bölümü oluşturmaktadır. Bu bölümde tarihsel süreç içerisinde eğitime yön veren temel paradigmlar ele alınmıştır. Bu kapsamda küreselleşme, postmodern paradigma, bilgi ve iletişim teknolojileri, Endüstri 4.0 ve Toplum 5.0 paradigmları ele alınmıştır. Bu paradigmların ortaya çıkış sebepleri ve ilerleyen dönemlerde evrildikleri durumlar detaylı bir şekilde irdelenmiştir. Bölümde ayrıca küreselleşmenin başlatmış olduğu gelişmelerin modernitenin çöküşü ve postmodern paradigma ile birlikte eğitimde yeni yönelimleri ortaya çıkardığı ve bu yönelimlerin toplumu yeni bir yapıya büründürdüğü gibi çıkarımlarda bulunulmuş, teknolojiadaki ilerleme ve yapay zekanın ortaya çıkması ile Toplum 5.0 modelinin ortaya çıkış aşamaları hakkında

bilgiler verilmiştir (s. 82). Tüm bu gelişmelerin, gelecek için eğitilen bireylerin eğitim programlarına yansımalarının olduğu, bu yansımaların da gelecek için iki farklı insan tipi yetiştirileceği, bu tiplerden ilkinin lider ruhlu ve problem çözme becerisine sahip, diğerinin ise teknolojik otomasyonların kullanılmadığı alanlarda zanaatkâr bireyler olduğu ifade edilmektedir.

“Eğitimde Yeni Bir Yön Arayışı: 21. Yüzyıl Becerileri” isimli üçüncü bölümde 21. yüzyıl becerilerinin neler olduğu, bu beceri çerçevelerini oluşturan çehrelerin kimler olduğu ve hangi becerileri öngördüğü gibi noktalara değinilmiş ve ifade edilen bu becerilerin eleştirisi yapılmıştır. Bu doğrultuda ilk olarak “beceri”, “yetkinlik” ve “yeterlilik” kavramları irdelenmiştir. Bu kavramlar arasında en dar anlama sahip olanın beceri kavramı olduğu, yeterlilik kavramının bir işi yerine getirmek için gerekli becerilere sahip olmak olduğu ve yetkinlik kavramının ise yeterliliğin işe koşulma aşamasında devreye girdiği ifade edilmektedir (s. 91). Yine bölümde ele alınan bir diğer konu, beceri çerçevelerini oluşturan kurum ve kuruluşlardır. Bu doğrultuda; UNESCO, İSTE, AB, OECD, Dünya Bankası, Dünya Ekonomik Forumu gibi bazı kuruluşların bu çerçeveleri belirledikleri görülmektedir. Bu beceri çerçevelerinin eleştirisi ise bölümde ele alınan son konudur. Bu doğrultuda beceri çerçevelerine getirilen eleştirilerden bazıları; bu eleştirilerin önceki yüzyıl becerileri arasında zaten bulunduğu ve beceri çerçevelerinin endüstrinin ihtiyaçlarını gidermek amacıyla oluşturulduğudur. Bu bölümde özellikle dikkat çekilen konu; bu beceri çerçevelerinin finans kuruluşları tarafından desteklenmesinin altında yatan temel sebebin ihtiyaç duyulan nitelikli işgücünün bulunmamasından kaynaklı yıllık 200 milyar dolar kaybeden endüstrinin ihtiyaçlarına cevap verebilmesidir.

Kitabın dördüncü bölümü “21. Yüzyıl Becerileri Öğretiminin Temel Bileşenleri” ismiyle hazırlanmıştır. Bu bölümde 21. yüzyıl becerilerinin temel bileşenleri olan 21. yüzyıl öğreneni, 21. yüzyıl öğreteni, 21. yüzyıl eğitim programı, 21. yüzyıl öğrenme deneyimi ve 21. yüzyıl öğrenme ortamı başlıklarına yer verilmiştir. Yazar, bu bölümde; “dijital yerli”, “dijital göçmen”, “Z kuşağı”, “alfa kuşağı” gibi bu dönemin öğrenenini tanımlayan kavramsal nitelermelerin anlam tanımlarını yaparak, bu dönemin öğrenenin temel özellikleri hakkında bilgi vermiştir (s. 142-144). Yine aynı bölüm içerisinde 21. yüzyılın öğretenin geçmiş yüzyıllardaki öğretmenler ile farkını açıklayarak bu dönemin öğretmenin niteliklerini literatürden yararlanarak ifade etmiştir. Bölüm içerisinde değinilen bir diğer konu 21. yüzyıl öğretim programının içeriği ve özellikle bu programın değerlendirme aşamasıdır. Bu noktada yazar, klasik değerlendirme ölçütü olan test vb. ölçme tekniklerinin bu dönem için eksik olacağını ifade ederek, bunun yerine deneysel tabanlı yeni ölçme tekniklerinin kullanılmasını tavsiye etmiştir. Bölüm içerisinde ele alınan bir diğer konu 21. yüzyıl öğrenme deneyimidir. Bu kapsamda yazar, batı literatüründen

yararlanarak 21. yüzyıl öğrenmelerinde dikkat edilecek referans noktalar sunmuştur. Bu kapsamda öğrenmelerin öz yönelimli, iş birliğine ve kavram sorgulamaya dayalı olması tavsiye edilen temel nitelikler arasındadır. Bölüm içerisinde değinilen sok nokta ise 21. yüzyıl öğrenme ortamıdır. Yazar, geçmiş dönemlerden farklı olarak bu dönem öğrenme ortamının çevresinin sadece fiziksel olarak bırakılmayıp aynı zamanda duyuşsal özelliklerin de bulunması gerektiğini savunmaktadır. Zira gelişen teknolojiler eğitimin sadece sınıf ortamında değil hayatın her alanında gerçekleştiğini ve bunun için öğrenme ortamının tüm bu etkenlerin göz önünde bulundurulması gerektiğini savunmuştur.

Kitabın beşinci bölümü “21. Yüzyıl Becerilerinin Türk Eğitim Sistemine Yansımaları” isimli bölümdür. Yazar, bu bölümde 21. yüzyıl becerileri doğrultusunda oluşturulan eğitim programlarının Türk eğitim sistemlerine yansımalarını konu edinmiştir. Bu doğrultuda, Türk eğitim sistemine 2004-2006 yıllarında giren yapılandırmacı yaklaşımın da bunun bir göstergesi olduğu ifade edilmektedir. Yine, 2011 yılında oluşturulan “Türkiye Yükseköğretim Yeterlilik Çerçevesi” ve 2015 yılında oluşturulan “Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi”, 2006 yılında AB tarafından kabul edilen “Hayat Boyu Öğrenme İçin Yeterlilikler Çerçevesi” yapılandırmacı yaklaşımın Türk eğitim sistemindeki yansımaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazar, batıda gerçekleştirilen beceri temelli eğitim programlarının, sözü edilen yeterlilik çerçeveleri ile Türk eğitim sisteminde de kendisine yer bulduğunu ifade etmektedir.

Kitabın altıncı ve yedinci bölümleri “21. Yüzyılda Dini Yeniden Düşünmek” ve “21. Yüzyılda Dine Yer Açmak” isimli bölümlerdir. Bu bölümlerde yazar, dinin insanlık tarihinden bugüne toplumdaki rolüne değinmiştir. Dinin işlevi modern öncesi, modern dönem ve postmodern dönem olmak üzere üç dönemde ele alınmıştır. Bu doğrultuda, dinin modern öncesi dönemde hayatın bir parçası, akılcı düşünmenin ön plana çıktığı modern dönemde hayatın dışında bir parça ve postmodern dönemde yeniden hayatın içine çekilmiş bir işlevinden söz edilmektedir. Yazar, bölüm kapsamında “modernleşme” ve “sekülerleşme” kavramlarının da toplumda bir karmaşaya sebebiyet verdiğini ve genellikle doğru orantılı bir yönelim gösterdiklerini, fakat gerçekte bu durumun her zaman böyle olmadığını ifade etmiştir. Bu bölümler kapsamında yazarın değindiği bir diğer durum ise din eğitimi bölümüdür. Yazar, din eğitiminin dönemselsel olarak farklı amaçlar ve sıklıklarla uygulandığını ifade etmiştir. Özellikle modernitenin kabulünden sonra dinin resmi alanlarla görünürlüğünün azalması ile din eğitimi işi daha geri planda bırakılmıştır. Fakat bazı çeşitli olaylar dinin tehlikeler karşısındaki frenleyici gücünü ortaya koymaktadır. Yazarın temelde ele aldığı iki olay vardır: Bunlar doğru blokunun yıkılması ve 11 Eylül olaylarıdır. Bu iki olayın, dinin konumunu ve doğru bir

din eğitiminin gücünü yeniden ortaya koymuştur. Bu doğrultuda da din eğitimi kendisine ihtiyaç duyulduğunu yeniden anlamıştır.

“21. Yüzyılda Din Eğitimi Neyi Vadedebilir” isimli sekizinci bölümde din eğitiminin insanlara ve toplumlara kazandırabilecekleri ele alınmıştır. Bu doğrultuda yazar din eğitiminin bireye; diğeri ile sağlıklı bir iletişim kurabilmesi amacıyla “din okuryazarlığını” kazandırabileceğini, değişen dünya ve dönüşen toplumlarda sağlıklı bir ahlaki kimlik oluşturabilmesi amacıyla “ahlak okuryazarlığı” kazandırabileceğini, toplumsallaşmaya katkı sunması amacıyla “sosyal bütünleşme/ bir arada yaşama becerisi” kazandırabileceğini, içsel dünyasına destek olabilmesi amacıyla “hayatını anlamlandırma” noktasında destek sağlayabileceğini ifade etmiştir. Ayrıca bu bağlamda din eğitiminin bireyin sağlıklı bir “kimlik oluşturmaya” katkıda bulunacağı ve son dönemlerin en önemli konularından biri olan “sürdürülebilirliğe” katkı sağlayacağını belirtmiştir.

Kitabın son iki bölümü “Beceri Temelli Din Öğretiminin İmkân ve Sınırlılıkları” ve “Beceri Temelli Din Öğretiminde Bazı Yeterlilik Modelleri” isimli bölümlerdir. Bölüm içerisinde yazar, beceri temelli din öğretiminde dikkat edilmesi gereken ilkelere, bu tür bir programın getireceği yeniliklere ve programın uygulanmasında karşılaşılabilecek sorunlara çok detaylı olmamak kaydıyla değinmiştir. Yazar, kitabın son bölümünde yurtdışında uygulanan din öğretiminde bazı yerlilik modellerine değinmiştir.

“21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi” isimli eser, eğitime yön veren olayların beceri temelli programların ortaya çıkışına etkisi ve bu yeni program türünün din eğitime uygulanmasının imkân ve sınırlılıklarını tartışan bir eserdir. Kitap incelendiğinde iyi bir yerli ve yabancı literatürün sentezlenerek iki kapak arasına toplandığını göstermektedir. Eserde yer alan bölüm ve başlıklar, beceri temelli bir din öğretimi programının oluşturulmasında sistematik olarak ele alınmıştır. Kitapta yer alan ve 21. yüzyılda din eğitiminin vaatleri arasında bulunan sürdürülebilirliğe katkı sağlaması konusu, din eğitimi ile ilgili yer alan eserlerde sıkça rastlanmayan ve belki de ilk defa yazarın ele aldığı bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır (s.233). Sürdürülebilirlik hemen her alanda olduğu gibi eğitim alanında da günümüzü ve gelecek nesilleri ilgilendiren en önemli konular arasındadır. Din eğitiminin böyle bir konuya hizmetinin söz konusu olması ve bunun bilimsel bir zeminde ifade edilmesi de oldukça önemli bir gelişmedir.

21. yüzyıl becerileri ile gerçekleştirilecek bir eğitim programının en temel gayesi kuşkusuz gelecekte ortaya çıkması muhtemel sorunlara çözüm önerileri sunabilmek ve bireylere bu doğrultuda beceriler kazandırmaktır. Bu doğrultuda din eğitiminden beklenen vaatlerden bir tanesi de bireylerin problem çözme becerisine

katkıda bulunmasıdır. Din Eğitimi alanında yazılan eserlerin, din eğitiminin bu rolünü göz ardı etmediği görülmektedir (Akyürek, 2012, 99; Altaş, 2022). Fakat bu kitapta yer alan “21. Yüzyılda Din Eğitimi Neyi Vadedebilir?” bölümünde din eğitiminin vaatleri incelendiğinde bu durumun göz ardı edildiği görülmektedir.

Kitapta yer alan 21. yüzyıl becerilerinin Türk eğitim sistemine yansımaları bölümünde Türkiye’deki öğretim programlarına 21. yüzyıl becerilerinin yansımaları irdelenmeye çalışılmıştır. Kitabın 2023 yılında yayınlandığı göz önüne alındığında, 2024 yılında taslak olarak sunulan ve kabulü de aynı yıl içerisinde gerçekleşen Türkiye maarif modeli eğitim programına kitap içerisinde yer verilmemesi olağan bir durumdur. Fakat bu programın beceri temelli olarak hazırlanması, programın bu kitapta da diğer eğitim programları ile beraber irdelenmesini gerektirmektedir. Bu sebepten ötürü yazarın, kitabın diğer baskılarında bu bölüme Türkiye yüzyılı maarif modeli eğitim programını da dahil etmesi beklenmektedir.

Kaynaklar

Akyürek, Süleyman. “İlk ve Orta Öğretimde Din Eğitimi: Kuramsal Çerçeve”. *Din Eğitimi*. ed. Recai Doğan - Remziye Ege. 81-104. Ankara, 1. Basım, 2012.

Altaş, Nurullah. *Din Eğitimi*. Ankara, 1. Basım, 2022.

Aşlamacı, İbrahim. *21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul, 1. Basım, 2023.



Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ'nın “el-Meskûtü ‘anh fî kitâbey el-Muvâzene ve Lübâbi'l-âdâb” Adlı Eserinin Değerlendirmesi

A Review of “el-Meskûtü ‘anh fî kitâbey al-Muwâzana ve Lubâb al-âdâb” Written by
Mohammad Mohammad Ebu Musa

Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ. *el-Meskûtü ‘anh fî kitâbey el-Muvâzene ve Lübâbi'l-âdâb*.
Kahire: Mektebetü Vehbe, 2024, 496 s. ISBN: 978977225587

İsmail Araz ^{*}

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagati, Âmidî, el-Muvâzene, Üsâme b. Münkız, Lübâbü'l-âdâb

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, al-Âmidî, al-Muwâzana, Osâma b. Munkiz, Lubâb al-âdâb

“Klasik edebî metinler nasıl okunmalıdır?” sorusu, bundan yüzyıllar önce kaleme alınmış eserler hakkında çalışma yürüten birçok araştırmacının düşünce dünyasını meşgul eder. Önceki çalışmaları bir adım ileriye taşıyarak alana katkı sağlamak isteyen araştırmacılar, klasik bir metnin anlaşılmasına dönük başka sorulara da cevap bulmaya çalışırlar. “Kısa ifadelerden oluşan eserlerin ilk anlamıyla yetinilebilir mi? Âlimlerin açıklamalarını detaylı bir şekilde tahlil etmek mümkün müdür?” gibi sorular, derinlikli çalışmalar ortaya koymak isteyen araştırmacılar tarafından farklı açılardan gündeme getirilir.

Her şeyden önce, mezkûr soruların gündeme getirilmesinin araştırmacı kimliğinin özgünlüğü açısından yerinde olduğu bilinmelidir. Nitekim tekrara düşmemek, İslam medeniyetinin edebî mirasını doğru yorumlayabilmek ve âlimlerin ilmî birikimlerini idrak edebilmek için bu sorular bir zorunluluk olarak ortaya çıkar. Ancak buna rağmen

* Sorumlu Yazar: İsmail Araz (Dr. Arş. Gör.), Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Konya, Türkiye. E-posta: ismailaraz@gmail.com ÖRÇID: 0000-0002-3482-0483

Atf: Araz, İsmail. “Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ'nın “el-Meskûtü ‘anh fî kitâbey el-Muvâzene ve Lübâbi'l-âdâb” Adlı Eserinin Değerlendirmesi. *darulfunun ilahiyat* 35, 2 (2024): 649–653. <https://doi.org/10.26650/di.2024.35.2.1464623>



günümüzdeki akademik çalışmalar incelendiğinde söz konusu sorulara cevap teşkil edecek bir metin okuma-çözümleme metodolojisinin yeterince gelişmediği ve Batı'dan devşirilen yorumbilim kuramlarından faydalandığı görülür. Bu ise İslam medeniyetinin özünü yansıtan bir yorum paradigmasının varlığının tartışmalı olduğunu gösterir. Kuşku yok ki bu durum, ilmî mirasla bağ kurmaya çalışan bazı araştırmacıları -ferdî çalışmalar yaparak- söz konusu eksikliği gidermeye matuf bir metin okuma metodolojisi oluşturmaya sevk eder.

Kahire'de yayın faaliyetlerini sürdüren Mektebetü Vehbe'de basılarak okuyucuyla buluşan *el-Meskûtü 'anh fi kitâbey el-Muvâzene ve Lübâbü'l-âdâb* eserinde Ebû Mûsâ, yukarıda işaret edilen eksikliğin farkında olarak araştırmacılara kapsamlı bir metin tahlili örneği sunar. Ezher Âlimler Yüksek Kurulu üyesi ve Ezher Üniversitesi Arap Dili Fakültesinin kıdemli akademisyenlerinden olan Ebû Mûsâ, akademik çalışmalardaki nakilci anlayışın aksine sorgulayıcı bir yaklaşımın gerekliliğini savunur. Eserinde bu yaklaşımı uygulayarak metin tahlilinin nasıl olması gerektiğini gösterir.

el-Meskûtü 'anh eserinde Ebû Mûsâ, şiir eleştirmeni Hasan b. Bişr el-Âmidî'nin (öl. 371/981) Ebû Temmâm (öl. 231/846) ile Buhtürî'nin (öl. 284/897) şiirlerini farklı açılardan mukayese ettiği *el-Muvâzene beyne şî'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî* eseri ile tarihçi ve edip Üsâme b. Münkız'ın (öl. 584/1188) muhâdarât türündeki *Lübâbü'l-âdâb* eserini inceler. Mukaddime ve iki bölümden oluşan *el-Meskûtü 'anh*, mezkûr iki eserle ilintili birçok alt başlığa yer verir. *Muvâzene* eseri bağlamında Ebû Temmâm'ın Buhtürî'den daha üstün şair olduğunu ya da aksini iddia edenlerin görüşlerini, serikât (şiir aşırması) meselesini, Âmidî'nin kaliteli bulunduğu ancak hakkında detay vermediği beyitleri ve Ebû Temmâm ile Buhtürî'nin şiirlerinde öne çıkan bazı temaları inceleyerek okuyucunun anlamakta zorlandığı birçok hususa açıklık getirir (s.17-256). *Lübâbü'l-âdâb* eseri bağlamında ise İbn Münkız'ın vasiyet, siyaset, cömertlik, cesaret, edep (terbiye), tevazu, haya ve sabır gibi konularda aktardıklarını yorumlar (s. 259-492).

Eserin birincil amacı, başlıkta geçen *el-Meskûtü 'anh* ifadesinde saklıdır. Bu ifadeyle Ebû Mûsâ, günümüz çalışmalarında yeterince bahsedilmeyen, metinlerin derinliklerinde müphem kalan incelikleri kasteder (s. 12). Şu hâlde eserin, *el-Muvâzene* ve *Lübâbü'l-âdâb*'ta ilk başta anlaşılmayan, tahlil ve yorum gerektiren ifadeleri okuyucuya anlaşılır ve açıklayıcı bir üslupta sunmak için kaleme alındığı anlaşılır. Bu amaca değinen Ebû Mûsâ, âlimlerin açıklamalarını şerh ve tahlil ederek klasik edebî eserleri okumak isteyenlerin yolunu açmayı hedeflediğine dikkat çeker. Hedefine bağlı olarak Âmidî'nin hangi şiiri neden ve nasıl kaliteli bulunduğunu, şiir ya da şair tercihindeki kriterinin ne olduğunu tespit etmeye çalışır.

Bunun yanında İbn Münkız'ın siyaset ve cömertlik gibi birçok konuda aktardığı anekdotlardaki vurguları öne çıkarır (s. 13).

el-Meskûtü 'anh kavramından hareketle Ebû Mûsâ'nın, incelediği iki eser hakkında yapılan çalışmaları göz ardı ettiği düşünülmemelidir. O, araştırmacıların çalışmalarıyla alana katkı sağladıklarını kabul eder (s. 13). Bununla beraber onun asıl amacı, İslam medeniyetinin bir parçası olan edebî mirasla doğru bir şekilde bağ kuran nesillerin yetişmesine katkıda bulunacak bir okuma-anlama metodolojisi geliştirmektir. Dirayetli bir neslin yetişmesinin yolunun, gelenekte iz bırakan ve İslam dünyasının gelişimi için çalışma yapanların anlaşılmasından geçtiğini vurgular. Bu nedenle olacak ki diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de mukaddime kısmında şuurlu nesil vurgusu yapar. Araştırmacının, çalışmalarıyla vatanını ve ümmetini koruması gerektiğini, bu şuurla hareket etmenin oldukça önemli olduğunu Kur'an ve hadislerden örneklerle izah eder (s. 3-14).

Klasik dönemde kaleme alınmış iki edebî eserin incelenmesinden oluşan bir çalışmada ümmet ya da şuurlu nesil vurgusunda bulunmak garip karşılanabilir. Ancak günümüzde özellikle İslam dünyasının yaşadığı felaketler dikkate alındığında söz konusu vurgunun yerinde olduğu pekâlâ iddia edilebilir. "İlim, toplumdan bağımsız olarak mı yapılmalıdır yoksa aklen ve fikren toplumun dinamiklerine cevap verecek şekilde mi yapılmalıdır?" sorusu bu hususta önem arz eder. Ebû Mûsâ, sorunun ikinci kısmı üzerinde durarak araştırmacının, gelişen olayların farkında olması ve ilmi hem amaç hem de araç olarak görmesi gerektiğini savunur. Ona göre, geri kalmışlıktan kurtulmanın yolu ciddi ve bilinçli bir şekilde çalışmaktan geçer (s. 6). Bu anlayış üzerinden edebî mirasla iletişim kurmaya çalışan Ebû Mûsâ, âlimlerin kararlılığın ve ilmî hassasiyetin öne çıktığı çalışmalarının örnek alınması gerektiği kanaatindedir.

Eserin birinci bölümünde *Muvâzene*'deki bazı şiirleri tahlil eden Ebû Mûsâ, Âmidî'nin Ebû Temmâm ve Buhtürî çerçevesinde ortaya çıkan tartışmalara odaklanması sebebiyle muasır Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî (öl. 354/965) ve Kâdî el-Cürçânî (öl. 392/1001-1002) gibi önemli şahsiyetlere yer vermediğini belirtir. Bilindiği üzere *Muvâzene*, Abbâsî şairlerinden Ebû Temmâm ve Buhtürî'nin şiirlerini edebî ve sanatsal açıdan mukayese eden, söz konusu şairlerin taraftarlarının lehte ve aleyhte iddialarına yer veren bir eserdir. Ebû Mûsâ, Âmidî'nin meseleleri gözden geçirerek aktardığını ve şiir temaları hakkında başka eserlerde bulunmayan bilgilere yer verdiğini belirtir. Eserin şiir eleştirisindeki önemine temas ederek müstakil olarak çalışılmaya uygun birçok konuyu ihtiva ettiğine dikkat çeker (s. 17-19). Buradan hareketle o, *Muvâzene* hakkında hazırladığı çalışmayla yetinilmemesi gerektiğini, eserin araştırmacılar tarafından farklı açılardan çalışılmayı beklediğini belirtir (s.19-20, 22).

Âmidî'nin "Bu kaliteli şiidir." değerlendirmesi dışında herhangi bir detay vermediği şiiirleri tahlil eden Ebû Mûsâ, şairlerin anlamı (temayı) ifade biçimleri üzerinde durur. Aslında o, âlimlerin ilmî meselelere yaklaşımlarını günümüz üslubuyla yeniden vurgulamak istediğini ifade eder (s. 13). Bu ise, şiiir tahlilinde klasik dönem âlimlerinin metinlere yaklaşımlarını esas aldığını gösterir. Şiiirle ilgili açıklamalarına bakıldığında kelime ve cümle tahlili yaptığı, şiiirlerin bağlamı üzerinde durduğu görülür. O, Ebû Temmâm'ın başka şairlerden aldığı iddia edilen şiiirleri tahlil ederken de aynı yönteme başvurur. Şiiirleri sadece kelime eksenli tahlil etmez. Bunun yanında başka şiiir, ayet ve hadislerden faydalanarak kapsamlı açıklamalarda bulunur. Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (öl. 471/1078-1079) serikât hakkındaki tespitlerine yer vererek şairin bir şiiirden faydalanmasının ya da ortak temaları kullanmasının serikât olmadığına dikkat çeker. Böylece Ebû Temmâm'ı serikâta itham edenlerin iddialarının doğru olmadığı sonucuna varır (s. 48-77).

Buhtürî'nin şiiirleri için de aynı yöntemi takip eden Ebû Mûsâ'ya göre, şiiirlerin alıntı olup olmadığını ve kalite yönüyle hangi seviyede bulunduğunu tespit etmenin en iyi yolu, şairlerin temaları ifade biçimleri üzerinde kapsamlı bir şekilde düşünmektir (s. 89). Ebû Mûsâ'nın kapsamlı ya da derin düşünme vurgusu, sadece bu eserine değil, farklı disiplinlerde kaleme aldığı bütün eserlerine hâkimdir. Bu vurgusu anlaşılmadan, açıklamalarının yorumlanmasının güç olduğu söylenebilir. Zira ona göre araştırmacıda asıl olan, klasik metinlerin ilk anlamıyla yetinmemesidir. Araştırmacı, "Müellif bu ifadeyi niçin kullanmıştır? Bu kelime yerine başka bir kelimenin kullanılması anlama etki eder mi? Söz dizimi anlamı belirlemede ne kadar etkilidir?" gibi birçok soru üzerinde düşünmelidir. Metinleri çözümlerken bu hususu göz önünde bulundurmalı, satır aralarındaki incelikleri keşfetmeye dönük etimolojik, morfolojik ve sentaktik tahliller yapmalıdır. Bu yöntemi gerek Buhtürî'nin gerekse Ebû Temmâm'ın şiiirlerinde uygulayan Ebû Mûsâ, araştırmacıya ideal bir şiiir tahlili örneği sunar (s. 88-256).

Ebû Temmâm ve Buhtürî'ye dair birçok şiiiri tahlil ettikten sonra İbn Münkız'ın *Lübâbü'l-âdâb* eserine geçen Ebû Mûsâ, bu eserin *Muvâzene*'den tamamen farklı olduğunu belirtir. Mezûr iki eseri aynı çalışmada bir araya getiren hususun, eserlerdeki pasajları tahlil etme yöntemi olduğuna dikkat çeker. Bu bağlamda metinleri okuma yöntemine değinen Ebû Mûsâ, âlimlerin seçkilerini tahlil etmeyi, eserlerindeki incelikleri ve ayrıntıları ortaya çıkarmayı esas aldığını belirtir (s. 264). Şu hâlde onun *Muvâzene* eserindeki şiiirler üzerinde yaptığı gibi *Lübâbü'l-âdâb*'tan da pasajlar alıntıylaarak "İbn Münkız bu pasajları nasıl aktarmıştır? Hangi ifadeleri kullanmıştır? Konulara nasıl giriş yapmıştır? Ayetleri hangi bağlamda kullanmıştır?" soruları çerçevesinde tahlil ettiği anlaşılır. Bunun yanında *Muvâzene*'nin aksine *Lübâbü'l-âdâb*'taki pasajları açıklarken konulara bağlı olarak ayet ve hadislere çokça yer verir (s. 265-492).

el-Meskûtü 'anh'ta şiir eleştirisi ya da nesir meseleleri tartışılmamaktadır. Bunun yerine Âmidî'nin oldukça kısa açıklamalarla aktardığı şiirlerin tahlili bulunmaktadır. *Lübâbü'l-âdâb* için de aynı şey geçerlidir. Ebû Mûsâ, İbn Münkız'ın çeşitli pasajlarını Kur'an ve hadislerden örnek vererek açıklamaktadır. Buna göre, eserin amacının söz konusu iki eseri tanıtmak ya da değerlendirmek olmadığı anlaşılır. Asıl amaç, günümüz okuyucularını bu eserleri en iyi şekilde anlamalarını sağlayacak bir okuma-anlama metodolojisi sunmaktır (s.13). Ebû Mûsâ, eserdeki açıklamalar üzerinden âlimlerin yolundan ilerlemek gerektiğini vurgular. İslam medeniyetinin eski ihtişamına dönmesinin ancak emek ve dikkat isteyen bir çalışma disiplininin geçtiğini vurgulaması da bundan kaynaklıdır. Bu ayrıntıyla incelendiğinde eserin araştırmacılara önemli kazanımlar sağladığı görülür. *Alanında uzman bir âlimin perspektifinden klasik metin tahlili*, eserin öne çıkan kazanımlarından bir tanesidir.

el-Meskûtü 'anh, sadece klasik iki eseri incelemesi yönüyle değil, dinamik bir eğitim anlayışına ve araştırmacı kimliğine atıf yapmasıyla takdiri hak etmektedir. Kaynakçasının olmaması, alıntılarda dipnotlara yeterli düzeyde başvurulmaması ve konuyla ilgili akademik çalışmalara atıf yapılmaması gibi yönlerden eserin bazı eksiklikleri bulunmaktadır. Yine de “Gelecek inşa etmek ve ilerleme kaydetmek için klasik eserler hakkıyla okunmalıdır.” vurgusu dikkate alındığında zikredilen eksikliklerin kayda değer bir önem taşımadığı anlaşılır. Bu yönüyle eserin, şiir eleştirisi başta olmak üzere klasik metin tahliliyle uğraşanlar için ufuk açıcı olacağını söylemek mümkündür.

darulfunun ilahiyat

MAKALE YAZIM KURALLARI

1. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan *darulfunun ilahiyat*, akademik bir dergidir. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilmiş makaleler çift-kör hakemlik sistemi kullanılarak değerlendirilmektedir.
2. *darulfunun ilahiyat*'a başvurusu yapılan makaleler, Yayın Kurulu tarafından ön değerlendirmeye tabi tutulur ve uygun görüldüğü takdirde iki ayrı hakeme gönderilir. Yayın Kurulu, hakemlerden gelen yanıtla göre makalenin yayına kabul edilmesine, reddedilmesine, ya da gözden geçirilmek üzere yazara geri gönderilmesine karar verir. Yazarın gözden geçirip tekrar başvuruda bulunduğu makalenin yayınlanıp yayınlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir. Reddedilen makalelerin yazarlarına sürece dair bilgilendirme yapılmaktadır.
3. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilecek makaleler, daha önce yayınlanmamış veya başka herhangi bir yerde yayın sürecine girmemiş olmalıdır. Makalelerin araştırma ve yayın etiğine uygun biçimde hazırlanmış olmasına özen gösterilmelidir.
4. Dergiye başvurusu yapılan makaleler intihal programı ile taranmaktadır.
5. Elektronik başvurular <https://dergipark.org.tr/tr/login> adresinden kabul edilmektedir.
6. Makale yazım kuralları ana hatlarıyla aşağıda belirtilmiştir, daha detaylı bilgiye Dergi web sitesinden ulaşılabilir. http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/_

GENEL BİÇİM ÖZELLİKLERİ

Yazı Tipi	Bütün metinde 10 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılır. Tablo ve şekillerin nasıl hazırlanacağına dair ilgili bölüme bakınız.
Sayfa Yapısı	A4 boyutlarındaki kâğıda üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm (0.98 inç) bırakılarak, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz şekilde olmalıdır. Çalışmalar tek sütun olarak hazırlanmalıdır. Paragraflarda ve başlıklarda girinti ve çıkıntı olmamalıdır.
Paragraf Yapısı	Paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; önce ve sonra alanı 0,6 nk satır aralığı 1,5 olmalıdır.
Kelime Sınırı	Dergiye gönderilen yazılar 5.000-8.000 kelime arası olmalıdır.

BAŞVURUNUN BÖLÜMLERİ

Başlık	Makale başlığı bold ve sayfaya ortalı olmalıdır.
Yazar İsimleri	Yazar isimlerini başvuru dosyasına kesinlikle eklemeyiniz. Yazar isimleri yer alan başvurular işleme alınmaz ve iade edilir.
Öz	Gönderilen makaleler Türkçe ve yabancı dilde “başlık (title)”, “öz (abstract)” içermelidir. Özler 150-200 kelime arasında olmalıdır. Özde atıf kullanılmamalıdır.
Anahtar Kelimeler	Makalelerde konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce “anahtar kelimeler” bulunmalıdır. Anahtar kelimeler, 5-8 kelime arasında olmalıdır.
Ana Metin	Ana metnin nasıl görüneceğine dair örnek bir metin için lütfen darulfunun ilahiyat’ın web sayfasını inceleyiniz.
Kaynakça	Dergiye gönderilen yazılarda referans sistemi CMOS 17 yazım kurallarına uygun hazırlanmalıdır. Detaylı bilgi için bkz. http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

TABLOLAR, ŐEKİLLER VE EKLER

Tablo ve Őekiller	Tablo, Şekil, resim, grafik vb. unsurlar metin içerisinde yer almalıdır. Çalışmanın sonunda ayrıca verilmemelidir. Tablo ve Şekillerde genel Şablonun dışında paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; <ul style="list-style-type: none"> ▶ önce ve sonra alanı 0, ▶ satır aralığı Tek olmalıdır.
Ekler	Her bir ek, kaynakçadan sonra ayrı sayfalarda verilmelidir.
Diğer	p değerini sadece tablo dışında gösteriniz. Tablo içerisinde ayrı bir p sütunu oluşturmayınız. Metin içindeki p değerlerini italik olarak gösteriniz.

BAŞLIK SİSTEMİ

Başlık Oluşturma	Birinci ve ikinci düzeydeki baŐlıkları oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük yazılmalıdır (istisna: ve, ile, de, mi gibi ekler her zaman kk harfle yazılır). Tablo ve Şekil baŐlıkları da bu kurala göre düzenlenmelidir.
Temel Başlıklar	çalışmanın başlığı ve temel başlıklar (Yöntem, Bulgular, Tartışma) ortali ve bold yazılır (Giriş bölümüne Giriş başlığı konulmaz).
İkinci Düzey Başlık	Sola dayalı ve bold yazılır. Kendinden nceki paragraftan bir satır boşluk ile ayrılır.
nc Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve bold yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf baŐlıđın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraf- tan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Dördüncü Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden, bold ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf baŐlıđın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Beşinci Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf baŐlıđın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Tablo ve Şekil BaŐlıkları	Tablo ve Şekil ifadeleri (Tablo 1., Şekil 1. gibi) bold biçimde kullanılır. Tablo ve Şekil baŐlıklarını oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük ve başlık italik olarak yazılır.

darulfunun ilahiyyat

NOTES FOR CONTRIBUTORS

1. *darulfunun ilahiyyat*, published by Istanbul University Faculty Theology, is an academic journal. The articles sent to *darulfunun ilahiyyat* are evaluated using the double-blind review system.
2. The articles submitted for publication are first examined by the Journal Manager and Chief Editor in regard to the suitability of their goals, subject, content, presentation style and compliance to the journal's writing rules. Articles that have passed the preliminary evaluation process are sent to two referees that are expert in the specific field of the study. If the views of the referees on the work are at odds, then a third referee will be consulted. According to the reports of the referees the Editorial Management either accepts or rejects the article. The authors of the rejected articles are notified regarding the procedure.
3. The articles submitted for publication should not have been published nor submitted to another journal/editorial book previously. The articles should be composed in accordance with the international research and publication ethics standards.
4. Plagiarism allegations or abuses are constantly being investigated in order to protect the rights of authors and integrity of the journal. Submitted papers to the journal are examined by the plagiarism prevention program.
5. *darulfunun ilahiyyat* accepts the submissions through Dergipark
<https://dergipark.org.tr/en/login>
6. The guideline for general format properties is as follows. Further details are available at <http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/en/>

GENERAL FORMAT PROPERTIES

Font	The font used in the entire manuscript should be Times New Roman, font size 10,5.
Page Layout	In a A4 paper, page margins for bottom, top, right, and left should be pre-set as 0.98 inch. Text should be justified with no hyphenation breaks in words at the end of a line. Text should be typed as a single-column document. Paragraphs and headings should not be indented, but aligned with the main text.
Paragraph Format	Paragraph indents should be pre-set in the tabs section as follows: before and after: 6 pt; line spacing: 1.5.
Word Limit	Submitted manuscripts should be between 5000-8000 words

MANUSCRIPT SECTIONS

Title	Article titles should be boldfaced and centered.
Author's name	The names of all authors and their institutions should not be included in the main document.
Abstract	Submitted articles should include Turkish and English title and abstract. The abstracts should be between 150-200 words. No citations should appear in the abstract.
Keywords	The articles should include Turkish and English keywords which present the scope and content of the text. The keywords should be between 5-8 words.
Main Text	Please look at the samples which are available at the journal's website for an example of how the main text will look.
Citations and References	The journal uses Chicago Manual of Style 17 (Notes and Bibliography). For further details see http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

TABLES, FIGURES AND APPENDICES

Tables and Figures	<p>Tables, figures, pictures, graphics, and similar aspects should be embedded in the text, and not provided as appendices.</p> <p>Under the Paragraph tab, ensure that the indentation is as follows:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▶ before and after: 0 ▶ spacing: Single <p>Tables and figures should be left aligned, and the text wrapping feature should be turned off.</p>
Appendices	Each appendix should be displayed on a separate page after the references section.

LEVELS OF HEADING

The Heading Style	First letters of the first and second levels should be capitalized. (Exception: conjunctions such as and, or, but should be in lowercase)
Main headings (i.e. Methodology, Results etc.)	Centered, boldface.
Second level headings	Flush left, boldface, separated with a line spacing from the previous paragraph.
Third level headings	Flush left, boldface with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fourth level headings	Flush left, boldface, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fifth level headings	Flush left, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Table and figure headings	Headings for tables and figures should follow the same code.