

kitabiyat

İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi

Cilt: 3 Sayı: 1



İlahiyat
Fakültesi

Yayın Tarihi: 30/06/2025

Publication Date: 30/06/2025

Yayın Sezonu: Haziran 2025

Broadcast Month: June 2025

Kuruluş: 2023

Founded: 2023

Samsun Üniversitesi yayınıdır.

Publication of Samsun University.

Yılda iki kez (haziran ve aralık) elektronik olarak yayımlanır.

It is published electronically twice a year (June and December).

Yayın Dili: Türkçe, İngilizce ve Arapça

Publication Language: Turkish, English and Arabic

e-posta: kitabiyatilahiyat@samsun.edu.tr

e-mail: kitabiyatilahiyat@samsun.edu.tr

Site: <https://kitabiyatilahiyat.samsun.edu.tr>

Website: <https://kitabiyatilahiyat.samsun.edu.tr>

Telefon: +90 (362) 313 0055 / 1546

Telephone: +90 (362) 313 0055 / 1546

Yayımlanan yazıların ilmi, akademik ve etik sorumluluğu yazarlara ait olup yapılan tespitler ve değerlendirmeler doğrudan derginin görüşünü yansıtmamaktadır.

The scientific and ethical responsibility of the published articles belongs to the authors and the determinations and evaluations made do not reflect the opinion of the journal.

Kitabiyat; ilahiyat alanında yazılmış kitap/makale kritiği tez ve sempozyum değerlendirmeleri, biyografi ve vefeyât türü yazılar vb. yayınlara yönelik tanıtım, eleştiri ve değerlendirme yazıları yayımlayan hakemli bilimsel bir e-dergidir.

Kitabiyat; critiques of books/articles written in the field of theology, theses and symposium evaluations, biographies and obituaries, etc. It is a peer-reviewed scientific e-journal that publishes promotional, critical and evaluation articles for publications.

Kitabiyat; yazarlar, hakemler, editör kurulu üyeleri, yayın kurulu üyeleri ve danışma kurulu üyeleri arasında herhangi bir ayrımcılık yapmadan coğrafi, ideolojik ve kültürel farklılığa imkân sağlayan bir dergidir.

Kitabiyat is a journal that allows for geographical, ideological, and cultural diversity without any discrimination among authors, referees, editorial board members, broadcasting board and advisory board members.

Kitabiyat; gönderilen aday yazıların değerlendirmesi, dizgisi ve yayımlanması için hiçbir şekilde ücret talep etmemektedir. Yayımlanan yazılar için yazarlara bir telif ödenmemektedir. Yayımlanan yazıların telif hakkı Kitabiyat'a aittir.

Kitabiyat does not charge any fee for the evaluation, typesetting and publication of candidate manuscripts. No royalties are paid to the authors for the published articles. The copyright of the published articles belongs to Kitabiyat.

Kitabiyat'a gönderilen aday yazılar, salt çoğunluk esas alınmak suretiyle en az iki hakemin görüşleri doğrultusunda ve alan editörleri tarafından değerlendirme formlarıyla birlikte ortalama 120 gün içerisinde kabul veya reddedilmektedir. Editör ve alan editörleri ön kontrol aşamasında Kitabiyat yazım kılavuzuna, kurallarına veya kapsamına uymayan yazıları reddetme yetkisine sahiptir. Kabul edilmiş yazıların yayımlanması veya hangi sayıda yer alacağı tümüyle editör ve yayın kurulunun yetkisindedir.

Candidate manuscripts submitted to Kitabiyat are accepted or rejected by the field editors in line with the opinions of at least two referees based on the absolute majority and within an average of 120 days together with the evaluation forms. The editor and field editors have the authority to reject manuscripts that do not comply with the Kitabiyat's writing guidelines, rules, or scope during the preliminary control phase. The editor and the editorial board are fully authorized to publish the accepted manuscripts, or which issue they will appear in.

Sahibi - Owner

Samsun Üniversitesi adına
On behalf of Samsun University
Prof. Dr. Salih KESGİN
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Mustafa IRMAK
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye

Baş Editör - Editor-in-Chief

Prof. Dr. Mustafa IRMAK
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye

Editör Yardımcısı – Assistant Editor

Arş. Gör. Mehmet Emin ERGİN
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye

Alan Editörleri – Field Editors

Temel İslam Bilimleri Bölümü Editörleri - Editors
of the Department of Basic Islamic Sciences

Doç. Dr. Muzaffer BARLAK
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Burak ERGİN
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Halid HALLAF
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Hasan HARMANCI
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Recep KÖKLÜ
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Editörleri - Editors
of the Department of Philosophy and Religious
Sciences

Doç. Dr. Fatma YÜCE
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ASLAN
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ali GÜL
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Fatma SAYIN
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Hasan HARMANCI
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Dr. Arş. Gör. Muhammed Nurullah TURAN
Ondokuz Mayıs Üniversitesi Samsun/Türkiye

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Editörleri - Editors
of the Department of Islamic History and Arts

Doç. Dr. Mustafa Uğur KARADENİZ
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Edip AKYOL
Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Dr. Mustafa SOYCAN
Milli Eğitim Bakanlığı/Türkiye
Dr. Arş. Gör. Muhtarrem Samet BİLGİN
Hitit Üniversitesi Çorum/Türkiye

Türkçe Dil Editörü - Turkish Language Editor

Doç. Dr. Mustafa Uğur KARADENİZ

Arapça Dil Editörü - Arabic Language Editor

Prof. Dr. Mustafa IRMAK
Dr. Öğr. Üyesi Halid HALLAF

İngilizce Dil Editörü – English Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi Fatma SAYIN
Arş. Gör. Erdem Celal GÖREN
Arş. Gör. Sevdemur YILDIZ

Yayın Kurulu - Editorial Board

Prof. Dr. Salih KESGİN, Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Prof. Dr. Mustafa IRMAK, Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Prof. Dr. Ali KARATAŞ, Sakarya Üniversitesi Sakarya/Türkiye
Prof. Dr. Fatih TOPALOĞLU, Trabzon Üniversitesi Trabzon/Türkiye
Prof. Dr. Mesut KAYA, Medeniyet Üniversitesi İstanbul/Türkiye
Prof. Dr. Muammer İSKENDERÖĞLU, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Bolu/Türkiye

Danışma Kurulu – Advisory Board

Prof. Dr. Ali KARATAŞ, Sakarya Üniversitesi Sakarya/Türkiye
Prof. Dr. Burhanettin TATAR, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Samsun/Türkiye
Prof. Dr. Fatima Zohra CHEREF, University of Tlemcen, Tilimsan/Cezayir
Prof. Dr. Günül Özlem AYAYDIN CEBE, Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Prof. Dr. İslah GUSMİAN, Universitas Islam Negeri Raden Mas Said Surakarta Cava/Endonezya
Prof. Dr. Khalid Fahmy İBRAHİM, Menoufia University Menoufia/Mısır
Prof. Dr. Mahrous BORIEEK, Qatar University Doha/Katar
Prof. Dr. Mesut KAYA, Medeniyet Üniversitesi İstanbul/Türkiye
Prof. Dr. Muammer İSKENDERÖĞLU, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Bolu/Türkiye
Prof. Dr. Mustafa İsmail DÖNMEZ, Selçuk Üniversitesi Konya/Türkiye
Prof. Dr. Peter G. RIDDELL, SOAS University of London Londra/İngiltere
Prof. Dr. Saad Allah ZAHRA, Ahmed Ben Bella University Vahran/Cezayir
Prof. Dr. Samir Al-Saeed HASSOUN, Mansoura University Mansura/Mısır
Prof. Dr. Ziad AL-ABADI, University of Jordan Amman/Ürdün
Doç. Dr. Eyüp ÖZTÜRK, Trabzon Üniversitesi Trabzon/Türkiye
Doç. Dr. Fatih TOPALOĞLU, Trabzon Üniversitesi Trabzon/Türkiye
Doç. Dr. Muhammed COŞKUN, Marmara Üniversitesi İstanbul/Türkiye
Doç. Dr. Muhammet Zahit ATÇIL, Medeniyet Üniversitesi İstanbul/Türkiye
Doç. Dr. Mustafa Uğur KARADENİZ, Samsun Üniversitesi Samsun/Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Eyyüp TUNCER, İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi Gaziantep/Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Memduh Farrag en-NABİ, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Rize/Türkiye

Teknik İletişim - Technical Communication

Arş. Gör. Mehmet Emin ERGİN

Dizgi – Typesetting/Design

Arş. Gör. Emin Ceyhan SEZDİ
Arş. Gör. Mehmet Emin ERGİN

Sekreteryası – Secretariat

Arş. Gör. Mehmet Emin ERGİN

Son Okuma- Final Reading

Arş. Gör. Emin Ceyhan SEZDİ
Arş. Gör. Esra Nur SEZDİ
Arş. Gör. Fatma KAYMAKÇI
Arş. Gör. Miraç ÇÖLGEZER
Arş. Gör. Sevdemur YILDIZ

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

KİTAP İNCELEMESİ / BOOK REVIEW

1	Murat BAHAR	<i>Tefsir Müktesebatının 'Nakil' Olarak İsimlendirilme Problemi</i>	6-32
2	Fatma YÜCE	<i>Hélène L'Heuillet, Gecikmeye Övgü: Zaman Nereye Gitti?</i>	33-44
3	İdris POLAT	<i>Ebü Abdullah el-Büstî, er-Riâye</i>	45-60
4	Muhammed Ali BÜYÜKKELEŞ	<i>Rıfat Resul Sevinç, Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri (Yapı-Görev-Kullanım-Anlam)</i>	61-88
5	Eyyüp TUNCER	<i>M. Nurdin Zuhdi, Dialog İntelektual Tafsir Nusantara</i>	89-106
6	Zeynep KARACA	<i>Ali Köse, Avrupa ve İslam</i>	107-121
7	Hazal BİLEN	<i>Harun Abacı, Kur'an'ın Mâtürîdî Yorumu</i>	122-131
8	Feyza UZUN	<i>Kenan Sevinç, İnançsızlık Psikolojisi</i>	132-145
9	Ayşe ŞAHİN	<i>İbrahim Yıldız, Nebvî Varisler: Alkame b. Kays</i>	146-156
10	Emin YALÇINKAYA	<i>S. Horovitz, Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi</i>	157-174

TEZ İNCELEMESİ / THESIS REVIEW

1	Ümit BAĞATUR	<i>Bir Akademisyenin Osmanlı Türkçesiyle İmtihanı</i>	175-189
2	Kani AYYVAZ	<i>Kübra Çetin, Akışkan Cinsiyet Kimlikli Bireylerin Sosyal Dışlanma Deneyimleri ve Dini Meşrulaştırma Biçimleri</i>	190-203

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

SEMPOZYUM İNCELEMESİ / SYMPOSIUM REVIEW

- | | | | |
|---|-----------------|---|---------|
| 1 | İsmail ÇALIŞKAN | <i>Aksaray Üniversitesi, XVII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı</i> | 204-226 |
| 2 | Esra Nur SEZDİ | <i>Samsun Üniversitesi, Dünyaya Açılan İslam: Mühtedi Aydınların Sesleri</i> | 227-233 |

MAKALE İNCELEMESİ / ARTICLE REVIEW

- | | | | |
|---|-------------------|--|---------|
| 1 | Enes BÜYÜK | <i>M. Taha Boyalık, Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi ve Tefsir-Tevil Ayırımının Yeniden Yapılandırılması</i> | 234-298 |
| 2 | Halid HALLAF | <i>عبد الكريم أمين محمد سليمان، شخصيّة النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ فِي شِعْرِ الشُّعْرَاءِ الْعَرَبِ الْمَسِيحِيِّينَ الْمَعَاصِرِينَ</i> | 299-314 |
| 3 | Çiğdem CAN KAYNAK | <i>Abdul Mu'ti, Pluralistic Islamic Religious Education: A Vision for Indonesia</i> | 315-332 |

DİĞER / OTHER

- | | | | |
|---|-------------|---|---------|
| 1 | Fatma SAYIN | <i>Sahihlik Metafiziği Sorunu Bağlamında 3. Uluslararası Yeditepe Bienali</i> | 333-355 |
|---|-------------|---|---------|

Yazar Bilgileri Author(s)

Dr. Öğr. Üyesi

Murat BAHAR

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
Tefsir

muratbahar25@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7694-329X

Künye Bilgisi

Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*.

İstanbul: İsam Yayınları, 2022.

446 sayfa.

ISBN: 9786258023923.

Anahtar Kelimeler / Keywords

Tefsir / Tafsîr

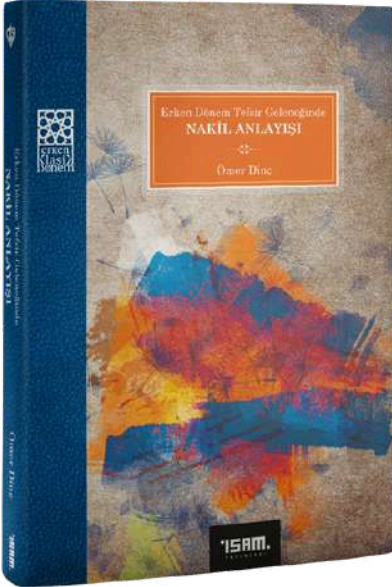
Rivayet / Narration

Nakil / Transmission

Ehl-i Hadis / Ahl al-Hadith

Usûl / Usûl

Kitap İncelemesi / Book Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

02/03/2025

Kabul Tarihi / Accepted

17/04/2025

Atıf / Citation

Bahar, Murat. “Tefsir Müktesebatının ‘Nakil’ Olarak İsimlendirilme Problemi”. *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 3/1 (Haziran 2025), 6-32.

Tefsir Müktesebatının ‘Nakil’ Olarak İsimlendirilme Problemi*

Giriş

Tefsir verilerinin nakil süreçleri, Ehl-i hadisin tesis ettiği özellikle II-III. asırlarda yaygınlaşıp genel kabule ulaşan ‘rivayet’ formundan farklılaşmaktadır. Bu durum tefsir müktesebatının isnadları ve bilgi değerleri üzerine yapılan araştırmaları artırmakta, dolayısıyla çeşitli yaklaşımları doğurmaktadır. Tefsir müktesebatının ‘rivayet’ olarak mı yoksa ‘nakil’ olarak mı isimlendirileceği, ayrıca bu verilerin rivayet formu dikkate alınarak mı yoksa nakil formu esas alınarak mı anlaşılması gerektiği soruları bahis konusu yaklaşımların sorularındandır. Ömer Dinç tarafından doktora tezi olarak hazırlanan, 2022 yılında kitap olarak yayınlanan *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı* isimli çalışma tefsir verilerinin ‘rivayet’ formunun şartlarını haiz olmadığını savunarak tefsir müktesebatının ‘nakil’ olarak isimlendirilmesi gerektiği iddiasında bulunmaktadır.¹ Dinç’in çalışmasının temel problematiğinin ve argümanlarının incelendiği bu

* Bu çalışma 2023 yılında Prof. Dr. Ömer Çelik danışmanlığında savunduğumuz “*Kitâbu Bed’i’l-Vahy Örneğinde Sahîh-i Buhârî Şerhlerinin Tefsir İlmi Açısından İncelenmesi*” isimli doktora tezimizdeki verilerin geliştirilmesi ve genişletilmesiyle oluşturulmuştur.

¹ Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022).

çalışmada konu değerlendirmesi yapılarak tartışmaya dikey açılım² getirilmektedir.

1. Tefsir Müktesebatına ‘Nakil’ Formunun Giydirilmesi

Tefsir müktesebatının ‘nakil’ olarak isimlendirilmesini teklif eden yaklaşımlara göre bu verilerin mana merkezli olmaları, hadis ve sünnet müktesebatına nazaran daha erken zaman diliminde yazılmaları, sahâbeden ve kısmen tâbiûndan gelen âyetlere dair te’villerin ‘tefsir verisi’ olarak nakledilmeleri bu malzemenin ‘nakil’ olarak isimlendirilmesini ve hadis rivayetlerinden ayrılması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü rivayetler, tefsir nakillerine nispeten daha geç yazıya geçirilmişler, senetlerine özel önem verilmiş, metin/içerik tenkidi neredeyse hiç yapılmamış ve rivayetlerin tahdisi sırasında manalarına değil lafızlarına dikkat edilmiştir. Tefsir verileri ise kendi nev’ine münhasır niteliklere sahip olmalarına rağmen gerçekte var olan yekûnlarının çok aşağısında nakledilmiş ve hadis eserleri içerisinde kısmen yer bulabilmişlerdir. Hatta bu bakımdan tefsir eserlerinin ve müfessirlerin ithama maruz kaldıkları durumlar dahi olmuştur. Halbuki söz konusu veriler ‘rivayet’ değil, ‘nakil’ dirler. Nitekim tefsir verilerinin hadis rivayetlerinden önce yazıya geçirilmeye başlanması, hadis usulünün önemle üzerinde durduğu tahammül ve edâ yollarına riayet edilmemesi, isnad sistemine rivayetlerde olduğu kadar önem verilmemesi, mana merkezli

² Murat Bahar, *Buhârî Şerhlerinde Tefsir Bilgisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2024), 18-19.

nakledilmeleri, lafızlarına değil içeriklerine/manalarına yönelinmesi ve ‘tefsir’in yanı sıra ‘te’vil’ gibi bir ayrıcalığa sahip olabilmeleri bu verilerin ‘rivayet’ formundan ayrı değerlendirilmelerini gerektirmektedir. Dolayısıyla tefsir verileri ‘nakil’ formunda gelmektedirler ve bu ismin kullanılması suretiyle Ehl-i hadisin baskısından da kurtarılmış olunacaktır. Ayrıca tefsir verilerinin bu niteliklere sahip olmaları, esasında ‘re’y’ usulünde ihdas edilmelerinden kaynaklanmaktadır.³ Nitekim Ehl-i hadisin tefsir verilerini ve bazı müfessirleri eleştirip baskı altına alması da re’y ve kıyasa bakışın yansımasıdır. Zira söz konusu eleştirinin kaynağı, bu müktesebatın geleneksel rivayet formundan farklılaşması, diğer bir ifade ile Ehl-i hadisin isnad tenkit sisteminden geçememeleridir.⁴

Tefsir müktesebatına ‘nakil’ denmesinin arkasında yatan bu temel sebeplerin yanı sıra, tefsir verilerinin nakil serencamının incelenerek konunun tesis edildiği görülmektedir. Bu yaklaşıma göre tefsir nakli çeşitli aşamalardan geçerek bu niteliğe sahip olmuştur. İlk aşama; tefsirin tabiî bir olgu olarak ortaya çıkmış olmasıdır. Vahyin nüzulünden başlayarak doğal seyri içerisinde, olaylar ve ihtiyaçlar muvacehesinde gelişip yayılmıştır. Nitekim müdrec kıraatler ve sahâbenin kişisel mushafları bu tabiî seyrin en önemli göstergeleridir. İkinci aşama; Kur’ân’ın cem’ ve istinsah edilmesi suretiyle tefsirin

³ Re’y usulünde ihdas edilmeleri yaklaşımı için karşılaştırınız: Murat Bahar, “Tirmizî’nin Tâbiûn Dönemi Re’y Tefsirine Yaklaşımı”, *Uluslararası Mâverâünnehir’den Anadolu’ya İslâm Âlimleri: İmâm Tirmizî ve Hâkim et-Tirmizî Sempozyumu*, ed. Ferhat Gökçe (Ankara: İlahiyat, 2024), 1/157-170.

⁴ Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 15-30, 177-184.

vahiyden ayrılmasıdır. Nüzul sürecinden hemen sonraya tekabül eden bu aşamada Kur'ân'ın nazmı ve tefsiri kıraatler bilinçli bir şekilde birbirlerinden ayrılmışlardır. Üçüncü ve en önemli aşama; yedi harf ekseninde oluşan birikimin, ilâhî tefsirlerin (Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri) ve nebevî tefsirlerin (Kur'ân'ın hadislerle tefsiri) sahâbîlerin şahsi mushafları üzerinden sonraki kuşaklara aktarılmasıdır. Bu aşamada resm-i Osmânî'de yer almayan kıraatler veya ilahî ve nebevî tefsirlere dair alınan notlar, mushafın hâmişine yazılarak sonraki nesillere nakledilmişlerdir. Zira istinsah faaliyetlerinden sonra dahi bazı kişisel mushafların imha edilmediği bilinmektedir. Buna göre tefsirin ilk yazılı müktesebatı da bu mushaflarda yer almışlardır.⁵ Bu durumu ise tefsir verilerinin, hadis rivayetlerinden önce yazıya geçirilmeye başlandığını ispatlayan en önemli delil olarak görmekte ve özellikle bu sebeple tefsir nakillerinin, hadis rivayetlerinden farklı tenkit kriterlerine sahip olmaları gerektiğini savunmaktadırlar. Dördüncü aşama; tefsirin kurumsallaşmaya başladığı aşamadır. Bu aşamada sayılı otorite isimler yerine tefsir faaliyetlerinin bizatihi kendisi yayılmıştır. Öyle ki -hadis rivayet geleneğinden farklı olarak- belli isimlerin otorite kabul edilmesinden ziyade te'vil muhtevalı görüşler yaygınlaşmış ve bu görüşlerin her bir sahibi kendi başına müracaat edilen otoriteler halini almışlardır. Nitekim tefsirin çok kaynaklı/otoriteli yapıya evrilmesiyle beraber -sonraki dönemlerde tefsir olarak

⁵ Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayış*, 392-393.

kabul edilecek olan- te'villerdeki/re'ylerdeki⁶ asıl artış da bu aşama ile başlamıştır.⁷ Beşinci aşama; mevâlî grupların -özellikle tâbiîn döneminde- tefsir faaliyetlerine dahil olmasıyla yazıya geçirme ve yazılı nakillerin yaygınlaşmasıdır. Mevâlî etkeni ile beraber farklı kültürlerin yazılı kaynakları ile tanışılmış, dinî ilimlerin tesisi sağlanmış ve tefsir bir disiplin halini almıştır.⁸ Dolayısıyla tefsir malzemeleri, beşinci aşamaya gelinceye kadar tamamen 'nakil' formunda aktarılmışlardır. Ehl-i hadisin tesis ettiği 'rivayet' formunun bu aşamalarda söz konusu olmaması bir yana, 'nakil' formunda nakletme de onlardan önce uygulanmaktadır. Bu bağlamda 'rivayet' formunun ortaya çıkışına dair serdedilen şu sözler dikkat çekmektedir: "Ehl-i hadis, kendileri haricindeki grupların dini tahrif edecekleri endişesinden hareket ederek hadisleri ve rivayetleri otorite haline getirmeyi amaçlamış ve neticede dini, hadise indirgemıştır."⁹ "Dolayısıyla Ehl-i hadisin düşünce sistemini ve ilim anlayışını, re'y ve kıyas ile bunları bir yöntem olarak benimseyenlere yönelik eleştiri üzerine kurduğu söylenebilir. Hatta Ehl-i hadisin III. asırda ortaya çıkan başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere birçok hadis eserini, bir taraftan kendi ilim anlayışlarını belirginleştirmek ve savunmak, diğer yandan ise re'y ve

⁶ Dinç, erken dönemde ifa edilen te'vil muhtevalı görüşlerin re'y olduklarını savunmaktadır. Bk: Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 259, 405-406.

⁷ Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 394-395.

⁸ Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 396-397.

⁹ Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 256.

kıyası benimseyen gruplara karşı reddiyede bulunmak için değerlendirdiği fark edilmektedir.”¹⁰

Söz konusu yaklaşıma göre Ehl-i hadisin bu amaç ve baskısı neticesinde tefsir nakillerinde de ‘rivayet’ formuna sahip olma şartı aranmaya başlanmış, bundan dolayı özellikle II. ve III. asırlardan itibaren nakil formundan rivayet formuna geçiş başlamıştır. Nitekim bu süreçte karşılaşılan; I) Tefsir çalışmalarının hadis rivayet formuna dayalı telif edilmeleri, II) Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) gibi bazı müfessirlerin hususi olarak görmezden gelinmeleri, hatta ağır eleştirilere maruz kalmaları, III) Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826-27) gibi bazı müfessirlerin âyetlere dair izahlarını, rivayetleri derleyerek ve hadis rivayet kriterlerini kullanarak nakletmeleri, IV) Taberî (ö. 310/923) ve İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) gibi müfessirlerin isnat zincirlerine azami önem vererek tefsir eserlerine kaydetmeleri, V) Ehl-i hadisin cerh ve ta’dîl kriterlerini tefsir ilmi ve müktesebatı için de uygulaması, bunun neticesinde Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi bazı muhaddislerin tefsir nakillerinin büyük bir kısmını sorunlu görerek reddetmeleri, VI) Tefsir rivayetlerinin, tefsir nakilleri ile kıyaslanamayacak kadar azınlıkta kalmaları, VII) “Dilbilimsel tefsirlerin rivayet kriterlerine uygun bulunmaması ve muhaddislerin kendi dinî düşüncelerine muhalif olmaları gerekçesiyle bu tür eserlere farklı bir tavır

¹⁰ Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 180.

takınmaları”¹¹ bahsedilen ‘nakil’ formundan ‘rivayet’ formuna geçişin temel göstergeleridir.¹²

Ayrıca bu yaklaşıma göre tefsir malzemelerinin ‘nakil özellikleri’, -her ne kadar Ehl-i hadis tarafından baskılansa da- geç dönemde birçok yönden tekrar görülebilmektedir. Öyle ki tefsir malzemesinin ‘nakil’ olarak isimlendirilmesini teklif eden yaklaşım I) rivayetlerin isnatlarının yeniden hazfedilmelerini ‘nakil formuna dönüşün’ ilk göstergesi olarak kabul etmektedir. Semerkandî (ö. 373/983) ve İbn Ebû Zemenîn (ö. 399/1008) ile başlayıp Sa’lebi (ö. 427/1035) ve Beğavî (ö. 516/1122) ile sistematik halini alan isnat hazfi, nakillerin isnatlarının zikredilmeyip kaynakların mukaddimede toplu olarak gösterilmesi şeklinde tezahür etmiştir. Bu durum ise erken dönem tefsir malzemelerinde isnat olmadığının farkına varılması ve müfessirlerin geç dönemde yeniden manaya yönelmeleri şeklinde anlaşılmıştır.¹³ II) Te’vil’in meşru bir zeminde kurumsallaştırılması ‘nakil formuna dönüşün’ ikinci göstergesi kabul edilmektedir. Bu yaklaşım sahiplerine göre Mâtürîdî (ö. 333/944) tarafından çerçevesi çizilen te’vil, erken dönem tefsir faaliyetlerine ve nakletme anlayışına uygun olarak tanımlanmıştır; bundan dolayı tıpkı ilk dönemde sahâbe ve tâbiûnun ‘te’vil’ faaliyetlerine başlaması ile tefsir müktesebatında artış yaşandığı gibi ‘te’vil’in kurumsallaştırılmasından sonra da tefsir eserleri ve yorumlarında artış yaşanmıştır. Bu sebeple erken

¹¹ Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 402-403.

¹² Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 397-403.

¹³ Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 404.

dönemde sahâbenin ve tâbiûnun te'vil faaliyetleri ile geç dönemde ulemânın te'vil faaliyetlerinin birbirlerine benzediği, aynı usule sahip oldukları söylenebilmektedir.¹⁴ III) Tefsir 'nakillerinin' yeniden tenkit edilmeye başlanması ise geç dönemde 'nakil' formuna geçişin bir diğer göstergesi olarak yorumlanmaktadır. Söz konusu tenkidi müfessirlerin kendilerinin yaptıkları ve âyetlerle ilişkilendirilen 'nakillerin' muhteva yönünden ele alınması sonucunda tenkide maruz kaldıkları belirtilmektedir.¹⁵ Tefsir müktesebatının nakil formuna sahip olduğunu tespit etmeye çalışan yaklaşımın, nakil → rivayet → nakil sürecinde sadece bu hususu Ehl-i hadis ile ilişkilendirmediği görülmektedir; zira bu süreçte 'rivayet' temalı değil, 'nakil' temalı tenkitlerle karşılaşmaktadır.¹⁶

¹⁴ Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 405-406.

¹⁵ Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 406-407.

¹⁶ Konuyla ilgili yaklaşım ve değerlendirmeler artırılabilse de özellikle erken dönem ve hemen takip eden sürece dair 'kesin yargılarda' bulunduğu, olasılık ve ihtimallerin 'kesin veri' şeklinde anlatıldığı görülmektedir. Bu anlamda Ehl-i hadisin filolojik tefsirlere yaklaşımına, rivayet nakil sisteminin tesisini kendi dini anlayışını dikte etmek istemesine dayandırılmasına ve metinlerin manalarına asla yönelmediklerine dair ifadelerin (varsayımların) mesnetlerine/kaynaklarına ulaşamamaktadır (Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 180, 245-246, 255-256). Bununla beraber Ehl-i hadis üzerinden isnat, rivayet ve muhaddisler aleyhinde sert bir üslup takınıldığı da yine bu çalışmaların bir yönü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu gibi ifade ve üsluplar buradaki çalışmanın konusu değildir, ancak temel argümanların bu tutum, görüş ve tahminler ile beraber düşünülmesi durumunda; kaynak araştırması ve delillerin tahlil edilmesinden ziyade kurguların, ön yargıların ve bunlardan tevellüt eden olasılıklar üzerine değerlendirmelerin oranının arttığı anlaşılmaktadır.

2. 'Nakil' Formu İle İlgili Açmazlar

'Nakil' yaklaşımının tüm önermelerinin burada etraflıca değerlendirilmesi mümkün değildir. Bu sebeple söz konusu yaklaşıma bütüncül bakılmakta ve buradaki araştırma ile yakından ilgili olan temel noktaları üzerine yoğunlaşmaktadır. Dolayısıyla 'te'vil-re'y' ve 'rivayet-nakil' kavramları üzerine kurulan önermelerin, bu yaklaşımın temel argümanları olarak tespit edildiği belirtilmelidir. Bu itibarla tefsir müktesebatının 'nakil' olarak isimlendirilmesini savunan yaklaşıma göre muhaddisler, bir rivayetin senedi ile beraber nakledilmesine önem vermişler, isnadı dinin bir rüknü olarak görmüşler, ancak "hadisler hakkında düşünmeye, anlamaya ve fıkhetmeye yeterince çaba sarf etmemişlerdir."¹⁷ Halbuki söz konusu yaklaşımın aksine hadisçilerin rivayet telakkileri üzerine yapılan bir araştırmaya göre hadisçilerin mütehasısları sened ve metni birbirlerinden ayırmamış, her iki tenkide de aynı özeni göstermişlerdir.¹⁸ Nitekim *fıkhu'l-hadîs*, *ihtilâfu'l-hadîs*, *müşkilü'l-hadîs* ve *te'âruz* gibi bazı hadis ilimleri rivayetin metni ile ilgili olmuştur. Bu ilimlerden özellikle *fıkhu'l-hadîs* ve *muhtelifu'l-hadîs* temelde fikhî çerçevede gelişmiş, rivayetin metninde yer alan hükümlere ve amel edilebilirlik yönüne önem vermişlerdir.¹⁹ Hadis usulü

¹⁷ Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 180.

¹⁸ Zışan Türçan, "Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 4/2 (Haziran, 2019) 301-306.

¹⁹ Türçan, "Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi", 303.

eserlerinde ve özellikle duafâ ve metrûkîn literatüründe hadisçilerin hadislerin metin ve muhtevasına yönelik eleştirileri önemli bir yekûn tutmaktadır. Sahih hadiste bulunmaması gereken illet ve şüzûzun, senedin yanı sıra metinde de görülebileceğinin belirtilmesi de önemli bir ayrıntıdır. Bu hususlar münekkit hadisçilerin metin ve muhteva eleştirisine dikkat ettiklerinin önemli bir göstergesidir. Bunun yanı sıra hadisçilerin, ilk tasnif dönemlerinden itibaren rivayetlerin muhtevaları ile de ilgilendikleri, özellikle *'ale'l-ebvâb* tasnifli çalışmalarda metnin anlamını ve fikhî yönünü de gözettileri, hicrî III. asırda itikadî ve fikhî konularda daha sistemli eserler kaleme aldıkları bilinmektedir.²⁰ Bu bağlamda Katâde'nin (ö. 117/735); "Hadisi ilgili olduğu bâbıyla birlikte yazar, bâbı altında ezberler ve ezberledikten sonra da yazdığımı imha ederdim" sözleri ile Buhârî'nin bâb başlıklarında âyetlere yer vermesi ve akabinde konu bakımından ilgili rivayetleri nakletmesi; 'rivayetlerde' Kur'ân'ın lafızlarının hem filolojik açıdan hem de mana ve içerik bakımından incelendiğini, bir tür tefsir/şerh yapıldığını, amelî ve fikhî tespit ve tasniflerde bulunulduğunu ortaya koymaktadır.²¹ Hattâbî'nin (ö. 388/998) de hadis tenkidinde daha çok metne yöneldiği, tenkitlerini 'kelime tenkidi' ve 'muhteva

²⁰ Türcan, "Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi", 304.

²¹ Bu konu ile ilgili ikinci bölümde daha kapsamlı araştırmalar yer almaktadır. Ayrıca bk; Türcan, "Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi", 304-305.; Zişan Türcan, "Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir -Sahîhu'l-Buharî'nin Kitâbu't-Tefsir'i Örneği"-, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 29 (2010), 249-282.

tenkidi' olmak üzere iki kategoride icra ettiği bilinmektedir. Zira onun, bir rivayeti; sahih olduğu bilinen hadislerle, fiilî sünnete ve icmâya muhtevası bakımından uymaması durumunda zayıf kabul ettiği, bunun yanı sıra hadis ilmiyle meşgul olanların sadece nakille yetinmeyip hadislerdeki mana ve hükümleri de doğru anlamaları gerektiği kanaatinde olduğu ifade edilmektedir.²² Bu anlamda İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve İmam Eş'arî (ö. 324/935-36) gibi isimlerin 'rivayetlerin' manalarına dair yorum ve etkileri de ifade edilmelidir. Ayrıca Ali b. Medîni'nin (ö. 234/848); "(Hadis) ilminin bir yarısı hadislerin anlamlarında tefakkuh etmek, diğer yarısı ise hadis ricâlini bilmektir"²³ tanımlaması, Ebû Saîd ed-Dârimî'nin (ö. 280/894); "Resulullah'ın (sav) hadislerinin manalarını ve fikhî hükümlerini Ahmed b. Hanbel'den daha iyi bilen birisini tanımıyorum" sözleri, Nîsâbü'rî'nin; "Hadisin maksadı, tefsiri ve fikhî durumu ile ilgili tüm bilgiler Ahmed b. Hanbel'de bulunurdu" ifadeleri ve Ahmed b. Hanbel'in; "Şâfiî olmasaydı hadislerin fikhını (*fikhu'l-hadîs*) öğrenemezdik" değerlendirmesi²⁴ Ehl-i hadisin mana ve muhtevaya vakıf olduklarına işaret etmektedir.²⁵ Nitekim Ahmed b. Hanbel'in rivayetlerin

²² Salih Karacabey, "Hattâbî", *DİA* (İstanbul: 1997), 16/489-491.

²³ Rânehürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Abdirrahman b. Hallâd, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl Beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, thk. Ebû Hemâm Muhammed b. Ali el-Beydânî (Riyad: en-Nâşirü'l-Mütemeyyiz, 2017), 310.

²⁴ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-İhticâc*, 57.; eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 6.

²⁵ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/99. Abdulcabbar Adıgüzel, *Ahmed B. Hanbel'de Tefsirin Mahiyeti ve Meşruiyeti Sorunu* (İstanbul:

tariklerini tespit etme ve bu yolla anlamı yakalama gayretine işaret etmesi bakımından “Bir hadisin tüm tariklerini bir araya getirmezsens onu anlamazsın; zira hadisin farklı tarikleri birbirini tefsir/şerh eder” ifadesi önemlidir. Keza “Bir hadisi otuz vecihten yazmadıkça onu anlayamazdık” diyen Yahya b. Maîn (ö. 233/848) ve “bir bâbın tarikleri bir araya getirilmedikçe hatası tespit edilemez” diyen Ali b. el-Medînî (ö. 234/848-49) rivayetlerin mana ve muhtevalarına da yöneldiklerini vurgulamış olmaktadır.”²⁶ Ehl-i hadisin bizzat kendisi hadisçileri hadislerin manası ve fıkıhı konusunda çaba sarf etmeye davet etmektedir. İlk hadis usulü kitabı kabul edilen *el-Muhaddisü'l-fâsıl*’ın telif sebeplerinden biri tam olarak budur.²⁷ Ayrıca Üsâme Bozkurt’ın *Hicrî 4. Asırda Ehl-i Hadîs’in İç Tartışmaları* isimli doktora tezinin özellikle ikinci bölümü Ehl-i hadisin muhteva analizi yaptığına dair örneklerin görülmesi bakımından önem arz etmektedir.²⁸

Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 227-228

²⁶ Abdulcabbar Adıgüzel, *Ahmed B. Hanbel’de Tefsirin Mahiyeti ve Meşruiyeti Sorunu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 227-228

²⁷ Geniş bilgi için bk.; Tunahan Erdoğan, “Ka’bî’nin Kabûlü’l-Ahbâr’ı İle Râmhürmüzî’nin El-Muhaddisü’l-Fâsıl’ında Metinlerarasılık”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 25/1 (Mart 2025), 569-599. <https://doi.org/10.33415/daad.1577281>.

²⁸ Üsâme Bozkurt, *Hicrî 4. Asırda Ehl-i Hadisin İç Tartışmaları* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 80-112. Ayrıca metin tenkidi, rivayet-dirayet bütünlüğü ve bu minvaldeki diğer konulara dair şu araştırmalar da önem arz etmektedir: Zekeriya Güler, “Hadislerin Anlaşılmasında Rivayet-Dirâyet Bütünlüğü”, *İLAM Araştırma Dergisi*, 1/2 (Temmuz-Aralık, 1996).; Güler, *İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, ed. İbrahim Hatipoğlu, (Bursa, 2005), 325-334.; Mehmet Ali Çalgan,

Mehmet Ali Çalgan tarafından kaleme alınan *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı Mı?* isimli çalışmanın da detaylı örnek ve tespitler içerdiği belirtilmelidir.²⁹

Diğer yandan ‘Ehl-i hadisin muhtevaya önem vermediği’ minvalindeki ifadelerden maksat eğer ‘Ehl-i hadisin sened ve metin tenkidi yapıp içerik tenkidine yer vermediği’ ise bu durumda içerik tenkidinin çerçevesinin çizilmesi gerekmektedir. Bilindiği kadarıyla ‘içerik tenkidi’, rivayetlerin akla, tarihi verilere, tecrübeye, Kur’ân’a veya sünnete arz edilerek sıhhat tespitinde bulunulmasını ifade etmektedir.³⁰ Halbuki erken dönemde rivayetler henüz derlenmekte, yazıya geçirilerek kayıt altına alınmakta, dolayısıyla öncelikle ta’lîm ve muhafazasına önem verilmekteydi. Ayrıca yaklaşım sahiplerinin de ifade ettikleri üzere erken dönemde mevâlî etkeni kendisini baskın olarak göstermekteydi.³¹ Yani rivayetlerin korunması ve tahrifin engellenmesi için, hatta

“Tirmizî’nin Sünen’i ve el-‘İlelü’l-Kebîr’inde Metin Tenkidi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 20/2, (Aralık, 2022).; Çalgan, “İbn Ebû Hâtim’in ‘İlelü’l-Hadis İsimli Eserinde Metin Tenkidi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 20/2, (Aralık, 2022). Çalgan, “Buhârî’nin el-Câmi’u’s-Sahîh’inde Kur’ân-ı Kerîm’e, Sahîh Hadislere ve Diğer Bazı Kıstaslara Uygunluk Yönünden Metin Tenkidi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 20/2, (Ağustos, 2022).

²⁹ Mehmet Ali Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı Mı?* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2023).

³⁰ Zişan Türcan’ın içerik tenkidini şu şekilde tanımladığı görülmektedir: Rivayetin, akla, tarihî verilere, tecrübeye ve Kur’ân ile sünnete arz edilerek değerlendirilmesini ve bu çerçevede sıhhat tespitinde bulunulmasını ifade etmektedir. (Türcan, “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”, 300-313.)

³¹ Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 150-165.

mevzû/uydurma söz ve re'y'in *nakledilmemesi* için azami gayret gösterilmektedir. Söz konusu rivayetlerin, akla veya herhangi bir tarihi veriye arz edilmesi ya da müşkil, mücmel, mübhem âyetlere, gaybî haberleri ihtiva eden âyetlere, akla mahal olmayan ibadet ve ahkâm temalı âyetlere ve yine benzer niteliklere sahip sünnete arz edilmesinin tutarlı ve sağlıklı bir tenkit olmayacağı anlaşılmaktadır. Çünkü bir verinin içerik tenkidinin yapılmamasının muhtevanın bilinmemesiyle ilişkili olmadığı açıktır. Metinlerin muhteva analizleri rivayetlerin ifade ettikleri manalara vukufiyeti, yani din içerisindeki işlevini ortaya koymakta; içerik tenkidi ise bu muhtevanın kabulü veya reddi noktasında aklı, tecrübeyi veya tarihi veriyi otorite kılmaktadır. Özellikle senedin terk edilerek veya senedin önüne geçirilerek içerik tenkidinde bulunulması kaynak sorununu doğuracağı gibi bilginin tahkim gücünün kaybedilmesine sebebiyet verecektir. Bu durum otoritenin kim/ne olduğu sorunsalı ile karşılaşılmasına da ayrıca yol açacaktır. Kur'ân ve sünnete arz etmek suretiyle yapılacak içerik tenkidinde zaten Kur'ân ve sünnet olanın, ayrıca bunların mana ve maksatlarının tespit edildiği bir süreçte hangi verinin esas alınacağı çelişkisi doğacaktır.

İçerik tenkidinin muhtevanın bilinmemesi ile ilişkili olmadığına ve bu tenkit yönteminin sağlıklı sonuçların alınmasına imkân tanımayacağına, hatta sahih olan birçok rivayetin mevzû addedilmesine dahi neden olabileceğine örnek olması bakımından şu rivayetlerin/nakillerin ifade edilmesi önemli görülmektedir: I) Uyeyne ve Ukayle kabilesinden gelenlerin Hz. Peygamber'in (sav) çobanını

öldürmesi üzerine Resulullah (sav) onlara, gözlerini oydurup, ellerini ve ayaklarını çaprazlama kestirerek ölüme terk etme cezası vermiştir.³² Bu rivayet sened ve metin tenkidi yapılmaksızın içerik tenkidine tâbi tutulduğunda ilk bakışta akıl, kıyas, sünnet-i seniyye ve Kur'ân ile uyuşmuyor görünmektedir. II) Hz. Nuh'un (as) kavminin arasında kaldığı sürenin bin yıl civarında olduğundan bahseden âyetler³³ ve bu çerçevede nakledilen rivayetler/nakiller ise insan hayatının uzunluğu bakımından tarihî tecrübeye aykırı görünmektedirler. Rivayetlerdeki söz konusu ihtilâf ve işkâl vehimlerine rağmen bu rivayetlerin 'içerik tenkidi'ne tâbi tutulması, muhtemelen rivayetlerin ve hatta âyetlerin sıhhat değerlerinin 'mevzû/uydurma' addedilmesi ile sonuçlanacaktır. Benzer durumun, sadece 'nakil' formunda gelen müktesebatın büyük çoğunluğu için de yaşanması kaçınılmaz görünmektedir. Buna göre mevâlî etkeni, dinin yeni coğrafyalara yayılması, çeşitli kültürlerle tanışılması, bilimsel gelişmeler yaşanmaya başlanıp bu tür bilgilerin zuhur etmesi etkenleri göz önünde bulundurulduğunda rivayetlerin isnad ve metin tenkidlerinin, içerik tenkidine nazaran sahih/doğru olanı tespit etme noktasında daha tutarlı oldukları anlaşılmaktadır. Zira günümüze ulaşan rivayet ve nakil verilerine atfedilen değer de söz konusu durumu teyit etmektedir. Geç dönemde tefsir 'nakillerinin' eleştirildiğinin, hatta reddedildiğinin, bu tenkit biçiminin ise; "nakledilen bilginin hangi yollarla geldiğinden ziyade

³² Buhârî, "Muhâribîn", 16, 17, 18; "Diyât", 22.; Müslim, "Kasâme", 9.; Tirmizî, "Tahâret", 55.; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 3.

³³ Ankebût, 29/14.

içeriğinin eleştirilmesi ve reddedilmesi şeklinde gerçekleştiği"nin tespit edilmesi³⁴ de bu sonuca götürmektedir. Bu sebeple nitelik zaafı doğuran 'nakil şartları' yerine, nicelik zaafı doğursa bile 'rivayet esasları'nın tercih edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Tefsir müktesebatının 'nakil' olarak isimlendirilmesi gerektiği yaklaşımını benimseyenler tarafından 'nakil' müktesebatını isnadsız kabul etmenin teklif edilmesi ile içerik tenkidinde bulunmayan Ehl-i hadisin eleştirilmesi ayrı bir çelişkiye daha neden olmaktadır. Şöyle ki isnadı olmayan dinî bilginin, öncelikle kaynağı sorgulanmakta, içerik tenkidinden önce mütekellim tespiti yapılmaktadır. Bilgi; gaybî haberler, ibadet ve ahkâm konulu ise bu durumda daha müteşeddid davranılmaktadır. Beyhakî'nin (ö. 458/1066); "İsnadı sahih olduktan sonra inkârın anlamı yoktur" yaklaşımı³⁵, Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071); "İsnadlar, şer'î hükümlerin sahih olarak bilinmesinde tek yoldur"³⁶ tespiti söz konusu önemi vurgulamaktadır. Dolayısıyla gaybî haberlere, ibadete ve ahkâma taalluk eden âyetlerin tefsiri mahiyetindeki 'nakillerin', isnad zincirleri önemsenmeden nakledilmesi halinde, bu 'bilgilerin' mütekellimi bilinmeyecek ve bağlayıcı addedilmesi itikada ve akla aykırı olacaktır. Diğer yandan isnadı Şârî'ye dayandırılan bu bilgiler için 'Şârî böyle haber vermektedir/böyle emretmektedir' demeksizin içerik

³⁴ Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 406-407.

³⁵ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1991), 13/205.

³⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, nşr. Mehmet Sait Hatipoğlu, (Ankara: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye), 41.

tenkidi yapılarak; I) akıl ile anlaşılması, II) tecrübe ile bilinmesi, III) tarihi veriler ile mukayesesi, IV) diğer nasslar (âyet ve sünnet) ile kıyası itikadî anlamda sorunlu sonuçlara yol açacağı gibi mantıken de muhal olacaktır. Konuyla ilgili hemen önceki paragraflarda ifade edilen soru(n)lar da dikkate alındığında söz konusu teklif (sened hazfi) ve eleştiri (içerik tenkidi yapılmaması) hem birbirlerini nakzetmektedir hem de her ikisi de taabbudî ve itikadî âyetlerin ‘tefsir’lerinin bağlayıcılığını zedelemektedir.

Bu kabilden olmak üzere tefsir müktesebatının isnadsız kabul edilmesini teklif eden yaklaşımın, asırlar önce söylenen bir hadisi, rivayeti, tefsiri, te’vili veya yorumu korumaya dair usul teklifinde bulunmadığı da görülmektedir. Bu noktada önem, itibar ve bağlayıcılığın nasıl atfedileceğinin yanı sıra; nakledilegelen verilerin ismi geçen kişiye ait olup olmadıklarından yahut erken dönemin sosyal, kültürel, siyasî ve fikhî bilgi ve yorumlarını yansıttıklarından nasıl emin olunacağı da anlaşılamamaktadır. Bu durumun bilgide kopmalara, nihayetinde de tahrife yol açacağı hemen akla gelen ilk endişedir. Nitekim bazı ‘nakil’lerin, rivayet tenkit sisteminden geçememeleri bu yaklaşımın sonucu olarak anlaşılmalıdır. ‘Rivayet’lere mütevatir, sahih, hasen ve zayıf şeklinde sıhhat ölçüleri tayin edilmesi de yine aynı durumun yansımasıdır. Fâdıl İbn Aşûr’a (ö. 1970) göre “Ehl-i hadis düşüncesine sahip olan kimseler, tefsirin temellerini sağlamlaştırmak için zayıf, mevzu vb. rivayetlerin tefsirlerden arındırılması gerektiğini düşünmektedirler. Zira tefsire dair rivayetlerin tedvin

edilmeye başlandığı bir dönemde aktarılan bilgiler içerisinde uydurma haberlerin bulunduğu, yalan olan bir sözü başka birisine isnad etme gibi durumların zuhur ettiği ve her zikredilen hususun tefsir olarak rivayet edildiği görülmektedir.”³⁷ Dolayısıyla Ehl-i hadisin ‘tefsir nakilleri’ ile ilgili tutumunu; bir ekolün kendi varlığını korumak, pekiştirmek ve otorite olmaya çalışmak uğruna herhangi bir müktesebatı baskı altına alıp tarih sahnesinden silmesi veya silmeye çalışması olarak algılamak³⁸ doğru bir tavır olarak görülmemektedir. Hadisçilerin rivayetleri tespit ederken ravi ve sened odaklı tenkitlerinin, rastgele geliştiğini söylemek veya erken dönemde Ehl-i re’y ile çatışmalarında uyguladıkları bir tür taktik olarak algılamak da haksız bir yargı olmaktadır.³⁹

Diğer yandan çağdaş dönemde yapılan bir araştırmaya göre Ehl-i hadisin tesis ettiği rivayet nakil sürecini benzer şekilde eleştiren sûfiler ‘keşif’ metodunu ‘isnad’ sistemine alternatif bir yöntem olarak savunmuşlardır. Ancak keşfettiklerini söyledikleri hadislerin “ben gizli bir hazine idim...” rivayeti haricindekilerin tamamının, hadis kaynaklarında sahih, hasen, zayıf veya mevzû tariklerle nakledildikleri tespit edilmiştir.⁴⁰ Buna göre hadisçilerin kullandıkları isnad

³⁷ Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 273.

³⁸ Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 180, 256-258.

³⁹ Türcan, “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”, 313.

⁴⁰ Seyit Avcı, “Mütekellimîn ve Sûfiyyenin Ehl-i hadise Yönelttiği Tenkitlerin Değeri Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 11/1, (2013) 87-111.

usulünün rivayetleri tespit, tedkik ve tenkit etme noktasında mevcut yöntemlerin en sağlıklı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Zira işârî anlamda yer verilmeyen bir 'nakile' ulaşılamaması ve bu verilerin de tedkik edilmiş olmaları söz konusu sonucu göstermektedir. Ehl-i hadisin isnad sistemi ile geç dönemde uygulanan içerik tenkidinin bulgularını göstermesi, sonuçlarının mukayesesı ve isnad sistemine güveni yansıtması bakımından şu araştırma da önem arz etmektedir: Hadislerin sıhhat tespitlerinin büyük ölçüde tamamlandığı altıncı asırda bazı hadisçiler, -tıpkı erken dönemde Ehl-i re'y'in yaptığı gibi- rivayetleri akıl, tarihi bilgi, tecrübe ve Kur'ân'a arz etmişlerdir. Bu münekkitlelerin, içerikleri nedeniyle tenkit ettikleri rivayetlerin, erken dönemde senedlerindeki kusurlar nedeniyle tenkit edilenlerle örtüştükleri, anlamlı ve yakın bir ilişki halinde oldukları görülmüştür.⁴¹ Bu araştırma neticesinde; I) erken dönemde de içerik tenkidi yapıldığı, II) içerik tenkidinin meşruiyetini sened tenkidinden aldığı, dolayısıyla senedi tenkit edilen rivayetlerin içerik tenkidine tâbi tutulabileceği sonuçlarına ulaşılmıştır.⁴² Bize göre bu araştırmanın sonuçlarından bir diğeri ise III) isnad tenkidinin bir başka tenkit türüne ihtiyaç bırakmayacak derecede titiz icra edildiğinin tespit edilmiş olmasıdır; diğeri bir ifade ile sened tenkidi sonucunda elde edilen bulguların, diğeri tenkit türlerinin bulguları ile örtüşeceği anlaşılmaktadır. Nitekim sened ve muhteva analizi terk

⁴¹ Türcan, "Hadisçilerin Rivayet Telakkileri ve İçerik Tenkidi Meselesi", 301, 313-314.

⁴² Türcan, "Hadisçilerin Rivayet Telakkileri ve İçerik Tenkidi Meselesi", 313.

edilmeden, aksine bunlar esas alınarak yapılacak araştırmaların içerik vs. tenkitlerini zaten sağlayacakları görülmektedir. Sonraki dönemlerde veya diğer disiplinlerde çelişkili verilere ulaşılamamasının bu usulden kaynaklandığı açıktır. Bu sebeple rivayetler, sonraki dönemlerde içerik tenkidine veya başka herhangi bir usulde araştırmaya tbi tutulsalar dahi büyük oranda Ehl-i hadis tarafından kaydedilen müktesebatın dışına çıkılamayacağı, farklı bir değer ls tayin edilemeyeceği öngörülmektedir. Nitekim yaklaşım sahipleri tarafından ‘nakil’ anlayışına geçişin göstergeleri arasında sayılan “tefsir nakillerinin yeniden tenkit edilmeye başlanması” tespitinin de bu sonuç ile yakından ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.

İsnad sistemi ile ilgili yaklaşımlar ve bu husustaki değerlendirmeler tamamlanırken ‘nakil’ anlayışına dair şu hususların belirtilmesi önem arz etmektedir: Söz konusu yaklaşım sahiplerinin ‘isnad zinciri yoktu’, ‘otorite anlayışı yoktu’, ‘sahbenin ifadeleri re’y idi, birbirleri ile örtüşmek durumunda değildi’ şeklindeki çıkarımlardan mülhem; usulsüzlüğün, bir usul telakki edilip ‘nakil formu’ şeklinde isimlendirildiği sonucuna ulaşılmaktadır. Kaldı ki erken dönemde ‘nakil’ formunun izlerine dair yer verilen tespitlerden, tefsir müktesebatının bu aşamada herhangi bir usule sahip olmadan nakledildiği sonucuna ulaşılması daha muhtemel görünmektedir. Kaynaklarda bu dönemde uygulanan herhangi bir usulden bahsedilmemesi de söz konusu çıkarımı desteklemektedir. Nitekim yukarıda da yer aldığı üzere ‘nakil anlayışının erken dönemdeki izleri’ aşamasında yer alan tespitler, tefsir ‘nakillerinin’ daha

erken yazıya geçirildiğini ispatlamaya yönelik görülmektedir. Bazı verilerin daha erken yazıya geçirilmiş olmaları ise bunların belli usullere sahip olduklarını göstermemektedir. Aksine rivayetlerin müdrec kıraat olarak nakledilmeleri, şahsî mushafların hâmişlerine yazılmak suretiyle kaydedilmeleri ve sonrasında ‘esnek otorite’ üzerinden yayılmaları, bu müktesebatın nakil sürecinde herhangi bir usule sahip olmadığına işaret etmektedir. Zaten erken dönemde bir usule sahip olmaya ihtiyaç da yoktur; dönemin en önemli hedefinin rivayet yekûnunu tespit ve muhafaza olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda muhafazasının sağlanması ve gelecek nesillere aktarılması gayesine matuf söz konusu kayıtlara, sadece daha erken yazıldıkları için ‘farklı bir usule sahip olma zorunluluğu’ atfetmek mesnetsiz bir kabul olarak görünmektedir. Dolayısıyla söz konusu verilerin hadis tahammül ve edâ yolları ile tespit ve nakledilmeleri tabîi olduğu kadar zarurî bir durumdur. Bu itibarla ‘nakil’ formundan ‘rivayet’ formuna geçişin göstergeleri olarak yer verilen tespitlerin; bir müktesebatın sahîh ancak usulsüz şekilde nakledilme aşamasından, bir usule geçişin göstergeleri olarak anlaşılması daha mümkün görünmektedir.

Sonuç

Tefsir araştırmalarında ‘rivayet’ dışı verinin de önemini vurgulama gayesine matuf yukarıdaki yaklaşımlar tefsir müktesebatının, kaybolan veya nazar-ı itibara alınmayan ‘nakilleri’ni belirli bir konuma yükseltme gayesindedirler. Her ne kadar söz konusu gayenin çeşitli faydalara vesile olacağı düşünülse de ‘rivayet’ formunu

eleştirmek ve reddetmek için bir neden görülememektedir. Zira rivayet nakil geleneği içerisinde tabir yerindeyse süzülerek nakledilegelen verilerin isnatlarının, rivayet formlarının ve bu verileri tasnif etme faaliyetlerinin değersiz addedilmesi -yukarıda etraflıca ele alındığı üzere- daha büyük sorunlara neden olmaktadır. Bu bağlamda maksadın nicelik değil, nitelik olması bir değer ifade etmektedir. Bu sayede ilk dönem Kur'ân tasavvurunun doğru bir şekilde aktarılmasının sağlanabileceği veya çarpıtılması sorununun azami düzeyde engellenebileceği düşünülmektedir. Mevâlî gibi etkenlerin göz ardı edilmemesi bu bakımdan önem arz etmektedir.

Ancak söz konusu 'rivayetlerin' yanı sıra, rivayet nakil süzgecinden geçemeyen verileri 'nakil' olarak isimlendirmek mümkün görünmektedir. Nitekim kaynaklarda bu formda çokça verinin yer aldığı bilinmektedir. Bu müktesebatın, âyetlerin anlaşılmasında yerel yorumlar veya tarihî izlenceler addedilerek çalışmalara konu olduğu görülebilmektedir. Dolayısıyla araştırmanın, 'rivayetlerin' niteliklerinin yok sayılmasından veya tüm verilerin 'nakil' gibi düşünülmesinden uzaklaşarak, 'rivayetlerin' haricindeki müktesebatı 'nakil' olarak tanımlayıp bu çerçevede derinleştirilmesi halinde, daha donanımlı ve müsellemler delillere ulaşacağı, hatta literatürde yer bulup geleneğe katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Diğer yandan müfessirlerin, muhaddislerden farklı bir metot benimseyip rivayetleri kendilerine özgü usullerle aktardıkları bir gerçektir. Ancak her birinin veya belli dönemlerin kendilerine özgü rivayet yöntemlerinden

bahsedilmesi, genel geçer bir ‘nakil’ anlayışından bahsedilmesinden daha tutarlı görünmektedir. Bu yöntemler araştırmaya muhtaç olarak bekleseler de genel tablodan anlaşıldığı kadarıyla bu usuller Ehl-i hadis tarafından tesis edilen ‘rivayet nakil usulünü’ görmezden gelmemişlerdir. Sadece muhaddis müfessirlerde değil, salt dirayet veya işârî tefsir kategorisinde yer alan tefsirlerde dahi aynı etkileşim görülebilmektedir.

Kaynakça

- Adıgüzel, Abdulcabbar. *Ahmed B. Hanbel'de Tefsirin Mahiyeti ve Meşruiyeti Sorunu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Avcı, Seyit. "Mütekellimîn ve Sûfiyyenin Ehl-i Hadise Yönelttiği Tenkitlerin Değeri Üzerine". *Hadis Tetkikleri Dergisi*. 11/1 (2013).
- Bahar, Murat. *Buhârî Şerhlerinde Tefsir Bilgisi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2024.
- Bahar, Murat. "Tirmizî'nin Tâbiûn Dönemi Re'y Tefsirine Yaklaşımı". Uluslararası Mâverâünnehir'den Anadolu'ya İslâm Âlimleri: İmâm Tirmizî ve Hâkim et-Tirmizî Sempozyumu. ed. Ferhat Gökçe. 1/157-170. Ankara: İlâhiyat, 2024.
- Beyhakî. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. Abdulmu'ti Emin Kal'acî. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1991.
- Bozkurt, Üsâme. *Hicrî 4. Asırda Ehl-i hadisin İç Tartışmaları*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Buhârî. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât. 2001.
- Çalgan, Mehmet Ali. "Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'inde Kur'ân-ı Kerîm'e, Sahih Hadislere ve Diğer Bazı Kıstaslara Uygunluk Yönünden Metin Tenkidi". *Hadis Tetkikleri Dergisi*. 20/2 (Ağustos, 2022).
- Çalgan, Mehmet Ali. "İbn Ebû Hâtim'in 'İlelü'l-Hadis İsimli Eserinde Metin Tenkidi". *Hadis Tetkikleri Dergisi*. 20/2 (Aralık, 2022).
- Çalgan, Mehmet Ali. "Tirmizî'nin Sünen'i ve el-'İlelü'l-Kebîr'inde Metin Tenkidi". *Hadis Tetkikleri Dergisi*. 20/2 (Aralık, 2022).

- Çalgan, Mehmet Ali. *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2023.
- Dinç, Ömer. *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.
- Ebû Dâvûd. *es-Sünen*. nşr. 'Âdil Muhammed-Ammâr Abbas. 8 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.
- el-Hatîb el-Bağdâdî. *el-İhticâc*. nşr. Halil İbrahim Hâtır. Pakistan: el-Mektebetü'l-Eseriyye. t.y.
- el-Hatîb el-Bağdâdî. *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*. nşr. Mehmet Sait Hatipoğlu. Ankara: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye.
- el-Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. nşr. Beşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Erdoğan, Tunahan. "Ka'bî'nin Kabûlü'l-Ahbâr'ı İle Râmhürmüzî'nin El-Muhaddisü'l-Fâsıl'ında Metinlerarasılık". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 25/1 (Mart 2025), 569-599. <https://doi.org/10.33415/daad.1577281>.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. nşr. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Güler, Zekeriya. "Hadislerin Anlaşılmasında Rivayet-Dirâyet Bütünlüğü". *İLAM Araştırma Dergisi*. 1/2. (Temmuz-Aralık, 1996).
- Güler, Zekeriya. *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*. ed. İbrahim Hatipoğlu. Bursa: 2005.
- Karacabey, Salih. "Hattâbî". *DİA*. (İstanbul: 1997).
- Müslim. *es-Sahîh*. nşr. Heyet. 7 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2014.
- Râmhürmüzî. Ebû Muhammed el-Hasan b. Abdirrahman b. Hallâd. *el-Muhaddisü'l-Fâsıl Beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*. thk. Ebû Hemmâm Muhammed b. Ali el-Beydânî. Riyad: en-Nâşirü'l-Mütemeyyiz, 2017.

Tirmizî. *es-Sünen*. nşr. Heyet. 5 Cilt. Dâru't-Te'sîl, 2015.

Türçan, Zişan. "Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir -Sahîhu'l-Buharî'nin Kitâbu't-Tefsir'i Örneği"- . *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)*. 29 (2010).

Türçan, Zişan. "Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*. 4/2 (Haziran, 2019).

Yazar Bilgileri Author(s)

Doç. Dr. Fatma YÜCE
Samsun Üniversitesi
Din Felsefesi

fatma.yuce@samsun.edu.tr
ORCID: 0000-0002-8168-5982

Künye Bilgisi

Hélène L'Heuillet, *Gecikmeye Övgü: Zaman Nereye Gitti?*

İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.

104 sayfa.

ISBN: 9789750852107.

Anahtar Kelimeler / Keywords

Felsefe / Philosophy
Sosyoloji / Sociology
Psikoloji / Psychology
Gecikme / Delay
Zaman / Time

Kitap İncelemesi / Book Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

23/04/2025

Kabul Tarihi / Accepted

05/06/2025

Atıf / Citation

Yüce, Fatma. “Hélène L'Heuillet, Gecikmeye Övgü: Zaman Nereye Gitti?”. *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 3/1 (Haziran 2025), 33-44.

34

Denetlenen zaman özne-dışı bir form alırken performans dayatması ve aşırı hız övgüsü insanı (yaptığı işe ve kendisine) yabancılaştırmakta ve köleleştirmektedir.

İkinci bölümde kapitalist düzen içinde zamanının çoğunu çalışmaya ayıran, öznel zamanı olmayan ve sürekli uyarıldığı için gerginleşen bireyin uyku(suzluk) ile ilişkisi anlatılmaktadır. Yazar, uykusuzluğun temelinde zamanı kaybetmenin ve işleri yetiştirememenin verdiği acının olduğunu belirtmektedir. Üçüncü bölümde hüznün ve melankoli üzerine derin analizler yapan yazar, iki insani olgu olan bu fenomenlerin günümüzde hastalık olarak algılandığından bahsetmektedir. Zamanın kaybını hatırlatan bu iki kavram “ilerlemek” ve “pozitif kalmak” ilkeleri uğruna bastırılmak zorundadır. Olumsuz olarak nitelenen ve her ikisi de zamanla ilişkili bu iki kavram yazara göre farklı anlamlar taşıdıkları halde birbirleriyle karıştırılmaktadır. Hızlandırılmış toplumun ürettiği hüznün, kişiyi zamanla barıştırma potansiyelindeyken, hızlandırılmış toplumun benimsediği melankoli yabancılaşmanın ve hızlanmanın bir yüzüdür (s. 68). Melankoli kayıp duygusuyla özetlenebilirken, melankolik deneyim noktasını açığa çıkaran melankolik acı çöküş duygusudur. Melankoliden çıkış yolu hüzündür ve hüznünde gerçeklik bulunmaktadır (s. 71). İyi bir akıl hocası olan hüznün (s.102), tam olarak gecikme duygusudur (s. 83). Dördüncü bölümde yazar, asıl vurgusu olan gecikmenin neliğini sorgulamakta ve analizini derinleştirmektedir. Yazara göre var olmanın hazzına varmak için gecikmek gerekmektedir. Gecikme hızlandırılmış toplumun aciliyet diktasına meydan okumaktadır. Yazar, hızlandırılmış

toplumun sloganı olan “Yalnızca bir hayatımız var.” deyişinin ölüm itkisinin yansıması olarak zamanı öldürmeye ve kişinin kendi yaşamını bir performans gibi görmesine neden olduğunu belirterek zannedildiğinin aksine bu ifadenin hayatın değerini değil değersizliğini temellendirdiğini iddia etmektedir. Yazara göre gecikme sayesinde bir hayattan daha fazlasına sahip olmaktadır (s. 92). Kitabın gecikmeyle ilgili dikkat çekici son cümleleri ise şöyledir: “Gecikme süreyi hissettirir, gerçeğe yeniden kavuşturur. Sahip olunamayana karşı sahiplenici olalım” (s. 103).

L’Heuillet, her şeyin metalaştığı kapitalist sistem içerisinde insanın bir gün içinde sıklıkla yinelediği “vaktim yok” ifadesinin muhataplarından birisinin de kendisi olduğu gerçeğiyle okuru yüzleştirmektedir (s. 9). Aynı zamanda yazar, kişinin kendi varoluşsal gerçekliğiyle birlikte geçmişine bakış açısını sorgulatmaktadır. Tarihi “x olayı y senesinde meydana geldi” biçimindeki okumanın “x olayının gerçekleşmesi için y senesinin gelmesi gerekti” diye okumaya dönüşmesini zamanla yarışan modern dönemin bir göstergesi olarak sunmaktadır (s. 10). Geç kalmayan modern insanın geç kalmış eski insana göre daha ileride olduğu kanısının oluşturduğu çıkmazları göstermektedir. Geride kalanın anormal olarak etiketlendiği, geç kalmanın korku üreten bir saplantıya dönüştüğü günümüzde çocuklar bile hemen büyümek zorunda kalmakta, bu hızlı gelişimsel döngüye erken ergenlik ve erken menopoz da katıldığında insan zamana karşı yarışarak, hiçbir zaman kazanamayacağı bir mücadeleyle girişmektedir. Çünkü insan özünde bu yarışta

kendini yitirmektedir. Gerçekte kendine bile ayıracak zamanı olmayan modern insan, psikolojik krizlerine bile uzun zaman alan psikanalizle değil, daha kısa sürede çözüm vadeden psikiyatrik ilaçlarla çözüm bulmaktadır. Bütün bu süreçte gecikme övülecek bir olguya ve kişinin kendini keşfetmesine dönüşmektedir. Bu bakımdan günümüzde insana yavaşlayarak içe bakışı telkin eden meditasyon, yoga vb. ruhsal uygulamalar, kişinin kendisini bulma çabasında kendine vakit ayırdığı ve kimi gerçeklikleri fark ederek aydınlandığı bir süreç olarak yükselmektedir. Hayatın anlamının maddi temelde değil, varoluşsal bir farkındalıkla bulunacağını düşünen yazar, kişinin kendisinin ve gereksinimlerinin yavaşlayarak farkında olmasını mümkün görmektedir. Yazara göre hızlan(dırıl)mış hayatı gecikerek yavaşlatmak, zaman baskısından kurtulmak ve “an”da kalmak modern insanın mutluluk reçetesidir. Yazar, bu değerlendirmeleriyle spiritüalist yaklaşımları hatırlatmaktadır.

L’Heuillet, insanı kendisine ve emeğine yabancılaştıran ve hıza mahkûm eden kapitalist düzenin onu daha fazla üretmesi için uyutmadığından bahsederken bile gerçekte onu, meta üretmek için kendisini tüketen kapitalist dayatmaya karşı bireysel farkındalığını geliştirerek uyandırmaktadır. Kayıp zaman toplumunun bir uykusuzlar toplumuna dönüştüğünden bahseden yazar, modern çağın hastalığının da uykusuzluk olduğunu belirtmektedir (s. 38). Bir yandan uykunun nimetlerinin anlatıldığı bu çağda neoliberal ekonominin ilkeleriyle şekillenen kapitalist sistem insanın uykusundan çalarak onu çalışma hayatında var etmektedir. Kârın

maksimizasyonuna dayalı kapitalist üretim biçimi, hızlı işleyen bir sistem içinde daha çok meta üretimini hedeflerken insanın uyumasına ve dinlenmesine engel olmaktadır. Hız ve stres ortamında sürekli sömürülen ve uyarılan insan, gevşeyemediği için rahat uyuyamamaktadır. Yazara göre uyumak için uyarılmayı durdurmak (s. 46) ve öznel zamana kavuşmak gerekir (s. 61). Kendisi felsefeci ve psikanalist olan yazar, uykunun psikolojik açıklamasını yaptığı gibi uyku için toplumsal bir antlaşmanın gerekliliğinden bahsederek bu davranışın toplumsal açıklamasını da yapmaktadır (s. 48). Hem uykunun hem de gerçek eylemin koşulu olan öznel zaman kişinin elinden alındığı için uyumak da günümüzde “aristokratik bir lükse” dönüşmüştür (s. 38). Yazara göre geç kalma korkusunun neden olduğu uykusuzluk, öznel zamanın yağmasına karşı ilk başkaldırıdır (s. 102). Uykusuzluk aynı zamanda yorgunluğa karşı da bir başkaldırıdır (s. 40). Uykusuz kalan insan ya kendisiyle konuşarak hesaplaşır ya kitap okur. Bu eylemler ise insanı entelektüel açıdan verimli hale getireceği için uykusuzluk dolaylı olarak uygarlığa da hizmet edecektir. Bu bakımdan yazar uykusuzluğu “uygarlaştırıcı” olarak betimlemektedir (s. 43). Çağın hastalığı uykusuzluk geceleri okuma imkânı verirken, yine çağın diğer özellikleri gündüzleri aşırı hızlandırılmış hayat ve sürekli çalınan dikkat¹ insanı okumaktan alıkoymaktadır. Görüldüğü gibi modern çağ paradokslarıyla var olurken insandan, onun sağlığından, zamanından çalmakta ve en nihayetinde

¹ Johann Hari, *Çalınan Dikkat: Neden Odaklanamıyoruz?*, çev. Barış Engin Aksoy (İstanbul: Metis Yayınları, 2024).

insanı tüketmektedir. Burada ele alınan insanın kendisine ve doğal ihtiyaçlarına yabancılaşması ve zaman mahkumiyetiyle gelen özgürlük sorunsalı varoluşçu temalar içermesi bakımından varoluşçu felsefeyi hatırlatmaktadır.

L'Heuillet'e göre, insanın uykularına el koyan performans toplumunda insan bilmeden transhümanist olmakta, insanın uykuya ihtiyacı olmadığı söylenmektedir. Buradan transhümanizmin bedeni bir imgeye indirgediği anlaşılmaktadır (s. 48, 56, 93). Gelecek hakkında düşünmenin bir yolu olarak transhümanizm, insanın entelektüel, fiziksel ve psikolojik kapasitesini teknoloji yardımıyla büyük ölçüde arttırabileceğini; insan koşullarının kökten iyileştirilebileceğini savunan entelektüel ve kültürel bir harekettir.² İnsanın teknoloji ve bilim yardımıyla yeteneklerini arttırabileceğini öngören transhümanist yaklaşım, aynı zamanda onun uyku gibi biyolojik ihtiyaçlarından soyutlanabileceğini ve biyolojik sınırlarını aşabileceğini de öngörmektedir. Bu da esasında kapitalizmin kurmak istediği sisteme uygun insan modeli sağlama potansiyelindedir. Kapitalizm kökeninde “ek bir değer, bir değer ‘fazlasının’, bir artı-değerin” üretilmesi için insanın zamanını ve emeğini satın almakta ve ürettiği artı değeri sermayedara sunmaktadır (s. 20). İlk kapitalizm artı değeri nesnel zamanın daraltılmasıyla sağlarken, ikinci kapitalizm ise onu, öznel zamanın gözetimi yoluyla oluşturunuyordu. 1936'da *Modern Zamanlar* filminde yemek

² Nick Bostrom, “The Transhumanist FAQ: A General Introduction”, *Transhumanism and the Body, The World Religions Speak*, ed. Calvin Mercer - Derek F. Maher (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 1.

yemek için bile zamanın harcanmasını sorun eden bir iş yerindeki, Charlie Chaplin'in canlandığı üretim bandındaki kuklalaştırılmış insan modeli konuyu oldukça iyi açıklayan bir örnektir (s. 21, 24). Bu filmde ayrıca robotlaşması beklenen ve sürekli hızlandırılan karakter, ürettiği metaya da yabancılaşmaktadır. Kapitalist düzenin sömürdüğü işçiler, ne ürettikleri metayı bütün olarak görebilmekte ne de onu satın alabilecek ekonomik güce sahip olmaktadır.

L'Heuillet'e göre, insanı kurtarma potansiyeline sahip olan kavram, hıza karşı başkaldırma anlamına gelecek bir "gecikme"dir (s. 13). Günümüzde derinliksiz olma özelliğiyle belirginleşerek nesnelleşen zaman, gecikmeyle tekrar derinlik kazanıp öznelleşecektir (s. 33-36). Gecikme aslında başka yere açılan ek bir zamandır (s. 92). Yazar, yaşamı daha iyi anlama yollarından biri olarak gördüğü ve bir "direniş stratejisi" olarak tanımladığı gecikmeyi Paul Lafargue'ın "Tembellik Hakkı"na benzetmektedir (s. 16). Lafargue iş yasalarının en temel maddesi olan "Çalışma Hakkı"na yönelik bir eleştiri denemesi olarak, 'Çalışma Hakkı'nın Çürütülmesi' anlamında "Tembellik Hakkı" adlı eseri yazmıştır. Bu eserde Lafargue'ın vurgulamak istediği her kişinin, istediği her işi istediği kadar yapabilmesi gerekliliğidir. Ona göre insan ancak bu şekilde içerisinde kendini gerçekleştirebildiği bir bütünün parçası olabilecektir.³ L'Heuillet'e göre, bilinçaltının tezahürü olan gecikme, insana mutluluk verir, insanın kendisiyle buluşmasını

³ Paul Lafargue, *Tembellik Hakkı*, çev. Ebru Erbaş (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2021).

sağlar ve onu gerçeğe yeniden kavuşturur (s. 102-103). Yazarın, kapitalizm eleştirisi yaparak Marksist kuramı ve böylece sosyolojik kuramlardan çatışmacı yaklaşımı olumladığı; onun karşısında konumlanan işlevselci yaklaşımı da -insanın kapitalist düzen içerisindeki hızlandırılmış işlevini çözülmesi gereken bir sorun olarak ele alması, işlevselci yaklaşımın en önemli kavramlarından olan uyumu eleştirmesi ve gecikerek baş kaldırmayı önermesi bakımlarından- eleştirdiği düşünülebilir.

L'Heuillet, kültürü “gecikmenin okulu” “kültürel çalışma”yı da geciktirilen yitiş olarak tanımlamakta ve insanlığın tüm yapıp etmelerini ana vurgusu olan gecikmeyle açıklamaktadır (s. 37). Ayrıca yazar, düşünmeyi özgürlük ve gecikme olarak tanımlamakta (s. 34), ve derin düşüncenin kendisini bir gecikme sanatı olarak ele almaktadır (s. 88). Bu durum yazarın başlığa taşıdığı ana teması gecikmeye övgüyü felsefeyle temellendirdiğini göstermektedir. Ayrıca eserde felsefe, sosyoloji ve psikoloji disiplinlerine özgü kavramsallaştırma gecikme temasını açıklamada etkin ve uyumlu bir biçimde kullanılmıştır. Bu kapsamda eserin gecikme temasını interdisipliner bir yaklaşımla ele aldığı söylenebilir. Yazar, bu disiplinlerin ünlü isimlerinden alıntılar yapmış, onların önemli kavramlarını ve yaklaşımlarını ana görüşünü temellendirmek için kullanmıştır. Eserde transhümanizm, nihilizm, stoacılık, hedonizm gibi felsefi; yabancılaşma, emek sömürüsü, kapitalizm, meta değişimi, kamusal alan, özel alan, tüketim, ilk kapitalizm, sosyal kapitalizm, muhafazakarlık, etnomerkezcilik gibi sosyolojik; bilinç, bilinçaltı, benlik, narsizm, melankoli gibi psikolojik

kavramlar gecikme temasıyla ilişkilendirilmiş ve gecikmeye dönük bu üç temel disiplinle ilgili sonuçlar çıkarsanmıştır. Ayrıca eserde Marcus Aurelius, Spinoza, Descartes ve Kant gibi büyük filozofların; Freud ve Lacan gibi önemli psikanalistlerin; Karl Marx, Michel Foucault ve Richard Sennett gibi önemli sosyologların görüşleri gecikme temasını açıklarken işlenmiştir.

Eserin hedef kitlesi zamana karşı duyarlılık geliştiren kişilerdir. Bununla birlikte eser üslubundaki derinlik dolayısıyla entelektüel kapasitesi yüksek insanlara hitap etmektedir. Kitabın hacmi küçük olmasına rağmen üslubu tek okumada anlaşılmanın ötesinde bir derinliğe sahiptir. Kitapta belirgin bir yöntem ve sistematik anlatım olmamakla birlikte felsefe, sosyoloji ve psikoloji disiplinlerine bolca atıf yapan kavramsal bir zenginlik ve çeşitlilik bulunmaktadır. Kitapta yazara özgü olan “zaman açlığı” (s. 10), “liberal ütopya” (s. 18), “eklemsizleşmiş kukla” (s. 21), “ölü zaman” (s. 24), “biyoritim ütopyası” (s. 50), “ekolojik bir gecikme” (s. 88) ve “stoacı kozmik zaman” (s. 96) gibi orijinal kavramsallaşma dikkat çekmektedir. Ayrıca yazarın paradoksal ve şok edici bir üslubunun; kalıpları yıkıp yeniden yapılandırıcı bir bakış açısının olduğu söylenebilir. Örneğin yazar *gecikmeye gecikme* vurgusuyla paradoksal anlatıma başvurmuştur. Bu kapsamda “Geç kalmak için zaman kaybetmemek gerekir” ve “Gecikmekte acele etmek gerekir” gibi cümleleri paradoksal üslubunu göstermesi bakımından anlamlıdır (s. 103). Yazarın yapısökümcü denilebilecek bilinenleri ters yüz eden tarzı da yukarıda belirtilen tarihi okuma biçiminde ve “Yalnızca bir hayatımız var.” söylemiyle ilgili

ıkarımında kendini göstermektedir. Geç kalanın yargılandığı, geç kalmanın bir hata olduğunun benimsetildiği günümüzde yazar, geç kalmayı bir değer olarak yeniden üreterek yerleşmiş kalıp yargıları yıkmakta ve yerine yeni bir bakış açısı getirmektedir. Yazarın kullandığı kaynaklar hedefine doğrudan yönelik ve isabetlidir. Eserin tüm bu yönleriyle okumaya değer önemli bir çalışma olduğu söylenebilir. Eserde görülebilecek olumsuz taraf ise tematik kurgusallıktan uzak dağınık üslubunun olması, belirli bir yönteminin ve sistematikiğinin olmamasıdır. Son olarak vurgulanması gereken husus, eserde olumlu yön olarak kavramsal zenginliğin ve anlamsal derinliğin; olumsuz yön olarak yöntemsel belirsizliğin olduğudur.

Kaynakça

- Bostrom, Nick. "The Transhumanist FAQ: A General Introduction". *Transhumanism and the Body, The World Religions Speak*. ed. Calvin Mercer - Derek F. Maher. 1-19. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Hari, Johann. *Çalınan Dikkat: Neden Odaklanamıyoruz?* çev. Barış Engin Aksoy. İstanbul: Metis Yayınları, 8. Basım, 2024.
- Lafargue, Paul. *Tembellik Hakkı*. çev. Ebru Erbaş. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2021.

Yazar Bilgileri Author(s)

İdris POLAT

Diyaret İşleri Başkanlığı

polatidris1@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2333-9862

Künye Bilgisi

Ebû Abdullah el-Büstî, *er-Riâye*.

İstanbul: İsam Yayınları, 2022.

538 sayfa.

ISBN: 9786256123960.

Anahtar Kelimeler / Keywords

Tasavvuf / Sufism

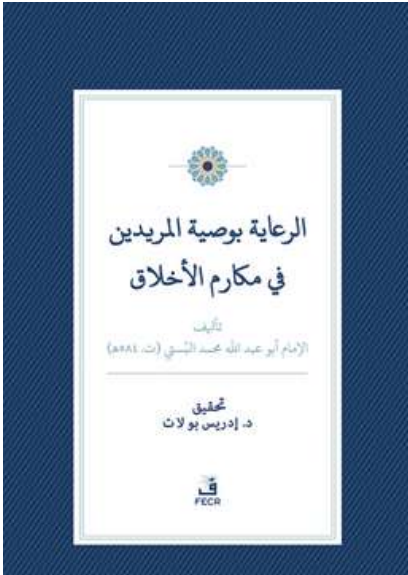
Makamlar / Spiritual Stations

Seyrüsülûk / Sulûk

Büstî / Bustî

er-Riâye / al-Ri'âya

Kitap İncelemesi / Book Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

25/05/2025

Kabul Tarihi / Accepted

28/06/2025

Atıf / Citation

Polat, İdris. “Ebû Abdullah el-Büstî, er-Riâye”. *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 3/1 (Haziran 2025), 45-60.

Tasavvuf düşüncesinde hâller ve makamlar, sâlikin seyrüsülûk yolculuğunda geçirdiği manevi evreleri ve ulaştığı ahlaki tekâmül derecelerini ifade eden temel kavramlardır.¹ İlk dönem sûfîleri bu manevi evreleri doğrudan yaşantı yoluyla tecrübe etmiş, bunları teorik bir sistem içinde sunmaktan ziyade bireysel yaşantı aktarımıyla ifade etmişlerdir. Zamanla bu tecrübeler kavramsallaştırılmış ve sûfî literatürde müstakil eserlerin konusu hâline gelmiştir. Özellikle V./XI. yüzyıldan itibaren sûfîler tarafından kaleme alınan birçok eser, seyrüsülûkün aşamalarını sistematik şekilde açıklamayı hedeflemiştir.² Bu gelenek içinde konumlandırılabilir olan *er-Riâye*, Ebû Abdullah Muhammed el-Büstî³ tarafından VI./XII. yüzyılda kaleme alınmış önemli bir eserdir.

Bu makalede, Büstî'nin *er-Riâye* adlı eseri üzerine yapılan bir doktora çalışmasına dayanılarak eserin tasavvuf literatüründeki yeri, yapısal özellikleri, temel kaynakları ve özgün yönleri ele alınacaktır.⁴ Çalışma,

¹ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Emin Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1999), 11/355; Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2005), 1152; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Komisyon (Küveyt: Matbaatü'l-hükûme, 1965), 33/308.

² İdris Polat, *Ebû Abdullah el-Büstî ve er-Riâye Adlı Eseri (Tahkik ve Tahlil)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

³ Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Ahmed el-Büstî, *er-Riâye* (Bursa: İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Haraççıoğlu, nr. 765), 1a.

⁴ Bu çalışma, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı'nda 2023 yılında

doğrudan müellifin eserine dayalı özgün bir doktora araştırmasının bulgularını esas almakta; bu yönüyle eserin klasik sûfî literatür içindeki konumunu yeni bir bakış açısıyla değerlendirme imkânı sunmaktadır. Müellifin yaşadığı dönem itibarıyla tarikatların kurumsallaşma sürecine tanıklık ettiği, tasavvufun ilmî çevrelerde daha fazla kabul gördüğü ve sûfî literatürün zenginleştiği bir ortamda eserini kaleme aldığı görülmektedir. *er-Riâye*, sadece kırk bir makamı değil, aynı zamanda seksen dokuz hâli de detaylı biçimde ele alarak dönemindeki diğer eserlerden ayrılan kapsamlı bir tasnif örneği sunmaktadır. Bu tasnif, sadece sayı bakımından değil; tertip mantığı, sınıflandırma biçimi ve kavramlara yüklenen anlam bakımından da eseri özgün kılmaktadır.

Literatürde Büstî'ye ve *er-Riâye* adlı eserine dair yapılan akademik bir çalışma yoktur. Eser, uzun yıllar boyunca ihmal edilmiş ve yanlış nispetlerle başka müelliflere izafe edilmiştir.⁵ Bu nedenle, eserin gün yüzüne çıkarılarak analiz edilmesi, tasavvuf araştırmaları açısından önemli bir boşluğu dolduracaktır. Bu makale, söz konusu eksikliği gidermeye yönelik bir çabanın ürünü

savunduğumuz “Ebû Abdullah Muhammed el-Büstî'nin (ö. 584/1188) *er-Riâye* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili” isimli doktora tezimizden geliştirilerek üretilmiştir.

⁵ Fuat Sezgin (1924-2018), Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *er-Riâye* isimli eserinin yazma nüshalarının bulunduğu kütüphaneleri zikretmiş, dipnot olarak Brokelman'ın Mısır Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye Tasavvuf Bölümü 84 numarada kayıtlı olan; ancak müellifin adı yazılmayan *Kitâbü'r-riâye fî tahsîli'l-makâmâtî'l-mezkûrati fî kitâbillâhi teâlâ min makâmâtî'l-yakîn li's-sâlikîn* adlı eserin de Muhâsibî'ye aidiyetini zikrettiğine işaret etmektedir. bk. Fuat Sezgin, *Târîhü't-türâsi'l-Arabî*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî (Riyad: İdâretü's-sekâfe ve'n-neşr bi-Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991), 6/115.

olarak hem tahkik sürecine dair teknik bilgileri hem de eserin içeriksel tahlilini bir araya getirmektedir.

Çalışmanın amacı, Büstî'nin eseri üzerinden tasavvufun ahlaki boyutuna dair klasik dönemde yapılan derinlikli analizleri ortaya koymak ve bu bağlamda *er-Riâye*'nin seyrüsülûk literatürüne katkılarını değerlendirmektir. Bu çerçevede eserin yapısı, kaynakları, yöntemi ve literatürdeki yeri; dört ana başlık altında incelenecek hem metinsel özellikleri hem de tarihî konumu dikkate alınarak değerlendirilecektir.

1. Müellif ve Eser Hakkında Genel Bilgiler

Büstî VI./XII. yüzyılda yaşamış, tasavvufun kurumsallaşma evresine tanıklık etmiş sûfî müelliflerdendir. Nispetiyle anlaşıldığı üzere doğum yeri Büst'tür; ancak hayatının önemli kısmını Erbil, Hasankeyf, Sincar, Nusaybin ve Ahlat gibi beldelerde geçirmiştir.⁶ Gezgîn bir sûfî olan Büstî, tasavvufi bilgiyi yalnızca teorik değil aynı zamanda pratik boyutuyla harmanlayarak eserine aktaran bir müelliftir. Hakkındaki biyografik bilgiler sınırlı olmakla birlikte başta İbnü'd-Dübeysî (ö. 637/1239) ve İbnü'l-Müstevfî (ö. 637/1239) gibi tarihçilerin aktarımları, onun tasavvufi çevrelerde etkin bir şahsiyet olduğunu göstermektedir.⁷ “Zâviyetü'l-Büstî” adının

⁶ Polat, *Ebû Abdullah el-Büstî ve er-Riâye Adlı Eseri (Tahkik ve Tahlil)*, 35-39.

⁷ Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2003), 12/785; Ebû'l-Berekât Şerefüddîn el-Mübârek İbnü'l-Müstevfî, *Târîhu Erbil*, ed. Sâmi es-Sakkâr (Irak: Dârü'r-Reşid, 1980), 1/112; Ebû Abdullah Cemâlüddîn Muhammed b. Saîd İbnü'd-Dübeysî, *Zeylu târîhi Medîneti's-Selâm*, thk.

yaşadığı bazı beldelerde mekânlara nispet edilmesi de onun halk katındaki tesirini yansıtmaktadır.⁸

Büstî'nin günümüze ulaşan tek eseri *er-Riâye*'dir. Eserin tam adı yazma nüshalarda *Kitâbü'r-Riâye fî tahsîli'l-makâmâtî'l-mezkûrati fî kitâbillâhi teâlâ li's-sâlikîn* şeklinde geçmekte olup,⁹ tasavvufun merkezi kavramları olan hâller ve makamları sistematik biçimde ele almaktadır. Türü bakımından tasavvufi-ahlaki bir eser olan *er-Riâye*, klasik sûfî metin geleneği içinde yer almakla birlikte hacimli ve tematik yapısıyla müstakil bir "makamlar literatürü" örneğidir.

Eser, hacim ve içerik itibarıyla klasik dönem sûfîlerinin seyrüsülûk sürecini açıklamaya yönelik metodolojik metinlerinden biridir. VI./XII. yüzyılda kaleme alınan *er-Riâye*, sistemli bir tasnifle kırk bir makamı açıklarken seksen dokuz kavramı da sûfîlerin tecrübe ettiği hâller bağlamında incelemektedir. Bu yönüyle eser yalnızca teorik bir tasnif değil, aynı zamanda pratik bir irşad rehberi niteliğindedir.

Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2006), 1/236; Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *el-Muhtasarü'l-muhtâc ileyhi min târîhi İbni'd-Dübeysî* (Bağdat: Matbaatü'z-zaman, ts.), 1/247; Zekiyyüddîn Ebû Muhammed Abdulazîm b. Abdilkavî el-Münzirî, *et-Tekmile li-Vefeyâtî'n-nakale*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984), 1/97.

⁸ İbnü'l-Müstevfî, *Târîhu İrbil*, 1/112; Ebü'l-Hâris Necmüddîn Üsâme b. Mürşid İbn Münkız, *Kitâbü'l-i'tibâr*, thk. Abdülkerîm el-Eştâr (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2003), 273-274.

⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Ahmed el-Büstî, *er-Riâye bi-vasiyyeti'l-mürîdîn fî mekârîmi'l-ahlâk*, thk. İdris Polat (Ankara: Fecr Yayınları, 2025), 39-40.

er-Riâye, günümüze iki yazma nüsha ile ulaşmıştır. Bunlardan ilki, Mısır Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye'de Tasavvuf bölümünde hicri 581 tarihli bir nüshadır.¹⁰ Ancak müellif ismine yer verilmediğinden, bu nüsha zamanla Muhâsibî'ye isnat edilmiş ve bu durum eserin asıl sahibi olan Büstî'nin uzun süre tanınmamasına yol açmış olabileceğini düşündürmektedir.¹¹ İkinci nüsha ise Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi Haraççıoğlu Koleksiyonu'nda 765 numarada kayıtlıdır. Bu nüsha, hicri 589 yılında müstensih Cafer b. Ebû Abdullah tarafından istinsah edilmiş olup müellifin adı açıkça belirtilmiştir.¹²

er-Riâye, klasik kaynaklara yaslanan fakat tertip ve anlatım tarzı bakımından özgünlük taşıyan bir metin olarak Büstî'nin tasavvuf düşüncesine doğrudan katkısını yansıtır. Hem yazıldığı dönemin ihtiyaçlarını hem de sonraki tasavvufi gelişmeleri dikkate alan yapısıyla eser, literatürde kendine has bir yer edinmeyi hak etmektedir.

2. Eserin Biçimsel Özellikleri, Tertibi, Tasnifi ve Üslubu

Büstî'nin *er-Riâye* adlı eseri biçimsel yapısı, tasnif yöntemi ve dil üslubu bakımından klasik sûfî metinlerin temel özelliklerini taşımakla birlikte bazı yönleriyle onlardan ayrılmaktadır. Bu farklılıklar arasında özellikle her bir makam ve hâl için üçlü bir değerlendirme sistemi kurması, tüm makamları peygamberlerle eşleştirerek

¹⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhîm b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü'r-Riâye fî tahsîli'l-makâmâtî'l-mezkûrati fî kitâbillâhi teâlâ min makâmâtî'l-yakîn li's-sâlikîn* (Mısır: Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, Tasavvuf, nr. 84).

¹¹ Sezgin, *Târîhü't-türâsi'l-Arabî*, 6/115.

¹² el-Büstî, *er-Riâye*, Haraççıoğlu, nr. 765.

anlamlandırması ve bunları sade bir dille aktarması öne çıkmaktadır. Eserin özgünlüğü yalnızca muhtevasında değil; aynı zamanda konuların işleniş tarzı, kavramların düzenlenişi ve sûfî geleneğin diline sadık kalan fakat yoğun sembolizmden kaçınan anlatım yapısında da kendini göstermektedir.

Eserin tertibi, iki ana bölüm altında şekillenmiştir. Birinci bölümde, sûfîlerin manevi eğitim sürecinde aşamalar olarak kabul ettikleri kırk bir “makam” sistematik bir şekilde açıklanmıştır.¹³ Bu bölümde her bir makam kavramsal arka planı, Kur’an ve hadislerdeki temelleri, önceki sûfîlerin görüşleri ve Büstî’nin yorumlarıyla birlikte ele alınmaktadır. Makamlar arasında ahlaki bir terakki çizgisi kurulmuş ve başlangıç makamlarından nihai kemâl makamlarına doğru bir yükseliş tasviri yapılmıştır. Bu yönüyle eser seyrüsülûkûn aşamalarını yalnızca teorik değil, aynı zamanda yaşanabilir ve eğitime konu edilebilir biçimde yani hem pratik hem pedagojik bir yaklaşımla ortaya koymaktadır.

İkinci bölümde ise “fasl” ve “lafız” başlıkları altında seksen dokuz kavram hâl bağlamında değerlendirilmiştir. Bu kavramlar arasında murakabe, havf, recâ, şevk, üns, sükûn, tefvîz, mahv, tecellî gibi klasik tasavvuf terimlerinin yanı sıra dönemin tasavvufi meselelerine dair aktüel vurgular da yer almaktadır.¹⁴ Büstî bu bölümde hâlleri sadece tanımlamakla kalmaz; aynı zamanda onların yaşanma biçimlerini, geçicilik-devamlılık durumlarını, kesbî ya da vehbî olup olmadıklarını da tartışır. Bu yönüyle

¹³ el-Büstî, *er-Riâye bi-vasiyyeti’l-mürîdîn*, 57-375.

¹⁴ el-Büstî, *er-Riâye bi-vasiyyeti’l-mürîdîn*, 378-422.

eser, yalnızca kavramların tanımlarına odaklanan kelime merkezli bir tasnif değil; bu hâllerin sûfî tarafından yaşanma biçimlerini, sürekliliklerini ve kazanımla mı yoksa ilhamla mı elde edildiklerini tartışan, yani bireysel tecrübeyi merkeze alan bir yapıyla inşa edilmiştir.

Tasnif yöntemi bakımından *er-Riâye*, klasik sûfî gelenekle temas hâlinde olmakla birlikte müellifin özgün tercihlerine de açık bir yapı sergiler. Büstî, kırk bir makamı belirli bir öğretim mantığı çerçevesinde düzenlemiş ve her bir makamın sonunda o makama rehberlik edecek bir peygamberi zikretmiştir. Bu yaklaşım, literatürde zaman zaman rastlanan makam-peygamber eşleştirmesini ilk kez bu denli sistemli biçimde uygulayan örneklerden biri olarak dikkat çeker. Bunun yanı sıra Büstî, her makamın avam, havas ve hassü'l-havâs seviyelerinde farklı şekillerde yaşanabileceğini ifade ederek seyrüsülûkün kişisel tecrübeye ve manevi idrak düzeyine göre çeşitlenebileceğini vurgular. Bu çok katmanlı anlayış makamların sabit bir şablonla değil, sâlikin hâl ve derecesine göre dinamik biçimde tecrübe edildiğini ortaya koyar. Makamların sıralanışında genel bir terakki çizgisi gözetilmiş olsa da tertibin mutlak bir sistem değil, dönemin anlayışına ve muhatap kitlenin seviyesine uygun bir irşad yöntemi olduğu anlaşılmaktadır. Zira Büstî, bazı makamları pedagojik gerekçelerle farklı konumlara yerleştirmiş; özellikle riyâ, fakr, zühd gibi makamları aynı çatı altında toplayarak içeriksel yakınlıkları esas almıştır.¹⁵

¹⁵ Polat, *Ebû Abdullah el-Büstî ve er-Riâye Adlı Eseri*, 86-90.

Üslup bakımından *er-Riâye*, ne sadece soyut bir teori kitabı ne de coşkulu bir vecd metni olarak değerlendirilebilir. Müellif ayet ve hadisleri merkeze alarak bunları öncelemiş, ardından klasik sûfî otoritelerin görüşlerine yer vermiş, nihayetinde ise kendi yorumunu sade fakat içten bir anlatımla ifade etmiştir. Anlatım tarzında okuyucuya doğrudan hitap eden kısımlar sınırlı olup çoğunlukla açıklayıcı ve ölçülü bir dil kullanılmıştır. Bu yaklaşım, eserin sadece sûfî çevrelere değil, tasavvuf hakkında bilgi edinmek isteyen daha geniş bir okuyucu kitlesine de hitap ettiğini göstermektedir.

Eserin dikkat çeken bir yönü de müellifin kaynaklarını çoğunlukla açıkça belirtmemesidir. Anonimleşmiş sözler “Bazıları şöyle demiştir.” ya da “Âlimlerden birine göre” gibi genel ifadelerle metne dâhil edilmiştir. Bu tutum, dönemin mezhebî ve siyasi hassasiyetleri dikkate alındığında metnin daha geniş bir okuyucu çevresi tarafından yadırganmadan okunmasını mümkün kılan temkinli bir yazım stratejisi olarak değerlendirilebilir.¹⁶

Bu yapısıyla *er-Riâye*, yalnızca içerik açısından değil tasnif ve ifade biçimiyle de tasavvuf literatüründe dikkat çeken bir klasik olarak öne çıkar.

3. Eserin Muhtevası, Kaynakları ve Yöntemi

Büstî'nin *er-Riâye*'si hacim ve içerik itibarıyla tasavvufun ahlaki boyutunu sistematik biçimde ele alan kapsamlı bir yapı arz eder. Eserde müellif; sâlikin manevi yolculuğu süresince karşılaşabileceği hâl ve makamları

¹⁶ Polat, *Ebû Abdullah el-Büstî ve er-Riâye Adlı Eseri*, 54-64.

yalnızca tanımlamakla kalmaz, bu tecrübelerin kaynağını, işleyişini ve sûfinin iç dünyasındaki yansımalarını da bütüncül bir yaklaşımla açıklar.

Eserin temel muhtevasını iki ana eksen oluşturmaktadır: Makamlar ve hâller. İlk kısımda kırk bir makam detaylı şekilde açıklanmış, her bir makamın zahirî ve bâtinî yönleri ele alınmıştır. Bu kısımda sâlikin imandan yakîne, sabırdan rızaya, tevekkülden teslimiyete doğru ilerleyen bir istikamet üzere manevi terakki süreci tasvir edilmektedir. Makamların anlatımında Kur'an ayetlerine sıkça müracaat edilmekte, ardından hadis rivayetleri ve sûfî sözleriyle açıklamalar desteklenmektedir. Böylelikle sûfî terbiye süreci sadece bireysel tecrübeye değil, aynı zamanda dinî referanslara dayalı bir ahlaki yapılanma olarak sunulmaktadır.

er-Riâye, kaynak kullanımı açısından da dikkat çekici bir yapıdadır. Müellifin temel referans kaynağı Kur'an'dır. Hemen her bir makam ya da hâl bir ayetle temellendirilmekte, ardından hadisler ve klasik sûfî sözlerle açıklanmaktadır. Bu bağlamda Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*'si, Herevî'nin (ö. 481/1089) *Menâzilü's-sâirîn*'i ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*'i açık ve örtük aktarımlarla öne çıkan üç temel kaynaktır. Bu eserler, Büstî'nin klasik tasavvuf geleneğiyle ne denli iç içe olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte müellif, yalnızca bu üç eserle yetinmeyip yer yer Muhâsibî (ö. 243/857), Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö. 380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) ve Hücûvîrî (ö. 465/1072) gibi erken dönem sûfilerin görüşlerine de dolaylı biçimde yer vermektedir.

Büstî'nin yöntem açısından dikkate değer yönlerinden biri, eserinde zikrettiği ayet ve hadislerin çoğunu bizzat kendi dilinde açıklamaya girişmemesi, bunun yerine bu referansların okuyucuda çağrıştıracakları anlamlar üzerinden ilerlemeyi tercih etmesidir. Bu yönüyle eser, tefsir niteliğinden ziyade irfani çağrışımların ön plana çıktığı bir tasavvufi rehber hüviyetindedir. Diğer yandan müellifin kaynaklara atıf yaparken müellif isimlerini çoğu zaman zikretmemesi, dönemin mezhebî çekişmeleri ve ilmî hassasiyetleri karşısında dikkatli bir üslup benimsemiş olabileceğini düşündürmektedir.

Tahkik sürecinde esas alınan Bursa İnebey nüshası ile Mısır Dârü'l-kütüb nüshasının karşılaştırılması neticesinde metnin zaman içinde bazı farklı istinsah ve nispet sorunlarıyla karşı karşıya kaldığı anlaşılmıştır. Bu tür sorunlar, eserin dolaşımını sınırlandırmış ve tarihî süreçte yeterince tanınmamasına zemin hazırlamış olabilir. Nitekim Mısır nüshasının Muhâsibî'ye nispet edilmesi, metnin yanlış aktarım ve anlam kaymalarıyla karşı karşıya kaldığını ortaya koymaktadır. Bu tür sorunlar, eserin dolaşımını sınırlandırmış ve tarihî süreçte yeterince tanınmamasına zemin hazırlamış olabilir. Nitekim Mısır nüshasının Muhâsibî'ye nispet edilmesi, metnin yanlış aktarım ve anlam kaymalarıyla karşı karşıya kaldığını ortaya koymaktadır.¹⁷

Müellifin dil ve üslubu sade, açık ve öğretici niteliktedir. Sûfî kavramları yoğun sembolizmle değil daha anlaşılır ve pedagojik bir dille aktarması, eserin sadece ileri

¹⁷ Polat, *Ebû Abdullah el-Büstî ve er-Riâye Adlı Eseri*, 63-64.

düzey sûfîlere değil aynı zamanda seyrüsülûke yeni adım atacak taliplere de hitap etmesini mümkün kılar.

4. Eserin Literatürdeki Yeri, Önemi ve Katkısı

Tasavvuf literatüründe makamlar ve hâller konusunu sistemli biçimde ele alan eserler, genellikle Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si, Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn*'i ve Gazzâlî'nin *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*'i gibi meşhur metinler üzerinden tanınmıştır. Bu bağlamda, Büstî'nin *er-Riâye* adlı eseri, seyrüsülûk merkezli tasnif geleneği içinde geç dönem fakat özgün bir örnek olarak değerlendirilmelidir. Eser; klasik kaynaklara yaslanmakla birlikte sadece bir derleme hüviyetinde değil aynı zamanda döneminin sûfî sorunlarına cevap arayan, pedagojik ve sistematik yönü güçlü bir metin olarak öne çıkar.

er-Riâye'nin literatürdeki görünürlüğü oldukça sınırlıdır. Bu durumun temel sebeplerinden biri, eserin çok az istinsah edilmiş olmasıdır. Günümüze yalnızca iki yazma nüsha üzerinden ulaşması, metnin yaygın dolaşıma girmesini engellemiş, dolayısıyla hem medrese hem de tekke geleneğinde ikinci plana düşmesine yol açmıştır. Ayrıca Mısır nüshasının uzun süre Muhâsibî'ye ait sanılması da eserin bilimsel olarak yeterince tanınmamasına neden olmuştur.¹⁸ Bu yanlış nispet, Büstî isminin gölgede kalmasına, *er-Riâye*'nin de başka bir otoriteye mal edilerek farklı bir bağlamda okunmasına yol açmıştır.

Büstî'nin kırk bir makam ve seksen dokuz hâli belirli kavramsal kategoriler etrafında tasnif etmesi ve avam-

¹⁸ Sezgin, *Târîhü't-türâsi'l-Arabî*, 6/115.

havas ayırımını gözeterek çok katmanlı bir seyrüsülük modeli ortaya koyması, onun pedagojik ve sistematik yönünü öne çıkarır. Bu yaklaşım sadece gelenekten beslenen değil, onu yorumlayan ve yeniden yapılandıran bir sûfî düşünür kimliğini yansıtmaktadır.

Günümüz tasavvuf araştırmaları açısından *er-Riâye*, iki açıdan dikkat çekicidir: Birincisi, VI./XII. yüzyılda tasavvufun derinleştiği ve tarikat yapılarının teşekkül etmeye başladığı bir döneme ait özgün bir örnek sunmasıdır. İkincisi ise, makamların 41 başlık altında sistemli biçimde ele alınmasının yanı sıra her bir makamın bir peygamberle eşleştirilerek açıklanmasıdır. Bu yönüyle eser, Hücvîrî gibi önceki müelliflerde sınırlı düzeyde görülen makam-peygamber ilişkilendirmesini daha kapsamlı bir yapıya kavuşturarak konuyu ilk kez bu derece sistematik biçimde ele alan kaynaklardan biri olmuştur.

Metnin tahkik edilerek ilmî camiaya kazandırılması sadece bir yazma eserin gün yüzüne çıkarılması değil, aynı zamanda unutulmuş bir tasavvuf anlayışının da ihyası anlamına gelmektedir. Bu açıdan *er-Riâye*, literatür içindeki kıymeti henüz yeterince takdir edilmemiş olmakla birlikte sahip olduğu içeriksel ve yapısal özelliklerle tasavvuf düşüncesine güçlü ve özgün bir katkı sunmaktadır.

Sonuç

Büstî'nin *er-Riâye* adlı eseri, klasik tasavvuf geleneği içinde hâller ve makamların sistematik biçimde ele alındığı, özgün tertip ve yorum içeren nadir çalışmalardan biridir. Eserdeki kırk bir makam ve seksen dokuz hâl tasnifi hem pedagojik bir seyir izlemekte hem de sûfî terbiyenin ahlaki

boyutunu merkeze almaktadır. Müellifin bazı önceki metinlerde de örneğine rastlanan üçlü sınıflandırma yöntemi ile Kur'an temelli açıklamaları yeniden yapılandırması ve özellikle kırk bir makamı birer peygamberle eşleştirerek sunması, *er-Riâye'*yi bu alanda dikkat çeken eserlerden biri hâline getirmektedir.

Büstî'nin klasik kaynaklardan beslenerek fakat taklitten uzak durarak ortaya koyduğu bu çalışma, seyrüsülûk eğitimine dair kapsamlı ve bütüncül bir bakış sunar. Özellikle tasavvufun ahlak merkezli yorumuna sağladığı katkı dikkate alındığında, *er-Riâye'*nin hem tarihî hem de teorik açıdan yeniden okunmaya ve değerlendirmeye değer bir metin olduğu anlaşılmaktadır. Literatürde hak ettiği yeri henüz bulamamış bu eserin tahkik ve tahliliyle gün yüzüne çıkarılması sadece bir metni değil, aynı zamanda özgün bir sûfî düşünce mirasını da ihya etme imkânı sunmaktadır.

Kaynakça

- Büstî, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhîm b Ahmed. *Kitâbü'r-Riâye fî tahsîli'l-makâmâtî'l-mezkûrati fî kitâbillâhi teâlâ min makâmâtî'l-yakîn li's-sâlikîn*. Mısır: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Tasavvuf, nr. 84.
- Büstî, Ebû Abdullah Muhammed. *er-Riâye bi-vasiyyeti'l-mürîdîn fî mekârimi'l-ahlâk*. thk. İdris Polat. Ankara: Fecir Yayınevi, 2025.
- Büstî, Muhammed b. İbrâhîm b. Ahmed. *er-Riâye*. Bursa: İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Haraççioğlu, nr. 765.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kāmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2005.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Emin Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1999.
- İbn Münkız, Ebü'l-Hâris Necmüddîn Üsâme b. Mürşid. *Kitâbu'l-i'tibâr*. thk. Abdülkerîm el-Eştâr. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2003.
- İbnü'd-Dübeysi, Ebû Abdullah Cemâlüddîn Muhammed b. Saîd. *Zeylu târîhi Medîneti's-Selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma' rûf. Beyrut: Dârü'l-garbî'l-İslâmî, 2006.
- İbnü'l-Müstevfi, Ebü'l-Berekât Şerefüddîn el-Mübârek. *Târîhu İrbil*. thk. Sâmi es-Sakkâr. Irak: Dârü'r-Reşîd, 1980.
- Münzirî, Zekiyyüddîn Ebû Muhammed Abdülazîm b.

- Abdilkavî. *et-Tekmile li-Vefeyâtî'n-nakale*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984.
- Polat, İdris. *Ebû Abdullah el-Büstî ve er-Riâye Adlı Eseri (Tahkik ve Tahlil)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Sezgin, Fuat. *Târîhü't-türâsi'l-Arabî*. çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî. Riyad: İdâretü's-sekâfe ve'n-neşr bi-Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kāmûs*. thk. Komisyon. Küveyt: Matbaatü'l-hükûme, 1965.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Muhtasarü'l-muhtâc ileyhi min târîhi İbni'd-Dübeysî*. Bağdat: Matbaatü'z-zaman, ts.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. ed. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-garbil-İslâmî, 2003.

Yazar Bilgileri Author(s)

Doktora Öğrencisi

Muhammed Ali BÜYÜKKELEŞ

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Arap Dili ve Belagati

buyukkeles2742@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0154-5817

Künye Bilgisi

Rıfat Resul Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri (Yapı-Görev-Kullanım-Anlam)*.

İstanbul: Ensar Neşriyat, 2024.

406 sayfa.

Anahtar Kelimeler / Keywords

Arap Dili ve Belagati / Arabic Language and Rhetoric

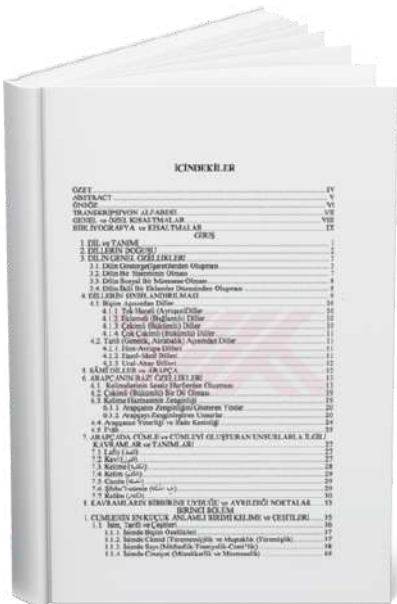
Resul Sevinç / Resul Sevinç

Dilbilimsel İnceleme / Linguistic Scientific Analysis

Cer Harfleri / Huruf Carr

Hurûf-ı Meânî / Preposition

Kitap İncelemesi / Book Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

09/04/2025

Kabul Tarihi / Accepted

05/06/2025

Atıf / Citation

Büyükkeleş, Muhammed Ali. "Rıfat Resul Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri (Yapı-Görev-Kullanım-Anlam)*". *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 3/1 (Haziran 2025), 61-88.

Arap dili âlimleri, kelimeyi üç temel kategoriye ayırarak değerlendirmiştir: isim (الاسم), fiil (الفعال) ve harf (الحرف). Tanımlamalara göre, isim; herhangi bir zamana taalluk etmeksizin müstakil anlam ifade eden kelimedir. Fiil; belirli bir zamanla kayıtlı olarak kendi başına mana taşıyan kelimedir. Harf ise, başlı başına bir anlam taşımayıp, ancak yer aldığı siyak ve sibak içerisinde anlam kazanan ve diğer kelimelerle irtibat kuran bir unsurdur.¹

Kelimenin üç temel türünden biri olan harfler, kendi başlarına anlam taşımamalarıyla birlikte, nahivde üstlendikleri işlevsel roller doğrultusunda çeşitli alt kategorilere ayrılmıştır. Bu tasnif, harflerin âmil olup olmamaları, ifade ettikleri anlam alanları ve terkip içindeki görevleri dikkate alınarak yapılmıştır. Bu bağlamda harfler; nasb harfleri, cezm harfleri, atıf harfleri ve cer harfleri gibi başlıklar altında incelenmektedir. Cer harfleri, hem harf gruplarının önemli bir kısmını teşkil etmeleri hem de cümlede sık kullanımları ve semantik (anlam) katkıları bakımından dikkat çeken bir kategori olarak öne çıkmaktadır.

Harfler, Arap dili çalışmalarının erken dönemlerinden itibaren inceleme konusu olmuştur. Başlangıçta daha çok nahiv literatürü içerisinde, diğer kelime türleriyle birlikte ele alınan harfler, ilerleyen

¹ İsim, fiil ve harf dil bilginleri tarafından farklı şekillerde tanımlansa da yapılan bu tanımların ortak anlamı yukarıda verildiği şekildedir. Bu konu hakkındaki ihtilaflar ve farklı tanımlamalar için bkz. Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sîd el-Baṭalyevsî, *İşlâhu'l-ḥaleli'l-vâkı' fi'l-cumel li'z-Zeccâcî*, thk. Ḥamza Abdullah Neşrâtî (Beyrût: Dâru'l-kutubu'l-ilmîyye, 2003), 10-30.

dönemlerde bağımsız incelemelere konu olmuş; hatta belirli harfler veya harf gruplarına dair müstakil eserler kaleme alınmıştır. Bu durum, harflerin nahivsel işlevlerinin yanı sıra, anlam derinlikleri ve cümle içindeki kullanımlarının da ayrıca bir araştırma alanı hâline geldiğini göstermektedir.

Cer harfleri, klasik dönemde genellikle *hurûfu'l-ma'ânî* başlığı altında yahut nahiv eserlerinin ilgili bölümleri içerisinde dağınık biçimde ele alınmıştır. Bu harflerin bütüncül bir yaklaşımla, bağımsız bir inceleme konusu hâline getirilmesi ve müstakil eserlerde işlenmesi ise büyük ölçüde modern dönemde mümkün olabilmektedir. Bu bağlamda, Rıfat Resul Sevinç'in *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri* adlı çalışması, cer harflerini kapsamlı ve sistematik bir biçimde ele alarak alana katkı sunma amacı taşıyan önemli bir modern dönem eseridir.

Bu çalışmada, adı geçen eserin tanıtımı, içeriği, kapsamı, alana katkısı, dizaynı, üslubu ve içerdiği bilgilerin ilmî geçerliliği gibi çeşitli yönlerden değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. İncelemeye geçmeden önce şu hususu belirtmek gerekir ki; herhangi bir esere yönelik yapılan her türden değerlendirme – eleştirel olsun ya da olmasın – söz konusu eserin ilmî değerine, görünürlüğüne ve niteliğine katkı sunmakta, aynı zamanda alandaki yerini daha da sağlamlaştırmaktadır.

Eser, bir giriş ve üç ana bölümden müteşekkildir. Giriş kısmında, genel hatlarıyla harf kavramı ele alınmış; harflerin yapısal özellikleri, kullanım biçimleri ve cümle içerisindeki görevleri üzerinden harf türleri tasnif edilmiş;

ayrıca cer harflerinin, *hurûfu'l-ma'ânî* içerisindeki konumuna değinilmiştir.²

Birinci bölümde, cer harflerinin taşıdığı anlam değerleri ile cümle içindeki kullanım alanları ayrıntılı olarak incelenmiştir. İkinci bölümde, bu harflerin zâid oluş durumları, harfiyet tartışmaları ve müteallikâtı konu edilmiştir. Üçüncü ve son bölümde ise, cer harflerinin irabî yönden ilişki kurduğu unsurlar ve bu unsurların irap durumları ele alınmıştır.

Eserde 22 adet cer harfi ele alınmış ve bu harfler her yönüyle incelenmeye çalışılmıştır. Eserde cer harfleri, asıl ve zait olmaları, isim veya fiil olarak değerlendirilmeleri, cümleye kattığı anlamlar vb. yönlerden detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca bu harfler hakkında dil bilgileri arasında ihtilaflı konulara yer yer değinilmiştir.

Sevinç'in çalışması — eser ismindeki ifadenin de ima ettiği üzere — cer harflerine dair klasik ve modern kaynaklarda yer alan bilgileri derleyip bir araya getirme amacı taşımaktadır. Bu yönüyle eser, cer harflerine ilişkin özgün bir nazariye sunmamakta;³ ancak mevcut birikimi sistematik biçimde sunarak kapsamlı bir başvuru kaynağı ve el kitabı işlevi görmektedir. Örneğin في harf-i ceri hakkında detaylı bir bilgi elde etmek isteyen bir araştırmacı, bahse konu olan esere başvurduğunda bu harf ile ilgili her türlü detayı kaynakları ile birlikte öğrenebilmektedir.

² Rifat Resul Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri* (İstanbul: Ensar, 2024), 16-33.

³ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, müellifin önsözü.

Eserde, harflerin anlamları ve kullanım alanlarının anlaşılmasını kolaylaştırmak adına özet ve sade anlatım tercih edilmiş; ayrıca yer yer tablo ve şematik gösterimlere başvurulması, konunun daha anlaşılır hâle gelmesine katkı sağlamıştır.

Örneğin كى edatının, lâm harf-i cer'iyile, أَنْ nasb edatıyla ya da hem lâm hem أَنْ ile birlikte kullanıldığı durumlarda üstlendiği işlevler, konunun ayrıntılı açıklamasına geçilmeden önce tablo halinde sunulmuştur.⁴

	1. Şekil	2. Şekil	3. Şekil	4. Şekil
	كِي	كِي أَنْ	لَكِي	لَكِي أَنْ
1. İhtimal	Lâm anlamında	Lâm anlamında	أَنْ anlamında	zâit
2. İhtimal	أَنْ anlamında			أَنْ anlamında

Yukarıdaki tabloda كى edatının beraber kullanıldığı edatlara göre kazandığı işlevler sistematik biçimde sunulmuştur. Örneğin tabloya göre كى edatı tek başına kullanıldığında, ya lâm harf-i cer'i anlamında ya da أَنْ master edatı anlamında gelebilmektedir. Tablo, كى edatının tüm kullanım şekilleriyle ilgili bilgiyi özet ve anlaşılır biçimde sunması bakımından okuyucunun konuyu daha kolay kavramasını sağlamaktadır. Tablonun ardından detaylı açıklamaların verilmesi ise, كى edatının

⁴ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 166.

kazandığı anlam ve işlevlerin mahiyetine dair daha derinlemesine bir anlayış sunmaktadır.⁵

Öte yandan eserde, harf-i cerler bazı özel kalıp ifadeler içerisinde kullanımlarıyla birlikte ele alınmıştır. Özellikle taaccüp, yemin, istiğâse gibi kalıplarda harf-i cerlerin üstlendiği anlamlara değinilmiş ve bu yapılar içerisindeki kelimelerin irâb durumları detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu tür kalıp ifadelerin icâz, takdîm-te'hîr gibi özellikler barındırması; dolayısıyla hem anlam hem de irâb açısından nispeten daha karmaşık yapılar arz etmesi göz önüne alındığında, Sevinç'in bu konuyu ele alması oldukça kıymetli bir katkı olarak değerlendirilebilir. Eser bu yönüyle, söz konusu kalıp yapıların daha açık ve anlaşılır bir biçimde sunulmasını sağlayarak okuyucuya önemli bir kolaylık sağlamaktadır. Nitekim بـ أفعـ taaccüp kalıbında bâ harfinin işlevi ve bu işleve bağlı olarak taaccüp yapısının farklı irâb vecihleriyle birlikte açıklanması, bu duruma örnek olarak gösterilebilir.⁶

Eserde, harf-i cerlerin yer aldığı bazı deyim ve atasözleri bir araya getirilmiş ve bu ifade kalıplarının tercümeleri sunulmuştur. Bu çalışma, harf-i cerlerin kullanıldıkları bağlama göre kazandıkları anlamları göstermesi ve özellikle deyim ile atasözlerinde ortaya çıkan mecazî kullanımları ortaya koyması bakımından kayda değerdir.⁷ Bununla birlikte, söz konusu bölümde sadece tercümeyle yetinilmiş, bu ifade kalıpları üzerine

⁵ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 166-168.

⁶ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 371,372.

⁷ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 382-385.

derinlemesine bir analiz sunulmamıştır. İlgili bölümün daha kapsamlı bir biçimde ele alınması, esere hem dilsel hem de kültürel anlamda farklı bir boyut kazandıracaktır.

Eser, gerek Arap dili alanında gerekse diğer alanda yazılan eserlerde olduğu gibi birtakım eksiklikler ve hatalar barındırmaktadır. Bu hataların tespiti ve düzeltilip telafi edilmesi eserin kalitesini artırmaya katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda eserin bir takım eksikliklerine değinmenin doğru olacağını düşünülmüştür. Esere yapılacak eleştirel yorumların karmaşık bir hal almaması için maddeler halinde verilmesinin daha uygun olacağı düşünülmüştür.

1. Eserin kapsamı: Arap dilinde harfi cerlerin sayısı dil bilginleri arasında ihtilaflı bir konudur. Bazı harflerin cer edatı olduğu konusunda dil bilginleri ittifak etseler de diğer bir kısmının cer edatı olup olmadığı ilk zamanlardan beri tartışma konusudur. Sevinç, ihtilaflı olanlarla birlikte 25 adet cer harfi olduğunu belirtmektedir.⁸ Ancak eserinde 22 harfin incelemesini yapmış, 3 harfi ise kapsam dışı bırakmıştır. İncelemeye dâhil ettiği harflerden مع، متى gibi bazı harfler -kendisinin de ifade ettiği üzere- sadece bazı kabileler tarafından cer edatı olarak kullanılmış semâî kabullerdir. Burada okuyucunun aklına şu soru gelmektedir: Sevinç, değerlendireceği harfleri hangi kriterlere göre seçmiştir? Eğer, harfin cumhur tarafından cer edatı olarak kabul edilmesini esas aldıysa مع ve متى gibi semâî harfleri neden cer harflerine dâhil etmiştir? Eğer hakkında cer edatı olduğuna dâir rivayet bulunan bütün

⁸ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 39.

harfleri değerlendirmek istediye bazı dil bilginleri tarafından cer harfi olduğu ileri sürülen *fâ* gibi⁹ harfleri neden inceleme konusu yapmamıştır? Sevinç'in bu gibi sorulara cevap oluşturacak herhangi bir açıklaması bulunmamaktadır.

Eserin kapsamı ile ilgili bir diğerk konu ihtilaflı meselelerde farklı görüşlerin belirtilmesi ile alakalıdır. Sevinç, bazı yerlerde dil ekollerinin farklı görüşlerini aktarırken pek çok yerde bu ihtilaflara yer vermemektedir. Örneğin *bâ* harfinin farklı anlamlarda kullanılmasına dair Basra ekolunun itirazlarına yer verilmiş ancak diğerk harflerin pek çoğunda benzer ihtilaflara değinilmemiştir.¹⁰ Eğer kitap öğrencilere okutulması amaçlanan bir ders kitabı olarak değil de cer harfleri ile ilgili bütün mesele ve görüşleri kapsayıcı bir araştırma eseri olması için kaleme alınmışsa ihtilafların belirtilmesi eserin amacına daha uygun olacaktır. Fakat ders kitabı olarak düşünölmüşse değinilen ihtilaflı konuların kaldırılması öğrencilerin zihnini bulandırmaması açısından tercihe şayandır. Ancak Sevinç, kitabına hangi harfleri alacağı, bu harflerin anlamlarını neye veya hangi mezhebe göre değerlendireceğı, âlimlerin ihtilaflarına ve mezhep farklılıklarına ne ölçüde değineceğı konularını müphem bırakmış ve bu hususta sabit bir metot takip etmemiştir.

⁹ Ebû Hayyân el Endelusî, *İrtişâfu'd-ğarab min lisâni'l-'Arab*, thk. Receb Osmân Muhammed (Kâhire: Mektebetu'l-hâncî, 1998), 4/1746.

¹⁰ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 50.

Müellif, cer harflerine dair değerlendirmelerinde şâz ve nadir görüşlere de yer vermektedir. Ancak bu tür görüşlerin sunumunda tercih edilen metodolojik tutarlılık bakımından bazı sorunlar dikkat çekmektedir. Zira müellif bazı yerlerde bu görüşlerin şâz veya nadir olduğunu açıkça belirtmekten, ¹¹ benzer mahiyetteki diğer yorumlarda bu niteliklere dair herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. ¹² Bu durum, özellikle konuyla ilk kez karşılaşan okuyucular açısından yanıltıcı bir algıya yol açabilir. Zira kimi yerlerde “şâz” olarak nitelendirilen bilgilerle karşılaşan okuyucu, bu ifadenin yer almadığı diğer durumları görüş birliğiyle kabul edilmiş, yani muteber yorumlar olarak değerlendirebilir. Dolayısıyla, eserde sunulan her bir görüşün ilmî literatürdeki konumunun –şâz, tercihe şayan, cumhur görüşü gibi– açık ve sistematik bir biçimde belirtilmesi hem bilgilerin doğru anlaşılması hem de okuyucuya metodolojik tutarlılık sunulması açısından önem arz etmektedir.

¹¹ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 52,60,224,225,265.

¹² Örneğin من harfinin على harfi yerine kullanılması Ahfeş'in görüşüdür. Nahiv bilginlerinin önemli bir kısmı من harfinin على harfi yerine kullanılmasına alternatif olarak fiile tazmin yoluyla başka bir anlam yüklemenin daha doğru olacağını belirtmektedir. Bkz. Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 72; Ebu Muhammed Bedruddîn Hasan b. Kâşım b. Abdillâh el-Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, thk. Fahrüddîn Kâbâve - Muhammed Nedîm Fâdıl (Beyrût: Dâru'l-kutubu'l-‘ilmiyye, 1992), 313; Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî el-Mısırî İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e-ârif*, thk. Mâzin el-Mubarek - Muhammed Ali Hâmdullah (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1985), 424; Endelûsî, *İrtişâfu'd-ğarab min lisâni'l- 'Arab*, 4/1720.

2. Eserin İçerik Düzenlemesi: Eserin içeriğinin düzenlenmesinde bazı problemlerin varlığı göze çarpmaktadır.

Eserdeki bazı meseleler incelendiği başlıkla uyumlu değildir. Örneğin cer harfleri ile ilgili *tazmin* ve *tenavub* konusu *bâ* harfinin incelendiği başlıkta verilmiştir. Hâlbuki bu mesele sadece *bâ* harfini değil bütün harfleri ilgilendiren bir meseledir. Dolayısıyla *tazmin* ve *tenavub* konusunun ayrı bir başlık altında incelenmesi başlık ile içeriğin uyumu açısından önemlidir.

Sevinç, eserin cer harflerini anlamları bakımından incelediği ilk bölümünde bu harflerin zait olarak kullanımları ile ilgili başlık açmıştır. Ancak eserin ikinci bölümünde cer harflerinin zait olarak kullanımlarını incelemek için müstakil bir başlık daha açmıştır. Tekrardan kaçınmak amacıyla, birinci bölümde yer alan ilgili başlıklarda çoğu zaman zâit kullanımlara ilerleyen bölümlerde değinilecektir” şeklindeki yönlendirmelerle ikinci bölüme atıf yapılmaktadır. Cer harflerinin zait olarak kullanımına dair müstakil bir bölümün zaten mevcut olması dikkate alındığında, her bir harfin ardından bu kullanıma dair tekrar başlık açılması içeriksel tekrar ve biçimsel fazlalık izlenimi doğurmaktadır. Bu bağlamda, söz konusu başlıkların birinci bölümden çıkarılması veya ilgili bilgilerin daha işlevsel bir yöntemle sunulması, eserin bütünlüğü ve okunabilirliği açısından daha isabetli olacaktır.

Sevinç, eserin ön sözündeki ifadelerinden anlaşıldığı üzere tekrardan kaçınmak istemiştir. Ancak eser incelendiğinde bu hedefin tam anlamıyla

gerçekleştirilemediği ve yer yer içerik tekrarlarının bulunduğu gözlemlenmektedir. Örneğin *bâ* harfinin anlamını incelediği bölümde bu harfin teşbih edatı olan *kâf* harfi yerine kullanıldığını belirtmiştir.¹³ Ancak aynı bölümün ilerleyen kısımlarında, *bâ* harfinin *teşbih* anlamı altında ayrı bir başlık hâlinde yeniden ele alındığı görülmektedir.¹⁴ Oysa bu iki açıklama, semantik düzlemde aynı anlama işaret etmekte ve mükerrer bilgi sunmaktadır. Bu nedenle, her iki başlık arasında en azından dipnot düzeyinde bir iç atıf yapılması yahut bu başlıkların tek bir başlık altında birleştirilmesi, hem tekrarları önlemek hem de metinsel bütünlüğü sağlamak açısından daha uygun bir yaklaşım olacaktır.

Müellif, cer harflerinin anlamlarını incelediği birinci bölümde, her bir harfi sistematik bir şekilde ele alarak öncelikle asıl anlamını, ardından diğer cer harfleri yerine kullanım durumlarını, son olarak ise başka anlamlarda kullanım alanlarını maddeler hâlinde sunmaktadır. Örneğin *على* harfinin asıl anlamının *isti lâ* (üzerinde olma) olduğunu belirtmiş, ardından bu harfin *من* *في* *عن* ve *من* gibi diğer cer harflerinin yerini tuttuğu durumları örneklerle izah etmiştir. Akabinde *على* harfinin *istidrâk*, *idrâb* ve *musahabe* gibi farklı anlamlarda kullanımlarını ele almıştır. Ancak müellifin, harflerin “farklı anlamlar” kategorisinde sunduğu bazı maddelerin gerçekte bağımsız bir anlam kategorisi oluşturmadığı dikkat çekmektedir. Örneğin *ta'vîz*¹⁵ meselesinin “farklı

¹³ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 52.

¹⁴ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 60.

¹⁵ Bir harfin kullanılması gereken yerden alınıp başka bir konuma çekilmesidir. Örneğin *عرفتُ مَنْ عجبْتُ* (beğendiğin kimseyi tanıdım)

anlam" başlığı altında değerlendirilmesi, içerik açısından problematik görünmektedir.¹⁶ Nitekim müellif, *ta'vîzin* doğrudan anlam değişikliğine yol açmadığını kendisi de ifade etmektedir.¹⁷ Bu durum, ilgili başlığın sistematik bütünlük ve kavramsal tutarlılık açısından yeniden gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır.

Müellif cer harflerini incelediği birinci bölümde her bir harfi "asıl anlamı" "diğer cer harfleri yerine kullanılması", "başka anlamlarda kullanılması" ve "zait olması" şeklinde dört başlık altında ele almaktadır. Ancak bir harfin asıl ve yan anlamlarını belirlerken hangi kriterleri esas aldığını belirtmemiştir. Örneğin من harfinin iki tane asıl anlamı olduğunu ileri sürmüştür.¹⁸ Bunlardan birisi *ibtidâu'l-gâye* diğeri dil bilginlerinin *gâye* olarak isimlendirdiği, *ibtidâ ve gayedir*.¹⁹ Ancak gramer kitaplarına bakıldığında müellifin asıl anlam olarak kabul ettiği *ibtidâ ve gâyenin* من harfinin yan anlamı olarak verildiği, hatta bazı dil bilginleri tarafından böyle bir anlamın kabul edilmediği görülmektedir.²⁰

3. Kaynak ve Dipnot Problemi: Eserde kullanılan bazı kaynaklarda ve dipnotlarda bir takım problemler dikkat çekmektedir.

cümlesinin aslı *عرفتُ مَنْ عَجِبْتُ مِنْهُ* şeklindedir. Sondaki cer harfinin eri değiştirilerek مَنْ ismine birleştirilmiştir. Görüldüğü üzere burada bir anlam değişikliği söz konusu değildir.

¹⁶ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 78,116,129.

¹⁷ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 78.

¹⁸ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 68.

¹⁹ Bu isimlendirme müellife aittir. İlerleyen sayfalarda bununla ilgili ayrıntılı bilgi verilecektir.

²⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*, 425; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 313.

Sevinç, eserinde yer verdiği nadir ve şaz görüşlerin bazısında kaynak kullanmamaktadır.²¹ Bu görüşler cumhura ait muteber görüşler olmadığı için okuyucu tarafından asıl kaynağının tespit edilmesi zordur. Çünkü şaz görüşler zaten literatürde kabul görmeyen bir yaklaşımdır. Bu tür görüşlerin kaynaksız aktarılması durumunda okuyucu bunun gerçekten bir otoriteye dayanan bir bilgi mi, yoksa müellifin kendi yorumu mu olduğunu ayırt edemez. Bu da eserin ilmî güvenilirliğini sarsar. Bununla birlikte, okuyucu nadir bilginin hangi âlime isnat edildiğini bilmediği sürece, bu bilgiyi analiz etme, değerlendirme ve karşılaştırma imkânından mahrum kalacağı için eleştirel bir okuma yapmasını zorlaştırır. Dolayısıyla nadir ve şaz görüşlerin zikredildiği yerlerde kaynak kullanılması okuyucunun daha ayrıntılı bilgi edinmek maksadıyla araştırma yapmasına ve eleştirel okuma yapmasına katkıda bulunacaktır.

Eserde yapılan iç atıflarda yer yer tutarsızlıklar ve hatalar göze çarpmaktadır.²² Bu tür atıf hataları, okuyucunun ilgili bilgiye kolaylıkla ulaşmasını güçleştirdiği gibi metnin takibini de zorlaştırmakta, dikkat dağınıklığına yol açmaktadır. Bu nedenle, eserdeki iç atıfların sistemli bir şekilde gözden geçirilmesi ve gerekli düzeltmelerin yapılması, hem metinsel bütünlüğü hem de okuma konforunu artıracaktır.

Eserde yapılan bazı atıflarda okuyucunun yanlış yönlendirilmesi söz konusudur. Örneğin müellif من harfinin “İbtidâ ve gâye” diye bir anlamının varlığına işaret

²¹ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 225.

²² Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 215.

etmektedir. Bu anlamı izah ettiği yerde İbn Hişam'ın *Muğni'l-lebîb* ve Zerkeşî'nin *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserlerine atıfta bulunur.²³ Ancak bahsi geçen kaynaklarda من harfinin sadece "gaye" anlamından bahsedilmekte, "ibtidâ ve gaye" diye bir tabir kullanılmamaktadır.²⁴ Kaldı ki bu görüş adı geçen dil bilginlerine de ait değildir.²⁵ Hatta İbn Hişam bu görüşü doğru bulmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla hem görüş asıl kaynağından nakledilmemiş hem yanlış aktarılmış hem de kaynak verilen müelliflerin bu görüşü desteklediği izlenimi verilmiştir. Bu da okuyucuyu yanlış yönlendirmekte ve hatalı bilgi edinimine sebep olmaktadır.

Müellifin eserinde atıf yaptığı bazı kaynaklarda, ileri sürdüğü bilgileri destekleyecek yeterli içerik bulunmamaktadır. Örneğin müellif في harfinin من harfi anlamında kullanımına dair "harfi yerine; ibtidâ - cüziyyet - beyân anlamlarında da kullanılmaktadır"²⁶ demek ve bu bilgi için Muhammed Hasan Şerif'in *Mu'cemu ħurûfu'l-me'ânî* isimli eserini kaynak göstermektedir. Ancak adı geçen eserde في harfinin من harfi yerine ibtidâ ve tebyîn anlamlarında kullanılabileceği belirtilmişse de,

²³ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 69.

²⁴ İbn Hişam, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*, 425; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fağl İbrâhîm (b.y.: Dâru 'İhyâ' i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376/1957), 4/416.

²⁵ Bu görüş Sibeveyhi'ye nispet edilir. Bkz. Ebû Bişr Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetu'l-ĥancî, 1988), 4/225.

²⁶ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 172.

cüziyyet anlamına dair herhangi bir açıklamaya yer verilmemektedir.²⁷

4. Örnek Problemi: Eserin bazı bölümlerinde hatalı örneklerle, bazı bölümlerinde ise örnek eksikliklerine rastlanmaktadır. Bu durum konunun anlaşılmasını olumsuz etkilemektedir.

Örneğin *lâm* harfi cerinin *musâhabe* (beraberlik) anlamında kullanımına dair *وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ* (Yetimlerin mallarını kendi mallarınıza katarak yemeyin)²⁸ ayeti örnek verilmiştir.²⁹ Ancak görüleceği üzere ayette *lâm* harfi ceri kullanılmamıştır.

Eserin bazı bölümlerinde ise tartışmaya açık örneklerin kullanıldığı görülmektedir. Nitekim müellif, *على* harfinin hakiki anlamına örnek olarak *سافرت على متن الطائرة* ifadesini zikretmektedir.³⁰ Ancak bu örnek bazı yönlerden problemli görünmektedir. Zira yolculuk uçağın üzerinde değil, içinde gerçekleşmektedir. Bu nedenle söz konusu cümlede *على* harfinin hakiki anlamda kullanılmadığı anlaşılmaktadır. *على متن الطائرة* ifadesi, Arap dilinde uçağın binek hayvanlarına veya gemiye benzetilmesiyle oluşmuş mecazî bir kullanımdır.³¹ Araplar, yolculuk vasıtası olması bakımından uçağı da üzerine binilen varlıklara

²⁷ Muhammed Hasan eş-Şerîf, *Mu'cemu ħurûfu'l-me'ânî* (Muessesetu'r-risâle, 1996), 753.

²⁸ en-Nisâ, 4/2.

²⁹ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 151.

³⁰ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 119.

³¹ Zira *سافرت على متن الطائرة* cümlesini içeten hiç kimse “uçağın üstüne binmek” şeklinde anlamamaktadır. Bu durum kullanımın mecazî olduğuna işaret eden bir husustur. Nitekim Sevinç, bu ifadede *على* harfinin hakiki anlamında kullanıldığına dair her hangi bir delil yahut kaynak zikretmemiştir.

kıyas ederek bu ifadeyi tercih etmişlerdir. Bununla birlikte, uçak modern bir icat olduğundan, bir harfin hakiki anlamına örnek verilirken daha eski, açık ve geleneksel bağlamda anlamı net olan örneklerin tercih edilmesi daha isabetli olacaktır.

Müellif, cer harflerinin barındırdığı nadir anlamlara dair bazı örneklerin kaynaklarını belirtmemektedir. Nitekim في harfinin من harfi gibi *cüziyyet* anlamında kullanıldığını ifade etmiş ve buna örnek olarak أخذت في الأكل (Yemekten doktorun tavsiye ettiği kadar yedim) cümlesini vermiştir.³² Her ne kadar في harfinin من anlamında kullanıldığına bazı kaynaklarda işaret edilse de, bu kullanıma *cüziyyet* gibi özel bir anlam atfedildiğine dair açık bir kayda rastlanmamaktadır. Dolayısıyla müellifin bu örneği hangi kaynaktan aldığını belirtmesi yerinde olurdu. Şayet bu anlamlandırma tamamen müellife aitse, ulaştığı sonuca hangi delillerle vardığını açıkça ortaya koyması beklenir.

Müellif, harflerle ilgili ele aldığı meselelerde konuyu örneklerle daha anlaşılır bir şekilde açıklamaya özen göstermektedir. Ancak bazı yerlerde örnek eksiklikleri dikkat çekmektedir. Nitekim bâ harfinin iki ayrı konumda lâm harfi yerine kullanılabileceğini belirtilmesine rağmen, bu duruma yalnızca tek bir örnekle değinilmiştir. Bu tür kullanımların daha iyi anlaşılabilmesi için her bir konuma ait örneklerin ayrı ayrı sunulması daha açıklayıcı olacaktır.³³

³² Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 172.

³³ Müellifin ele aldığı iki konum, içerik bakımından birbirine oldukça yakın durmaktadır. Bu sebeple verdiği tek bir örneğin her iki

5. Konunun İzahındaki Bazı Problemler:

Müellifin harflerle ilgili izah ettiği bazı meseleler gerek tanımlamalardaki hatalar gerekse konunun yeteri kadar detaylandırılmaması sebebiyle tam anlamıyla anlaşılmamaktadır.

Müellif على harfinin *isti lâ* anlamını hakiki ve mecazi olmak üzere ikiye ayırır. Hakiki *isti lâyı* “hakiki *isti lâda* temas vardır”³⁴ şeklinde izah ederken mecazi *isti lâyı* “mecazi *isti la* hakiki temaslı *isti la* gibidir. Temaslı yahut temassız düşünülebilir.”³⁵ şeklinde açıklar. Bu iki açıklama karşılaştırmalı olarak incelendiğinde bazı problemler göze çarpmaktadır. İlk olarak, müellif ilk açıklamada hakiki *isti lanın* temas gerektirdiğini söylerken ikinci açıklamada temas farkı gözetmemektedir. İkinci olarak, yapılan açıklamalardan hakiki ve mecazi *isti la* arasındaki fark anlaşılmamakta, hatta ikisi aynı şeymiş gibi görünmektedir.

Müellif, cer harflerinin başına geldiği kelimelerdeki ameliyle ilgili açıklamalarında meseleyi detaylandırma gayreti içerisinde olsa da bazı eksiklikler göze çarpmaktadır. Cer harflerinin müfret, tesniye ve cemî müzekker sâlim isimlerin başına geldiğinde ne gibi değişiklikler yaptığına değinirken, cemî müennes sâlim ve

konumu da karşılaması mümkündür. Ancak böyle bir durumda, örneğin her iki konum için de geçerli olduğuna açıkça ifade etmesi beklenirdi. Bu tür bir açıklamanın yapılmaması, okuyucunun örneğin hangi konumla irtibatlandırıldığını anlamasını güçleştirmektedir.

³⁴ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 119.

³⁵ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 120.

cemî teksîr kelimelerdeki etkisinden bahsetmemiştir.³⁶ Bu tür bir anlatım, okuyucunun zihninde birtakım sorulara yol açabilir. Bu nedenle ya konunun sade bir biçimde “cer harfleri, kendilerinden sonra gelen kelimeyi cer eder” ifadesiyle geçilmesi ya da tüm detayları kapsayacak şekilde eksiksiz bir açıklamayla verilmesi daha yerinde olurdu.

Müellif harflerin kullanımı ile ilgili yaptığı bazı açıklamalar kapsayıcı değildir. Örneğin من harfinin *ibtidâu'l-gâye* anlamında kullanılması cümlede إلى harfi gelmesine bağlar. Buna göre bir cümlede من harfinden sonra إلى harfi varsa من harfi *ibtidâu'l-gâye* anlamında, gelmiyorsa başka bir anlamdadır.³⁷ Örneğin سرْتُ من المنزل إلى المكتبة (evden büroya kadar yürüdüm) cümlesinde من harfi *ibtidâu'l-gâye* anlamındadır. Ancak bu açıklama konuyu yeteri kadar kapsamamaktadır. Çünkü من harfi bazen devamında açıkça إلى harfi gelmemesine rağmen *ibtidâu'l-gâye* anlamında kullanılabilir.³⁸ Örneğin خرجْتُ من البيت (evden çıktım) cümlesinde إلى harfi yoktur ancak من harfi *ibtidâu'l-gâye* anlamındadır. Dolayısıyla okuyucunun konuyu yanlış anlamaması için açıklamaların daha net ve kapsayıcı olmasına dikkat edilmelidir.

Müellifin, bazı meseleleri açıklamak için çeşitli illetlendirmelere başvurduğu görülmektedir. Ancak bu

³⁶ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 33.

³⁷ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 68.

³⁸ Nitekim dil bilginleri من harfinin *ibtidâu'l-gâye* anlamında kullanılması için cümlede إلى harfinin kullanılmasını şart koşmamışlardır. Bkz. Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 308; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*, 419.

illetlerin kimi zaman yeterince açık olmaması, okuyucunun konuyu tam olarak kavramasını zorlaştırmaktadır. Nitekim *على* harfinin *bâ* harfi yerine kullanımına dair yaptığı açıklamada şu ifadeye yer vermektedir: “*على* harfindeki *isti'lâ* ve *bâ* harfindeki *ilsâk* anlamı arasında, fiili isme iletme yönünden ortak bir yön olması sebebiyle *على* harfi *bâ* yerine *ilsâk* ve *isti'âne* anlamında kullanılmıştır.”³⁹ Müellife göre bu kullanımın gerekçesi, her iki harfin de fiili isme yöneltme bakımından ortak bir özelliğe sahip olmasıdır. Ancak bilindiği üzere bu özellik, genel anlamda bütün cer harflerinde bulunmaktadır. Nitekim müellifin kendisi de cer harflerinin fiilin anlamını isme çektiğini/yönelttiğini ifade etmektedir.⁴⁰ Bu itibarla, müellifin söz konusu açıklamada farklı bir hususu kastettiği düşünüyorsa, bu noktanın daha açık ve net bir şekilde izah etmesi, özellikle *على* harfinin *bâ* harfi yerine kullanılmasının illeti bağlamında daha doyurucu bir açıklamanın yapılması isabetli olacaktır.

Benzer şekilde müellif *bâ* harfinin kase (yemin) harflerinin aslı olduğunu iddia eder ve bunu üç sebebe bağlar. Bu sebepler sırasıyla şöyledir:

1. *Bâ* harfinin yemin için kullanıldığı durumlarda cümlede yemin fiilinin açıkça zikredilmesine gerek yoktur. Örneğin *لا أقسم بيوم القيامة* (*Kıyamet gününe yemin ederim*) şeklinde yemin fiili açıkça gelebileceği gibi *بِالله*، *لأجتهدن في دروسي* (Vallahi, derslerime mutlaka çalışacağım) şeklinde yemin fiili olmadan da kullanılır.

³⁹ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 121.

⁴⁰ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 33.

2. Hem açık ismin hem de zamirin başında kullanılabilir.

3. Yemine ek olarak acındırma ve bilgi isteme amacıyla kullanılabilir. Örneğin بالله هل تغضب من صديق (Allah için söyle dosta kızar mısın?)⁴¹

Ancak bu sebeplerle *bâ* harfinin yeminde asıl olması arasındaki bağlantı anlaşılmamaktadır. Örneğin *bâ* harfinin acındırma için kullanılmasıyla yemin harflerinin aslı olması arasında nasıl bir ilişki vardır?

Müellifin konu izah ederken illetlendirme yöntemini bazı yerlerde kullanıp bazı yerlerde kullanmaması tutarsızlığa yol açmaktadır. Örneğin من harfinin son harekesinin fethalı okunduğu durumlarla ilgili illet belirtirken kesralı okunduğu durumlarda ilgili herhangi bir illet belirtmemiştir.⁴²

Müellif eserinde bazı harflerin kullanımı ile ilgili kısa ve anlaşılır bilgiler verme çabasıdadır. Ancak bazen bu gayretler harflerin kullanımıyla ilgili hatalara yol açmaktadır. Örneğin eserde حَتَّى ve إِلَى harfi arasındaki ilişkiden bahsedilirken, حَتَّى harfinin kullanıldığı her yerde إِلَى harfinin kullanılabileceğinden söz edilmektedir.⁴³ Ancak Arap dilinde حَتَّى edatının kullanımı incelendiğinde bu edatın her zaman إِلَى harfinin kapsamına girmediği anlaşılmaktadır. Örneğin أسلم حَتَّى تدخل الجنة (Müslüman ol ki cennete giresin) cümlesinde حَتَّى edatı yerine إِلَى harfini kullanmak uygun değildir.

⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 59.

⁴² Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 67.

⁴³ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 88.

Müellif eserinde incelediği harfleri örneklerle detaylı bir şekilde izah etmeye çalışsa da eserde bazı konuların büyük derecede kapalı kaldığı görülmektedir. Örneğin حَتَّى edatının atıf harfi olarak kullanılması nahiv kitaplarında detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Çünkü bu edatın diğer atıf edatlarından farklı olduğu durumlar mevcuttur. Ancak eserde حَتَّى edatının *vâv* harfi gibi atıf edatı olduğu belirtilerek herhangi bir örnek verilmeksizin çok kısa bir şekilde geçildiği görülmektedir.⁴⁴ Bu durum, حَتَّى edatının atıf harfi olduğunda diğer atıf harflerinden farkının anlaşılmaması, kullanımına dair bilgi içermemesi ve benzeri pek çok açıdan yetersiz kalmasına sebebiyet vermektedir.⁴⁵

6. Tercüme Hataları: Eserde konuların izahında verilen örneklerde bir takım tercüme hataları göze çarpmaktadır. Örneğin müellif اَمْسَكْتُ يَدَكَ ifadesinin mecazi anlamda kullanıldığında “*elini tutmaktan engelledim*” anlamına geleceğini ifade etmiştir.⁴⁶ Ancak bu konuda eserde kaynak gösterilen *Muğni'l-lebîb* isimli eserde bu

⁴⁴ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 99.

⁴⁵ Kitapta konunun izahında görülen eksiklikler için konuyu daha fazla uzatmamak amacıyla bu kadar örnekle yetinilmiştir. Ancak anlatımdaki kapalılık için sayfa 96'ya, bazı çelişik ifadeler için sayfa 140'ın son paragrafı ile 141'deki d maddesine ve sayfa 225'de مع kelimesinin izahına, bazı harfler hakkında yeteri kadar bilgi vermemesi konusunda sayfa 264'e, ileri sürdüğü iddiaları açıklamasız bırakması hakkında حَاشَ kelimesinin isim olabildiğini belirtilirken kullanımına dair açıklama ve örnek verilmiyor) sayfa 275'e, Dil bilginlerine yanlış görüş isnat etme konusunda (eserde Sîbeveyhî'nin ل ل harfinin basit bir harf olduğunu iddia ettiği belirtiliyor ancak durum bunun tam tersidir.) sayfa 222'ye bakılabilir. Bkz. Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 96,140,141,222,225,264,275.

⁴⁶ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 43.

ifadenin “elinin tasarrufunu engelledim” anlamının çıkacağı anlaşılmaktadır.⁴⁷

Eserde şahit olarak getirilen bazı şiir tercümelerinde de hata olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin eserde في harfinin مِنْ harfi yerine kullanıldığını göstermek amacıyla İmruu'l-Kays'ın şu beyti kullanılmıştır:⁴⁸

وهل يَعْمَنْ مَنْ كَانَ أَحَدْتُ عَهْدَهُ ثلاثين شهراً في ثلاثة أحوال

Müellif yukarıda verilen beyti şu şekilde tercüme etmiştir:

“Hayatının başında olan güzel yaşar mı?

Üç yıldan otuz ayını”⁴⁹

Yukarıda verilen beytin anlamı ile ilgili dil bilginleri farklı görüşler ileri sürseler de müellifin yaptığı tercüme bu görüşlerin hiç biri ile uyumlu değildir. İlk olarak müellif أَحَدْتُ عَهْدَهُ ifadesinin كَانَ fiilinin haberi olarak değerlendirmiştir.⁵⁰ İkincisi, أَحَدْتُ عَهْدَهُ ifadesi “ömrünün başı” olarak tercüme edilmiştir. Hâlbuki bu ifade bir şeyin son demlerini anlatmak için kullanılır. Örneğin أَحَدْتُ عَهْدِي فِي ifadesi “üç gündür evdeyim” anlamına gelir. Yani son üç günün evde geçtiğini ifade eder. Bununla beraber müellifin yaptığı tercümede ciddi bir anlam kapalılığı da dikkat çekmektedir, şairin anlatmak istediği duygu ve düşünce müphem kalmaktadır. Yukarıdaki

⁴⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*, 137.

⁴⁸ İmru'u'l-Kays İbn Hucr, *Dîvânu İmri'i'l-Kays*, thk. Abdurrahman Muştâvî (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 2004), 135.

⁴⁹ Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 172.

⁵⁰ Eserdeki harekeleme de bunu göstermektedir.

beyit dil bilginleri tarafından farklı şekillerde yorumlansa da şu şekilde tercüme etmek mümkündür:⁵¹

“Nimeti, en son (yağmur, rüzgar ve zaman olmak üzere) üç durum üzere geçirdiği otuz aydan önce görmüş birisi huzurlu ve mutlu bir şekilde yaşayabilir mi?”

7. Anlatım Bozuklukları: Eser incelendiğin, eserin geneline yayılmış anlatım bozuklukları, cümle düşüklükleri ve ifade kapalılıkları dikkat çekmektedir. Öyle ki bazı yerlerde müellifin ne kastettiği anlaşılmamaktadır.

Müellifin *ta'lîl* ve *sebebiyet* kavramlarını açıkladığı şu paragraf bu duruma örnek teşkil etmektedir:⁵²

Sebebiyet ve ta'lîl, cer harflerinde sık kullanılan iki anlamdır. Bunun için kullanılan harfler, “bâ”, “lâm” (- كى - حئى - ك - فى - على - عن - من - ل - ب -)

Gramer âlimlerinin çoğunluğu aynı anlamda olduğu düşüncesinden hareketle ikisini aynı anlamda

⁵¹ Şiir hakkındaki farklı anlamlandırmalar ve ihtilaflar hakkında bkz. Ebû Ca'fer Ahmed b. Abdinnûr b. Ahmed b. Râşid el-Mâlekî, *Raşfu'l-mebânî fî şerhi hurûfi'l-me'ânî*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 2014), 453; Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Edebu'l-Kâtib*, thk. Muhammed ed-Dâlî (Muessesetu'r-risâle, ts.), 518; el-Mufağdal b. Seleme b. Âşım el-Mufağdal b. Seleme, *el-Fâhir*, thk. 'Abdul'alîm eţ-Taĥâvî (b.y.: y.y., 1380/1960), 217; Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Sîd el-Baţalyevsî, *el-İktidâb fî şerhi edebi'l-kuttâb*, thk. Mustafa es-Sekkâ - Hâmid Abdulmecîd (Kâhire: Dâru'l-kutubi'l-Mısrıyye, 1996), 2/292; Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Ĥaşâis* (el-Hey'etu'l-mısrıyyetu'l-âmme, ts.), 2/316; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, 225; Şeyhu'l-'Amûd, "Devratu İmrûu'l-Kays | Şerhu Kasîdeti Elâ 'Im Şabâhan | el-Muhâdaratu's-sâniye | el-Ustâz Ebû Kays Muhammed Raşîd", Youtube (2018-02-05), 01:02:00-01:41:00.

⁵² Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 62.

farklı şekilde ifade ederek kullanmıştır. Bir kısmı ise her iki kavramı bir arada kullanmıştır. Bazı eserlerde ise aralarında anlam farkı ve sebep ve sonucun başta veya sonda olmasından hareketle farklı anlamda kullanılmıştır. Böylelikle bu iki kavram, ta'lîl; sebebiyet; sebebiyet - ta'lîl; ta'lîl - sebebiyet, من أجل (بسبب ile aynı anlamda); لـve كي anlamında olmak gibi tabirlerle ifade edilmiştir.

Müellifin *ta'lîl* ve *sebebiyet* kavramları ile ilgili yukarıda verdiği açıklama okunduğunda anlam kapalılığı ve cümle düşüklüğü görülmektedir. Nitekim paragraf okuyucuya neredeyse hiçbir şey ifade etmemekte, bu kavramların anlamları ve aralarındaki farklılıklara dair yeterli izahı yapamamaktadır.

Paragraftaki "Gramer âlimlerinin çoğunluğu..." ifadesiyle başlayan cümlede özne çoğul (âlimler), ancak yüklem tekil ve eksiktir. "ikisini aynı anlamda farklı şekilde ifade ederek kullanmıştır." ifadesinde kastedilenin netleşmesi gerekmektedir. Kim? Hangi âlimler? Hangi eserlerde? Bu tür belirsizlikler paragrafı akademik üsluptan uzaklaştırıp belirsizleştirmektedir.

Aynı paragraf içinde art arda gelen "bazı eserlerde", "bir kısmı", "çoğunluğu" gibi belirsiz ifadeler, metni bilimsel ciddiyetten uzaklaştırmaktadır. Daha somut örnekler veya doğrudan kaynak atıfları gerekir.

Anlatım bozukluklarına dair müellifin "Örnekteki *أوان* kelimesi düşmüş bir *من* veya *حين* ile mecrur olduğu söylenerek bu beyti tanık olarak getirenlerin bu görüşlerinin doğru olmadığı söylenerek reddedilmiştir." cümlesi örnek gösterilebilir. Görüldüğü üzere cümlede bir düşüklük söz

konusudur. “Reddedilmiştir” denilirken reddedilen nedir?⁵³

Rıfat Resul Sevinç’in Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri adlı eseri, Arap dili ve nahiv alanında modern dönemde kaleme alınmış önemli çalışmalardan biridir. Müellifin klasik ve çağdaş kaynaklardan istifade ederek cer harflerini bütüncül bir yaklaşımla ele alma çabası, eserin temel güçlü yönlerinden birini oluşturmaktadır. Özellikle cer harflerinin sistematik biçimde sunulması, sade ve anlaşılır bir dil kullanılması, bazı yerlerde tablo ve şemalardan faydalanılması, eseri hem öğrenciler hem de araştırmacılar için erişilebilir kılmaktadır.

Bununla birlikte, eser farklı yönlerden çeşitli eleştirilere de açıktır. Cer harflerinin seçimi ve kapsam belirleme noktasında müellifin sabit bir metodolojiye dayanmaması, okuyucunun kafasında bazı soru işaretleri oluşmasına sebep olmaktadır. Bazı konuların yüzeysel geçilmesi, ihtilaflı görüşlerin sınırlı biçimde aktarılması ve örneklemelerdeki yetersizlikler, eserin ilmî bütünlüğünü zayıflatan unsurlardır. Ayrıca iç atıf hataları, tercüme yanlışlıkları, anlatım bozuklukları ve yer yer tutarsız illetlendirme açıklamaları da gözlemlenmektedir.

Tüm bu eleştiriler, eserin değerini gölgelemekten ziyade, onu daha nitelikli ve kapsamlı hâle getirme niyetiyle yapılmıştır. Sevinç’in çalışması, cer harfleri üzerine yapılacak ileri araştırmalar için zemin oluşturan,

⁵³ Anlatın bozuklukları ve anlam kapalılıkları eserin baştan sonuna kadar yaygın olarak bulunmaktadır. Burada iki örnek vermekle yetinilmiştir. Başka örnekler için bkz. Sevinç, *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*, 23,25,27,33,45,47,48,50,60,132,215,226.

literatüre katkı sunan kıymetli bir kaynak olarak değerlendirilmelidir. Bununla birlikte, ilerleyen baskılarda daha dikkatli bir düzenleme, kaynak kontrolü ve içerik revizyonu ile eserin hem akademik hem didaktik yönü çok daha güçlü bir hâle gelebilir. Bu yönüyle eser, hem alan yazınına katkı sağlayan hem de üzerinde çalışılmaya değer bir metin olarak öne çıkmaktadır.

Kaynakça

- Baṭalyevsî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Sîd. *el-İktidâb fî şerhi edebi'l-kuttâb*. thk. Mustafa es-Sekkâ - Hâmid Abdulmecîd. Kâhire: Dâru'l-kutubi'l-Mısrıyye, 1996.
- Baṭalyevsî, Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sîd. *İşlâhu'l-haleli'l-vâkı' fi'l-cumel li'z-Zeccâcî*. thk. Hamza Abdullah Neşratî. 1 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubu'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Endelusî, Ebû Hayyân el. *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*. thk. Receb Osmân Muhammed. 5 Cilt. Kâhire: Mektebetu'l-hâncî, 1. Basım, 1998.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Haşâis*. 3 Cilt. el-Hey'etu'l-mısrıyyetu'l-âimme, 4. Basım, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî el-Mısrî. *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*. thk. Mâzin el-Mubarek - Muhammed Ali Hamdullah. 1 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 6. Basım, 1985.
- İbn Hıcr, İmru'u'l-Kays. *Dîvânu İmri'i'l-Kays*. thk. Abdurrahman Muştâvî. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 2. Basım, 2004.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim ed-Dîneverî. *Edebu'l-Kâtib*. thk. Muhammed ed-Dâlî. Muessesetu'r-risâle, ts.
- Mâlekî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Abdinnûr b. Ahmed b. Râşid. *Raşfu'l-mebânî fî şerhi hurûfi'l-me'ânî*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 1 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-ğalem, 4. Basım, 2014.
- Mufaḍḍal b. Seleme, el-Mufaḍḍal b. Seleme b. 'Âşım. *el-Fâhir*. thk. 'Abdul'alîm eṭ-Ṭahâvî. b.y.: y.y., 1380/1960.

- Murâdî, Ebu Muhammed Bedruddîn Hasan b. Kâşım b. Abdillâh. *el-Cene'd-dânî*. thk. Fahrüddîn Kâbâve - Muhammed Nedîm Fâdîl. 1 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubu'l-'ilmiyye, 1. Basım, 1992.
- Sevinç, Rifat Resul. *Arapçada Her Yönüyle Cer Harfleri*. İstanbul: Ensar, 1. Basım, 2024.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetu'l-hâncî, 3. Basım, 1988.
- Şerîf, Muhammed Hasan. *Mu'cemu ħurûfu'l-me'ânî*. Muessesetu'r-risâle, 1. Basım, 1996.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eṣ-Şâfi'î. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru 'İhyâ'î'l-Kutubî'l-'Arabiyye, 1376/1957.

Yazar Bilgileri Author(s)

Doç. Dr.

Eyyüp TUNCER

Gaziantep İslam Bilim ve
Teknoloji Üniversitesi
Tefsir

kuranhadimi90@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-1907-9065

Künye Bilgisi

M. Nurdin Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara*.

Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2016.

320 sayfa.

ISBN: 9786021508480.

Anahtar Kelimeler / Keywords

Tefsir / Tafsir

Nusantara Tefsiri / Nusantara Qur'anic Exegesis

Tefsir Metodolojisi / Tafsir Methodology

Bağlamsal Tefsir / Contextual Interpretation

Tefsir Metodolojisi / Contemporary Tafsir
Methodology

Kitap İncelemesi / Book Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

12/06/2025

Kabul Tarihi / Accepted

24/06/2025

Atıf / Citation

Tuncer, Eyyüp. “M. Nurdin Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara*”. *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 3/1 (Haziran 2025), 89-106.

Kur'an tefsiri, İslam düşüncesi içerisinde tarih boyunca gelişen en köklü ilmî faaliyetlerden biri olarak, bir metni anlama çabasının yanı sıra anlam üretiminin toplumsal, kültürel ve entelektüel bağlamlarla etkileşim hâlinde şekillendiği dinamik bir süreç olarak tezahür etmiştir. Bu yönüyle tefsir, tarihsel süreç içerisinde farklı coğrafyalarda farklı ihtiyaçlara yanıt veren çok yönlü bir bilgi alanı hâline gelmiş; özellikle dinî, siyasi ve epistemolojik kırılmaların yoğunlaştığı dönemlerde yeniden yorumlanma ihtiyacı hissettirmiştir.

Uzun bir dönem boyunca Arapça merkezli tefsir külliyatı belirleyici bir rol oynamış olmakla birlikte modern dönemde Arapça dışındaki dillerde telif edilen tefsirler, Kur'an yorumunun evrensel ve çokkültürlü karakterini daha görünür kılmış; tefsir pratiğini mahallî bilgi üretim biçimleriyle buluşturarak yeni entelektüel açılımlara imkân tanımıştır. Bu bağlamda, farklı dillerde ve bağlamlarda üretilen tefsir metinlerinin tasnif ve analizi, klasik tefsir geleneğinin mahiyetini anlamamanın ötesinde İslam düşüncesinin yerel varyasyonlarını, bilgi üretim modellerini ve modern toplumsal dönüşümlerle kurduğu ilişkinin mahiyetini tahlil edebilmek bakımından da kritik bir öneme sahiptir.

Bu bağlamda Güneydoğu Asya veya mahallî ifadesiyle Nusantara¹ bölgesinde Kur'an'a dair

¹ Nusantara terimi Endonezyalılar tarafından daha çok Endonezya'nın Sabang'dan Merauke'ye kadar tüm takımadalar hâlindeki bölgesini ifade eden coğrafi ve kültürel bir isim olarak kullanılır. Bunun yanı sıra Güneydoğu Asya'daki Endonezya, Malezya, Singapur, Brunei ve Patani'yi içerecek derece geniş anlamda kullanıldığı da vakidir. Bu anlamdaki kullanım için bk. Hasani Ahmad Said, "Mengenal

müktesebatın oluşum ve dönüşümünü anlamak bakımından Howard Federspiel'in katkıları müstesna bir önem arz etmektedir. Federspiel'in *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*² adlı çalışması, her ne kadar çeşitli metodolojik eksiklikler ve kategorik sınırlamalar içerse de 1960-1990 yılları arasındaki Endonezya'daki tefsir literatürünün sistematik biçimde tasnif ve tahlil edilmesine öncülük etmiş, alanın akademik haritasının çizilmesine ve yeni araştırma ufuklarının açılmasına vesile olmuştur.³

Federspiel'in ortaya koyduğu bu çerçeveyi daha ileriye taşıyan Endonezyalı tefsir tarihçisi Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*⁴ adlı eseriyle 1990-2000 yılları arasında telif edilen tefsir eserlerini hermenötik ve ideolojik perspektiflerden tasnif ve analiz ederek Endonezya tefsir geleneğinde yeni bir teorik ve eleştirel metodolojinin zeminini hazırlamıştır.

Bu entelektüel sürekliliğin daha güncel bir halkasını temsil eden Nurdin Zuhdi ise *Dialog Intelektual Tafsir*

Tafsir Nusantara: Melacak Mata Rantai Tafsir Dari Indonesia, Malaysia, Thailand, Singapura Hingga Brunei Darussalam", *Fleksibilitas* 16/2 (Ekim 2017), 205-231; Mustaffa Abdullah, *Khazanah Tafsir di Nusantara* (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2011); Mustaffa Abdullah-Abdul Manan Syafii, "Khazanah Tafsir di Nusantara: Penelitan terhadap Tokoh dan Karyanya di Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura dan Thailand", *Kontekstualita* 25/1 (2009), 31-46.

² Howard Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an* (New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994).

³ Wardani (ed.), *Dinamika Kajian Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Tafsir Generasi Awal dan Pemikiran Metodologi Kontemporer* (Yogyakarta: Zahir, 2021), "Mukaddime", 4-5.

⁴ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKIS, 2013).

Nusantara: Melacak Trend Penafsiran Al-Qur'an di Indonesia dalam Kancah Pemikiran Tafsir Kontemporer adlı eseriyle 2000-2010 yılları arasındaki tefsir faaliyetlerine dair kapsamlı bir çözümleme ortaya koymakta; bu suretle Endonezya tefsir geleneğinin çağdaş metodolojik yönelimlerini, içeriksel çeşitliliğini ve epistemolojik açılımlarını derinlikli bir biçimde tartışmaktadır.⁵

Endonezce ile telif edilen söz konusu eserin başlığının Türkçeye çevrilmesinde birkaç alternatif mümkündür. Bunlardan biri, eserin içeriğini akademik ve bağlamsal bir çerçevede yansıtan *Nusantara Tefsir Geleneğinde Entelektüel Etkileşim: 2000-2010 Yılları Arasında Endonezya'da Kur'an Tefsirinin Çağdaş Tefsir Düşüncesi Bağlamında İzlenmesi* şeklindedir. Diğer yandan, daha sade ve akıcı bir başlık tercihi olarak *Nusantara Tefsir Geleneğinde Entelektüel Diyaloglar: Endonezya'da Kur'an Yorumculuğunun Çağdaş Tefsir Düşüncesindeki Seyri (2000-2010)* ifadesi de önerilebilir.

Nurdin Zuhdi'nin *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara* adlı eseri toplam altı bölüm başlığından meydana gelmektedir. Giriş kısmında Endonezya'daki Kur'an tefsiri alanında mevcut boşlukların belirlenmesine ve bu çalışmanın hedeflerinin ortaya konmasına yer verilmiştir. Çalışmanın kapsamı, yöntemi ve sağlayacağı katkılar açıklanmıştır. Ayrıca, inceleme boyunca hangi akademik problemlerin çözümlenmeye çalışıldığı belirtilmiştir (s. 1-15.).

⁵ M. Nurdin Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara: Melacak Trend Penafsiran Al-Qur'an di Indonesia dalam Kancah Pemikiran Tafsir Kontemporer (2000-2010)* (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2016).

Birinci bölümde Endonezya’da Endonezce olarak telif edilen tefsir çalışmalarının tasnifindeki sorunlar belirlenmiş ve bu hususta mevcut literatürün yetersizliği vurgulanmıştır. Hermenötik paradigma temelinde tefsir çalışmalarının üç temel tipolojisi açıklanmıştır: Geleneksel bakış açısını sürdüren *Quasi-Obyektifis Tradisional*, kişisel yorumları vurgulayan *Subyektivis* ve gelenek ile moderniteyi sentezleyen *Quasi-Obyektifis Modernis*. Bu tipolojiler, karşılaştırmalı şekilde analiz edilmiştir (s. 15-45).

İkinci bölümde tefsir literatürünün Endonezya’daki tarihsel gelişimi ve merhaleleri ele alınmıştır. Erken dönemlerden başlayarak 20. yüzyıl sonuna kadar olan süreç, sosyolojik ve kültürel gibi birçok faktör ekseninde incelenmiştir. Tefsir geleneğinin Endonezya kültürü içinde kazandığı anlam ve gelişim kronolojik olarak aktarılmıştır (s. 45-87).

Üçüncü bölümde 2000-2010 yılları arasında telif edilen 32 adet Endonezce tefsir eseri ele alınmıştır. Bu eserlerde görülen tematik ve metodolojik eğilimler incelenmiş, dönem içinde hangi kavramların öne çıktığı belirlenmiştir. Tefsirlerin içerik analizi yapılmış ve temel eğilimler sistematik biçimde ortaya konmuştur (s. 87-123).

Dördüncü bölümde Endonezya tefsirlerinde *tekstüalite* ve *kontekstüalite* kavramları merkezinde bir analiz gerçekleştirilmiştir. Kur’an’ın rehberlik ve hidayet fonksiyonunun ön plana çıkarıldığı eserler değerlendirilmiş, tematik tefsir metodolojisinin kavramsal avantajları ortaya konmuştur. Bu bağlamda dil bilim, toplumsal hayat, fıkıh, teoloji ve bilim alanlarına dair

kavramsal yaklaşımlar belirgin hâle getirilmiştir. Ayrıca müfessirlerin akademik kimliği ve kullandıkları kaynaklarının niteliği değerlendirilmiştir (s. 123-233).

Beşinci bölümde Endonezya’da tefsir literatürüne dâhil edilen eserler, metodolojik açıdan eleştirel bir bakışla değerlendirilmiştir. Tefsir literatürünün geleneksel metodolojileri ile çağdaş tefsir yöntemleri arasında var olan epistemolojik farklılıklar incelenmiştir. Geleneksel yöntemlerin, günümüzün karmaşık sosyal, politik ve kültürel problemlerini karşılamada yetersiz kaldığına yönelik eleştiriler dile getirilmiştir. Tefsir eserlerinin geçerliliği sorunu epistemolojik olarak tartışılmış, tefsirlerde ileri sürülen yorumların akademik ve metodolojik sağlamlığı üzerinde durulmuştur. Yorumların doğruluk ve geçerlilik ölçütleri kavramsal açıdan sorgulanmış, objektif bilimsel kriterlerin tefsir çalışmalarına uygulanmasının önemine vurgu yapılmıştır. Ayrıca “metin merkezli” yorumlardan ziyade “bağlam merkezli” yorumlara doğru kaymanın gerekliliği üzerinde durulmuştur. Tefsir literatürünün çağdaş problemlere yönelik katkısı akademik perspektiften değerlendirilmiştir. Bu bölümde ayrıca tefsirlerin güncel problemlerle bağdaştırılarak Kur’an’ın güncelliğini ve evrenselliğini korumasının önemi akademik bir çerçevede vurgulanmıştır. Böylece Kur’an metinlerinin çağdaş bağlamda yeniden yorumlanmasının kaçınılmaz bir ihtiyaç olduğu sonucuna ulaşılmıştır (s. 233-295).

Altı bölüm olan “sonuç” kısmında Endonezya’da 2000-2010 yılları arasında telif edilen Endonezce tefsir geleneği; yazım teknikleri, metodolojik yaklaşım ve

tipolojik sınıflama açısından özetlenerek aktarılmıştır. Tefsirlerde tematik yaklaşım, akademik ve akademik olmayan kaynakların kullanım biçimleri, bireysel (tek) veya kolektif (ortak) yazarlık gibi unsurlar ön plana çıkmıştır. Bu dönemde sosyal-toplumsal içerikli tefsirler ağırlık kazanmış, geleneksel literal yorumlama yerine, Kur'an'ın günlük hayatta rehber olarak algılanmasına yönelik modern bir yönelim benimsenmiştir. Bu çalışmaların geçerliliği ve günümüz problemlerine cevap verme kapasiteleri hermenötik yöntemle değerlendirilmiş, böylece Kur'an'ın çağdaş meselelerle ilişkilendirilmesinin önemine dikkat çekilmiştir. Tefsirlerin, ideolojik ve toplumsal bağlamlarının farkında olarak eleştirel bir yaklaşımla okunması gerektiği sonucuna varılmıştır (s. 295-300).

Zuhdi'nin 2000-2010 yılları arasında Endonezya'da Endonezce olarak telif edilen 32 eserin listesini aşağıda Türkçeleriyle paylaşmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz (s. 87-199):

1. Baidan, Nashruddin. *Tafsir Maudhu'i: Solusi Qur'ani atas Masalah Sosial Kontemporer (Konulu Tafsir: Çağdaş Sosyal Sorunlara Kur'ani Çözümler)*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

2. Wassil, Jan Ahmad. *Memahami Isi Kandungan al-Qur'an (Kur'an'ın İçeriğini Anlamak)*. Jakarta: UI-Press, 2001.

3. Chadjim, Achmad. *Al-Fatihah: Membuka Mata Batin dengan Surat Pembuka (Fâtiha: Gönül Gözünü Açan Açılış Sûresi)*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002.

4. Chadjim, Achmad. *Al-Falaq: Sembuh dari Penyakit Batin dengan Surat Subuh (Felak: Gönül Hastalıklarından Şifa Bulmak İçin Sabah Sûresi)*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002.

5. Mudjab, Ahmad. *Qur'an al-Karim, Bayâni: Memahami Makna al-Qur'an (Kur'an-ı Kerim, Beyani: Kur'an'ın Manasını Anlamak)*. Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2002.

6. Shihab, Umar. *Kontekstualitas al-Qur'an: Kajian Tematik atas Ayat-ayat Hukum dalam al-Qur'an (Kur'an'ın Bağlamsallığı: Kur'an'daki Ahkam Ayetleri Üzerine Tematik Bir İnceleme)*. Jakarta: Penamadani, 2003.

7. Wahid, Sa'ad Abdul. *Tafsir al-Hidayah: Ayat-ayat Akidah, Jilid-I (Tefsîrû'l-Hidâye: Akide Ayetleri, Cilt-I)*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2003.

8. Wahid, Sa'ad Abdul. *Tafsir al-Hidayah: Ayat-ayat Akidah, Jilid-II (Tefsîrû'l-Hidâye: Akide Ayetleri, Cilt-II)*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2003.

9. Mun'im, A. Rofiq Zainul, *Tafsir Surat al-Fatihah (Fâtîha Sûresi Tefsiri)*. Yogyakarta: Forstudia, 2004.

10. Tim Sembilan Komisyonu. *Tafsir Maudhû'î: al-Muntaha, Jilid-I (Konulu Tefsir: el-Müntehâ, Cilt-I)*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004.

11. Sudrajat, Ajat. *Tafsir Inklusif Makna Islam: Analisis Linguistik-Historis Pemaknaan Islam dalam al-Qur'an Menuju Titik Temu Agama-agama Semitik (İslam'ın Anlamına Dair Şümüllü Bir Tefsir: Kur'an'da İslam Kavramının Anlamlandırılmasına Linguistik-Tarihsel Bir Yaklaşım ve Semitik Dinlerle*

Ortak Nokta Arayışı). Yogyakarta: AK Group Yogya, 2004.

12. Ghafur, Waryono Abdul. *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan Konteks (İçtimai Tefsir: Metin ile Bağlam Arasında Diyalog Kurmak)*. Yogyakarta: eLSAQ, 2005.

13. Munawir, M. Fajrul. *Konsep Sabar dalam al-Qur'an: Pendekatan Tafsir Tematik (Kur'an'da Sabır Kavramı: Tematik Tefsir Yaklaşımı)*. Yogyakarta: TH Press, 2005.

14. Adam, Muchtar. *Tafsir Ayat-ayat Haji: Menuju Baitullah Berbekal al-Qur'an (Hac Ayetlerinin Tefsiri: Kur'an Rehberliğinde Beytullah'a Yolculuk)*. Bandung: Mizan Pustaka, 2005.

15. Dahlan, H. Zaini. *Tafsir al-Qur'an Juz 30 (Kur'an-ı Kerim'in 30. Cüzünün Tefsiri)*. Yogyakarta: Masjid Baitul Qahhar ve LAZIS UII, 2007.

16. Muhammad, Hasyim. *Tafsir Tematik al-Qur'an dan Masyarakat: Membangun Demokrasi dalam Peradaban Nusantara (Kur'an ve Toplum Üzerine Tematik Tefsir: Nusantara Medeniyetinde Demokrasiyi İnşa Etmek)*. Yogyakarta: TERAS, 2007.

17. Ghafur, Waryono Abdul. *Hidup Bersama al-Qur'an: Jawaban al-Qur'an terhadap Problematika Sosial (Kur'an'la Birlikte Yaşamak: Toplumsal Sorunlara Kur'ani Cevaplar)*. Yogyakarta: Pustaka Rihlah, 2007.

18. Rosadisastra, Andi. *Metode Ayat-ayat Sains dan Sosial (Bilimsel ve Toplumsal Ayetlere Yönelik Yöntem)*. Jakarta: Amzah, 2007.

19. Ilyas, Yunahar. *Tipologi Manusia dalam al-Qur'an (Kur'an'da İnsan Tipolojileri)*. Yogyakarta: LABDA Press, 2007.
20. Muhith, Nur Faizin. *Menguak Rahasia Cinta dalam al-Qur'an (Kur'an'da Aşkın Sırrını Açığa Çıkarmak)*. Surakarta: Indiva Publishing, 2008.
21. Rohimin. *Tafsir Tarbawi: Kajian Analisis dan Penerapan Ayat-ayat Pendidikan (Pedagogik Tefsir: Eğitim Ayetlerinin Tahlili ve Uygulaması Üzerine Bir İnceleme)*. Yogyakarta: Nusa Media ve STAIN Bengkulu Press, 2008.
22. Chodjim, Achmad. *Menerapkan Surat Yâsîn dalam Kehidupan Sehari-hari (Yâsîn Sûresini Gündelik Hayata Uygulamak)*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2008.
23. Purwanto, Agus. *Ayat-ayat Semesta: Sisi al-Qur'an yang Terlupakan (Kâinat Ayetleri: Kur'an'ın Unutulmuş Bir Yönü)*. Bandung: Mizan Media Utama, 2008.
24. Syarjaya, H. E. Syibli. *Tafsir Ayat-ayat Ahkam (Ahkâm Ayetlerinin Tefsiri)*. Jakarta: Rajawali Press, 2008.
25. Aminuddin, Luthfi Hadi. *Tafsir Ayat Ahkam (Ahkâm Ayetlerinin Tefsiri)*. Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2008.
26. Hasan, Abd. Khaliq. *Tafsir Ibadah (İbadet Tefsiri)*. Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara, 2008.
27. Ghafur, Waryono Abdul. *Menyingkap Rahasia al-Qur'an: Merayakan Tafsir Kontekstual (Kur'an*

Sırlarının İzharı: Bağlamsal Tefsirin Hakkını Vermek). Yogyakarta: eLSAQ Press, 2009.

28. Ghazali, Abd. Moqsith. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an (Dinî Çoğulculuk (Plüralizm) Argümanı: Kur'an Temelli Bir Hoşgörü İnşası)*. Depok: Kata Kita, 2009.

29. Ghazali, Abd. Moqsith, Luthfi Assyaukanie ve Ulil Abshar-Abdalla. *Metodologi Studi Al-Qur'an (Kur'an Çalışmalarında Metodoloji)*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2009.

30. Kementerian Agama dan Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Badan Litbang. *Tafsir al-Qur'an Tematik (Kur'an-ı Kerim'in Tematik/Konulu Tefsiri)*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Badan Litbang, 2010.

31. Rahmat, Jalaluddin. *Tafsir Kebahagiaan: Pesan Al-Qur'an Menyikapi Kesulitan Hidup (Saadet/Mutluluk Tefsiri: Hayatın Zorluklarına Karşı Kur'an'ın Mesajı)*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2010.

32. Labib, Rokhmat S. *Tafsir al-Wa'ie (el-Va'y Tefsiri: Bilinç ve Şuur Merkezli Kur'an Yorumu)*. Jakarta: Wadi Press, 2010.

Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara* adlı eserinde on yıllık zaman diliminde neşredilen Endonezce literatürü tasnif etmekle kalmayarak Islah Gusmian'ın ortaya koyduğu teorik çerçevenin metodolojik potansiyelini görünür kılarak, tefsir pratiğini daha geniş bir entelektüel bağlam içerisinde yeniden anlamlandırır.⁶

⁶ Wardani, *Dinamika Kajian Tafsir, "Mukaddime"*, 7.

Nitekim yazar, söz konusu eserde Gusmian'ın çalışmasının literatürde yeni bir bakış açısı sunduğunu ve yerli tefsir analizleri için eleştirel bir zemin teşkil ettiğini açık biçimde teyit etmektedir (s. 20-21).

Nurdin Zuhdi'nin mezkûr eseri, yukarıda zikredilen tarihsel sürekliliğin ve metodolojik açılımın çağdaş dönemdeki mümessillerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Zuhdi'nin çalışması sadece 2000-2010 yılları arasında telif edilen Endonezya menşeli tefsir metinlerini betimleyici ve teknik bir yaklaşımla sınıflandırmakla yetinmeyip bu metinlerin teşekkülünde belirleyici rol oynayan sosyokültürel, akademik ve entelektüel dinamikleri de çok boyutlu bir çözümleme nesnesi olarak ele almaktadır. Eserin giriş ve müteakip bölümlerinde Endonezce tefsir literatürünün mevcut araştırmalar içindeki konumu, üzerine yeterince düşünülmemiş yönleri ve kuramsal boşlukları dikkatle tespit edilmekte ve çağdaş ilmî paradigmalara etkileşim içerisinde değerlendirilmesi gerektiği savunulmaktadır. Zuhdi özellikle Batılı oryantalist gelenekte sıklıkla karşılaşılan indirgemeci, araçsallaştırıcı ve tarihselci okumaların ötesine geçilmesi gerektiğini ifade ederken yerli akademik üretimlerin de çoğu zaman bu yaklaşımların etkisinden bütünüyle kurtulamayarak betimleyici ve kronolojik çerçeveler içinde sıkıştığını eleştirel bir dille ortaya koymaktadır (s. 15-35).

Tefsir faaliyetini anlamaya yönelik önerdiği yaklaşım ise, bu iki epistemik yönelimi aşmayı hedefleyen; mukayeseli analiz, kavramsal çözümleme ve bağlamsal derinlik ilkelerine yaslanan eleştirel bir metodoloji olarak

şekillenmektedir. Zuhdi'nin önerdiği bu yöntem, tefsir kaynaklarını salt bir metin çözümlemesi olarak görülmemesi gerektiği yönündedir. Buna ilaveten tefsir faaliyetinin bir bilgi üretim pratiği, bir toplumsal söylem alanı ve bir entelektüel müzakere/etkileşim/diyalog zemini olarak değerlendirmesi gerekmektedir (s. 20-33.). Dolayısıyla tefsir metinlerin telifini salt bir kitap tahlili şeklinde görülmesi tenkide tabi tutulacak bir yaklaşım biçimidir. Zuhdi'nin eserinde kullandığı “diyalog/dialog” ve “bağlam/ kontekst” kavramları sadece Kur'an'ın indirildiği dönemin bağlamını ve reel vasatına işaret etmez. Bunun yanı sıra tefsir faaliyeti günümüzün bağlamıyla da doğrudan alakalı ve anlamlı biçimde kurulan bir diyalogdur (s. 298).

Zuhdi'nin çalışmasının en belirgin ve kayda değer yönlerinden biri çağdaş Endonezya tefsir pratiğinde yaşanan metodolojik dönüşümü, tipolojik yapılandırma ve hermenötik çözümleme temelinde derinlikli bir biçimde ele almasıdır. Klasik dönem boyunca ağırlık kazanan çözümleyici (tahlilî) yaklaşım geleneğinden, modern dönemde giderek merkezî hâle gelen tematik (mevzui) hassasiyetlere ve bağlam duyarlılığına yönelişin ardındaki epistemolojik kırılmalar ve ilmî gerekçeler, eser genelinde hem kuramsal açıklamalar hem de metinsel örneklendirmeler vasıtasıyla tartışmaya açılmaktadır.

Bu metinler yazarlarının ilmî yönelimleri, başvurdukları kaynak eserler, benimsedikleri yorum yöntemleri ve ortaya çıktıkları toplumsal bağlamlar üzerinden karşılaştırmalı bir düzlemde analiz edilmiştir. Zuhdi'nin benimsediği bu yöntemsel yaklaşım, tefsiri bir

düşünce üretim pratiği, bir kültürel temsil formu ve bir toplumsal tartışma zemini olarak konumlandırma imkânı sunmaktadır. Böylece tefsiri, salt nas temelli yorum faaliyeti veya tahlili olarak görmenin yanı sıra ilim, kültür ve toplum arasında çok katmanlı bir ilişkinin ürünü olarak ele alınmaktadır.

Çalışmasında sadece eserlerin biçimsel yapıları ya da yöntemsel düzenleriyle ilgilenmekle kalmayan yazar; bu metinlerin arkasındaki düşünsel saiklere, toplumsal işlevlere ve tefsir pratiğinin İslam ilimleri içindeki yerine yönelik daha bütüncül bir perspektif sunar. Bu doğrultuda dil, toplumsal meseleler, fıkıh, kelam ve bilimsel konular gibi tematik alanlar başlıklar hâlinde ele alınarak metinler arası ilişkilerin ve bağlamsal çözümlemelerin çok boyutlu bir düzlemde değerlendirildiği dikkatle örülmüş bir inceleme ortaya konulmaktadır.

Bununla birlikte Zuhdi'nin metodolojik yaklaşımı, tefsirlerin tipolojisini belirlerken üç ana kategori üzerinde yoğunlaşmaktadır: *Quasi-Obyektifis Tradisionalis* (Yarı-Nesnel Gelenekselci Tipoloji), *Tipologi Subyektivis* (Öznel Tipoloji) ve *Quasi-Obyektifis Modernis* (Yarı-Nesnel Modernist Tipoloji) (s. 164). Bu kategoriler aracılığıyla hem metinsel sadakat hem de çağdaş meselelerle irtibat kurma düzeyleri mukayeseli olarak analiz edilmektedir. Sonuçta Endonezya tefsir geleneğinin gelişimi, hermenötik ve metodolojik açıdan eleştirel bir bakışla yeniden anlamlandıran kapsamlı bir kaynak niteliği kazanmaktadır.

Zuhdi'nin eseri, sistematik tasnifi ve disiplinler arası analiz yaklaşımıyla Endonezya tefsir yazımında son

dönemlerde belirginleşen metodolojik çoğulluğu görünür kılarken, beraberinde bazı sınırları ve tartışmaya açık alanları da gündeme taşımaktadır. Özellikle eserde uygulanan tipolojik sınıflandırma yöntemi birçok tefsir çalışmasında karşılaşılan geçişli, örtüşen ve melez yapıdaki örnekleri yeterince ayrıştırmakta zorlanmakta; kimi eserlerin ise önerilen tipoloji içerisinde temsil edilemediği dikkati çekmektedir. Bu durum, tipoloji temelli bir sınıflandırmanın kuramsal gücüne rağmen, tefsir metinlerinin içeriksel ve bağlamsal çeşitliliği karşısında kimi noktalarda indirgemeci bir yapı arz edebileceğini göstermektedir. Ayrıca seçilen dönemsel aralık, dilsel sınırlandırma ve örneklem tercihi açısından çalışmanın sahip olduğu bağlamsal sınırlılıklar da eserin kapsayıcılığı üzerinde belli ölçüde etkili olmaktadır.

Tüm bu eleştirel sınırlamalara rağmen Zuhdi'nin ortaya koyduğu yerli-teorik sentez ve eleştirel metodolojik yaklaşım, Endonezya tefsir geleneğinin akademik zeminde daha derinlikli biçimde anlaşılmasına katkı sunmakta; özellikle karşılaştırmalı tefsir araştırmalarına ve bölgesel İslami bilgi üretimi bağlamında yapılacak yeni çalışmalara istikamet gösterici bir çerçeve sunmaktadır. Zuhdi'nin vardığı sonuçlardan biri de Endonezya tefsir literatüründe son yıllarda gözlemlenen metodolojik çoğulluk ve hermenötik derinliğin İslam düşüncesinin geneline yönelik yeni açılım imkânları taşıyan bir epistemik hareketliliğin göstergesi olduğudur. Eserin sahip olduğu yapısal bütünlük ve eleştirel bakış açısı, bireysel bir akademik katkı olmanın ötesine geçerek, bölgesel tefsir üretiminin kurumsallaşma ve

akademikleşme sürecine ivme kazandırmıştır.

Bu bağlamda *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara* adlı eser, Endonezya'daki tefsir faaliyetlerinin çeşitliliğini hermenötik ve metodolojik sorgulamalarla entegre ederek analitik bir çerçeveye oturtmaktadır. Zuhdi, oluşturduğu tefsir tipolojilerini mukayeseli biçimde değerlendirirken her bir yorum biçiminin entelektüel arka planını ve toplumsal karşılığını da çözümlemeye tabi tutar. Böylece eser, tefsir yazımında geleneğin ve yeniliğin, nesnelliğin ve öznelliğin nasıl bir arada var olabileceğine dair somut ve özgün bir örnek sunar.

Nihayet 2000-2010 yılları arasında Endonezya'da tefsir yazımı yönetsel yenilik, epistemik çoğulluk ve yorum derinliği bakımından yeni bir konumlanışa sahne olmuştur. Bu döneme ait tefsir külliyatı klasik rivayet ve dirâyet mirasını aşarak bireysel ve kolektif özneleşme süreçlerinin, toplumsal hafızanın ve akademik itkinin kesişim noktasında yeniden inşa edilen çok katmanlı bir söylem alanı olarak şekillenmiştir. Tematik okuma biçimlerinin yaygınlık kazanması ve yorum faaliyetinin güncel sosyo-kültürel bağlamlarla ilişkilendirilmesi, Kur'an'ın toplumsal gerçeklikle süreklilik içinde üretken bir diyalog zemininde yeniden anlamlandırılmasını mümkün kılmıştır.

Bu gelişmeler doğrultusunda tefsir tipolojilerinin genişlemesi ve paradigmatik çoğalması, tefsiri salt metinsel bir çözümleme faaliyetinin ötesine taşıyarak hakikat, anlam, otorite ve eleştiri ekseninde şekillenen eleştirel bir düşünce sahasına dönüştürmüştür. Özellikle modernist ve melez yönelimli tefsirlerde belirginleşen

metin ve bağlam arasındaki diyalektik ilişki ilahi vahyi çağdaş etik, varoluşsal ve ontolojik sorularla buluşan canlı bir anlam alanı olarak ele alma çabasını yansıtmaktadır. Böylelikle tefsir bir bilgi taşıyıcısı ya da anlam çözümleme pratiğinin yanı sıra toplumsal dönüşüm, kültürel müzakere ve düşünsel yenilenme için verimli bir imkân alanı hâline gelmektedir. Bu çerçevede çağdaş Endonezya tefsir literatürü, metinlerarası etkileşimin ötesinde, İslam düşüncesinin süreklilik, kırılma ve yeniden yapılanma süreçlerine tanıklık eden dinamik bir bilgi üretim evreni olarak tezahür etmektedir.

Kaynakça

- Abdullah, Mustaffa. *Khazanah Tafsir di Nusantara*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2011.
- Abdullah, Mustaffa-Syafii, Abdul Manan. "Khazanah Tafsir di Nusantara: Penelitian terhadap Tokoh dan Karyanya di Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura dan Thailand". *Kontekstualita* 25/1 (2009), 31-46.
- Federspiel, Howard. *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*. New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKIS, 2013.
- Said, Hasani Ahmad. "Mengenal Tafsir Nusantara: Melacak Mata Rantai Tafsir Dari Indonesia, Malaysia, Thailand, Singapura Hingga Brunei Darussalam". *Fefleksi* 16/2 (Ekim 2017), 205-231.
- Wardani (ed.). *Dinamika Kajian Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Tafsir Generasi Awal dan Pemikiran Metodologi Kontemporer*. Yogyakarta: Zahir, 2021.

Yazar Bilgileri Author(s)

Yüksek Lisans Öğrencisi

Zeynep KARACA

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

Din Psikolojisi

siz.zeyneb@gmail.com

ORCID: 0009-0007-5636-104X

Künye Bilgisi

Ali Köse, *Avrupa ve İslam*.

İstanbul: İz Yayıncılık, 2024.

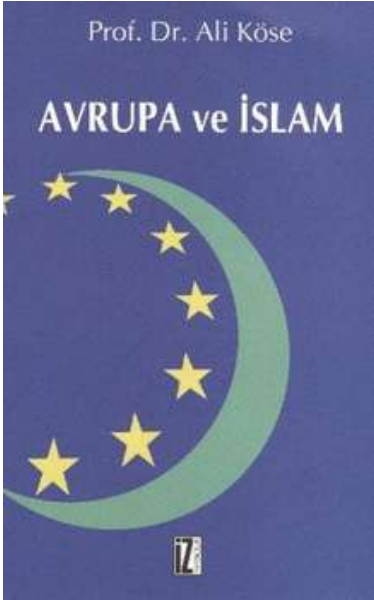
120 sayfa.

ISBN: 9789753557221.

Anahtar Kelimeler / Keywords

Din Psikolojisi / Psychology of Religion
İslamofobi / Islamophobia
Batı-İslam ilişkileri / West-Islam Relations
Sömürgecilik / Colonialism

Kitap İncelemesi / Book Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

11/01/2025

Kabul Tarihi / Accepted

26/03/2025

Atıf / Citation

Karaca, Zeynep. “ Ali Köse, Avrupa ve İslam”.
*Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-
Eleştiri Dergisi* 3/1 (Haziran 2025), 107-121.

Batı ile İslam dünyası arasındaki ilişkiler tarih boyunca farklı dinamiklerle şekillenmiş, kimi zaman çatışma kimi zaman ise kültürel etkileşim ekseninde ilerleyen karmaşık bir yapı sergilemiştir. Bu ilişkinin tarihsel sürekliliği kadar, dönemsel değişimlere nasıl uyum sağladığı da önemli bir tartışma konusudur. Ali Köse, *Avrupa ve İslam* adlı eserinde bu ilişkiyi tarihsel, sosyolojik ve kültürel açılardan derinlemesine ele alarak Batı'nın İslam algısının zaman içinde nasıl şekillendiğini ve Müslüman toplumların Batı'ya yönelik tutumlarını analiz etmektedir. Kitap, Batı'nın İslam'ı nasıl konumlandığına dair kapsamlı bir çerçeve sunduğu gibi Müslüman toplumların Batı ile ilişkilerinde geliştirdiği söylemleri de sorgulamaktadır. Bu yazıda, Köse'nin temel argümanlarını ele alarak eserin güçlü ve zayıf yönlerini değerlendireceğim ve Batı-İslam ilişkisine dair sunduğu bakış açısını eleştirel bir perspektiften inceleyeceğim.

Köse'nin temel argümanlarından biri, Batı'nın İslam'ı tarih boyunca genellikle bir "öteki" olarak konumlandığı ve bu algının süreklilik arz ettiğidir. Haçlı Seferleri, Endülüs'ün düşüşü ve Osmanlı'nın Avrupa'daki ilerleyişi gibi olaylar Batı'nın İslam'a yönelik tehdit algısını pekiştirmiştir. Ancak burada önemli bir soru ortaya çıkmaktadır: Batı'nın bu algısı her dönemde aynı mı kalmıştır, yoksa zaman içinde farklı etkenlerle dönüşümüne uğramıştır? Örneğin 19. ve 20. yüzyılda sömürgecilik bağlamında gelişen İslam algısı ile günümüzdeki güvenlik odaklı yaklaşımlar arasında nasıl bir fark vardır? Köse, bu tarihsel sürekliliği vurgulasa da Avrupa içindeki farklı yaklaşımlara yeterince yer vermemektedir. Özellikle

Fransa'nın katı laiklik anlayışı ile Almanya'nın göçmen entegrasyonuna yönelik politikaları arasında belirgin farklar bulunmaktadır. Bu noktada Köse'nin, Batı'nın homojen bir yapı olmadığı gerçeğine daha fazla vurgu yapması ve İslam algısındaki çeşitliliği derinlemesine analiz etmesi beklenirdi. Ayrıca, metinde yer verilen örnekler genellikle tarihsel olaylara odaklanırken günümüz Avrupa'sındaki İslam algısına dair güncel verilere daha fazla yer verilmesi çalışmanın güncelliğini artırabilirdi.

Avrupa ve İslam, Batı'nın İslam'a yönelik tarihsel ve güncel bakış açısını detaylandıran, önemli tartışmalar sunan bir eser olarak öne çıkmaktadır. Köse'nin, Batı'nın İslam'ı homojen bir tehdit olarak algıladığı iddiası dikkat çekici olmakla birlikte Batı içindeki farklı yaklaşımlar ve Müslüman dünyasının çeşitlenen tepkileri eserde yeterince derinlemesine ele alınmamaktadır. Örneğin günümüz Avrupa'sında farklı ülkelerin göç politikaları, laiklik anlayışları ve güvenlik kaygılarının İslam algısını nasıl şekillendirdiği daha ayrıntılı incelenebilirdi. Köse'nin sunduğu tarihsel süreklilik vurgusu güçlü olsa da Batı-İslam ilişkilerinin zaman içinde nasıl değiştiği ve bu süreçte farklı aktörlerin nasıl rol oynadığı konusunda daha geniş bir çerçeveye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu noktada, yazarın Batı'daki söylemsel çeşitliliği ele alırken yalnızca belirli ülkeler üzerinden değerlendirme yapması çalışmanın kapsamını daraltmaktadır. Bununla birlikte eser, Batı-İslam ilişkileri üzerine çalışan akademisyenler ve bu konulara ilgi duyan okuyucular için değerli bir kaynak olmakla birlikte, belirli noktalarda daha fazla derinleştirme ve

karşılaştırmalı analiz gerektirmektedir. Özellikle Batı'da İslam'a yönelik algıların siyasi, sosyal ve kültürel bağlamda nasıl şekillendiğine dair daha fazla ampirik veri sunulması, eserin analitik gücünü artırabilirdi.

Kitapta dikkat çeken bir diğer tartışma, Batı'daki Müslüman göçmenlerin kimlik inşası sürecidir. Köse, göçmen Müslümanların bir yandan dinî kimliklerini korumaya çalışırken diğer yandan içinde yaşadıkları toplumlarla uyum sağlama çabası içinde olduklarını vurgulamaktadır. Ancak bu süreç, çoğu zaman Batı toplumlarının İslam'a yönelik ön yargıları ve Müslümanları homojen bir kitle olarak görmesi nedeniyle zorlaşmaktadır. Kitapta, entegrasyonun tek taraflı bir süreç olmadığı ve hem Batı'nın hem de Müslüman toplulukların karşılıklı çaba göstermesi gerektiği savunulmaktadır. Ancak, Köse'nin entegrasyon kavramını ele alışı daha çok teorik bir çerçevede kalmakta ve farklı ülkelerdeki göçmen politikalarına dair karşılaştırmalı bir analiz sunulmamaktadır. Örneğin Fransa'nın asimilasyoncu yaklaşımı ile Almanya'nın daha çok kültürel çoğulculuğa dayalı politikaları arasında nasıl bir fark olduğu ve bu farklılıkların Müslüman kimliğinin inşası üzerindeki etkilerinin ne kadar vurgulandığı belirsizdir. Bu durum, kitabın genel çerçevesinde Batı'nın tekil bir yapı gibi ele alınması izlenimini güçlendirmektedir.

Köse'nin *Avrupa ve İslam* adlı kitabı, Avrupa ile İslam arasındaki ilişkileri kapsamlı bir çerçevede analiz etmektedir. Kitap, bölümleri ve başlıklarıyla tematik bir yapıya sahip olup Avrupa'nın kültürel, dinî ve politik yapılarıyla İslam'ın Avrupa'daki mevcut durumlarını ele

almaktadır. Ancak, eserde sunulan tematik yapının analitik bir derinlik sunup sunmadığı tartışmaya açıktır. Özellikle Batı'nın İslam algısının tarihsel sürekliliğine vurgu yapılırken günümüzde göç, sekülerleşme ve küreselleşme gibi olguların bu algıyı nasıl dönüştürdüğüne dair daha kapsamlı bir tartışmaya yer verilmesi beklenirdi. Bunun yanı sıra yazarın Batı'daki farklı ülkelerin politik, sosyal ve kültürel yaklaşımlarını ele alırken bu farklılıkların İslam algısına etkisini karşılaştırmalı bir bakış açısıyla analiz etmemesi eserin kapsayıcılığını sınırlamaktadır.

Uluslararası özellikler açısından kitabın düzeni ve sunumu oldukça okunaklı olup her bir bölüm sistematik bir şekilde sunulmaktadır. Ancak, Köse'nin Avrupa ile İslam'ın küresel bağlarını çözümlerken bu ilişkileri ağırlıklı olarak Batı merkezli bir perspektiften ele alıp almadığı tartışmaya açıktır. Kitapta Avrupa'nın İslam dünyasına bakışı detaylandırılırken İslam dünyasının kendi iç dinamikleri ve Batı'ya yönelik perspektifleri daha sınırlı biçimde ele alınmaktadır. Örneğin Müslüman entelektüellerin Batı ile ilişkiler hakkındaki yorumları veya reform hareketlerinin Batı'ya yönelik bakış açıları kitapta ne derece yer almaktadır? Bu tür unsurların eserde daha fazla irdelenmesi, çalışmanın kapsamını genişletebilir ve Batı-İslam ilişkilerine daha dengeli bir yaklaşım sunabilirdi.

Kitap, Avrupa'nın İslam'a yönelik hem ilgisini hem de mesafesini tarihsel açıdan sorgulamakta ve bu süreçteki iddialarını temellendirmektedir. Köse, belirli teorik çerçeveler kullanarak argümanlarını desteklemektedir ancak kitabın hangi akademik yaklaşıma yaslandığı

konusunda daha açık bir çerçeve sunması beklenirdi. Özellikle eserin tarihsel anlatım ile sosyolojik analiz arasında nasıl bir denge kurduğu belirsiz kalmaktadır. Bu durum, kitabın akademik katkısını değerlendirmek açısından önemli bir noktadır. Yazarın tarihsel sürekliliği vurgulayan yaklaşımı güçlü olmakla birlikte, Batı-İslam ilişkilerini analiz ederken günümüz sosyal bilimler literatürüyle daha fazla diyalog kurması, eserin akademik derinliğini artırabilirdi.

Eserin hedef kitlesi akademik çevreler ve genel okuyucu kitesidir. Yazar, akademik bir üslup benimsemekle birlikte popüler okuyuculara da hitap eden bir anlatım tarzı kullanmaktadır. Bu yöntem, Köse'nin eserinin geniş bir kitleye ulaşmasını sağlamış olsa da, bazı bölümlerde akademik derinlikten ödün verildiği izlenimi uyandırmaktadır. Örneğin belirli kavramların detaylandırılmadan geçildiği veya teorik tartışmaların sınırlı kaldığı bazı kısımlar, akademik okuyucular açısından daha fazla açıklama gerektirebilir. Bu noktada, kitabın akademik çevrelere mi yoksa genel okuyucuya mı daha fazla hitap ettiği konusunda net bir denge kurulması gerekmektedir.

Köse'nin üslubunda dikkat çeken bir diğer özellik, okuyucuyu eleştirel bir düşünceye sevk etmesidir. Yazar, Batı-İslam ilişkilerini ele alırken yalnızca bir tarafı eleştirmekle kalmamakta, her iki tarafın da öz eleştiri yapması gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak bu noktada, öz eleştiri çağrısının iki taraf için de aynı ölçüde mi yapıldığı yoksa bir tarafa daha fazla sorumluluk yüklenip yüklenmediği tartışmaya açıktır. Özellikle Batı'nın İslam'a

yönelik bakış açısındaki tarihsel süreklilik vurgulanırken, İslam dünyasının Batı'ya karşı geliştirdiği söylemlerin eserde ne kadar dengeli bir şekilde ele alındığı daha fazla sorgulanmalıdır.

Avrupa ve İslam kitabı, Batı-İslam ilişkilerine dair önemli tartışmalar sunan bir eserdir. Ancak entegrasyon süreçlerine dair farklı politikaların daha detaylı analiz edilmesi, Batı ve İslam dünyasının iç dinamiklerinin derinlemesine incelenmesi ve teorik çerçevenin daha net belirlenmesi eserin akademik katkısını güçlendirebilirdi. Köse'nin tarihsel ve sosyolojik analizleri değerli olmakla birlikte Batı-İslam ilişkilerini ele alırken farklı perspektifleri de içerecek şekilde daha geniş bir çerçeve sunması, kitabın eleştirel derinliğini artıracaktır. Özellikle göç, kimlik ve entegrasyon gibi güncel meselelerin ele alınışında Batı içindeki farklı yaklaşımlar ile Müslüman toplumların çeşitlenen tepkileri arasındaki etkileşime daha fazla yer verilmesi eseri çok boyutlu bir analize taşıyabilirdi.

Köse, kitabının ilk bölümlerinde Batı'nın İslam'a yönelik algısının tarihsel kökenlerini analiz ederek başlar. Batı'da İslam'a dair ilk algıların Haçlı Seferleri ve Endülüs İslam Medeniyeti üzerinden şekillendiğini vurgulayan yazar, bu süreçte İslam'ın Batı için bir "öteki" olarak kurgulandığını ifade eder. Batı'nın kendi kimliğini inşa sürecinde İslam'ı bir karşıtlık unsuru olarak konumlandırması, bu ötekileştirme sürecini pekiştirmiştir. Özellikle Orta Çağ Avrupası'nda İslam hem dinî hem de siyasi bir tehdit olarak algılanmış ve bu algı kilisenin kontrolündeki toplumlarda derin bir ön yargıya dönüşmüştür.

Kitabın bir diğerk önemli bölümü, modern dönemde Batı'nın İslam algısında yaşanan dönüşümlerine odaklanır. Özellikle sömürgecilik dönemi, bu algının şekillenmesinde kritik bir rol oynamıştır. Köse, Batı'nın İslam dünyasını sömürgeleştirme sürecinde geliştirdiğı söylemleri ele alarak bu söylemlerin günümüzde hâlâ nasıl etkili olduğunu tartışır. Sömürge yönetimleri altında Batı'nın, İslam'ı geri kalmışlık ve medeniyetsizlikle özdeşleştiren söylemleri modern dönemde de çeşitli biçimlerde yeniden üretilmiştir. Ancak burada Batı'nın sömürgecilik dönemi söylemlerine karşı İslam dünyasındaki entelektüel ve siyasi tepkilerin ne ölçüde ele alındığı merak konusudur. Köse'nin analizinde, Batı'nın İslam'a bakışı güçlü biçimde ele alınsa da İslam dünyasının Batı algısı ve bu algının tarihsel kökenleri gibi karşılaştırmalı analizler sınırlı kalmaktadır.

Köse, modernite ve sekülerleşmenin İslam'a yönelik algılar üzerindeki etkisini de irdelemektedir. Modernitenin dayattığı bireycilik ve sekülerleşme süreçleri, Batı için olduğu kadar İslam dünyası için de önemli bir meydan okuma oluşturmıştır. Köse'ye göre bu süreçler yalnızca Batı toplumlarında değil, İslam dünyasında da dönüşümlere yol açarak kimlik krizlerini derinleştirmiştir. Ancak burada modernite ve sekülerleşmenin İslam dünyasındaki farklı coğrafyalarda nasıl farklı tepkiler doğurduğuna dair karşılaştırmalı bir perspektifin ne kadar geliştirildiğı tartışılabilir. İslam dünyasının homojen bir yapı olmadığı göz önünde bulundurulduğunda farklı Müslüman toplumların modernleşme süreçlerine nasıl

tepki verdiğine dair daha detaylı bir analiz esere önemli bir derinlik kazandırabilirdi.

Eserin bir diğer vurgusu ise küreselleşme olgusudur. Köse, küreselleşmenin Batı'nın İslam'a yönelik algısını nasıl şekillendirdiğini ve bu algının İslam dünyasındaki yansımalarını detaylı biçimde ele almaktadır. Özellikle medya ve popüler kültür aracılığıyla İslam'ın temsillerinin nasıl üretildiği, bu temsillerin Batı'daki İslamofobi'nin artışına nasıl katkıda bulunduğu titizlikle tartışılmaktadır. Hollywood filmleri ve Batı medyasındaki İslam karşıtı söylemler, Batı toplumlarında Müslüman kimliğini marjinalleştiren ve tehdit unsuru olarak konumlandıran bir ideoloji oluşturmuştur.¹ Ancak burada, bu temsillerin İslam dünyasında nasıl karşılandığı ve Batı'dan gelen bu imgelerin Müslüman toplumlarda nasıl bir tutum oluşturduğu konusu daha fazla incelenebilirdi.

Köse'nin kitabında, İslamofobi'nin Batı toplumlarındaki yükselişi merkezi bir tartışma noktası olarak ön plana çıkar. Yazar, İslamofobi'yi yalnızca bireysel bir ön yargı olarak değil, aynı zamanda siyasi ve ekonomik bir araç olarak da ele alır. 11 Eylül saldırılarının ardından Batı toplumlarında İslamofobi'nin hızla yayılması ve bu algının devlet politikalarındaki yansımaları detaylı bir biçimde analiz edilir. Ancak burada, İslamofobi

¹ Abdulkadir Kurnaz ve Ferhat Alsancak, "Avrupa'da İslam Karşıtlığına Güncel Bakış," *Journal of Academic Social Science Studies* 15/92 (2022), 161-182.

kavramının nasıl tanımlandığı ve hangi teorik çerçeveye oturtulduğunun daha net açıklanması gerektiği söylenebilir. Örneğin İslamofobi'nin Batı'da yükselen popülist hareketler ve kimlik politikaları bağlamında nasıl ele alındığı veya hangi sosyolojik teoriler çerçevesinde incelendiği eserde daha açık biçimde belirtilmelidir. Bu noktada Köse'nin analizleri güçlü olmakla birlikte İslamofobi'nin yalnızca Batı toplumlarında değil, Müslüman topluluklar arasında yarattığı etkiler ve buna karşı geliştirilen savunma mekanizmalarına daha fazla yer verilmesi eseri daha dengeli bir analiz noktasına taşıyabilirdi.

Ali Köse'nin *Avrupa ve İslam* adlı eseri; Batı ve İslam dünyası arasındaki ilişkileri tarihsel, sosyolojik ve politik açılardan ele alan derinlikli bir çalışma olarak karşımıza çıkıyor. Kitapta Batı'nın İslam'a yönelik algılarının kökenleri, sömürgecilik ve modernleşme süreçleriyle nasıl şekillendiği titizlikle incelenirken günümüz Batı toplumlarında İslamofobi'nin yükselişi de geniş bir çerçevede ele alınıyor.

İslamofobi'nin yalnızca kültürel bir tepki değil, aynı zamanda toplumsal ve politik bir inşa süreci olduğu vurgusu eserin en dikkat çekici noktalarından biri. Köse'ye göre Batı medyası, politikacılar ve akademik çevreler özellikle Müslüman kimliğini güvenlik tehdidiyle ilişkilendirerek İslamofobik söylemleri beslemiş ve yaygınlaştırmıştır. 11 Eylül sonrası Batı'da İslam'ın şiddetle özdeşleştirilmesi yalnızca bireysel önyargılar değil, aynı zamanda devlet politikaları aracılığıyla da toplumsal

düzeyde derin ayrımcılıklara yol açmıştır.² Ancak burada Batı içinde bu algıya karşı çıkan entelektüeller, akademisyenler veya aktivist hareketlerin ne kadar yer bulduğu soru işaretidir. Batı'daki İslamofobi karşıtı söylemler ve bunların toplumsal etkilerine daha fazla yer verilmesi, eserin ele aldığı meseleye daha dengeli bir perspektif kazandırabilirdi.

Eserin güçlü yönlerinden biri, İslamofobi'nin ekonomik boyutlarını ele almasıdır. Köse, Müslüman göçmenlerin iş gücü piyasasında nasıl marjinalleştirildiğini ve bu ayrımcılığın siyasi ve ekonomik çıkarlar doğrultusunda nasıl manipüle edildiğini örnekler üzerinden açıklar. Ancak bu noktada, Avrupa'daki Müslüman iş gücünün toplumsal entegrasyonu konusunda farklı ülkelerde uygulanan politikalar arasındaki farkların daha ayrıntılı bir şekilde karşılaştırılması yerinde olurdu. Zira, Fransa gibi laikliğe sıkı sıkıya bağlı ülkeler ile Almanya gibi göçmen işçi geleneğine sahip ülkelerin yaklaşımları arasında önemli farklar vardır.

Küreselleşme ve medya temsilleri, kitabın bir diğer önemli odağıdır. Köse, Batı medyasında üretilen İslam karşıtı temsillerin İslamofobi'nin artışına nasıl katkı sağladığını detaylı bir biçimde ele alır. Özellikle Hollywood filmleri ve haber bültenlerinde İslam'ın sıklıkla şiddet ve terörle ilişkilendirilmesi Batı toplumlarında derin ön yargılar oluşturmuş, Müslüman kimliğinin

² Seyfettin Ağçoban, "Avrupa Sosyolojisi ile İslâm Teolojisi Arasında: Avrupa'da İslâm," *Erciyes Akademi* 35/3 (2021), 1075-1094.

marjinalleşmesine zemin hazırlamıştır.³ Ancak burada da Batı medyasının ötesine geçip İslam dünyasındaki medya organlarının Batı karşıtı söylemleri nasıl inşa ettiği ve bu karşılıklı algıların nasıl bir kısır döngü yarattığına dair bir analiz esere farklı bir derinlik kazandırabilirdi.

Köse'nin analizleri, Müslümanların Batı toplumlarında yaşadığı kimlik krizlerine de ışık tutuyor. Batı'da doğup büyüyen veya göçle gelen Müslüman bireylerin, dinî kimliklerini koruma ve Batı toplumuna uyum sağlama çabası arasında sıkışmış hissetmesi özellikle genç nesillerde ciddi içsel çatışmalara yol açmaktadır. Modernite ve sekülerleşme süreçlerinin İslam dünyasındaki yansımalarına dair tartışmalar ise yer yer yüzeysel kalıyor. Modernleşme süreçlerinin farklı Müslüman toplumlarda nasıl karşılandığına dair daha kapsamlı bir karşılaştırma, İslam dünyasındaki kimlik krizlerinin çok boyutlu doğasını anlamak açısından değerli olabilirdi.

Kitabın son bölümünde, Batı ve İslam dünyası arasındaki ön yargıların aşılması için birtakım çözüm önerileri sunuluyor. Köse, Batı'nın İslam'ı yalnızca bir tehdit olarak görmek yerine İslam'ın kültürel ve bilimsel katkılarını takdir etmesi gerektiğini vurgularken İslam dünyasına da Batı'yı yalnızca sömürgeci bir güç olarak görmemesi çağrısında bulunuyor. Eğitimde çeşitliliği benimsemek, medya okuryazarlığını güçlendirmek ve kültürel diyalog kanallarını artırmak gibi çözüm önerileri

³ Mohammad Naim Naimi, Din ve Terör (Din ve Terör İlişkisinin Din Psikolojisi Açısından Değerlendirilmesi - Taliban Örneği) (Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018).

yerinde olmakla birlikte, bu önerilerin ne kadar uygulanabilir olduğu sorusu cevapsız kalıyor. Özellikle, Batı'daki siyasi atmosferin giderek daha muhafazakâr ve göçmen karşıtı bir hâl aldığı göz önünde bulundurulduğunda bu tür önerilerin pratik karşılıkları tartışılabilirdi.

Sonuç olarak *Avrupa ve İslam*, Batı ile İslam arasındaki ilişkileri yalnızca tarihsel bir bağlamda değil, günümüz siyasetinde ve toplumunda da etkisini sürdüren derinlikli süreçler üzerinden ele alan önemli bir eser. Köse'nin analitik yaklaşımı ve meseleleri çok boyutlu ele alması takdire şayan. Ancak Batı'daki İslamofobi'ye karşı geliştirilen eleştirel söylemlere ve Müslüman toplumların bu algılara karşı nasıl bir direnç geliştirdiğine daha fazla yer verilmesi, eseri daha dengeli bir analiz noktasına taşıyabilirdi. Bununla birlikte kitap, Batı ve İslam dünyası arasındaki ilişkilerin karmaşıklığını anlamak isteyenler için değerli bir kaynak sunuyor. Ali Köse'nin *Avrupa ve İslam* adlı eseri, Batı ile İslam dünyası arasındaki tarihsel, kültürel ve politik etkileşimleri kapsamlı bir şekilde inceler. Köse, 11 Eylül sonrası Batı'daki İslamofobi'nin arttığını ve bunun Müslüman göçmenlerin entegrasyonunu zorlaştırdığını vurgular. Bu, günümüzde çok kritik bir noktadır. Çünkü Batı'daki İslamofobi'nin yanı sıra, Müslümanların Batı'ya dair algıları da karmaşılaşmıştır. Kitabın dikkat çekici yönlerinden biri, Batı'nın İslam'ı tarihsel olarak "öteki" olarak konumlandırmasıdır. Bu algı, günümüzde de devam etmekte ve birçok Müslüman göçmenin kimliklerini savunma çabaları toplumsal engellerle şekillenmektedir. Köse, Batı toplumlarının daha

kapsayıcı bir politika benimsemesi gerektiğini savunur. Eğitimde çeşitliliği benimsemek ve medya okuryazarlığını geliştirmek gibi öneriler, toplumsal bilinçlenmeyi artırarak sağlıklı bir diyalog zemini oluşturabilir. Sonuç olarak *Avrupa ve İslam* kitabı, yalnızca Batı ile İslam dünyası arasındaki tarihsel çatışmaları değil, aynı zamanda bu iki dünyanın etkileşimlerini, kültürel alışverişi ve kimlik mücadelesini derinlemesine ele alır. Bu perspektif okuyucuyu sadece tarihsel ilişkilere değil, güncel toplumsal sorunlara dair düşünmeye teşvik eder.

Kaynakça

- Ağçoban, Seyfettin. "Avrupa Sosyolojisi ile İslâm Teolojisi Arasında: Avrupa'da İslâm." *Erciyes Akademi* 35/3 (2021), 1075-1094.
- Kurnaz, Abdulkadir ve Ferhat Alsancak. "Avrupa'da İslam Karşıtlığına Güncel Bakış." *Journal of Academic Social Science Studies* 15/92 (2022), 161-182.
- Naimi, Mohammad Naim. *Din ve Terör (Din ve Terör İlişkisinin Din Psikolojisi Açısından Değerlendirilmesi - Taliban Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Yazar Bilgileri Author(s)

Yüksek Lisans Öğrencisi

Hazal BİLEN

Pamukkale Üniversitesi

Tefsir

hazalbilen@gmail.com

ORCID: 0009-0007-0973-1167

Künye Bilgisi

Harun Abacı, *Kur'ân'ın Mâtürîdî Yorumu*.

Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

192 sayfa.

ISBN: 9786057570970.

Anahtar Kelimeler / Keywords

Mâtürîdî / Mâturîdî

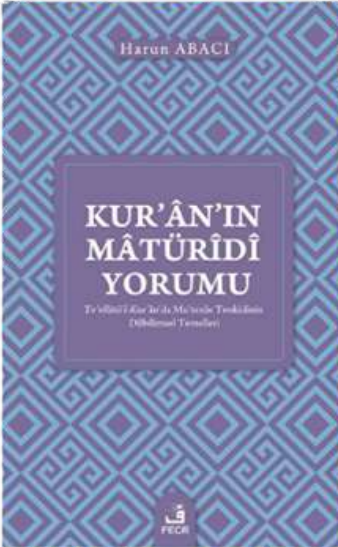
Mu'tezile / Mu'tazila

Te'vîlâtü'l-Kur'ân / Ta'vîlât al-Qur'ân

Tenkit / Critique

Dilbilim / Linguistics

Kitap İncelemesi / Book Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

24/12/2024

Kabul Tarihi / Accepted

10/02/2025

Atıf / Citation

Bilen, Hazal. "Harun Abacı, Kur'ân'ın Mâtürîdî Yorumu". *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 3/1 (Haziran 2025), 122-131.

Tefsir ilmi, yeni çalışmalar ve araştırmalar neticesinde tıpkı diğeri İslami ilimler gibi gelişen ve kendini yenileyen akademik bir disiplin olarak varlığını sürdürmektedir. Bu bağlamda Harun Abacı'nın "*Kur'ân'ın Mâtürîdî Yorumu*" adlı kitabı da bu sürece katkı sunan araştırmalardan biri olarak kendini göstermektedir. Abacı'nın çalışması sadece tarihsel bir inceleme olmayıp bunun yanında Mâtürîdî düşünce sisteminin çağdaş ve akademik perspektifle yeniden yorumlanmasını sağlayan özgün bir araştırma niteliği taşımaktadır. Türklerin büyük bir kısmı tarafından itikadi mezhep olarak benimsenen Mâtürîdîliğin kurucusu İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944), "*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*" adlı tefsirindeki Mu'tezile mezhebine yönelik tenkidinin dil bilimsel eleştirilerinin ortaya konulduğu bu kitap üç ana bölümden oluşmaktadır.

Yazar, birinci bölümü sarf ve nahiv verileri ışığında Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye yapmış olduğu eleştirileri "Fiil, Mastar, Edatlar, Nekre İsim, Harf-i Cerler, Müzekker-Müennes Uyumu, İ'râb Harekesi, İstisna ve İştiğal" dâhil olmak üzere dokuz alt başlık hâlinde ele almaktadır (s. 19-70). Yazar bu bölümdeki incelemelerinde Mâtürîdî'nin ve Mu'tezile'nin fiil-harf-i cer ilişkisindeki farklı anlam ihtimallerinden faydalanarak kendi mezheplerinin ilkelerine uygun te'viller yaptıklarını ve başta rü'yetullah meselesi olmak üzere pek çok meselede bu durumun tekrar ettiğini saptamaktadır (s. 26, 28, 36, vd.).

İkinci bölümde belâgat verileri ışığında Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye karşı tenkitleri "Beyân ve Meânî"den müteşekkil iki alt başlık hâlinde incelenmiştir (s. 73-122). Bu bölümde Mâtürîdî'nin ve Mu'tezile'nin Kur'ân'da

mecazın varlığını kabul ettiği ancak her iki tarafın da kendi prensiplerine uygun dūŖecek Ŗekilde ayetlerin hakikat ya da mecaz anlamlarını esas aldıkları, çeŖitli örneklerle açıklanmaktadır (s. 77). Aynı Ŗekilde haberî sıfatlar hususunda da Mâtürîdî'nin ve Mu'tezile'nin kendi mezhebî ilkelerine göre te'vil yaptıkları aktarılmaktadır (s. 90).

Üçüncü bölümde ise lügat verileri ışığında "Vücûh ve Nezâir İlmi, Âm Lafızların Umum İfade Etmesi" Ŗeklinde iki alt başlık bulunmaktadır (s. 127-150). Bu bölümde Mâtürîdî'nin ve Mu'tezile'nin Kur'ân'daki kelimelerin manalarını kendi teolojik kabulleri lehinde araçsallaŖtırdıkları, bunun için Arap Ŗiirinden de delil getirdikleri deskriptif bir yaklaŖımla resmedilmektedir (s. 142, 147-148).

Yazarın giriŖ bölümünün ardından Mâtürîdî'nin tefsirine yönelik akademik çalıŖmalara dair literatür değerlendirmesi yapması ve bu literatür içerisinde kendi çalıŖmasının farkını belirtmesi; yine kaynakçanın ardından ayet, Ŗahıs ve kavram indeksine yer vermesi çalıŖmanın akademik düzeyini arttırdığı gibi çalıŖmadan istifade düzeyini de arttırmaktadır (s. 167-184). Abacı, kitabında temel olarak Mâtürîdî'nin ayetlerin tefsirinde dil bilimi ilkelerini Mu'tezile'ye reddiye çerçevesinde nasıl kullandığını ele almakta, kelâm-dil bilimi ilişkisinin Kur'ân tefsiri ve te'vili üzerindeki yansımalarını Mâtürîdî ve Mu'tezile sınırları içerisinde incelemektedir. Bu tür bir inceleme aynı konuda yapılan benzer çalıŖmalardan Abacı'nın çalıŖmasını ayırmaktadır. Zira benzer çalıŖmalarda konu Mu'tezile tenkidiyle sınırlı

tutulmamakta; Cebriyye, Hâriciyye, Şîa vb. mezheplerde tenkit edilmekte ve konu yalnızca kelâm-dil bilimi ilişkisi çerçevesinde ele alınmamaktadır. Yazar, kitabında kendi çalışmasının benzer nitelikli diğer çalışmalardan farkını dile getirmiştir. Söz gelimi Kıyasettin Koçoğlu'nun "Mâtürîdî'nin Mutezile'ye Bakışı" adlı doktora tezinde Mâtürîdî'nin yalnızca Mu'tezile'ye değil Cebriyye, Kaderiyye ve Hâriciyye başta olmak üzere diğer mezheplere yaptığı eleştirilerine de yer verildiğini belirtmiş; Yuldus Musahanov'un "Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi (Ebu'l-Kasım el-Ka'bî el-Belhî bağlamında)" adlı doktora tezinde genel olarak Mu'tezile mezhebinden ziyade Mu'tezilî âlim Kâ'bî'nin (ö. 319/931) görüşleri çerçevesinde sınırlı bir eleştiriye yer verildiğini ifade etmiş ve böylelikle kendi çalışmasının dayandığı zemine yönelik bilgi vermiştir (s. 8- 9). Yazar bu nedenle ön sözde de belirttiği gibi konuyu Mâtürîdî-Mu'tezile tenkidıyla sınırlı tutarak özgün bir çalışma oluşturmuş ve kelâm-dil bilimi bağlantısı eşliğinde her iki mezhebin tenkit metodolojisinin doğru anlaşılmasını sağlayarak literatüre katkıda bulunmuştur (s. 4-8). Yazar, çalışmasının genelinde Mâtürîdî'nin Kur'ân'a dil bilimsel temelde nasıl yaklaştığını, kelâmi varsayımları için ne tür dil bilimsel izahlar yaptığını, daha temelde akıl ve vahiy arasında nasıl dengeli bir ilişki kurduğunu çeşitli örneklerle açıklamaya çaba göstermiştir. Bu eser, aynı zamanda kelâm-dil bilimi ilişkisinin Mâtürîdî-Mu'tezile bağlamında ele alınması hususunda ilerleyen zamanlarda bu konuya dair yazılacak akademik çalışmalara geniş bir kaynak ve referans noktası oluşturmaktadır. Muhtevası açısından oldukça geniş ve üst düzey bilgilere sahip olan bu kitabın temel hedef kitlesi,

akademik alanda yetkinleşmiş kişilerdir. Bundan dolayı akademik altyapısı bulunmayan ve Arap dilinin hususiyetlerine dair yeterli bilgiye sahip olmayan kimselerin bu kitabı anlamakta zorluk yaşamaları muhtemeldir. Ayrıca yazarın bazı kavramsal detaylara fazla girmesi zaman zaman okuyucunun ana konudan uzaklaşmasına neden olabilmektedir (s. 38-43).

Abacı, kitabında tümevarım yöntemini kullanmaktadır. Mâtürîdî'nin ve Mu'tezile'nin nazar ve istidlal metotlarını tikel örnekler üzerinden ilerleyerek tümel yargılar bağlamında değerlendirmektedir. Abacı'nın çalışmasında tefsir terimlerinin yoğun olarak kullanılması, okuyucunun tefsir alanında bilgili olmasını -en azından tefsir terimlerinin manasını bilmesini- kitabın anlaşılabilirliği açısından zorunlu kılmaktadır. Abacı çalışmasında, Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) başta olmak üzere Zeccâc (ö. 311/923), Kisâî (ö. 189/805) ve Ferrâ (ö. 207/822) gibi müfessirlerin dil bilimsel ağırlıklı tefsirlerinden ve Mâtürîdî'nin çağdaşı sayılan Taberî'nin (ö. 310/923) eserinden de yararlanmıştı (s. 15). Ancak yazar bu noktada, Mâtürîdî'nin yalnızca dil bilime dair müfret bir eserinin bilinmemesinin konunun sınırlılıklarından olduğunu belirtmektedir (s. 6). Abacı'nın, çalışmasının dipnot ve kaynakça kısmında özellikle klasik kaynaklara yoğunlaşması konunun direkt ana kaynaktan alınmasını sağlamış ve kitabın bilimsel değerini arttırmıştır. Kitapta İmam Mâtürîdî ve Mu'tezile'nin birbirlerine karşı delil gösterdikleri ayetlerde ortaya koydukları dil bilimsel veriler, bu verilerin kaynakları ve dil ilimlerindeki yeri i'tizâl bağlamında tespit edilmeye çalışılmıştır (s. 3). Yazar,

kitabında tasvir ve değerlendirmeleri sistematik olarak ele almıştır. Cümleler ve paragraflar arasındaki mantık örgüsüne ve insicamına dikkat etmiştir.

Yazar, Mâtürîdî'nin Kur'ân'a olan yaklaşımının temel özelliklerinden birinin de metnin literal anlamı ile sembolik anlamı arasındaki dengeyi koruması olduğunu belirtmektedir. Yazar bu yaklaşımın, Mâtürîdî'nin doğru bir tefsir anlayışı geliştirilmesini sağladığını vurgulamaktadır (s. 12). Mâtürîdî'nin, Kur'ân'daki metinlerin anlaşılmasında, dilsel anlamın yanı sıra akıl yoluyla yapılan çıkarımları da önemli gördüğünü belirtmektedir. Özellikle Kur'ân'ın metafizik konularına dair ayetlerinde, Mâtürîdî'nin akılcı yorumunun ön plana çıktığını savunmaktadır. Abacı; Mâtürîdî'nin Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları gibi temel meselelerde akıl yürütmenin gerekliliğini savunduğunu vurgulamaktadır (s. 31-36). Kitapta, Mâtürîdî'nin akıl ile vahyin uyumlu olduğu düşüncesinin nasıl şekillendiği detaylı bir biçimde işlenmiştir. Yazar, Mâtürîdî'nin bu noktada kelâm ilminin sınırlarını da zorlayarak Kur'ân'dan elde edilen bilgileri akıl süzgecinden geçirme çabalarını ele almaktadır. Yazar, bu eserde hem Mâtürîdî'nin hem de Mu'tezile'nin kelâmi esaslarını Kur'ân'a dayandırırken dil bilimsel tahlillere ne kadar ehemmiyet gösterdiklerini açıklığa kavuşturmaktadır. Ayrıca yazar, eserinde objektif bir tavır sergileyerek -kendisi de Mâtürîdî olmasına rağmen- "Mâtürîdî'nin Hatalı Nahiv Uygulaması (İştigal): Kulların Fiilleri" başlığı altında İmam Mâtürîdî'nin yapmış olduğu hatalı nahiv örneklerine yer vermektedir (s. 66-67). Kitapta özellikle Mâtürîdî'nin, Mu'tezile'yi hatalı te'vil yapmakla

eleştirmesine rağmen kendisinin de yaptığı hatalı te'villerinin bulunması çelişkili gözükmektedir. Ancak bu konu kitapta daha geniş bir çerçevede sonuç bölümünde ele alınmış ve çelişki giderilmiştir (s. 155-156). Abacı, her iki grubun da kendi görüşlerine uygun olan ayetleri muhaliflerine delil gösterdiklerini ancak kendi görüşlerine aykırı olan ayetleri prensiplerine uygun bir biçimde akli ve lügavi veriler kullanarak te'vil ettiklerini belirtmektedir. Her iki grubun da genel olarak nahiv âlimlerinin çoğunluğu tarafından kabul edilen dil kurallarına uygun te'vil yaparken bazen de dilde çoğunluk tarafından şaz kabul edilen kurallardan yararlandıkları belirtilmiştir (s. 66-70). Tarih boyunca bunu hemen hemen her mezhebin yaptığını söylemenin çokta yanlış olmayacağı öngörülebilmektedir. Buna ek olarak yalnızca Mu'tezili âlimlerin hatalı te'vil yaptıkları şeklinde bir iddiada bulunmanın yanlış olacağı da kitapta açıkça belirtilmektedir (s. 69). Çünkü Mâtürîdî her ne kadar Mu'tezile'yi hatalı te'vil yapmakla eleştirmiş olsa da Mâtürîdî'nin de bazı ayetleri kendi düşüncesine uygun bir biçimde te'vil etmek için şaz rivayetleri kullandığının vaki olduğu çeşitli örneklerle açıklanmaktadır (s. 67-70). Öyle ki her iki grubun da kelimenin manalarını nüzul dönemindeki muhatabına, siyak ve sibakına göre değil kendi kelâmi bakış açılarına göre te'vil ettikleri kitapta açıkça belirtilmektedir (s. 155-156). Ancak yazar tarafından ayetlerde anlam ve yorum zenginliğine kapı aralaması bakımından bu durumun faydalı sayılabileceği öngörülmektedir. Çünkü yazar, müfessirlerin genelde dil ilimlerinin kaideleri hususunda ittifak hâlinde olduklarını fakat bu kuralların ayetlere uygulanması bakımından bir

sıkıntı yaşandığını savunmaktadır. Her müfessirin kendi görüşlerini destekleyecek şekilde dil kaidelerini uyguladığını savunmaktadır. Ve bu görüşleri bağlamında müfessirler arasındaki ihtilafın kaidenin kendisinde değil uygulanmasında ortaya çıktığını aktarmaktadır. Dolayısıyla dil biliminin her çeşit te'vil için bir temellendirme aracı olarak kullanılabileceğini belirtmektedir. Bu ön kabulleri zemininde Abacı'ya göre dil bilimi, esasında mezhebi ideolojilere ters bir durum ortaya çıkarmada veya manayı daraltmada kullanılan bir yöntem değildir. Abacı, kitabında konuyu bu bağlamda ele alarak okuyuculara derinlemesine irdelenmiş bir biçimde sunmaktadır.

Kitapta, Mâtürîdî'nin insanın özgür iradesi hakkındaki görüşlerine de yer verilmektedir. Yazar, Mâtürîdî'nin özgür irade anlayışının, özellikle insanın sorumluluğu ve ahlaki yükümlülükleri konusunda nasıl bir çerçeve sunduğunu kelâm-dil bilimi bağlamında detaylı bir şekilde irdelemektedir (s. 102-108). Buna ek olarak yazar, Mâtürîdî'nin İslam düşüncesinde akılcı bir yöntem izleyerek kelâm ilmine yaptığı katkılarının sadece teorik değil aynı zamanda pratikte de önemli bir yeri olduğunu savunmaktadır. Abacı'ya göre Mâtürîdî, insanın zihinsel kapasitesine büyük bir güven duymuş, aklın dinî anlamda doğru çıkarımlar yapabileceğini savunmuştur. Bu yönüyle kelâm ilminin şekillendirilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Abacı, çalışmasının sonuç bölümünde Mâtürîdî'nin, Mu'tezile tenkidinde kullandığı lügavi verilerin kaynaklarının kitabında verildiğini belirtmektedir. Ancak Mâtürîdî'nin Mu'tezile tenkidi

dışındaki konuları hakkında lügavi verilerin araştırılarak sarf-nahiv ve belâgat verileri bakımından ele alınmadığını dile getirip bu bağlamda konuya yönelik ilgisi olan araştırmacıların bu konuya dair akademik çalışma yapmalarını tavsiye etmektedir (s. 156). Burada Abacı'nın akademik alana yeni adım atmış olup tez veya makale konusu bulmakta zorlanan araştırmacılara konu önerisi sunduğu göz ardı edilmemelidir.

Sonuç olarak Abacı "*Kur'ân'ın Mâtürîdî Yorumu*" kitabında, Mâtürîdî'nin akılcı yaklaşımını hem entelektüel hem de tarihsel bir perspektiften resmetmektedir. Bunu yaparken de özellikle anlatım biçimlerinden açıklayıcı ve tartışmacı anlatımı kullanmaktadır. Düşünceyi geliştirme yollarından ise karşılaştırma, örneklendirme ve kaynaklandırma yöntemlerini kullanarak Mâtürîdî'nin ve Mu'tezile'nin i'tizâl bağlamında birbirlerini nasıl tenkit ettiklerini anlamaları hususunda okuyucunun istifade düzeyini arttırmaktadır. Ve Mâtürîdî'nin tenkit metodolojisini, modern dönemde İslam dünyasında yaşanan düşünsel krizlere karşı güçlü bir alternatif olarak sunmaktadır. Abacı, çalışmasında mevcut bilgiyi teyit etmekten ziyade dil bilimi ve kelâm bağlamında *Te'vîlâtü'l-Kur'ân'*deki i'tizâli ele alarak bu konuda yeni bir inceleme alanı inşa etmiştir. Mâtürîdî'nin, klasik tefsir anlayışına akıl ve nakil irtibatını kurarak nasıl modern bir perspektif getirdiğini başarılı bir şekilde ortaya koymuştur. Abacı, Mâtürîdî'nin metodolojisinin bu anlamda büyük bir entelektüel değer taşıdığını ve onun düşünsel mirasının günümüzde de güncel kalmaya devam ettiğini başarılı bir şekilde savunmaktadır. Ve Mâtürîdî'nin akılcı

perspektifinin, modern dönemde İslam düşüncesinin yeniden inşasında önemli bir yer tuttuğunu savunmaktadır. Kitap dikkatli okunduğunda, Abacı'nın hedefine ulaştığı ve verdiği örneklerle modern çalışmalara ışık tuttuğu görülecektir.

Yazar Bilgileri Author(s)

Yüksek Lisans Öğrencisi

Feyza UZUN

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi

Din Psikolojisi

feyza_uzun25@erdogan.edu.tr

ORCID: 0009-0002-7668-1845

Künye Bilgisi

Kenan Sevinç, *İnançsızlık Psikolojisi*.

İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2023.

270 sayfa.

ISBN: 9789758646715.

Anahtar Kelimeler / Keywords

Din Psikolojisi / Psychology of Religion

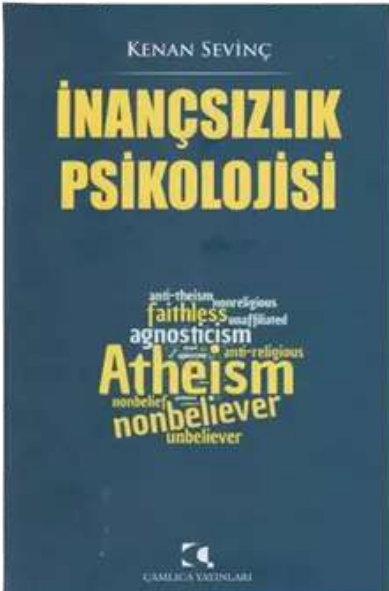
İnançsızlık / Non-belief

İnançsızlık Psikolojisi / Psychology of Unbelief

Dinden Çıkma / Religious Disaffiliation

Dini İnkâr / Religious Denial

Kitap İncelemesi / Book Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

07/06/2025

Kabul Tarihi / Accepted

23/06/2025

Atıf / Citation

Uzun, Feyza. “ Kenan Sevinç, İnançsızlık Psikolojisi”. *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 3/1 (Haziran 2025), 132-145.

Tarihsel süreç boyunca inanç meseleleri her zaman tartışma konusu olmuştur; ancak bu tartışmalar, günümüzdeki kadar derin krizlere yol açmamıştır. İçinde bulunduğumuz yüzyıl, geleneksel inanç sistemlerine ters düşen pek çok yeni düşüncenin ortaya çıktığı bir dönemdir. Kimlik arayışında olan bireyler, çeşitli değişkenlerin etkisiyle inançlarını tamamen reddettikleri veya inançlara ilgisiz kaldıkları bir kimlik oluşturmaktadır. Sosyal bilimlerin araştırma konuları arasında inançsız tavır sergileyen insanlar yer almaktadır. İnançsızlık; felsefe, kelam, sosyoloji, dinler tarihi ve din psikolojisi gibi birçok disiplini ilgilendiren yönleriyle araştırmacılar tarafından dikkatle ele alınmaktadır. Bu yazımızda din psikolojisi alanında ortaya konulmuş eserlerden biri olan *İnançsızlık Psikolojisi* eseri incelenmektedir.

Kenan Sevinç'in *İnançsızlık Psikolojisi* adlı eserinin ikinci baskısı, ön söz ve kaynakça dâhil olmak üzere toplam 270 sayfadan oluşmaktadır. Yazar, eserini üç ana bölüm üzerine inşa etmektedir. Kitabın birinci bölümü, inançsızlık kavramının teorik temellerine odaklanmakta ve "İnançsızlıktan ne anlaşılmalıdır?" ile "Mutlak bir inançsızlıktan söz edilebilir mi?" gibi temel sorulara yanıt aramaktadır. Bu bölümde ayrıca inançsızlığın farklı türleri ve boyutları ele alınarak kavramsal çerçeve derinleştirilmektedir. İkinci bölüm "İnançsızlığın Nedenleri ve Etkileyen Faktörler" başlığı altında bireylerin inançsızlığı tercih etme nedenlerine ilişkin literatür incelemesini kapsamaktadır. Yazar, bu bağlamda ulaşılan bulguları bütüncül bir şekilde değerlendirerek sınıflandırmıştır. Eserin üçüncü ve son bölümü ise

“İnançsız Olma Süreci” konusuna ayrılmıştır. Bu bölümde, inançsızlığın bireysel düzeyde nasıl geliştiği ve ne tür aşamalardan geçtiği analiz edilmektedir. Sonuç bölümünde ise yazar çalışmada ele alınan temel kavramları, teorik çerçeveyi ve elde edilen araştırma bulgularını özetleyerek genel bir değerlendirme sunmaktadır.

İnançsızlık Psikolojisi Türkiye’de din psikolojisi bağlamında inançsızlık konusunu ilk defa ayrıntılı şekilde ele alan bir çalışmadır. Sevinç, araştırmasını nicel ve nitel yöntemlerin birlikte kullanıldığı karma desenle oluşturarak insanların inançsızlığı tercih etme sebeplerini derinlemesine tespit etmeye çalışmıştır. Çalışmanın nicel kısmını oluşturan iki anketten biri 2548 kişinin katılımıyla ABD’de, diğeri 502 kişinin katılımıyla Türkiye’de yapılmış; nitel kısmında da araştırmacı tarafından ayrıca 32 Türk ve yabancı örneklemin katılımıyla mülakat gerçekleştirilmiştir. Sevinç’in kullandığı “NonReligious-NonSpiritual Scale”i (NRNSS) ölçeğini “Dindar ve Spiritüel Olmama Ölçeği” (DİSOL) ismiyle Türkçeye uyarlamıştır. Ayrıca Sevinç’in “İnançsızlık Konusunda Entelektüel Aktivite Ölçeği” (İKEA) ve “The Reasons of Atheist/ Agnostics for Nonbelief in God’s Existences Scale” (RANGES) ölçeklerini kullanması ve kendi geliştirdiği “İnançsızlığın Nedenleri Ölçeği” (İNÖ) araştırmayı özgün kılmıştır. Son olarak yazar araştırmasında “Sosyal Anomi ve Yabancılaşma Ölçeği” (SAYÖ) kullanmıştır.

“Önsöz” bölümünde (s. 6-10) kitabın birinci ve ikinci baskısına değinilmektedir. Eser, Sevinç’in doktora tezi olan “Psikososyal Açidan İnançsızlığın Oluşum ve Gelişimi”

konusundan hareketle neşredilmiştir. Yazar temelde “İnsanlar nasıl inançsız olur?” sorusuna cevap aramaktadır. Bu yönüyle daha çok akademik çevrelere hitap eden eser, ikinci baskısında değişim geçirmiştir. Genel okuyucuya da hitap etmesi gayesiyle Sevinç eserin dilini, içeriğini ve akışını sadeleştirdiğini ifade etmektedir. İlk baskıdaki olan yöntem bölümünün çıkarılması, zincir yönteminin kullanılması, tablo ve şekillerin akışı bozmayacak hâle getirilmesiyle okuyucunun dikkati araştırmadan ziyade anlatılan konuya çekilmiştir. Eklemeler ve çıkarmalar, eserin kusurlarını gidererek daha sade ve akıcı bir okuma sağlamaktadır.

Yazar kitabın “Giriş” bölümünde (s. 13-23) okurlara yaptığı araştırmanın mahiyeti, önemi, temel iddiası, yöntemi ve sınırlıklarına dair genel çerçeve çizerek konuya giriş yapmaktadır. İnançsızlık kavramının kullanımına dair bilgilendirmeye cümlelerine başlayan yazar, dünya çapındaki pek çok toplumu (ABD, Avrupa) inançsızlık oranları bakımından ele almaktadır. Genel olarak toplumların sekülerleşmesiyle inançsızlığın yükselişe geçtiği görülmektedir. Böylesine yaygınlık gösteren bir olgunun önemini gözler önüne seren Sevinç, din psikolojisi alanında konunun ihmal edilmiş olmasına dikkat çekmektedir. Dünya genelinde inançsızlık üzerine yapılan araştırmaların büyük bir kısmı ABD merkezlidir. Bu çalışmalar, inançsızlığın nasıl geliştiğine dair çeşitli açıklamalar sunmaktadır. Her ne kadar genel eğilim, eğitim düzeyi (entelektüel birikim) ile inançsızlık arasında pozitif bir korelasyon bulunduğu yönünde olsa da yazarın temel savı inançsızlığa yönelmede entelektüel gelişmişlikten

ziyade sosyal ve duygusal etkenlerin daha belirleyici rol oynadığı yönündedir.

“İnançsızlık ve İlgili Kavramlar” başlıklı birinci bölüm inançsızlık kavramının akıllara ilk gelen anlamının dışında daha geniş bir perspektifle anlaşılmasının gerekliliğinden bahsetmektedir. Din psikolojisi bağlamında inançsızlık konusunun sınırlarını belirlemek isteyen yazar; bu alana dair din, iman, inanç, şüphe ve ladinîlik tanımlarını ayrı başlıklar altında açıklamakla başlar. Terimler yabancı literatürdeki anlam farklılıkları ile Türkçe karşılıkları bakımından detaylı bir şekilde incelenmektedir. İnançsızlığın mahiyetini anlamak adına ilgili kavramların doğru analiz edilmesi araştırmanın çerçevesini oluşturmada en belirleyici unsur olmuştur. Nitekim inancın bilişsel, duygusal ya da fitrî bir olgu olup olmadığına verilecek cevabın hangi durumların inançsızlık kapsamında değerlendirileceğini, inançsızlığın imkânını ve inançsız bireyin konumunu anlamada açıklık sağlayacağı aktarılmaktadır. Aynı şekilde din kavramının içine hangi kriterlerin dâhil edilmesi gerektiği, kimlerin araştırma kapsamına alınacağı sorusu açısından zihinlerde oluşan tereddütleri giderici bir etkindir. Sevinç, gerçekleştirdiği araştırmada inançsız bireylerin yalnızca dinî inançlardan uzaklaşıp uzaklaşmadıklarını değil, aynı zamanda spiritüel yönelimleri sürdürüp sürdürmediklerini de incelemektedir. Bunun için ABD’ de NRNSS ve Türkiye’de DİSOL ölçeklerini uygulamıştır. Yazar, araştırmasını yaptığı karşılaştırmalı grafiklerle ve detaylı açıklamalarla genel okuyucuya hitap edilir hâle getirmiştir. İnançsızlığın boyutları ve çeşitleri ile ilgili literatürde çeşitli tasnifler

görülmektedir. Bu araştırmada ateist, agnostik ve apateist olmak üzere üç inançsız tip kabul edilmiştir. İnançsızların ABD ve Türkiye’de yaygınlığını 14 farklı inançsızlık etiketiyle (ateist, hümanist, seküler, septik, inançsız, hür düşünceli, dinsiz, agnostik, teizm karşıtı, din karşıtı, teist olmayan, natüralist, bilimci, apateist) tespit etmeye çalışan yazar, iki örneklem arasındaki şaşırtıcı farkları grafik ve elde edilen ölçek puanları doğrultusunda titizlikle yorumlamıştır.

Kitabın ikinci bölümü “İnançsızlığın Nedenleri ve Etkileyen Faktörler” üzerinedir (s. 73-201). Bu bölüm araştırmanın bulgular kısmıdır diyebiliriz. Nitel ve nicel veri sonuçları incelenmektedir. Din psikolojisinde sıkça ele alınan dindarlığın boyutları olduğu gibi inançsızlığın da çeşitli boyutları vardır. İnançsızlığın nedenleri ve boyutlarını konu edinmiş yabancı kaynaklı araştırmalara değinen yazar, kendi sonuçlarıyla da uyum gösteren tespitleri bir araya getirmiştir. Bu bağlamda ABD ve Türkiye örneklemelerinin, inançsız bireylerin üzerinde etkisi olabilecek her bir unsur ayrı ayrı başlıklarla aktarılmıştır. “İnançsızlığın Demografik ve Sosyal Yapısı” başlığı altında elde edilen veriler, yalnızca Türkiye bağlamında inançlı ve inançsız bireyler arasında karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. İnançsızlığın cinsiyete göre dağılımı incelendiğinde Türk inançsız katılımcılar arasında erkeklerin oranı %72, kadınların oranı ise %46,5 olarak tespit edilmiştir. Kadınların aynı şekilde aldıkları DİSOL puanının da erkeklerden yüksek olduğu görülmüştür. Sevinç bu durumu toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden açıklamaktadır. Bununla beraber kadınların

inanç oranı daha yüksek olmasına rağmen agnostik tavır olan bilinmezci ve şüpheli inanç oranları erkeklerden daha yüksektir. İnançsızlık eğilimleri yaş üzerinden incelendiğinde, dünya genelinde çıkan araştırma sonuçlarıyla Türkiye'dekiler farklılık göstermektedir. Nitekim genel sonuç inançsızlığın 25-35 yaş aralığında seyrettiği yönündeyse de Türkiye'deki sonuç 35 yaş üstü bireylerin inançsızlık oranının daha yüksek olduğu yönündedir. Benzer şekilde Türkiye'de agnostik tutumlar daha çok genç yaş gruplarında görülürken dünya genelinde agnostiklerin ateistlere kıyasla daha ileri yaşlarda olduğu belirtilmektedir. Yazar bu bağlamda inançsızlığın sosyal ve kültürel etkisine dikkat çekmektedir. Türkiye'deki inançsızların yaşadıkları bölgeler incelendiğinde ateistik ve agnostik yayılımın büyükşehirlerde kırsala oranla daha yüksek olduğu gözlemlenmiştir. Buna karşılık, gelir düzeyleri ile inançsızlık arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Araştırmasında inançsızların eğitim düzeyiyle ilişkisine dikkat çeken yazar, bu bölümde Türk örneğinde en yüksek oranın ön lisans mezunlarında görüldüğünü ifade etmektedir. Türkiye'de medeni hâl inançsızlığı etkileyen belirleyici bir değişken olarak öne çıkmamaktadır. Her ne kadar inançsız bireyler arasında boşanma oranı daha yüksek görünse de inançlı bireylerle karşılaştırıldığında medeni durum değişkeni açısından anlamlı bir fark tespit edilmemiştir. Kısaca denilebilir ki Türk inançsızları cinsiyet dışındaki demografik değişkenler açısından diğer ülke örneklemelerinden farklı bir profil sergilemektedir.

İçinde bulunduğu toplumla, ailesiyle ve akrabalarıyla etkileşimi kaçınılmaz olan insanın dindarlık-inançsızlık tutumunun belirleyicisi de aynı sosyal faktörlerdir. İnançsızlığı tercih eden bireyi tek yönlü, geçmişindeki ve günümüzdeki bağlarından soyutlayarak incelemek asıl belirleyici olan sosyal etkiyi görmezden gelmektir. Bu nedenle kitapta sosyal çevrenin etkisi birçok yönüyle ele alınmaktadır. Dinî sosyalleşme, sosyal anomi ve yabancılaşma üzerinden konuya giriş yapan Sevinç, mülakat ve anket verilerinden hareketle bireylerin inanç durumları ile sosyal anomi ve yabancılaşma arasında anlamlı bir ilişki bulunmadığını belirtmektedir. Bunun yanı sıra sonradan inançsızlaşan bireylerin daha çok ümitsizlik ve güvensizlik yönelimleri sergiledikleri ayrıca Türkiye’deki inançsız bireylerin yetiştirildikleri kültürel yapıya yönelik olumsuz yargılar geliştirdikleri gözlemlenmiştir.

“İnançsız olmanın aile ilişkileriyle ve aile bireyleriyle ne düzeyde ilişkili olduğu” sorusu kitapta Türk ve yabancı örneklemeler üzerinden anne-baba dindarlık düzeyleri, ebeveynlerin dine yönelik tutumları, katılımcıların ebeveynleriyle olan ilişkileri ve ebeveyn birlikteliği bağlamında tartışılmıştır. Çıkan sonuçlar şu şekilde sıralanabilir: Sonradan inançsızlığı benimseyenlerin anne babaları inançsız olarak büyüyenlerden daha dindardır. İnançsız bireylerin ebeveynleri kıyaslandığında annelerin daha dindar, babalarla olan ilişkinin ise annelere nazaran daha olumsuz seyrettiği gözlemlenmiştir. Bunun yanında, anne-babası boşanmış bireyler arasında çocukluğundan itibaren

inançsız olarak yetişenlerin oranı daha yüksektir. Bu bulgular, aile kurumunun bireylerin inanç süreçlerini yöneten başat olgu olduğunu göstermektedir.

İnançsızlığı etkileyen bir diğer sosyal faktör olarak din etrafında geliştirilen tecrübeler incelenmiştir. Anket verileri bazı inançsız bireylerin dindar kişilerle veya din adamlarıyla yaşadıkları olumsuz deneyimlerin inançsızlığa yönelmelerinde etkili olduğunu ortaya koymuştur. Bundan yola çıkarak inançsızların dindarlara ve din adamlarına bakış açısı mülakat tekniğiyle araştırılmıştır. Katılımcıların %46'sının bakış açısı nötr, %31'inin olumsuz ve %18'inin de çok olumsuz olduğu tespit edilmiştir. Din adamları söz konusu olduğunda ise katılımcıların yarısının olumsuz bakış açısına sahip olduğu görülmüştür. Sevinç, bu bulgular doğrultusunda dinî yaşantıların inançsızlık literatüründe üzerine durulması gereken bir alan olduğuna dikkat çekmektedir.

İnsan rasyonel düşünme yetisine sahip bir varlık olsa da şüphesiz davranışlarını en çok duygusal/psşik faktörler yönlendirir. İnançsızlık davranışlarını oluşturan etmenler zahiren entelektüel sebepli görünse de yazar işin aslının duygularda aranması gerektiğini vurgulamaktadır. Literatürü titizlikle inceleyen yazar, inançsızlık tercihinin kimlik, aidiyet ve kopukluk sorunlarını ortaya çıkardığını, bunların inançsız bireylerde nevrotik eğilimler oluşturduğunu savunmaktadır. Dindarlığın ruh sağlığını koruyucu etkisini tespit eden güncel çalışmalar kitaptaki bu iddiayı destekler niteliktedir. Kitapta oedipus kompleksi inançsızlığın bir diğer duygusal faktörü olarak karşımıza çıkmaktadır. Temel iddia psikanalitik kuramın

iddia ettiği üzere çocukluk evresinde kusurlu baba figürünün ilerleyen yaşlarda bireyi inançsız yapmasıdır. Dolayısıyla inançsızlık babaya dair bilinçaltında geliştirilen tavrın duygusal bir sonucudur. Çocukluk döneminde anne ile geliştirilen ilişkinin de inançsızlık nedeni olabileceği bu bağlamda anne ile oluşturulan bağlanma türünün kişiyi dindar veya inançsız eğilimli yapabileceği diğer bir iddiadır. Sevinç, travmatik olayların kişiyi inançsız yapıp yapmayacağını da mülakatlarda ölçmüştür. Ancak sonuçlar, travmatik yaşantıların inançsız bireylerin sadece %10'u üzerinde etkili olduğunu ortaya koymuştur. Araştırmanın devamında dinî kuralların inançsızlığa itip itmediğini ölçmek için inançsızlar arasında semavi dinlerde yasaklanan bazı davranışların oranları tespit edilmiştir. İnançsızlığı tercih edenler arasında farklı cinsel yönelimlere sahip olanların belirlenmesi ve alkol kullanımının bir inançsızlık göstergesi olduğu sonucunun çıkması haz arayışının bir inançsızlık sebebi olduğuna işaret etmektedir.

İnançsızlık faktörleri denilince akla ilk gelen entelektüel/bilişsel faktörlerdir. Ancak yazar bu iddiayı çürütmektedir. Her ne kadar inançsızlığın tercih edilmesi düşünsel bir süreç gibi görünse de araştırma bulguları literatürdeki benzer çalışmalarla birlikte ele alınarak yazarın bu görüşünü destekler nitelikte analiz edilmiştir. Kitabın demografik değişkenlere yer verilen bölümünde (s. 95) Türk örneklemdaki inançsızların eğitim düzeyinin daha düşük olması da ilgili durumla örtüşmektedir. Sevinç bu konuda yapılan bazı araştırmalarda inançsızlığın entelektüel temele dayandırılmasını araştırmacıların

kullandığı anketlerde yer alan yönlendirici sorulardan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bu konuda hassasiyet gösteren yazar, olması gerekenden ziyade olanı tespit edebilmek için ek anket maddeleriyle araştırmasını yaptırmıştır. Katılımcıların verileri incelendiğinde %53,14'ünün Tanrı'nın olmadığına dair kanıt söyleyememeleri, yarısından fazlasının inançsızlıkla alakalı kitap okumamış olmaları ve inançsızlık konusunda öncü olan herhangi bir filozofu baskın bir şekilde benimsememiş olmaları entelektüel temelli inançsızlığın düşünüldüğü kadar yaygın olmadığını gözler önüne sermektedir. Yazar kitabın devamında inançsızların başvurabilecekleri entelektüel zeminleri “felsefi akımlar”, “dinin anlamsızlığı düşüncesi”, “dinin yararsızlığı düşüncesi”, “kötülük problemi”, “bilimsel ateizm”, “sosyopolitik ateizm”, “feminizm” ve “bilişsel süreçler” başlıkları altında ele alarak okura inançsızlıkların arka planında yer alan düşünsel eğilimler hakkında kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır.

Kitabın üçüncü ve son bölümü olan “İnançsız Olma Süreci” (s. 203-247), din psikolojisi bağlamında yürütülen araştırmalardan hareketle bireylerin inanç geliştirme süreçlerindeki dinamiklerin açıklığa kavuşturulmasına odaklanmaktadır. Duygusal, davranışsal ve bilişsel birçok boyutun bir inancı kabul etme tutumunu etkilediği ve temelde aynı tarz tutumların inancı reddetme sürecinde de geçerli olduğu vurgulanmaktadır. Bu bağlamda yazar, inançsızlığı da dinî inançlar gibi benimsenmiş inançlara dayanan bir olgu olarak görmektedir. Bireylerin “inançsızlık inancını” benimseme sürecinde geliştirdikleri

duygu, düşünce ve davranışların oluşum ve gelişimi kitabın son bölümünün konusu oluşturmaktadır. Bu süreç üç başlıkta irdelenmiştir. İlk olarak inançsızlığa geçiş süreciyle başlayan Sevinç, kitabın ikinci bölümünde değindiği inançsızlığın nedenlerini yeniden vurgulamaktadır. Yazarın burada inançsızlara dair sosyal ve psikik faktörleri vurgularken entelektüel faktörlerin hakikati yansıtmadığı yönündeki eleştirileri kitabın ikinci bölümünde de yer aldığı için okur kitabın tekrara düştüğü izlenimine kapılabilmektedir. Ardından inançsızlığın gelişimi başlığı ele alınmıştır. Bu konu etrafında araştırma olmadığını belirten Sevinç, inançsızlığın bir tutum olarak değerlendirilmesi hâlinde daha açıklayıcı bir çerçeve sunulabileceğini belirtmektedir. Tutum; duygu, davranış ve düşünce bütünlüğüdür. Birey duygu ve davranışlarını değiştiren etmenlerle karşılaştığında zamanla düşüncelerini de onlarla uyumlu hâle getirmeye çalışır. Böylece inançsızlığa geçiş süreci gerçekleşir. Yazar, bu yaklaşımını farklı kaynaklardan aktarılan teorik fikirlerle desteklemektedir. Devamında inançsızlık gelişimini sosyal etmenler, dine karşı reaksiyoner tutum ve inançsızlığı rasyonelleştirme olarak sınıflandıran yazar; araştırmasında yer verdiği mülakatlardan elde ettiği nitel verileri, katılımcıların kendi ifadeleriyle doğrudan aktarmaktadır. Kitapta gerçek inançsızların söylemlerine yer verilmesi, teorik olarak edinilen bilgilerin gerçek yaşamda nasıl karşılık bulduğunu görmek açısından anlamlı katkılar sağlamıştır. Bölüm sonunda katılımcıların hikâyeleri doğrultusunda oluşturulan inançsızlık kategorileri tablosu (s. 236) özet mahiyetinde okuyucuya sunulmuştur.

Sonuç kısmında (s. 249-250) yazar, önceki bölümlerde ele alınan araştırma bulgularını genel bir değerlendirme mahiyetinde özetlemiştir. Bulgular çerçevesinde inançsızlığın tıpkı dindarlık süreçlerinde olduğu gibi kişiden kişiye ve ülkeden ülkeye tiplerinin ve yönelim sebeplerinin değiştiği ifade edilmiştir. Burada inançsızlık kavramı yalnızca ateistlerle sınırlı tutulmamış, agnostik bireyler de bu çerçevede ele alınmıştır. Agnostiklerin ateistlere kıyasla yaş, eğitim düzeyi ve dogmatik eğilimler bakımında farklılık gösterdikleri vurgulanmıştır. İnançsızlar inanç yönelimlerinde entelektüelliğin belirleyici olduğu varsayımında olsalar da Sevinç araştırmasında inançsızlık nedenlerinde sosyal ve duygusal faktörlerin ağır bastığını ve bu faktörler incelenmeden inançsızlık nedenlerinin yeterince anlaşılamayacağına dikkat çekmiştir. Araştırma sonuçları Tanrı'nın varlığına inanan ve varlığını inkâr eden insanlardaki kabul-ret tavırlarının arkasında gelişen süreçlerin benzerlik gösterdiğini saptamıştır.

Türkiye'deki din psikolojisi çalışmalarında inançsızlık konusu henüz beklenen düzeyde değildir. *İnançsızlık Psikolojisi* adlı bu eser geniş literatür taraması, karma desen yöntemi ve uygulanan ölçekler bakımından özgün bir şekilde kaleme alınan eserlerden biridir. Eserde inançsızlığın insanın varoluşuna dair biyolojik, psikolojik, manevi ve sosyal olmak üzere birçok yönü titizlikle incelenerek ayrıntılı açıklamalara yer verilmiştir. Kitabın teorik çerçevesi, konuyla ilişkili güçlü bir yerli ve yabancı literatür temeline dayanmaktadır. Nicel ve nitel verilerin bulguları, kullanılan ölçekler ve örneklem gruplarının

demografik özellikleri anlaşılır ifadelerle aktarılmıştır. Kitabın dili sade ve akıcıdır, kaynak çeşitliliği geniştir. Kitabın her başlığına ilgili tablo ve şekiller eklenerek anlatıma görsel zenginlik katılmıştır. Araştırmada karma desen kullanılması tespitlere derinlik ve anlamlılık katmıştır. Bununla beraber eserin yeni baskısında da yazım ve imla düzeltmelerine ihtiyaç duyulmaktadır (s. 16,21, 26, 37, 232, 249, 250 vb.). Kitabın içindekiler bölümünde yer alan sayfa numaraları ile metin içerisindeki ilgili bölümler arasında uyum sağlanması açısından gerekli kontroller yapılmalıdır. Kitabın ikinci bölüm başlığında, nesne eksikliği nedeniyle bir anlatım bozukluğu göze çarpmaktadır. Bu bağlamda başlığın “İnançsızlığın Nedenleri ve İnançsızlığı Etkileyen Faktörler” şeklinde düzeltilmesi yerinde olacaktır. Okuyucu eseri eline aldığı anda araştırmanın çerçevesine dair fikir edinebilmesine karşın araştırmanın sahibine dair kısa da olsa bir bilgiye ulaşamaması dikkat çekmektedir. Yeni baskılarda kitabın yazarına dair öz geçmişin eklenmesi okuyucunun metne olan güvenini ve yazarın akademik perspektifini daha iyi kavrayabilmesini sağlayacaktır. Metnin içeriği genel okuyucuya hitap edecek şekilde kurgulanmıştır. Ancak aynı kavramlarla ilgili yer yer tekrarlanan tanımlar metnin tekrara düştüğü izlenimi verebilmektedir. Tutum kavramını içeren başlıklarda tanımların aynı ifadelerle tekrarlanması buna örnek gösterilebilir (s. 78, 203, 214). Yazar genel olarak araştırma sonuçlarında konuların çalışılabilecek yönleri hakkında önerilerini ifade etmektedir. Ancak kitabın sonuç kısmında tüm önerilerin toplandığı bir bölüm alana dair yeni çalışmalara kapı aralayabilir.

Yazar Bilgileri Author(s)

Yüksek Lisans Öğrencisi

Ayşe ŞAHİN

Mersin Üniversitesi

Tefsir

23053670004@mersin.edu.tr

ORCID: 0009-0001-8152-5372

Künye Bilgisi

İbrahim Yıldız, *Nebevî Varisler: Alkame b. Kays*.

İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.

125 sayfa.

ISBN: 9786258144949.

Anahtar Kelimeler / Keywords

Tefsir / Tafsir

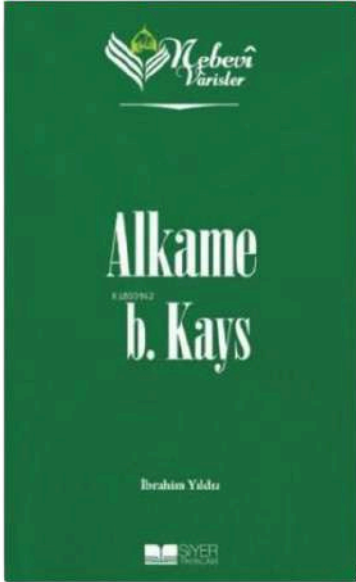
Siyer / Sirah

Hanefî Mezhebi / Hanafî School of Law

Alkame b. Kays / Alqama ibn Qays

Abdullah b. Mes'ud / Abdullah ibn Masud

Kitap İncelemesi / Book Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

24/01/2025

Kabul Tarihi / Accepted

10/06/2025

Atıf / Citation

Şahin, Ayşe. “İbrahim Yıldız, Nebevî Varisler: Alkame b. Kays”. *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 3/1 (Haziran 2025), 146-156.

Hız. Muhammed (s.a.v) ile başlayan emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i anî'l-münker anlayışı, onun vefatının hemen ardından fetih hareketleriyle büyük bir ivme kazanmıştır. Fetihlerin neticesinde sahâbîler, İslâm'ı yaymak amacıyla farklı beldelele gitmişlerdir. Bu süreçte Hız. Ömer (ö. 23/644), gerek stratejik önem taşıyan bir nokta olması gerekse coğrafi açıdan avantajlı bir yerde bulunması sebebiyle, bölgenin askerî ve idarî ihtiyaçlarını karşılamak üzere Kûfe'yi bir ordugâh şehir olarak kurdurma kararı almıştır. Bu sebeple, sahâbe komutanlarından ve İslâm tarihindeki önemli şahsiyetlerden biri olan Sa'd b. Ebû Vakkâs'a (ö. 55/675) vazife tevdi edilmiş ve bu şehir hem askerî hem de idarî bir merkez olarak planlanarak inşa ettirilmiştir. Zaman içerisinde bu şehir, diğer yerleşik şehirlere benzer bir yapıya bürünmüş; sosyal, kültürel ve ticarî açıdan önemli bir merkez hâline gelmiştir.

Kûfe, İslâm dünyasında stratejik bir konuma sahip olmasının yanında re'y ekolünün ortaya çıktığı ve geliştiği yer olarak da öne çıkmaktadır. Şehir hem ilmî faaliyetlerin yoğunluk kazandığı bir merkez hem de farklı görüşlerin ve yaklaşımların filizlendiği bir düşünce ocağı hâline gelmiştir. Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) buraya yerleşerek ilmî faaliyetlerin temelini atan sahâbidir. Onun değer verip her fırsatta övgüyle bahsettiği Alkame b. Kays (ö. 62/682) da hocasından bu mirası devralmış ve aynı çizgide ilmî faaliyetlerini sürdürmüştür. Hız. Muhammed (s.a.v) zamanında Müslüman olan fakat onu göremediği

için muhadramûndan¹ sayılan Alkame b. Kays, 62/682 yılında vefat etmiştir. Yaşadığı döneme bakıldığında siyasi ve sosyal olarak çalkantılı ve karışık bir zamanda yaşamıştır.

Alkame b. Kays hakkında, hadis alanında yazılmış bir yüksek lisans tezi² ile fıkıh sahasında Hanefi mezhebinin oluşumundaki etkisini inceleyen bir makale³ hâricinde, literatürde Türkçe yazılmış başka bir çalışmanın olmadığı görülmektedir. Bu sebeple Yıldız'ın eseri, bu eksikliği kapatması açısından büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Ayrıca eserin, bu konuda kapsamlı çalışmalar yapılmasına öncülük edeceği kanaatindeyiz.

Eser giriş, üç bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş kısmında, Alkame b. Kays'ın yaşadığı dönemdeki ilmî ve kültürel hayattan, ayrıca siyasi ortamdan bahsedilmektedir. Birinci bölümde, Alkame b. Kays'ın hayatı ve faaliyetleri ele alınmaktadır. İkinci bölümde, onun ilmî şahsiyetinden, üçüncü bölümde ise nebevî mirastaki konumundan bahsedilmektedir. Ayrıca değerlendirmenin yer aldığı bir de sonuç kısmı bulunmaktadır.

Âlimleri en iyi anlamanın yollarından biri yaşadığı coğrafyayı, içinde bulunduğu sosyal ve siyasi çevreyi değerlendirmektir. Eserde, bu yaklaşımı görmekteyiz.

¹ Muhadramûn: Câhiliye ve İslâm dönemlerinde yaşamasına rağmen Hz. Muhammed'i (s.a.v) Müslüman olarak göremeyen kişilere verilen isim.

² Mürsel Akdere, *Alkame b. Kays en-Nehaî ve Hadis İlmindeki Yeri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

³ Mahmut Samar, "Hanefî Mezhebinin Teşekkül Sürecinde Alkame b. Kays'ın (ö. 62/682) Yeri", *Bilimname* 2020/41 (2020), 633-662.

Yazar, Yemen’de doğup Neha’ kabilesine mensubiyetiyle bilinen Alkame b. Kays’ın, Hz. Osman’ın (ö. 35/656) şehit edilmesiyle başlayan, Hz. Ali (ö. 40/661) ile Muaviye (ö. 60/680) mücadelesiyle devam eden ve Kerbela olayıyla Müslümanları iyice sarsan çalkantılı sürecin etkilerini taşıdığından bahsetmektedir. Alkame’nin, Hz. Ömer zamanında ordugâh olarak inşa edilen Kûfe şehrine cihat etmek niyetiyle geldiğini belirtmektedir. Hz. Ali döneminde de onun tarafında yer alarak Sıffîn savaşına (37/657) katılıp bu savaşta ayağından yara aldığına değinmektedir. Yazar, bununla birlikte Kûfe’de yaşayan tâbiîn âlimlerinin hemen hepsinin ondan rivâyette bulunduğunu söylemektedir (s. 11-18). Böylelikle yazar, Alkame b. Kays’ın hem kılıç hem de kalem eri olduğuna dikkat çekmektedir.

Alkame b. Kays’ın hayatının ele alındığı birinci bölümde onun künyesinin “Ebû Şibl” yani “aslan yavrusu” olduğundan bahsedilmektedir. Doğum tarihi ve yeri hakkında yeterli veriye sahip olunmadığından söz edilmektedir. Bununla beraber, Hz. Ali ile yaşlarının birbirine yakın olduğuna dikkat çekilmektedir. “Allah’ın aslanı” olarak lakaplandırılan Hz. Ali ile “aslan yavrusu” olarak nitelendirilen Alkame b. Kays arasında adeta ince bir bağ kurulmaktadır (s. 25).

Alkame b. Kays’ın hayatının anlatıldığı bölümde, akrabaları olarak Übey b. Kays (ö. 37/657), Yezîd b. Kays (ö. ?), Esved b. Yezîd b. Kays (ö. 75/694), İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) ve Abdurrahman b. Esved (ö. 99/717) gibi önemli şahsiyetlerin isimleri geçmektedir. Hemen ardındaki bölümde, hocası Abdullah b. Mes’ûd ve öğrencileri Ubeyd b. Nudayle (ö. 73/692-93), Ebû Zabyan

Hüseyin b. Cündüb (ö. 90/709), Yahya b. Vessâb'ın (ö. 103/721) ve Ebû Amr Âmir eş-Şa'bî'nin (ö. 104/722) hayatlarına kısaca değinilmektedir. Bütün bu bilgiler, onun içerisinden geldiği ilmî geleneğin ve çevresindeki insanlardan 'nasıl' ve 'hangi' yönde etkilendiğinin anlaşılması açısından önem arz etmektedir (s. 35-56).

Yıldız, Alkame b. Kays'ın, İslâmî ilimleri kaynağından aldığı ifadesiyle üçüncü bölüme giriş yapmaktadır. Onun, Hz. Peygamber'in izinden giderek öğretilerine ve yöntemlerine sadık kaldığını ve bu sayede ilimlerin derinliklerine vâkıf olduğunu vurgulamaktadır. Onun sadece kendi çağında değil, aynı zamanda gelecek asırlara da ışık tutacak şekilde, İslâmî ilimlerin esaslarını doğru bir biçimde öğrenip öğretmeye özen gösterdiğini söylemektedir. Bununla birlikte hem yaşadığı dönemin toplumsal yapısına hem de gelecekteki nesillere yön veren bir ilmî miras bıraktığını ifade etmektedir (s. 59).

Yıldız, Alkame b. Kays'ın İslâmî ilimlerdeki yerinden bahsederken ilk olarak, onun tâbiîn nesli Iraklı müfessirler sıralamasının en başında olduğunu ifade etmektedir. Bu şekilde, tefsir ilmindeki önemli konumuna değinmektedir. Kur'ân'a olan yakın ilgisini, yalnızca teorik olarak göstermediğini aynı zamanda günlük hayatında karşılaştığı olaylar ve durumlar karşısında Kur'ân âyetleriyle açıklama yaparak gösterdiğini belirtmektedir. Bu husus, onun ilmî birikimini ve Kur'ân'a olan bağlılığını ortaya koyan önemli bir özelliktir. Ayrıca kendisine sorulan sorularda cevapları hemen Kur'ân'la ilişkilendirerek örneklerle açıklamaktadır.

Alkame b. Kays'ın tefsir yaparken uyguladığı yöntemi ele alan Yıldız, onun, Kur'ân'ı Kur'ân'la ve

Kur'ân'ı hadisle tefsir ettiğini misallerle ifade etmektedir. Kimi yerde Abdullah b. Mes'ûd'un tefsir yorumlarını da aktardığını örneklerle ortaya koymaktadır (s. 59-67).

Yazar, Alkame b. Kays'ın Kur'ân'ı beş günde bir hatmetme alışkanlığı olduğundan söz etmektedir. Ayrıca onun kırâat ilmindeki derin bilgisini ve üstünlüğünü ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Bu bağlamda onun, Kur'ân'a olan bağlılığını ve Kur'ân'ın tilavetindeki titizliğini, hocası Abdullah b. Mes'ûd'un kendisi hakkında sarf ettiği, "Resûlullah seni görseydi ne sevinirdi!"⁴ şeklindeki takdir dolu sözlerle ifade etmektedir. Abdullah b. Mes'ûd'un bu övgüsü, Alkame'nin Kur'ân kırâatindeki maharetini ve Resûlullah'ın sünnetine olan sadakatini açık bir şekilde ortaya koymakta ve onun dini ilimlerdeki yerini ve saygınlığını daha belirgin hâle getirmektedir.

Yazar, Alkame b. Kays'ın kırâat ilmindeki öneminden bahsederken hocasının,

"Kur'ân'la ilgili konularda sakın münakaşa etmeyin. Nitekim Kur'ân kendi içerisinde çelişmeyen, yok olmayan ve defalarca tekrarlanması sebebiyle hiçbir değişikliğe maruz kalmayan bir kitaptır. Kur'ân'da İslâm'ın hükümleri, farzları ve yasakları değişmez, aynıdır. Eğer kırâatlerden birisi diğer bir kırâate zıt düşseydi Kur'ân'da uyumsuzluk olurdu..."⁵

şeklindeki nasihatini, kırâat farklılıklarını sadece lafzi değil, aynı zamanda hikmeti ortaya koyan bir zenginlik

⁴ Ebu'l-Hayr Şemsüddin İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, thk. Abdullah (Kahire: Daru'l-Lü'lüe, 2017), 1/458.

⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsîn et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 1/26.

olarak kabul eden bir anlayışla benimsemesi olarak değerlendirmektedir (s. 67-70).

Eserde, Alkame b. Kays'ın hadis ilmindeki önemli konumuna dikkat çekilerek, üç yüz otuz üç hadis rivâyetinde bulunduğu ifade edilmektedir. Bu sayı, onun İslâm ilimleri içerisinde özellikle hadis alanında ne denli aktif bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. Bu durum, onun yalnızca bir ilim talibi değil, aynı zamanda Resûlullah'ın (s.a.v) sözlerini ve sünnetini titizlikle naklederek sonraki nesillere aktarma konusunda önemli bir sorumluluk üstlenmiş bir râvî olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Yıldız, Kûfe'de hadis öğrenimi gören dört bin kişinin muallimleri arasında Alkame b. Kays'ın yer aldığına değinmektedir. Akabinde hadis ilmiyle iştigal edenlere onun tavsiyelerinden örnekler vererek asırları aşan bir öğretinin can bulmasını sağlamaktadır. Bununla birlikte, Abdullah b. Mes'ûd başta olmak üzere Hz. Ömer, Hz. Ali, Hâlid b. Velîd (ö. 21/642), Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656), Ebû Mes'ûd el- Bedrî (ö. 42/662) ve Hz. Âişe (ö. 58/678) gibi sahâbîlerden bizzat aldığı hadislerle örnekler verilmektedir (s. 71-82). Bu durum, onun ilmî silsiledeki önemini bir kere daha göstermektedir.

Yıldız, Alkame b. Kays'ın fıkıh alanındaki yetkinliğini İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) eserinde Kûfe'de fetva verenler listesinde birinci sırada oluşuyla ortaya koymaktadır. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) onun bilgisinden istifade ettiğini ve Hanefîlerin hoca silsilesinde yer aldığını dile getirmektedir. Alkame b. Kays'ın kendisine yöneltilen fetva sorularına zaman zaman esprili bir üslupla cevap verdiğini ifade ederek onun yalnızca ilmî

derinliği ve dinî bilgi birikimiyle değil, aynı zamanda nüktedan ve ince zekâsını yansıtan yönleriyle de dikkat çeken çok yönlü bir şahsiyet olduğunu vurgulamaktadır. Bu tür esprili yanıtları, onun insanlar arasındaki iletişimde samimi ve kolay yaklaşılabilir bir üslubu benimsediğini gösterirken, aynı zamanda geniş bir anlayış kapasitesine sahip olduğunu da ortaya koymaktadır (s. 82-87). Bu yaklaşım, Alkame b. Kays'ın farklı yönlerini bir bütün halinde değerlendiren onun hem ilmî hem de insanî özelliklerini ortaya koymasý bakımından isabetlidir.

Eserin, bizce en can alıcı noktası Alkame'nin idarecilerin yanında bulunmama nedenini açıkladığı bölümüdür. Yıldız, bu hususu "Fikirleri" başlığı altında ele alırken ayrıca onun ilmin ancak müzakereyle canlı tutulabileceğini ve unutulmasının ise bir felaket olacağı düşüncesine de dikkat çekmektedir. Bununla birlikte, Kur'ân'ın ticarî bir meta hâline gelmesine karşı çıkarken hadisin yazılması hususuna oldukça hassasiyet gösterdiğini vurgulamaktadır. Nitekim hadis yazan birini gördüğünde "Sen yazmanın mekruh olduğunu bilmiyor musun?" diyerek tepkisini ortaya koyduğunu, karşılığında kişinin bunu ezberlemek için yazdığı daha sonra imha edeceği cevabını alınca "O halde yazmada bir beis yoktur." dediğini aktarmaktadır. Bunun gibi pek çok düşüncelerin aktarıldığı "Fikirleri" bölümünün ardından Alkame'nin ilim dünyasına katkılarının anlatıldığı "Etkileri" kısmı yer almaktadır.

Yıldız, "Etkileri" bölümünde Ebû Hanîfe'nin Alkame b. Kays'ın kimi sahâbîlerden daha hâkim ve daha donanımlı olabileceğini ifade ettiğini aktarmaktadır. Ardırdan, hadis usulüne dair bilinen ilk eserin müellifi olan

Râmhürmüzî'nin (ö. 360/971) de bu görüşü desteklediğini belirtmektedir. Râmhürmüzî, eserinin "Rivâyet ve Dirayetin Arasını Cem Etme" bölümünde, Alkame'nin hem hadis hem de fıkıh alanında otorite kabul edildiğini dahası bazı sahâbîlerin önüne geçtiğini vurgulamaktadır. Hanefî âlimlerinin ise hocaları Ebû Hânife gibi Alkame'ye büyük önem verdiğini beyân eden yazar, onun ilmî mirastaki etkisini vurgulayan ve tekerleme mahiyetinde dilden dile yayılan bir söylem geliştirdiklerinin de altını çizmektedir. Bu söylemde, Abdullah b. Mes'ûd'un ektiği ilmi, Alkame b. Kays'ın suladığı ve netice olarak İmam Muhammed'in (ö. 189/805) ekmek yaptığını ve insanların bu ekmeği yediğinden bahsedilmektedir (s. 87-99).

Yıldız, "Nebevî Vâris Olma Yönü" başlığının ardından sonuç kısmına geçmektedir. Ardından, geniş bir kaynakçaya yer vermektedir. Ekler başlığı altında ise Alkame'nin cihada katıldığı yerleri, yaşadığı ve ilim yolculuğunda bulunduğu şehirleri konu alan haritalara, bir de sened şemasına yer vermektedir.

Literatürde Alkame b. Kays'la ilgili daha önce yayımlanmış Türkçe bir kitap bulunmaması bu çalışmanın ehemmiyetini ortaya koymaktadır. Ayrıca metot, içerik, üslup ve yaklaşımları açısından konuyla ilgilenenlerin istifade edecekleri bir çalışma olduğu söylenebilir. Ancak Yıldız, Kûfe'deki siyasi durumu anlatırken, şehrin kurucusu Sa'd b. Ebû Vakkas'ın Hz. Ömer tarafından görevden azledildiğini fakat daha sonra Hz. Osman döneminde yeniden göreve getirildiğini belirtmektedir. Bununla birlikte, Hz. Ömer'in onu neden görevden aldığına dair bir açıklama yapılmamaktadır. Kanaatimize

göre gerek siyasî karışıklığı gerekse o zamanki şehrin atmosferini daha iyi anlamak açısından Sa'd b. Ebû Vakkas'ın neden görevden aldığı konusunun birkaç cümleyle izah edilmesi o alanda akıllarda oluşan soru işaretini gidermek hususunda faydalı olabilirdi (s. 18).

Nebevî Vârisler Alkame b. Kays'ın akademik bir eser olmaktan ziyade genel okuyucuya yönelik İslâm'a hizmet eden bir âlimi tanıtmak üzere yazılmış olduğu görülmektedir. Bu sebeple eserde genel okuyucu kitlesini zorlamayacak kadar dipnot verildiği bununla birlikte kapsamlı bir kaynakçaya sahip olduğu da görülmektedir. Nitekim "Nebevî Vârisler" serisi incelendiğinde bu usulün genel olarak diğer yazarlar tarafından da uygulandığı görülmektedir.

Yıldız'ın, eseri kaleme alırken klasik ve modern kaynaklardan yararlandığı, Alkame b. Kays'ın ilmî hayatından ve yaşadığı dönemden bahsederken tarihsel veriler üzerinden analiz yaptığı görülmektedir.

Kaynakça

- Akdere, Mürsel. *Alkame b. Kays en-Nehaî ve Hadis İlmindeki Yeri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. thk. Abdullah. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Lü'lüe, 2017.
- Samar, Mahmut. "Hanefî Mezhebinin Teşekkül Sürecinde Alkame b. Kays'ın (ö. 62/682) Yeri". *Bilimname* 2020/41 (Mayıs 2020), 633-662. <https://doi.org/10.28949/bilimname.689974>
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdulmuhsîn et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Yıldız, İbrahim. *Nebevî Vârisler Alkame b. Kays*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.

Yazar Bilgileri Author(s)

Yüksek Lisans Öğrencisi

Emin YALÇINKAYA

Sakarya Üniversitesi

Kelam

emin.1998edrne@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2388-6495

Künye Bilgisi

S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*.

İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.

152 sayfa.

ISBN: 9786059925143.

Anahtar Kelimeler / Keywords

Kelam / Kalam

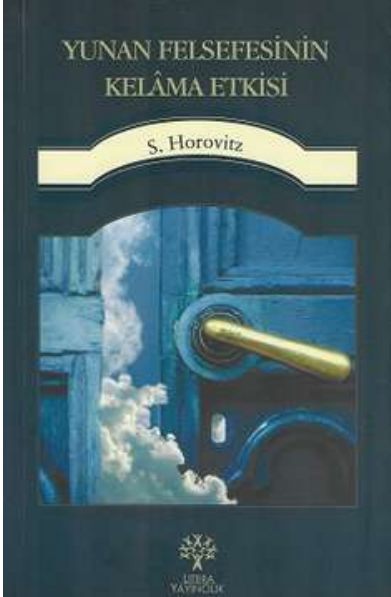
Yunan Felsefesi / Greek Philosophy

Stoa / Stoa

Platon / Plato

Sofist / Sophist

Kitap İncelemesi / Book Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

15/12/2024

Kabul Tarihi / Accepted

24/04/2025

Atıf / Citation

Yalçinkaya, Emin. "S. Horovitz, Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi". *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 3/1 (Haziran 2025), 157-174.

Yunan felsefesi İslâm ilim medeniyetine Müslümanların yeni coğrafyaları fethetmeleri sonucunda farklı din ve kültürden insanlar ile ilişki kurmaları ve medreselerde yapılan çeviri faaliyetleri sonucunda girmiştir. Bu felsefenin içinde barındırdığı yeni düşünce sistemleri Müslüman âlimler tarafından araştırılmaya ve eserleri telif edilmeye başlanılmıştır. İslâm medeniyetinin düşünce yapısını etkileyen bu felsefe hakkında da günümüzde Yunan felsefesinin düşünce yapısı ve Müslüman âlimlerin bu felsefî yapıdan nasıl etkilendiği noktasında muhtelif eserler kaleme alınmaktadır.¹ Değerlendirmesini yaptığımız bu çalışmada Stoacılık ve Eflatunculuk olarak isimlendirilen Yunan felsefesi ekollerinden ve Sofistik düşüncede kelâm ilminin etkilenme şekli, bu ekollerin savunuculuğunu yapan kelâm âlimlerinin görüşleri ekseninde aktarılmaktadır. Eserin tanıtımını yapmadan önce yazar Saul Horovitz hakkında kısa bir bilgi vermek onun nasıl bir bakış açısına sahip olduğunun görülmesi açısından oldukça önemlidir. Aslen Yahudi kökenli olan Horovitz 1859 yılında Macaristan'ın Szanto kentinde dünyaya gelmiştir. Eğitimini Breaslau ve Münih üniversitelerinde almıştır. O, Silezya'nın Bielitz kentinde on yıl boyunca hahamlık görevini sürdürdükten

¹ *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*, thk. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2009); Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (Klasik Yayınları, 2018); Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine* (İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2019); Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1*, çev. Osman Tunç (İnsan Yayınları, 2020); Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru* (Doğu Batı Yayınları, 2020); Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (Kitap Yayınevi, 2022); Tjitze Jacobs De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay (Pınar Yayınları, 2022).

sonra, 1896 yılında din felsefesi ve vaizlik (homiletics) alanlarında öğretim üyesi olarak atanmış ve sonrasında Breslau'daki seminerde hahamlık eğitimi verme görevini üstlenmiştir. Yahudi ilimlerinin yanı sıra Latince, Yunanca ve Arapça dillerinde de uzmanlaşmış olan Horovitz, doktora teziyle Yahudi ve İslâm felsefesine yönelik araştırmalara önemli akademik katkılar sağlamıştır. Buna ilave olarak onun kaleme almış olduğu "*Prophetologie in der juedischen Religionsphilosophie*" (1883), *Die Psychologie bei den juedischen Religionsphilosophen des Mittelalters ...* (4 vols., 1898–1912), *Der Mikrokosmos des Joseph ibn Saddik* (1903), *Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam* (1909), *Die Stellung des Aristoteles bei den Juden des Mittelalters* (1911), *Abraham ibn David* (1912), and *Der Einfluss der griechischen Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern* (1915) gibi çalışmalar sayesinde Yahudi ve İslâm felsefesi alanlarına katkılarda bulunmuştur.²

Değerlendirmesini yaptığımız eser Horovitz tarafından 1909 tarihinde yapılan Fraenckel'scher Vakfı Yahudi Teoloji Semineri'nin yıllık raporunda kaleme alınmıştır; ancak eser 1971 yılında yayıma hazırlanarak baskısı yapılmıştır. Burada ifade etmek gerekmektedir ki eserin değerlendirmesi, Özcan Taşçı tarafından yapılan çeviri dikkate alınarak yapılacaktır. Bu sebeple çeviri metninin tenkidi ve tahlili noktasında farklı bir değerlendirme yapılması kitabın okurları tarafından eserin daha da anlaşılır hale gelmesini sağlayacaktır.

² "Horovitz, Saul | Encyclopedia.com" (Erişim 06 Ocak 2025).

Kitap bir giriş ve dört ana bölümden oluşmaktadır. Bu ana bölümlere çevirmen tarafından birinci ana bölüme üç, ikinci ana bölüme iki ve dördüncü ana bölüme bir alt başlık olacak şekilde alt başlıklar ilave dirmiştir. Çevirmen bu şekilde okuyucunun metne daha fazla hâkim olmasını sağlamayı amaçlamaktadır. Çünkü eserin 1971 tarihli İngiltere baskısına³ bakıldığında, alt başlıklar olmaksızın, S. Horovitz'in eseri dört ana bölüm şeklinde kaleme aldığı görülmektedir.

Giriş kısmında yazar öncelikle kelâmın hicrî I. yüzyılda teşekkül eden bir yapı olduğunu aktarmaktadır. Bu sınırlandırmayı ise Müslümanların kendi inanç sistemlerini oluşturmaya başladıkları zaman dilimine tarihlendirerek yapmaktadır (s. 11). Yazar, Arap coğrafyasında ortaya çıkan Cebriyye ve Kaderiyye gibi akımların İslâm'ın ilk felsefî yapısını oluşturduğunu vurgulamaktadır. Ona göre Yunan ve antik felsefe Arap coğrafyasında belli bir süre etkili olmuştur. Buna ilave olarak yazar İslâm filozofları ve mütekellimlerini de birbirinden ayırarak kelâmın orijinal bir yapıya sahip olduğunu belirtmektedir. Yazar kelâmın Yunan felsefesinden bazı hususlarda etkilendiğini dile getirmekle birlikte İslâm filozofları gibi sürekli bir etki altında da olmadığını ifade etmektedir (s. 13). Buna ilave olarak Yazar bu hususta *"Biz kelâmın bu orijinalliği meselesinin yanlış anlamlara dayandığı iddiasındayız (s. 13)."* şeklinde bir iddia da ortaya koymaktadır. Müellif son olarak kelâmın Yahudi

³ Saul Horovitz, *Ueber Den Einfluss Der Griechischen Philosophie Auf Die Entwicklung Des Kalam* (England: Greeg International Publishers Limited, 1971).

din felsefesini önemli ölçüde etkilediğini belirttikten sonra kelâmın incelenmesi sonucunda Yahudi din felsefesinin de daha iyi bir şekilde anlaşılabilceğini ifade etmektedir (s. 15).

Birinci bölümde müellif, Stoacılığın kelâm üzerindeki etkisini Hişam b. Hakem (ö.179/ 795), Nazzam (ö.231/845) ve Câhız'ın (ö.255/869) ortaya koydukları görüşler etrafında incelemektedir. Helenistik çağın en önemli felsefe okulu olarak bilinen Stoacılık, milattan önce 300 ile milattan sonra 200 yılları arasında varlığını devam ettirmiştir.⁴ Stoacılık, Müslüman âlimlerin çeviri faaliyetleri sonucunda tanıştığı bir felsefe ekolüdür. Yazar, Stoa isminin Araplar arasında kullanımının veya bu ekolün tanınırlığının az olduğunu; ancak ona göre bu ismin Muattıla⁵ ismine ivaz olarak kullanıldığını vurgulamaktadır (s. 21). Müellif nazarında Stoa isminin kaynağı materyalistlerden gelmektedir (s. 22). Bu iddiayı delillendirmek için ise Aristo'nun *Teoloji* isimli eserinden şu ifadeyi nakletmektedir: *"Materyalistlerin ruhsal ceoherlerin güçlerini cisimlere aktarmak suretiyle onları her türlü kuvvetten hali kıldıklarından bahsedilmektedir* (s. 22)." Yazar aslında Arapların hem Stoa isminin kökeni hem de Stoa felsefesi hakkında hiçbir şey bilmediklerini iddia etmektedir. O bunu temellendirirken hem Şehristânî (ö. 548/ 1153) ve Batlamyus'un (ö. 168[?]) eserlerinde geçen

⁴ Mahmut Kaya, "Revâkıyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/24.

⁵ "Allah'ın zâtını sıfatlarından soyutlayanları ifade eden muattıla sonraları Allah'ın varlığını tanımayan, tabiatın yaratıcının tasarrufundan bağımsız varlığını sürdürdüğünü ileri sürenler için de kullanılmıştır." Mustafa Sinanoğlu, "Muattıla", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/329.

bilgilerin yanlış veya hatalı aktarıldığını hem de yabancı eserlerde bu konuya dair herhangi bir bilginin bulunmadığını belirtmektedir (s. 22). Burada yazarın kitabının genelinde de görüldüğü üzere kaynak olarak göstermiş olduğu Şehristânî ve diğer müelliflerin hem felsefenin anlaşılması hususunda hem de eserlere aktarımında hatalar yaptıklarını ısrarla vurguladığı görülmektedir. Müellif her ne kadar kelâmın Stoa felsefesinden etkilenmesine dair, dile getirdiği eserler bağlamında, bir kanıt bulunmasa da amacının bu etkiyi ortaya koymak olduğunu vurgulamaktadır; çünkü bu sayede Stoacılığın antik Hristiyan dönemden itibaren etkisinin azaldığı yönündeki fikri geçersiz kılmak ve bu bölümün ana amacı olan Arap düşünürlerin Stoa felsefesinden nasıl ve hangi şekilde etkilendiğinin ortaya konulması sağlanacaktır (s. 23). Yazar ayrıca Arapların bu felsefî sistemden nasıl etkilendiklerine dair bilginin bulunmasının zor olduğunu belirtmekle birlikte kelâm bundan nasıl etkilendiğinin ve Stoa düşüncesinin kelâm konularında nasıl işlendiğinin bulunabileceğini dile getirmektedir (s. 24). Horovitz'in, Stoa felsefesinin kelâm konuları içinde nasıl yer aldığını ve bu iki farklı düşünce sisteminin benzer ve farklı yönlerinin olup olmadığını gerek mütekellimlerin kendi eserlerinde geçen gerekse dolaylı olarak onların düşüncelerini aktaran eserleri referans göstererek tespit etme gayreti içinde olduğu anlaşılmaktadır.

Yazar birinci bölümün başında Stoa felsefesinin Araplar arasındaki durumu hakkında bilgi naklettikten sonra alt başlıklarda Hişam b. Hakem, Nazzam ve Câhız'ın

hayatlarına dair muhtasar bir şekilde bilgi vermekte ve onların kelâm sistemlerinde geçen Stoa felsefesinin izlerini aramaktadır. O, bunu yaparken öncelikle yukarıda ismi dile getirilen âlimlerin görüşlerini aktardıktan sonra Stoa felsefesi ile uyumlu yönlerini göstermektedir. Bununla birlikte yazar eserinde bu âlimlerin vefat tarihlerini göz önünde bulundurmaksızın belli bir kronolojik sıra ile işlememektedir. Müellif'e göre eserlerinde maddeci görüşler ortaya koyan Nazzam'ın Stoa felsefesi ile paralel bir düşünce yapısında olduğu görülmektedir; çünkü Stoa felsefesinin düşünce yapısının temelinde maddeci görüşlerin ön plana çıktığı bilinmektedir. Nazzam'ın kelâm sisteminde geçen: Arazların cevher oluşları (s. 27), ruhun cevher olması (s. 28), tasavvurat türünden olan şeylerin hakîkatte olmadıkları (s. 31), insanın gerçekleştirdiği fiillerin hareketten teşekkül ettiği (s. 35), sükûnetin belli bir i'timad halinde olması (s. 36), cisimlerin sürekli olarak kendilerini yenilemeleri (s. 39), kûmun nazariyesi (s. 43), iyi ve kötü olan yapıp etmelerin sadece akıl yolu ile bilinebileceği (s. 43) gibi fikirleri onun Stoa felsefesi ile benzer görüşler taşıdığını göstermektedir. Yazar eserinde atomculuk görüşü ve *Tafra* teorisi özelinde Nazzam'ın orijinal bir şekilde ortaya koymuş olduğu düşüncelerin Stoa felsefesi ile paralellik taşımadığını vurgulamaktadır. Bununla birlikte müellif atomculuk noktasında Stoa filozoflarının da muhaliflerine ciddi bir şekilde tenkit yönelttiklerini ifade ederek benzer yaklaşım tarzları olmasa da Nazzam ile aynı seviyede olduklarını ifade etmektedir (s. 41). Nazzam'ın Stoa felsefesinden ayrılan en belirgin düşüncesi ise yazarın da temas ettiği şekilde tafra teorisini ortaya koymasıdır; çünkü Stoacılıkta bu düşüncenin

izlerine herhangi bir filozofta rastlanmamaktadır (s. 41). Stoa felsefesinden etkilenen bir diğ er  alimin C ah ız olduğu yazar tarafından ifade edilmektedir. Ona göre C ah ız'ın arazların mevcudiyetini kabul etmemesi (s. 61), Kur'  n-ı Ker  m'in h adis bir cisim olması (s. 61), cehenneme giren kişilerin cehennemin tabiatına dönüşmesi (s. 63) ve zorunlu bir determinizmi kabul etmesi (s. 64) Stoa felsefesi ile paralel görüşler paylaştığını göstermektedir. Bu bölüm özelinde yazar son olarak Hişam b. Hakem ismini aktarmaktadır; ancak m u ellif eserde onun Stoa felsefesinden etkilendiği görüşlerinden sadece sıfatların araz olduğu ve Allah'ın h adis varlıklara benzerliğine dair düşüncelerini dile getirmektedir (s. 65-66). Buna ilave olarak yazar, Hişam b. Hakem'in Stoa felsefesine paralel düşünceler ortaya koymasını Nazzam'ın düşünce yapısının Stoa felsefesi ağırlıklı olmasına dayandırmaktadır (s. 66). M u ellif eserinde aktardığı bu  uc mütekellimin dışında kel  m  alimlerinin kahir ekseriyetinin Stoa felsefesinden etkilenmediğini; ancak Mu'tezile kel  m ekolunun savunmuş olduğu birtakım görüşlerin Stoa felsefesinden izler taşıdığını da özellikle belirtmektedir (s. 68). Yazar, Stoa felsefesinin kel  mın teşekkül dönemlerinden başlayarak ne kadar etkili olduğu noktasında kaynakların yetersizliği sebebiyle kesin bir açıklamada bulunulamayacağını da ifade etmektedir. M u ellif bölümün sonunda ise Stoa düşüncesinin Yahudi din felsefesi üzerinde ne kadar etkili olduğu noktasında bilgi vererek bölümü bitirmektedir (s. 71- 73).

 ikinci bölümde mütekellimlerin Eflatunculuktan etkilenme biçimleri gösterilmeye çalışılmaktadır. Burada

özellikle Muammer b. Abbad (ö. 215/830) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) görüşleri aktarılmıştır. Yazar mütekellimlerin Eflatunculuktan etkilendikleri konuları Platon'un *Sofist* isimli eserinden yola çıkarak delillendirmektedir. O, Muammer b. Abbad ve Ebû Hâşim'in öğretilerinin temellerinin Platon'un eserinde mündemiç olduğunu vurgulamakla birlikte Platon'un görüşlerine tam anlamı ile vakıf olamadıklarını iddia ederek bu mütekellimlerin de felsefî düşünceyi yanlış anlayıp onlara karşı hatalı deliller serdettiklerini ifade etmektedir. Yazarın buradaki niyeti hem Arapların düşünce anlamında yeterli olmadıklarını hem de eserlerinde yanlış ve hatalı aktarımların olduğunu göstermektir. Platon'un düşünce sistemini benimseyen Muammer b. Abbad bu sistemin kelâm üzerinde önemli derecede etkili olmasını sağlamıştır. Yazar nezdinde onun ortaya koymuş olduğu düşünce yapısının iz düşümünü Platon'un eserlerinde bulmak mümkündür. Muammer'in dile getirmiş olduğu; Allah'ın bilgisinin kendi zâtını kapsayacak şekilde hiçbir şeyi kuşatamadığı, Allah'ın evrene müdahalesini nefyeden arazların cevherlerden ve cevherlerin de O'nun tarafından ihdas edildiği ve kelâmın düşünce yapısında başat bir konu olan Allah'ın iradesi hakkında serdettiği söylemler sebebiyle onun, Platoncu düşünce yapısı üzerine görüşlerini temellendirdiği anlaşılmaktadır (s. 77-80). Muammer'in ortaya koymuş olduğu *Mânâ* teorisi hakkında görüş bildiren yazar bu düşünce sisteminin de Platon'un *Sofist* isimli eserde iz

düşümlerinin bulunduğunu belirtmektedir.⁶ Eflatuncu görüşleri kelâm alanına dahil etme noktasında önemli teoriler ortaya koyan bir diğer düşünür ise Ebu Hâşim el-Cübbâî olduğu yazar tarafından nakledilmektedir. Müellif eserinde Ebû Hâşim'in Platon felsefesinden etkilenme yönü hakkında bilgi aktarırken, diğer görüşlerine değinmeksizin, onun geliştirmiş olduğu *Ahval* teorisine (Hal) vurgu yapmaktadır.

Üçüncü bölümde yazar, mütekellimlerin Yunan felsefesinden etkilenmesinde önemli bir konumda bulunan Platon'un *Sofist* isimli eserinden bahsetmektedir. Horovitz'in bu konu başlığını eserinde açarak yapmak istediği temel gaye ise bir önceki bölümlerin bir anlamda sağlamasını yapmaktır. Yazar'a göre öncelikle kelâmcıların *Sofist* isimli eserden en çok etkilendikleri konunun Allah'ın sıfatları meselesi olduğu bilinmektedir (s. 117). Müellif bu iddiasını ise Ebû Hâşim'den sıfatlar konusunda etkilenen Eş'arî kelâm ekolünü örnek göstererek delillendirmektedir. Çünkü onun, bir önceki bölümde Ebû Hâşim'in Platon'un düşünce yapısından yoğun bir şekilde etkilendiği noktasında önemli tespitlerde bulunduğu görülmüştür. Yazarın burada Eş'arî kelâm ekolünü öne çıkarması aslında onların görüşlerinde de, Ebû Hâşim kanalıyla bir etkilenmenin varlığından söz edilebileceğini göstermeye çalışmaktadır. Yazar

⁶ Burada dile getirilen görüşlerin daha iyi anlaşılabilmesi için H. Austryn Wolfson tarafından kaleme alınan *Kelâm Felsefeleri* isimli esere müracaat edilmesi okuyucu açısından daha yararlı olacaktır. Buna ilave olarak S. Horovitz'in eserinde Mânâ teorisi hakkında kullandığı delillerin geçerli olup olmadığı da bu eserde Wolfson tarafından kritik edilmiştir. bk. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (Kitabevi, 2017) s. 125-126.

kelâmcıların atom teorisinde dile getirdikleri *hareket, sükûn, ayrılma ve bozulma* kavramlarının da *Sofist* isimli eserinden alındığını vurgulamaktadır (s. 120). Bununla birlikte Yunan felsefesinde *hüviyet/özdeşlik ve ayrılık* şeklinde kullanılan *ayrılma ve bozulma* kavramlarının mütekellimler tarafından yanlış bir mana verilerek kelâm sistemine soktukları da yazar tarafından aktarılmaktadır (s. 122). Buna ek olarak müellif varlık kavramının kendisine birleşen ayrı bir arazın mevcudiyeti noktasında kelâmcıların tartıştıkları meselelerin de *Sofist* isimli eserde yer aldığını belirterek bu etkilenmenin nasıl olduğuna dair bilgi vermektedir (s. 124).

Eserin dördüncü, yani son bölümünde ise yazar *Tevellüd* konusu hakkında bilgi vermektedir. Müellif *tevellüd* kavramını “*Bir filin doğurduğu/ sebep olduğu eylem* (s. 133)” olarak tarif etmektedir. Ona göre bu mesele insanın ne derecede kendi fiillerinin sahibi ve yaratıcısı olduğu sorusu etrafında şekillenmektedir (s. 133). Mu’tezile kelâm ekolünün bu konuya dair serdetmiş oldukları deliller ve kaleme aldıkları müstakil bahisler olmasına rağmen Ehl-i sünnet’in kendilerini yoğun bir şekilde tenkit ettikleri görülmektedir. Yazar’ın düşüncesine göre ise de *tevellüd* teorisi “*İnsanın yapmış olduğu eylemin sonucunda tabiat kanunu gereği zorunlu olarak başka bir eylemin çıkmasıdır.*” (s. 139) şeklinde tanımladıktan sonra *tevellüdden* anlaşılması gereken mananın *werden* (*doğmak, çıkmak, oluşmak*) olması gerektiğini ifade etmektedir. Müellif eserinde bu teoriyi ortaya koyan ilk kelâm âliminin Bısr b. Mutemir (ö. 210/ 825) olduğunu aktardıktan sonra bu düşünce yapısının içeriği hakkında bilgi vermekte ve Yunan felsefesinde *tevellüdün* iz düşümlerini aktarmaya

çalışmaktadır. Horovitz metinde tevellüd konusunu detaylı olmasa da konunun çıkış noktası bağlamında aktarmaya çalışmaktadır; ancak onun, bu meseleye dair okuyucunun zihninde net bir anlam oluşturmadağı anlaşılmaktadır. Bu bölümün son kısmında ise Yazar nezdinde tabiatın belli bir düzen ve ahenk içinde işleyişine dair Yunan filozoflarının geliştirmiş oldukları “*tabiat kanunu*” kavramından iktibas eden Eş’arî kelâmcılarının bu kavram yerine *âdet* kavramını kullandıkları görülmektedir. Yazarın iddiasına göre Eş’arîler *âdet* kavramını Yunan filozoflardan almışlardır; ancak Yazar Yunanca *tabiat kanunu* kavramının taşımış olduğı anlamın *âdet* kavramından farklı olduğunu da ifade etmektedir.

Sonuç olarak İslam kelâmı yeni yerlerin fethedilmesi ve çeviri faaliyetleri ile Yunan felsefesinden etkilenmiştir. Bu etkilenme ile İslam kelâmı, Yunan felsefe sisteminde bulunan düşünce yapılarını kendi bünyesine almaya başlamıştır. Kelâmın bu felsefeyi kendi düşünce yapısına uyarlama süreci ise ya doğrudan ya da o düşünceye dair birtakım güncellemeler yaparak gerçekleşmiştir. Saul Horovitz tarafından kaleme alınan bu eser ise başta Stoa felsefesi olmak üzere Eflatunculuk, Platon’un *Sofist* isimli eseri, Tevellüd kavramı şeklinde ifade edilen başlıklarda kelâmcıların Yunan felsefesinden etkilenme biçimleri gösterilmeye çalışılmıştır. Eserin ilk üç bölümü gerek metinde aktarılan bilgiler gerekse dipnotlarda değinilen konular itibariyle okuyucunun yeteri derecede bilgi edinmesini sağlamaktadır; ancak tevellüd konusunun aktarıldığı son bölümde yazarın ne demek istediğı ve nasıl eleştiriler ortaya koyduğı yeterince anlaşılamamaktadır.

Bu sebeple esere yapılacak çevirilerde çevirmenler tarafından son bölümdeki ilgili kısma dipnotlar eklenmesi tevellüd konusunun okuyucu tarafından daha iyi anlaşılması için yararlı olacaktır. Buna ilave olarak Horovitz'in diğer eserlerinde bu konu özelinde dile getirmiş olduğu görüşler de dipnotlarda aktarılarak hem onun düşünce yapısının açığa çıkarılması hem de okuyucuların yeterli miktarda ma'lûmât sahibi olması sağlanabilir.

Yazar, eserinde öncelikle kelâmcıların antik Yunan felsefesinden etkilendikleri görüşleri ortaya koyduktan sonra Aristo ve Platon gibi filozofların düşüncelerinde bu görüşlerin iz düşümlerinin neler olduklarını tespit etmektedir. Yazar, bunu yaparak aslında Yunan düşüncesinin kelâmcılar üzerinde ne kadar etkili olduğunu da tespit etmektedir. Eserin genel yapısına bakıldığında zaman hedef kitlesinin antik Yunan felsefesinin, mütekellimlerin düşünce yapısında nasıl bir yere sahip olduğunu merak eden araştırmacılara yönelik olduğu söylenebilir. Ayrıca eser, bu felsefeden etkilenen mütekellimleri ve hangi açıdan etkilendiklerini göstermesi açısından da bu alanda çalışacak kimselere kolaylık sağlayacaktır.

Eserin hacmi ve konuları hemen aktarma isteği bu alana vakıf olmayan kimseler için eserin tam bir şekilde anlaşılamamasına neden olmaktadır. Çünkü bazı yerlerde konu ya yüzeysel anlatılmış ya da okuyucunun biliyor olduğu varsayılarak geçirilmeye çalışılmıştır. Eserin genel muhtevasına bakıldığında yazarın gerek kaynak olarak kullandığı Arap yazarların yanlış alıntı yaptıklarını ve düşünceleri eksik anlattıklarını ifade etmesi gerekse

mütekellimlerin kendi kelâm sistemlerinin orijinal bir yapıya sahip olmasına rağmen onların sadece felsefeden etkilendikleri ve bu etkileşimin sonucunda düşünce yapılarına yerleştirdikleri konular bakımından taklitçi olduklarını söylemesi, eserinde kendi ideolojik bakış açısını yansıttığını göstermektedir. Bu şekilde bir tavır ile eserin kaleme alınması aktarılan düşünce karşısında okuyucunun ön yargılı okuma yapmasına sebep olmaktadır.

Kitabın, Yunan felsefesinin kelâm ilmini hangi yönlerden etkilediğinin gösterilmesi amacı ile kaleme alındığı bilinmektedir. Yazar bu iddiasını dört bölümde detaylı bir şekilde ele alırken özellikle Arap yazarların ve antik dönem filozofların eserlerinden alıntı yaparak iddiasının doğruluğunu sağlam temellere oturtmaktadır. Metin belli başlı konular etrafında Yunan düşüncesinin kelâmı nasıl etkilediğini birtakım düşünürler etrafından açıklamaya çalışmaktadır. Yazar eserinde Yunan felsefesinden etkilenen belli başlı kişilerin görüşlerine yer vermesi sebebiyle çeviri faaliyetleri ile o coğrafyada hangi âlimin ne kadar bu felsefî yapıdan etkilendiği ve hangi görüşlerin ortaya koyulduğunun yeterli bir şekilde yazar tarafından aktarılmaması bu eserin kısıtlılıklarını oluşturmaktadır.

Yazar eserini, el yazmaları ve matbu eserlerden faydalanarak oluşturduğunu belirtmektedir. Yazarın metne yardımcı ve ileri çalışmalara referans olacak kaynak ve bilgileri dipnot kısmında aktardığı görülmektedir. Eserin çevirmeninin de dipnotların bazı yerlerinde atıf yapılan eserler ile ilgili bilgi ve açıklama eklemesi konunun anlaşılmasını kolaylaştırıcı bir etmen olarak karşımıza

çıkılmaktadır. Buna ilave olarak eserin dipnot kısımlarında hem Arap hem de Alman yazarların kaleme aldığı eserlerden bilgiler aktarılması, yazarın bilgi ve literatür hakimiyetini ortaya koymakta ve o günün araştırmacılarına geniş bir literatür çalışması sunmaktadır. Eserde ağırlıklı olarak Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihal*, İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) *Mukaddime*, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-78) *Kitabu'l-fark beyne'l-firak*, Adudüddin el-Îcî'nin (ö.756/1355) *el-Mevâkıf*, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-Fasl*, Platon'un *Sofist* ve *Devlet* isimli eserleri üzerinden işlenmektedir.

Kitap değerlendirmemiz çeviri metin üzerinde gerçekleşmesi sebebiyle orijinal Almanca metinde cümle yapılarının ve ifade şekillerinin eksik ve yanlış taraflarını tespit etmek için orijinal metin de esas alınarak bir değerlendirmenin yazılması gerekmektedir. Çeviri metnine bakacak olursak çevirmenin metinde konu bütünlüğünü koruduğu ve alan ile ilgili kelimeleri okuyucunun anlayacağı şekilde çevirdiği görülmektedir. Yazarın metnin bazı noktalarında araştırılmasını istediği kısımlara okuyucuyu yönlendirmesi kitabın bir sonraki çalışmaları da desteklediğini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Son olarak hem bu konuya dair detaylı okuma yapmak hem de Saul Horovitz'in bu konuya dair bakış açısında bulunan eksik yanların görülmesi için H. Austryn Wolfson tarafından kaleme alınan *Kelâm Felsefeleri*, Fehmi Jadaane'nin kaleme aldığı *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi* ve Sabine Schmidtke'nin editörlüğündeki *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı* isimli eserlere bakılması okuyucunun Yunan felsefesinin kelâma etkisi

konusunda detaylı bilgi edinmesini sağlayacaktır. Buna ilave olarak Stoa felsefesi hakkında detaylı bilgi edinmek isteyen okurlar Jean Brun'nün kaleme aldığı *Stoa Felsefesi* isimli eseri ve C. Cengiz Çevik'in *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları Zenon Kleanthes* isimli eserlere müracaat edilebilir.

Kaynakça

- Arslan, Ahmet. *İslam Felsefesi Üzerine*. İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2019.
- Boer, Tjitze Jacobs De. *İslam'da Felsefe Tarihi*. çev. Yaşar Kutluay. Pınar Yayınları, 2022.
- Çelebi, İlyas. "İvaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/488-490. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek. Kitap Yayınevi, 2022.
- Horovitz, Saul. *Ueber Den Einfluss Der Griechischen Philosophie Auf Die Entwicklung Des Kalam*. England: Greeg International Publishers Limeted, 1971.
- Kaya, Mahmut. "Revâkıyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Neşşar, Ali Sami en-. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu 1*. çev. Osman Tunç. İnsan Yayınları, 2020.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Muattıla". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/330-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. Klasik Yayınları, 2018.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*. Doğu Batı Yayınları, 2020.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelam Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. Kitabevi, 2017.

“Horovitz, Saul | Encyclopedia.com”. Erişim 06 Ocak 2025.
<https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/horovitz-saul>

İslam Felsefesinin Özgünlüğü. thk. Mehmet Vural. Ankara: Elis Yayınları, 2009.

Yazar Bilgileri Author(s)

Doktora Öğrencisi
Ümit BAĞATUR

İstanbul Üniversitesi
Türk İslam Edebiyatı

umitbagaturbey@gmail.com
ORCID: 0000-0002-8589-3340

Künye Bilgisi

Kenan Demir, *Osmanlı'da İktisadî Dergicilik (1857-1923)*.

İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Doktora Tezi.

Anahtar Kelimeler / Keywords

Osmanlı Türkçesi / Ottoman Turkish
Transkripsiyon / Transcription
Metin / Text
Yöntem/ Method
Yanlış / Wrong

Doktora Tezi İncelemesi/ Doctoral Thesis Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

02/04/2025

Kabul Tarihi / Accepted

05/06/2025

Atıf / Citation

Bağatur, Ümit. “Bir Akademisyenin Osmanlı Türkçesiyle İmtihanı”. *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 3/1 (Haziran 2025), 175-189.

Hân-ı yağma mı sandın vîrân eyledin lisân-ı Osmânîyi

Bir nokta-i cehl ile hâdimi hadım eyledin binler eyvâh

Bu değerlendirme çalışmasında, yeterli bilgi birikimine sahip olmadan disiplinler arası çalışma yürüten bir akademisyenin Osmanlı Türkçesi ile imtihanına dikkat çekilecektir. Orhan Şaik Gökyay *Destursuz Bağa Girenler* kitabında Osmanlı Türkçesine dair birçok hassas konuyu tüm incelikleriyle göz önüne sermiştir. Bu önemli eser, araştırmacıların hassasiyet göstermesi gereken bir kaynak niteliğindedir.

Bu hassasiyetlere özen gösterilmediği takdirde yıllar geçse de aynı vahim hataların araştırmacılar tarafından çalışmalarında tekrar edilmesi söz konusu olacaktır.

Çalışmada temel düzeyde Osmanlı Türkçesi okuma ve transkripsiyon becerisini kazanmadan ileri düzeyde akademik çalışma yapmanın ne gibi vahim sonuçlar doğuracağı görülecektir. Lisans düzeyinde edinilmesi gereken bilgi donanımlarıyla teçhiz olunmadan doktora tezine kalkışmak peşi sıra hatalara yol açmaktadır.

Akademisyenlik her konuda yazı yazabilmekten ziyade ihtisas sahibi olunan alanda araştırmalarını ortaya koyabilmektir. Bir akademisyen, çalışmasını ortaya koyarken bulunduğu sahanın gerekliliklerini yerine getirmelidir. Aksi takdirde yapılan çalışma ilmî yönden birçok hatayı ihtiva edecektir.

Çalışmanın amacı, alan içi ve disiplinler arası çalışma yürüten araştırmacıların Osmanlı Türkçesi transkripsiyonu yaparken alanın gerekliliklerini olabildiğince yerine getirmelerini sağlamaktır. Osmanlı

Türkçesi transkripsiyonunda bulunmak için alana ait özel işaretleri dikkatli bir şekilde kullanmak gerekir.

Osmanlı Türkçesini bilmek başlı başına bir disiplindir. Onu bilmek demek aynı zamanda Arapça ve Farsçayı bilmeyi gerektirir. Osmanlı Türkçesi, Arapça ve Farsçadan alınmış kelimeler, Farsça terkipler ile Türkçenin cümle yapısı ve mantığının birleşiminden oluşmaktadır.¹ Osmanlı Türkçesi bilmek için kazanılması gereken bu dil becerileri öğrenilmediği takdirde eksik ve hatalı okumalara sebebiyet verecektir. Bu sebebiyet, yanlış yazım olarak sonuçlanacaktır. Yanlış yazımları doğuran diğer yan sebepler; transkripsiyon yöntemlerini bilmemek, sözlük kullanmamak, kolaycılığa kaçmak ve metni hızlı bitirmeyi istemek gibi maddeler sıralanabilir. Bu tarz çalışmalarda yapılan bir hata peşi sıra başka hatalara sebebiyet verebilmektedir. Bu sebeple bu tür yanlışlara düşülmemesi için Osmanlı Türkçesini iyi derecede öğrenilmesi lüzumludur. Bunun için dilin yapısal özelliklerini kavramak ve uygulamak gerekmektedir.

Osmanlı Türkçesinde, Arapça ve Farsça kelimelerle farklı terkipler kurulmaktadır. Terkipler genellikle iki veya üç kelimeden oluşmaktadır. Ancak daha uzun terkiplerde bulunmaktadır. Terkipler birinci, ikinci ve üçüncü unsur arasındaki ilişkiyi sağlayarak doğru okumayı, yazmayı ve anlamayı sağlamaktadır. Terkiplerin anlaşılması, sürekli olarak hatalı yazılması dilin yapısının anlaşılmadığının en büyük delilidir.

¹ İlyas Karşı, "Osmanlıca Metinleri Anlamada Arapçanın Önemi- Lügat-ı Cûdî Örneği", *M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (Şubat 2007), 47-48.

Bu çalışma, Kenan Demir'in *Osmanlı'da İktisadî Dergicilik (1857-1923)* başlıklı doktora tezinden hareketle, Osmanlı Türkçesine yeterli önem verilmediğinde ortaya çıkabilecek vahim sonuçları somut örneklerle ortaya koymaktadır. Araştırmacıların dikkatini bu meseleye çekmeyi, ders çıkartılmasını ve benzer hatalardan kaçınılmasını sağlamayı hedeflemektedir.

Çalışmaya konu olan tez 471+14 sayfa olup dört bölümden müteşekkildir. Tezin giriş kısmı (s. 1-16) aralığında milattan önce 1750'lerde yayımlanan gazete, Eski Yunan ve Roma duvar ilanları bilgilendirmesiyle başlamaktadır. 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan bir tezin milattan önceye dayandırılarak başlaması hayli heyecan vericidir. Araştırmacı, birinci bölümde (s. 17-61) 1857-1908 seneleri aralığında yayımlanan dergileri ziraat, ticaret, bayındırlık-sanayi, iktisat-maliye ve fikir-edebiyat olmak üzere beş alt başlıkta sınıflandırmıştır. İkinci bölümde (s. 62-146) 1908-1923 senesi aralığında yayımlanan dergileri yine ziraat, ticaret, bayındırlık-sanayi, iktisat-maliye ve fikir-edebiyat olarak beş alt başlıkta tasnif etmiştir. Üçüncü bölümde (s. 147-231) ve dördüncü bölümde (s. 232-374) ise aynı başlıklar esas alınmış olup iktisadi meseleleri ve tartışmaları irdelemiştir. Bölüm başlıklarında değişiklik yapılmamış ve devam ettirilmiştir. Tezde bilhassa üçüncü ve dördüncü bölümlerde analizlerden daha ziyade alıntılar kendisini göstermektedir.

Başlıklar altında sıra ve sayfa numaraları hâlinde iki sütun oluşturularak hatalı ve tashih edilmiş yazımlar yan yana gösterilecektir. Çalışmada metne yönlendirdiğimiz ve

yanıtını aradığımız bazı sorular vardır. Bu soruları şu şekilde sıralayabiliriz: Ana kaynaklar doğru okunmuş mudur? Transkripsiyon yapılırken ana kaynaklara sadık kalınmış mıdır? Yazar, metninde aynı yazım dilini kullanmış mıdır? Metinde yazım farklılıkları var ise bunların sebepleri nelerdir? Tezde, aynı kelimelerin veya tamlamaların birden çok şekilde yanlış yazım örnekleri var mıdır? Bu sorular bağlamında tezde okuma düzensizlikleri, hatalı okuma tekrarları, gereksiz yazımlar ve noksan bırakılan kelimelere dair örnekler sunulacaktır.

Sıra	Sayfa	Hata	Tashih
1	22	Menabı Madeniyemiz	Menâbî'-i Ma'deniyyemiz
2	24	Sınaat Dâhiliyemize Bir Nazar	Sınâ'at-ı Dâhiliyyemize Bir Nazar
3	32	El Adl	el-'Adl
4	35	Âliye İslamiye	Âliye-i İslâmiyye
5	36	Sanayi Kadime İslamiye	Sanâyi'-i Kadîme-i İslâmiyye
6	36	Asarı Naridat	Âsâr-ı Nâdirât
7	37	Memalik Osmaniye	Memâlik-i Osmâniyye
8	37	Memaliki Şahane	Memâlik-i Şâhâne
9	40	Mecmua Fünun	Mecmûa'-i Fünûn

10	40	Tahsili Servet	Tahsîl-i Servet
11	40	Vuku-ı Küşadı	Vukû'-ı Küşâdı
12	40	Lüzumu-i Say ve Amel	Lüzumu Sa'y ü Amel
13	43	Sanayi Der-Memalik-i Osmaniye	Sanâyi' Der-Memâlik-i Osmâniyye
14	43	Fenni Tanzim-i Defter	Fenn-i Tanzîm-i Defter
15	44	Mekteb-i Fünun Harbiye Şahane	Mekteb-i Fünûn-ı Harbiyye-i Şâhâne
16	44	Erbabı Sanayi	Erbâb-ı Sanâyi'
17	46	Afak	Âfâk
18	48	İlmi Servet	İlm-i Servet
19	49	El Adab	el-Âdâb
20	50	Serbest Mübadelat	Serbestî-i Mübâdelât
21	50	Sanayi Dâhiliyemiz	Sanâyi'-i Dâhiliyyemiz
22	51	Alem	Âlem
23	53	İtibari Zirai	İ'tibâr-ı Zirâ'î
24	53	Avrupa'nın Sefaini Ticariyesi	Avrupa'nın Sefâin-i Ticâriyyesi

25	53	Âlemi Sanayi	Âlem-i Sanâyi'
26	53	İktisadi İçtimai	İktisâd-ı İçtimâ'î
27	53	Makalatı Ziraiye	Makâlât-ı Zirâ'iyye
28	53	Fikri Teavün ve İştirak	Fikr-i Teâ'vün ve İştirâk
29	53	Usulü İstikraz	Usûl-i İstikrâz
30	53	Hayatı İktisadiye	Hayât-ı İktisâdiyye
31	54	Müstebcizade Azimet	Müstecâbîzâde İsmet
32	54	Ebulfeyyaz Hakkı	Ebu'l Feyyâz Hakkı
33	55	Terakki Ticaret ve Sanat Bahsi	Terakkî-i Ticâret ve Sınâ'at Bahsi
34	56	Sai	Sâ'î
35	56	Hamidiye Mekteb-i Sanayi	Hamîdiye Mekteb-i Sanâyi'
36	56	Nüsha-yı Fevkalade	Nüsha-i Fevkalâde
37	57	Hadım	Hâdim
38	58	Malumat	Ma'lûmât
39	58	Fünun Askeriye	Fünûn-ı Askeriyye
40	58	İmaliyat	İ'mâliyat

41	59	Ziraat ve Esbabı Terakkisi	Zirâ'at ve Esbâb-ı Terakkîsi
42	61	Menafi Mülk ve Devlete	Menâfi'-i Mülk-i Devlete
43	67	Ahvali Umumiye Ziraiyesi	Ahvâl-i Umûmiyye Zirâ'ıyyesi
44	68	Ticaret Hariciyemiz	Ticâret-i Hâriciyyemiz
45	71	Tariki Terakkiye Doğru	Tarîk-i Terakkîye Doğru
46	71	Hayvanatı Ehliyenin	Hayvânât-ı Ehliyyenin
47	83	Mevki Ticariyesi	Mevki'-i Ticâriyyesi
48	83	Serbesti Ticaret	Serbestî-i Ticâret
49	84	Umuru Nafia	Umûr-ı Nâfi'a
50	90	Ticaret Mektebi Âlisi	Ticâret Mekteb-i Âlisi
51	95	Terakkiyatı Fenniye	Terakkîyât-ı Fenniyye
52	102	Duyunu Umumiye	Düyûn-ı Umûmiyye
53	103	İbnülhakkı Lütfi	İbnü'l Hakkı Lütfi
54	103	Kanuni Esasi	Kânûn-ı Esâsî
55	104	Mısır'da Buhranı Mali	Mısır'da Buhrân-ı Mâlî

56	104	Usul-i Sikke Osmaniye	Usûl-i Sikke-i Osmâniyye
57	105	Buhranı Umumi Mali	Buhrân-ı Umûmî-i Mâlî
58	106	Ticaret Dâhiliye	Ticâret-i Dâhiliyye
59	106	Hayatı İktisadiyemiz	Hayât-ı İktisâdiyyemiz
60	106	Tesiri Menhus	Te'sir-i Menhûs
61	109	Münasebatı İktisadiyesi	Münâsebât-ı İktisâdiyyesi
62	110	Eşhası Maneviye	Eşhâs-ı Ma'neviyye
63	110	Mevki Hukukiyesi	Mevki'-i Hukûkiyyesi
64	114	Mamulâtı Dâhiliye Himaye	Ma'mulât-ı Dâhiliyye-i Himâye
65	114	Devri İntibah	Devr-i İntibâh
66	115	İbnüzziya	İbnü'z-Ziyâ
67	116	Hadisi Nebeviye	Hadîs-i Nebeviyye
68	119	Tesisi Sanayi	Te'sis-i Sanâyi'
69	119	Nazarı İslamiyet	Nazar-ı İslâmiyyet
70	119	Ebul Abid	Ebü'l Abid
71	119	Teşebbüsü Şahsi	Teşebbüs-i Şahsî

72	120	Şirket-i Müretbiye	Şirket-i Mürettibiye
73	121	Divan-ı Harbi Örfi	Dîvân-ı Harb-i Örfî
74	130	Esareti Maliye	Esâret-i Mâliyye
75	130	Şeraiti İktisadiye	Şerâit-i İktisâdiyye
76	181	Sergî-i Umumî-yi Osmanî	Sergî-i Umûmî-i Osmânî
77	238	Mamuretülaziz	Ma'mûretü'l-azîz
78	297	Tatil-i Eşkâl	Ta'tîl-i Eşgâl
79	299	Beynel-i Milel	Beynelmilel
80	328	Ali Mecmuası	Âlî Mecnû'ası
81	333	Usulü Himaye	Usul-i Himâye
82	360	Vesaiti Nakliye	Vesâit-i Nakliye
83	363	Tezyidi Varidatı	Tezyîd-i Vâridâtı
84	364	Tenakısı Nüfus	Tenâkus-ı Nüfûs
85	364	Muhatarat-ı Siyasiye	Muhâtarat-ı Siyâsiyye
86	366	Amil	Âmil
87	369	Sanayi Umumiye	Sanâyi'-i Umûmiyye
88	369	Vilayati Sanayi Mektepleri	Vilâyât Sanâyi' Mektepleri

89	371	Mekteb-i Ali	Mekteb-i Âlî
----	-----	--------------	--------------

Verdiğimiz örnekler yazarın, hatalarından sadece bazılarıdır. Aşağıda verdiğimiz örneklerde ise yazarın, tezin giriş kısmından sonuç kısmına kadar sürekli olarak yazarken tercih değiştirdiği kelimelerden bazılarıdır. Tezin tamamına yayılan hataların sürekli değişmesi dikkatimizi çeken ayrı bir nokta olmuştur. Bir kelimenin ya da tamlamanın dörde ulaşan yanlış kullanımlarını tespit etmemiz şaşkınlığımızın artmasına sebep olmuştur. Yanlış bilgi ve yanlış okumalarla yapılmaya çalışılan metin transkripsiyonu, dikkatsizliklerle farklı bir boyuta ulaşmıştır. Metinde birlik sağlanamamış ve sayfaların değişmesi gibi yazım değişkenlik göstermiştir. Hatalar silsilesi metnin geneline yayılmıştır.

Sıra	Sayfa	Yazarın Tercihi I	Yazarın Tercihi II
90	21	Fenni	Fennî
91	34	Umur-ı Nafia	Umur-u Nafia
92	40	Mecmua Fünun	Mecmua-ı Fünûn
93	42	Ulum	Ulûm
94	44	Zirai	Ziraî
95	47	Fünun	Fünûn
96	87	İlmi	İlmî
97	87	Ameli	Amelî

98	281	Resmi	Resmî
99	375	İktisadi	İktisadî
100	379	Milli	Millî

Tez yazarının hataları sadece Osmanlı Türkçesi okuma ve yazımı ile sınırlı kalmamıştır. Yapmış olduğu bazı alıntılamlarda ise kaynak kullanmamıştır. Öyle ki küçük yanlışlıkları dahi fark etmeyip kendi okuması olarak sunmuştur. Fark etmemizi sağlayan nokta ise burası olmuştur.

Yazarın tezinin “1.5.14. Musavver Fen ve Edeb” başlığının altında sunulan birçok bilgi, Abdurrahman Kolcu’nun 2004 yılında yapmış olduğu *Musavver Fen ve Edeb Mecmuası* adlı yüksek lisans tezinin birinci bölümünde “Musavver Fen ve Edeb Mecmuası’nın Sanat ve Kültür Hayatımızdaki Yeri” başlığının altında yer almaktadır. Ancak ne dipnotta ne de kaynakçada yer verilmemiştir. Tezin Osmanlı Türkçesinden transkripsiyon edilen metinleri tam anlamıyla okunmaya muhtaçtır. Örnekte olduğu gibi alıntılamların bizatihi metinden yapıp yapılmadığı tetkike muhtaç görünmektedir.

Derginin ön kapağında genellikle bir fotoğraf veya resim kullanılmış yayımlanan fotoğraflar devlet görevlileri, tabiat manzaraları, Hicaz demiryolu inşaatının farklı aşamaları ve yurt dışındaki çeşitli mimari ve imar

görüntüleridir. Bu resimler yayımlanan yazılardan bağımsız olarak dergide yer almıştır.²

Mecmuanın ön kapağında genellikle bir fotoğraf veya nadiren bir resim kullanılmıştır. Mecmuada yayımlanan fotoğraflar bazı devlet görevlilerinin, Osmanlı Devleti'nin çeşitli bölgelerinin, ülke çapında gerçekleştirilen çeşitli törenlerin, tabiat manzaralarının, yurt dışındaki çeşitli mimari eserlerin ve Hicaz Demiryolu inşaatının farklı yörelerdeki aşamalarının görüntüleridir. Bununla birlikte bu fotoğraf ve resimlerin kullanıldıkları sayıda neşredilen yazılar arasında herhangi bir anlamsal bağ bulunmamaktadır.³

Sonuç olarak alan yeterliliğine sahip olunmadan akademik çalışma yürütmek kişinin kendisine ve sosyal bilim camiasına faydadan çok zarar vermektedir. Yapılması gereken şey ihtisas alanına dikkat ederek ilerlemektir. Tezin asıl kaynağını oluşturan metinler, Osmanlı Türkçesidir. Ancak araştırmacı dilsel yeterliliği sağlayamadığı için dil bütünlüğü sağlanamamıştır. Bilimsel çalışmalarda uygulanan yöntem kadar sunumunda kullanılan yöntemin de bilimsel ölçülerle belirlenmiş olması zorunludur.⁴ Bu tezde uygulama ve sunumunda yöntemsel olarak ciddi eksiklikler tespit

² Kenan Demir, *Osmanlı'da İktisadî Dergicilik (1857-1923)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 59-60.

³ Abdurrahman Kolcu, *Musavver Fen ve Edeb Mecmuası (İnceleme, Tahlilî Fihrist ve Seçme Metinler)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 2.

⁴ *Metin Neşri: Problemler, Tespitler, Öneriler*, haz. Hatice Aynur (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 129.

edilmiştir. Bilhassa sunum tekniğine özen gösterilmemesinden dolayı hatalar silsilesi oluşmuştur. Tezde, Osmanlı Türkçesi dışında günümüz Türkçesi de nasibini almış ve birçok yerde hatalı kullanımlara rastlanmıştır. Ayrıca tezde tespit edilen intihal araştırmacıların takdirine sunulmuştur. Tezin intihal noktasından ayrıca değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Değerlendirmemizi şu beyitle tamam ederiz:

Âh kabirde nâra düşe de nice mâhir küttâb

Destine düşmeye mülk-i devlette bir kitâb

Kaynakça

- Gökyay, Orhan Şaik. *Destursuz Bağa Girenler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- Karslı, İlyas. "Osmanlıca Metinleri Anlamada Arapçanın Önemi-Lügat-ı Cûdî Örneği". *M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (Şubat 2007) 45-88.
- Kolcu, Abdurrahman. *Musavver Fen ve Edeb Mecmuası (İnceleme, Tahlilî Fihrist ve Seçme Metinler)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Metin Neşri: Problemler, Tespitler, Öneriler*. haz. Hatice Aynur. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Yazar Bilgileri Author(s)

Dr. Öğr. Üyesi

Kani AYVAZ

Giresun Üniversitesi

Din Psikolojisi

kani.ayvaz@giresun.edu.tr

ORCID:

Künye Bilgisi

Kübra Çetin, *Akışkan Cinsiyet Kimlikli Bireylerin Sosyal Dışlanma Deneyimleri ve Dini Meşrulaştırma Biçimleri*.

Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2025.

Doktora Tezi.

Anahtar Kelimeler / Keywords

Din Psikolojisi / Psychology of Religion
Akışkan Kimlik / Fluid Identity
Sosyal Dışlanma / Social Exclusion
Dini Meşrulaştırma/ Religious Legitimization

Doktora Tezi İncelemesi/ Doctoral Thesis Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

10/06/2025

Kabul Tarihi / Accepted

28/06/2025

Atıf / Citation

Ayvaz, Kani. “Kübra Çetin, Akışkan Cinsiyet Kimlikli Bireylerin Sosyal Dışlanma Deneyimleri ve Dini Meşrulaştırma Biçimleri”. *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 3/1 (Haziran 2025), 190-203.

“Akışkan Cinsiyet Kimlikli Bireylerin Sosyal Dışlanma Deneyimleri ve Dinî Meşrulaştırma Biçimleri” başlıklı doktora tezi; giriş, iki ana bölüm, sonuç-değerlendirme ve ekli tablolar olmak üzere diğer temel bölümlerden oluşmaktadır.

Tezin giriş kısmında; araştırma problemi, amacı ve önemi ile birlikte çalışmanın kapsamı, sınırlılıkları ve temel kavramlar açıklanmıştır. Ayrıca, konuyla ilgili daha önce yapılmış araştırmalara değinilmiş; kullanılan yöntem, araştırma deseni, çalışma grubunun özellikleri, veri toplama süreci ve verilerin analizinde izlenen yol detaylandırılmıştır.

Araştırma Alanı ve Problemi

Günümüzde heteroseksüel cinsiyet anlayışı, bazı bireyler tarafından sorgulanmakta ve bu sorgulama, farklı cinsel yönelimlerin ve kimliklerin görünür hale gelmesine zemin hazırlamaktadır. Cinsiyet algısında yaşanan bu dönüşüm, bireylerin kendi cinsel kimlik ve yönelimlerine dair daha fazla söz sahibi olmalarını beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda kimi bireyler, cinsel kimlik ve yönelimlerini bir tercih olarak görmekte ve bu tercihleri kişisel özgürlük alanlarının bir uzantısı şeklinde ifade etmektedir.

Bu çalışma, her bilimsel araştırmada olduğu gibi, belirli bir problematik ekseninde şekillenmiştir. Araştırma, önceden belirlenmiş bir hipoteze dayanmak yerine, gözlemlenen olgular çerçevesinde ortaya çıkan muhtemel bir probleme odaklanmıştır. Özellikle son dönemde, kendisini “akışkan cinsiyet kimlikli” olarak tanımlayan bireylerin sayısındaki artış, bu kimlik biçiminin akademik düzlemde ele alınmasını gerekli kılmıştır. Cinsiyet kimliğindeki akışkanlık olgusu, yalnızca bireysel düzeyde bir kimlik beyanı değil aynı zamanda toplumsal ilişkiler, normlar ve inanç sistemleriyle kurulan etkileşim biçimlerini de yeniden düşündürmektedir.

Bu çerçevede, akışkan cinsiyet kimlikli bireylerin sosyal dışlanma deneyimleri ile bu deneyimler karşısında geliştirdikleri dinî meşrulaştırma biçimleri, araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu araştırmanın temel amacı, çalışma grubunu oluşturan akışkan cinsiyet kimlikli bireylerin hem bireysel hem de toplumsal yaşamlarında karşılaştıkları sosyal dışlanma deneyimlerini ortaya koymak ve bu dışlanma süreçleri karşısında başvurdukları dinî meşrulaştırma biçimlerini analiz etmektir.

Konuyla ilgili mevcut literatür incelendiğinde, akışkan cinsiyet kimliği üzerine yapılan çalışmaların ağırlıklı olarak psikolojik ve biyolojik temellere dayandığı, sosyolojik perspektiften ele alınan araştırmaların ise oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Toplumsal cinsiyet kimliği literatüründe *gender fluid* olarak da adlandırılan bu kimlik biçimi, son yıllarda giderek daha görünür hale gelmiştir. Bununla birlikte, alana özgü kapsamlı sosyolojik çalışmaların eksikliği dikkat çekmektedir.

Toplumların geçirdiği kültürel, sosyal ve dinî dönüşümler, bireylerin cinsiyet algılarını da doğrudan etkilemektedir. Bu bağlamda; cinsiyet kimliğinde yaşanan esneklik, bireylerin yalnızca kendilerini nasıl tanımladıklarını değil, aynı zamanda dış dünyayla kurdukları ilişkileri ve inanç sistemleriyle olan etkileşimlerini de dönüştürmektedir.

Araştırma kapsamında akışkan cinsiyet kimliği, sosyal dışlanma deneyimi ve dinî meşrulaştırma biçimleri olmak üzere üç temel olguya odaklanılmıştır. Bu kavramlar arasındaki ilişkiler hem bireysel düzlemdeki anlamlandırma süreçlerini

hem de toplumsal yapıların dönüşümünü anlamaya katkı sunmaktadır.

Yöntem ve Kaynaklar

Bu araştırmanın temel amacı, akışkan cinsiyet kimlikli bireylerin sosyal dışlanma deneyimlerini ve bu deneyimlere karşı geliştirdikleri dinî meşrulaştırma biçimlerini ortaya koymaktır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiş olup, Türkiye'deki tüm akışkan cinsiyet kimlikli bireyler hakkında genelleyici sonuçlara ulaşmak gibi bir hedef gözetilmemiştir. Araştırmanın odak noktası, yalnızca görüşme yapılan bireylerin konuya ilişkin kişisel deneyimlerini ve algılarını anlamak ve yorumlamaktır.

Veriler, 25 akışkan cinsiyet kimlikli bireyle gerçekleştirilen derinlemesine görüşmeler aracılığıyla elde edilmiştir. Görüşmeler, bireylerin sosyal dışlanma süreçlerine ve bu süreçler karşısında inanç sistemleriyle kurdukları ilişkilere dair içgörü sağlayacak şekilde yapılandırılmıştır. Bu yöntem, katılımcıların kendi anlatıları üzerinden yaşadıkları gerçekliği ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Araştırma sürecinde; katılımcılara ulaşım, görüşmelerin gerçekleştirilmesi, mahremiyetin korunması, verilerin yorumlanması gibi çeşitli zorluklar ve sınırlılıklar ile karşılaşmıştır. Bununla birlikte, araştırmanın kapsamı dâhilinde elde edilen veriler, konuya dair nitelikli bir bakış açısı sunmaktadır.

Bu bölümde ayrıca, araştırma kapsamında sıkça kullanılan temel kavram ve terimlere yer verilmiştir. Söz konusu kavramların hangi anlam bağlamında kullanıldığının açık bir şekilde ortaya konması, hem araştırmanın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamakta hem de olası anlam

kaymalarının ya da yorum farklılıklarının önüne geçmeyi amaçlamaktadır.

Araştırmada Kullanılan Temel Kavramlar ve Terimler

Cinsiyet: Cinsiyet, biyolojik ve toplumsal iki temel boyuttan oluşan bir kavramdır. Biyolojik boyut; kromozomlar, hormonlar ve üreme organları gibi doğuştan gelen fiziksel özellikleri ifade ederken, toplumsal boyut; bireylere cinsiyetlerine göre atfedilen roller, beklentiler ve normları içerir (Bingöl, 2014, s. 108). LGBT bireyler, biyolojik cinsiyete karşılık olarak “atanmış cinsiyet” terimini kullanmayı tercih etmektedirler.

Toplumsal Cinsiyet: Cinsiyetin kültürel, tarihsel ve toplumsal bağlamlarda şekillenen boyutudur. Zaman ve mekâna göre farklılık gösterebilir (Çetin, 2021).

Cinsiyet Kimliği: Bireyin kendisini ait hissettiği cinsiyete dair içsel duygu ve düşüncelerini ifade eder. Cinsiyet kimliği, biyolojik cinsiyetle örtüşebileceği gibi, ondan farklı da olabilir (Vatandaş, 2007, s. 32). Birey, kendini erkek, kadın ya da bu ikisinin dışında bir kimlikte hissedebilir.

Cinsel Kimlik Anomisi: Bu araştırmada literatüre kazandırılması amaçlanan bir kavramdır. Cinsiyet, yönelim ve cinsel pratiklerin belirli sosyal yapı ya da kurumlar tarafından sınırlandırılmadığı; normların ve geçiş sınırlarının ortadan kalktığı bir durumu ifade eder.

Cinsel Yönelim: Bireyin romantik, duygusal veya cinsel olarak belirli bir cinsiyete yönelik duyduğu ilgiyi tanımlar. Bu yönelim, bireyin cinsel kimliğinden ya da biyolojik cinsiyetinden bağımsız olarak gelişebilir (Az-Genç, 2018).

Cinsel Mutlaklık: Bu araştırma kapsamında önerilen bir başka kavram olan cinsel mutlaklık, heteroseksüel normlara sıkı sıkıya bağlı kalma hâlini ifade eder. Heteronormatif düzenin geçerliliğini ve diğer yönelimlere karşı olan dışlayıcı tavrı tanımlar.

Normatiflik / Normativite: Toplumun bireylerden uymasını beklediği değer, kural ve normlara verilen isimdir. Cinsiyet araştırmalarında ise cinsel normatiflik, bireylerin cinsellik alanındaki sosyal normlara nasıl tabi tutulduğunu ifade eder (Gülgeç, 2020, s. 23).

Akışkanlık: Farklı durumlar veya kimlikler arasında esnek ve sürekli değişime açık olma hâlidir (Bauman, 2000). Cinsiyet araştırmalarında, sabit kimlik kalıplarının dışında kalan esnek geçişleri tanımlar.

Akışkan Cinsiyet: İkili (erkek/kadın) cinsiyet sistemine karşı çıkan; bireyin zaman, mekân ya da duygu durumuna bağlı olarak farklı cinsiyet kimliklerine bürünebildiği bir kavramdır (Jackson, 2011). Birey kimi zaman daha kadınsı, kimi zaman daha erkeksi hissedebilir veya herhangi bir cinsiyetle özdeşleşmeyebilir. Türkçede “gender-fluid” teriminin karşılığı olarak kullanılır (Kaos GL, 2021).

Açılma: Bireyin cinsel yönelim veya kimliğini kendi isteğiyle çevresine açıklama sürecidir. Genellikle LGBT bireylerin yaşadığı bu süreç, İngilizcedeki “coming out of the closet” ifadesinden Türkçeye “açılma” olarak geçmiştir (Kaos GL, 2015).

Dışlanma: Bireyin bir topluluk, ortam ya da sosyal gruba dâhil olmasının engellenmesi veya kendini ait hissetme duygusunun ortadan kaldırılması durumudur (Arisoy, 2021).

Sosyal Dışlanma: Toplumda belirli gruplara yönelik olarak yapılan ayrımcılık, damgalama ve önyargı sonucunda

bireylerin temel hak ve fırsatlardan yoksun bırakılması sürecidir. Bu durum sosyal eşitsizliği pekiştirir (Arısoy, 2021).

Kimlik: Bireyin benlik algısını, duygu ve düşünce dünyasını, inançlarını ve sosyal ilişkilerini içeren çok katmanlı bir yapıdır. Kimliğin oluşumunda kültür, toplumsal beklentiler, aile yapısı ve bireysel deneyimler etkilidir (Dalbay, 2018, s. 162).

Dinî Kimlik: Bireyin dinî inançları, uygulamaları, değerleri ve ait olduğu inanç topluluğuyla kurduğu bağları kapsar. Dinî kimlik, bireyin benlik algısının önemli bir bileşeni olarak çok boyutlu bir yapı sergiler.

Meşruiyet / Meşrulaştırma: Birey veya grupların kendi tutum, davranış veya varoluş biçimlerini toplumsal kabul gören anlatılarla gerekçelendirme ve onaylatma sürecidir (Okumuş, 2005).

Dinî Meşrulaştırma: Dinî liderlerin ya da kurumların kutsal metinleri veya dinî referansları kullanarak, inanç sistemlerini ve uygulamalarını haklılaştırma sürecidir. Bu süreç, din-toplum ilişkisi bağlamında sosyal yapılar üzerindeki dinî etkilerin analizinde önemli bir rol oynamaktadır (Okumuş, 2001).

Postmodernizm: Modernizmin tek, evrensel ve nesnel bilgi anlayışına karşı çıkan; çoğulcu, göreceli ve alternatif anlatıların geçerliliğini savunan kültürel ve entelektüel bir harekettir. 20. yüzyılın ortalarında ortaya çıkmıştır (Yavuz & Zavalı, 2015).

İlgili Araştırmalar

Türkiye’de toplumsal cinsiyet alanında yapılan akademik çalışmalar, son yıllarda belirgin bir ivme kazanmış ve konuya duyulan ilgi giderek artmıştır. Bu alandaki araştırmalar

genel olarak kadın-erkek ilişkileri ve hemcins ilişkiler olmak üzere iki ana ekseninde yoğunlaşmaktadır. Ancak mevcut literatür incelendiğinde, çalışmaların büyük çoğunluğunun özellikle kadın-erkek ilişkileri üzerine odaklandığı görülmektedir.

Buna karşın, toplumsal cinsiyetin bir diğer boyutunu oluşturan farklı cinsel yönelim ve kimliklere dair çalışmalar da son dönemlerde artış göstermeye başlamıştır. Ancak bu çalışmaların henüz yeterli derinlikte ve kapsamda olmadığı, özellikle veri çeşitliliği açısından sınırlılıklar taşıdığı söylenebilir. Bununla birlikte, farklı cinsel kimliklerin ve yönelimlerin daha görünür hâle gelmesiyle birlikte bu alanda yapılan araştırmaların sayısında da çeşitlenme beklenmektedir.

Farklı cinsel kimlikler, heteronormatif yapıları sorgulayan ve bu yapıları dönüştüren bir potansiyele sahiptir. Özellikle bireyin bedenini, kimliğini ve cinsiyetini yeniden tanımladığı çağdaş toplumsal yapılar içerisinde, akışkan cinsiyet kimliği bu dönüşümün önemli örneklerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Her ne kadar toplumsal cinsiyet araştırmaları 1970’li yıllardan itibaren ciddi bir gelişme göstermiş olsa da akışkan cinsiyet kimliği kavramı oldukça yeni bir olgu olması nedeniyle literatürde sınırlı yer bulmaktadır.

Bu bağlamda akışkanlık kavramına teorik bir zemin kazandıran ilk sistematik çalışma, 1999 yılında Zygmunt Bauman tarafından kaleme alınan *Akışkan Modernite* adlı eserdir. Bauman, modernitenin sabit ve kalıcı değerlerini sorgularken, toplumsal yaşamın farklı alanlarında-örneğin zaman, aşk ve kimlik gibi-akışkanlık kavramını merkezileştirmiştir. Türkiye’de ise akışkanlık ve özellikle akışkan cinsiyet kimliği üzerine yapılan çalışmaların çoğu 2010 yılı sonrasında ortaya çıkmıştır. Bu durum, konunun henüz gelişmekte olan ve araştırmaya açık bir alan olduğunu göstermektedir.

Öte yandan, sosyal dışlanma ve dinî meşrulaştırma konuları üzerine hem yerli hem de yabancı literatürde oldukça zengin bir birikim mevcuttur. Ancak bu iki kavramın, akışkan cinsiyet kimlikli bireyler özelinde ve birbiriyle ilişkilendirilerek ele alındığı bir çalışmaya henüz rastlanmamaktadır.

Dolayısıyla bu araştırma, akışkan cinsiyet kimlikli bireylerin sosyal dışlanma deneyimleri ve bu süreçler karşısında başvurdukları dinî meşrulaştırma biçimlerini inceleyerek, literatürdeki bu boşluğun giderilmesine katkı sunmayı hedeflemektedir.

Literatür Taraması

Bu araştırmanın kuramsal altyapısını oluşturmak amacıyla gerçekleştirilen literatür taraması; Türkçe ve yabancı kaynaklar üzerinden, belirli anahtar kavramlar çerçevesinde yürütülmüştür. Tarama sürecinde özellikle şu terimlere odaklanılmıştır: *Akışkan cinsiyet, gender fluid, fluid gender, gender fluidity, akışkan cinsellik, sexual fluidity, sosyal dışlanma, social exclusion, dinî meşrulaştırma, dinî meşruiyet, religious legitimation ve religious legitimacy*.

Literatür taramasına öncelikle “akışkan cinsiyet” kavramı üzerinden başlanmıştır. Türkiye'deki akademik çalışmalarda, bu kavramın doğrudan akışkan cinsiyet kimlikli bireylerle yapılan alan araştırmalarına dayandığı örneklerin son derece sınırlı olduğu görülmüştür. Mevcut çalışmaların büyük bölümü, akışkan cinsiyetin teorik tanımı, kavramın toplumsal yapıyla ilişkisi ya da edebi eserlerdeki yansımaları gibi konulara odaklanmaktadır.

Özetle, Türkiye bağlamında akışkan cinsiyet kimlikli bireylerin bireysel deneyimlerine dayanan saha araştırmalarının eksikliği dikkat çekmektedir. Bu durum, çalışmanın hem alana

katkı sunması hem de mevcut bilgi boşluğunu doldurması açısından önemini artırmaktadır.

Veri Toplama Tekniğı ve Verilerin Analizi

Araştırmalarda veri toplama süreci, özellikle bireylerin deneyimlerini, algılarını ve davranışlarını anlamaya yönelik nitel çalışmalarda hayati öneme sahiptir. Nitel araştırmalar, katılımcıların dünyayı nasıl anlamlandırdıklarını derinlemesine inceleme olanağı sunduğundan, kullanılan veri toplama tekniklerinin bu amacı destekleyecek yapıda olması gerekir.

Nitel veri toplama sürecinde araştırmacılar tarafından en sık kullanılan yöntemler arasında görüşmeler, odak grup tartışmaları, gözlemler ve doküman analizi yer almaktadır (Özdemir, 2010). Bu araştırmada, veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme tekniğı tercih edilmiştir. Görüşmeler; yüz yüze, telefon aracılığıyla veya çevrim içi platformlar üzerinden gerçekleştirilmiş ve katılımcıların konuya dair düşüncelerini özgürce ifade etmelerine olanak tanınmıştır. Açık uçlu sorular aracılığıyla yürütülen bu görüşmeler, bireylerin yaşadıkları sosyal dışlanma deneyimlerini ve bu deneyimlere yönelik geliştirdikleri dinî meşrulaştırma biçimlerini anlamaya yönelik derinlemesine bilgi sağlamıştır.

Veri toplama süreci sonunda elde edilen görüşmeler, 25 akışkan cinsiyet kimlikli bireyin anlatılarını içermektedir. Görüşmelerin tamamı sesli olarak kaydedilmiş ve ardından deşifre edilerek yazıya aktarılmıştır (Bogdan & Biklen, 2007). Deşifre edilen bu veriler, anlamlı sonuçlara ulaşabilmek adına sistematik bir şekilde analiz edilmiştir.

Nitel veri analiz süreci, betimsel ve içerik analiz tekniklerinin bir arada kullanılmasıyla yürütülmüştür. İlk aşamada veriler kodlanmış ve benzer ifadeler temalar altında gruplanmıştır (Miles & Huberman, 2016). Betimsel analiz,

katılımcı ifadelerinden doğrudan alıntılar yapılarak elde edilen verilerin açıklayıcı bir biçimde sunulmasını sağlamıştır. İçerik analizi ise araştırmacının kendi yorumlarını da katarak temalar arasındaki ilişkileri daha derinlemesine değerlendirmesine olanak tanımıştır (Patton, 2014).

Bu analiz süreci, toplanan verilerin yalnızca anlatılmasıyla kalmayıp aynı zamanda içerdiği anlamların ortaya çıkarılmasını da mümkün kılmıştır. Bu sayede hem araştırmacının özgünlüğü korunmuş hem de akışkan cinsiyet kimlikli bireylerin yaşadıkları deneyimlere dair literatürdeki boşluğun doldurulmasına katkı sunulmuştur.

Birinci Bölüm

Akışkan Cinsiyet, Sosyal Dışlanma ve Dinî Meşrulaştırma İlişkisi

Bu bölümde, çalışmanın kuramsal ve kavramsal temellerini oluşturan başlıklara yer verilmiştir. Akışkan cinsiyet kimliği olgusu, sosyal dışlanma dinamikleri ve dinî meşrulaştırma süreçleri arasındaki ilişki çok yönlü biçimde ele alınmış; bu konular tarihsel, sosyolojik ve kültürel bağlamda değerlendirilmiştir.

İlk olarak, akışkan cinsiyet kimliği kavramı tartışılmış, normatif cinsiyet anlayışının dışında gelişen bir kimlik biçimi olarak süresiz, değişken ve bağlamsal yapısı ele alınmıştır. Bu kapsamda, cinsiyet kimliği ile cinsel yönelim arasındaki farklar açıklanmış; bireyin bedenine ve kimliğine yönelik yeniden yapılandırma çabaları, cinsel kimlik arayışı bağlamında değerlendirilmiştir.

Modernizm ve postmodernizm çerçevesinde ele alınan akışkanlık kavramı, sabit kimliklerin yerini belirsiz, geçirgen ve esnek kimlik yapılarına bıraktığını göstermektedir. Bu bağlamda, akışkan cinsiyet kimliği bir “anomi” yani kimlik

boşluğu veya sapması olarak da değerlendirilebilmekte; toplumsal normlarla uyuşmayan bir varoluş biçimi olarak öne çıkmaktadır.

Devamında, sosyal dışlanma kavramı ayrıntılı biçimde ele alınmış; tarihsel gelişimi, nedenleri ve sonuçları açıklanmıştır. Dışlanmanın yalnızca ekonomik ya da politik alanlarla sınırlı kalmadığı, eğitim, sağlık, toplumsal aidiyet, mekânsal ayrımcılık gibi pek çok boyutta tezahür ettiği vurgulanmıştır. Bu dışlanmanın cinsel kimliklere nasıl yansıdığı, özellikle normatif cinsiyet rollerinin dışında kalan bireyler açısından değerlendirilmiştir.

Bu bölümde ayrıca, sosyal dışlanma karşısında bireylerin geliştirdiği savunma mekanizmaları ve dinî meşrulaştırma süreçleri tartışılmıştır. Din, bireylerin kendilerini anlamlandırma, kabul görme ve toplumsal baskılarla başa çıkma aracı olarak önemli bir işlev üstlenmektedir. Bu bağlamda, cinsel kimliğin dinî açıdan meşrulaştırılması, bireylerin dinî inançları ile cinsiyet kimlikleri arasındaki çatışmayı azaltmaya yönelik bir strateji olarak ele alınmıştır.

Sonuç olarak, bu bölümde akışkan cinsiyet kimliği, sosyal dışlanma ve dinî meşrulaştırma olguları bir bütünlük içinde değerlendirilmiş; bireylerin hem toplumsal hem de bireysel düzlemde yaşadıkları dönüşümler anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu kavramsal çerçeve, araştırmanın ilerleyen bölümlerinde elde edilen bulguların daha sağlıklı yorumlanmasına zemin hazırlamaktadır.

İkinci Bölüm

Akışkan Cinsiyet Kimlikli Bireylerin Sosyal Dışlanma ve Dinî Meşrulaştırma Deneyimlerine İlişkin Bulgular

Bu bölümde, araştırma kapsamında yer alan 25 akışkan cinsiyet kimlikli bireyle gerçekleştirilen görüşmelerden elde edilen bulgulara yer verilmiştir. Veriler, araştırmanın amacı ve soruları doğrultusunda analiz edilmiş ve sistematik bir biçimde sunulmuştur. Analiz sürecinde içerik analizi ve betimsel analiz teknikleri kullanılmış; ulaşılan sonuçlar, ilgili literatür ışığında yorumlanmaya çalışılmıştır. Elde edilen bulgular birkaç başlık halinde verilebilir:

- ✓ Katılımcıların demografik özellikleri
- ✓ Cinsiyet kimliğine ilişkin deneyim ve tanımlamalar
- ✓ Sosyal dışlanma ile ilgili yaşantılar
- ✓ Dinî inançlar ve meşruiyet arayışları

Bu bölümde ise katılımcıların dinî meşrulaştırma biçimleri ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Her bir başlık altında konular derinlemesine incelenmiş ve dikkat çeken tespitlere ulaşılmıştır. Bu ikinci bölümdeki başlıklar ve tüm değerlendirme, akademik olup her açıdan geniş özgün ve gerçekliğe uygundur.

Bu çalışma, günümüz dünyasında cinsiyet rollerinin ve kimliklerinin giderek daha fazla sorgulandığı bir bağlamda, akışkan cinsiyet kimlikli bireylerin sosyal dışlanma ve dinî meşrulaştırma deneyimlerini incelemektedir. Araştırmada, cinsiyetin sabit ve biyolojik olmadığı; bireyin duygu durumu, mekân ve zamana göre değişebilen, akışkan ve geçirgen bir olgu olarak deneyimlendiği görülmüştür. Katılımcılar, cinsiyetlerini tek bir kalıba sığdırmaktan ziyade zamanla değişen, esnek biçimlerde tanımlamaktadır.

Araştırmada yer alan 25 gönüllü katılımcının tamamı kendini akışkan cinsiyet kimlikli olarak tanımlamaktadır. Bu grubun 13'ü biyolojik olarak erkek, 12'si ise kadındır. Cinsel yönelim olarak 18'i biseksüel, 7'si panseksüel olduğunu ifade etmiştir. Katılımcılar 18-45 yaş aralığında olup yaş ortalaması

25'tir. Büyük kısmı üniversite öğrencisi olan bu bireylerin sadece bir bölümü aktif olarak çalışmaktadır.

Katılımcılar, sosyal dışlanmayı ekonomik, eğitimsel, siyasal ve özellikle dinî boyutlarda yoğun şekilde deneyimlediklerini belirtmiştir. Cinsiyet kimliklerinin toplumun heteronormatif ve dinî yapısıyla uyuşmadığını düşünen bireyler, bu dışlanmaya karşı “alternatif sosyalizasyon” süreçleri geliştirmekte; bazıları ise cinsel kimliklerini dinî açıdan meşrulaştırma çabası içine girmektedir.

Araştırmanın temel amacı; bu bireylerin dışlanma deneyimlerini anlamak, dinî meşrulaştırma pratiklerini ortaya koymak ve bu iki olgunun nasıl kesiştiğini analiz etmektir. Elde edilen bulgular hem bireysel hem de toplumsal düzeyde önemli sonuçlar doğurmakta; aynı zamanda Türkiye’de bu alandaki akademik boşluğa katkı sunmaktadır. Bu çalışma, cinsiyet kimliği, toplumsal dışlanma ve inanç sistemlerinin kesişiminde önemli bir tartışma alanı açmaktadır.

Yazar Bilgileri Author(s)

Prof. Dr.
İsmail ÇALIŞKAN
Ankara Üniversitesi
Tefsir

icaliskan25@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2899-9111

Künye Bilgisi

*Aksaray Üniversitesi, XVII. Tefsir
Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı.*

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.

Aksaray: 30 Mayıs-1 Haziran 2025.

Anahtar Kelimeler / Keywords

Tefsir / Tafsīr
Tefsir Ana Bilim Dalı / Department of Qur'anic
Exegesis
Tefsir Eğitimi / Tafsīr Education
Aksaray / Aksaray

Sempozyum İncelemesi/ Symposium Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

21/06/2025

Kabul Tarihi / Accepted

24/06/2025

Atıf / Citation

Çalışkan, İsmail. “Aksaray Üniversitesi, XVII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı”. *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 3/1 (Haziran 2025), 204-226.

2015 yılında Sivas'ta yapılan Koordinasyon Toplantısında 2016-2020 yıllarında toplantının sırasıyla Ankara, Gaziantep, Samsun, Şanlıurfa ve Diyarbakır'da yapılmasına karar verilmiş, uygulamaya da konulmuştu. Yine 2019 yılında Şanlıurfa'da sonraki üç toplantının 2021-Yalova; 2022-Bursa; 2023-Rize'de yapılması kararlaştırılmıştı. Korona virüs salgını nedeniyle 2020-Diyarbakır toplantısı ertelenmişti. Tefsir AB Dalı Koordinasyon Kurulu'nun çalışmaları sonucu Diyarbakır toplantısının üç yıl aradan sonra Mayıs 2023'te yapılmasına karar verildi, program hazırlandı, Tefsir AB Dalı'nın sorunları ve yeniden yapılmasına ilişkin komisyonlar halinde uzun soluklu çalışmalar yapıldı. Ne yazık ki bu defa da 6 Şubat 2023'te yaşanan büyük Kahramanmaraş depremi nedeniyle Diyarbakır'da toplantının yapılamayacağı anlaşıldı. Araya iki yıllık bir bekleme daha girdi. Koordinasyon Kurulu bu defa gündeme 2019 yılında Şanlıurfa'da alınan karar gereği Yalova, Bursa ve Rize'yi sıraya aldı. Adı geçen şehirlerde toplantı yapılamayacağı anlaşıldı, arayış sonunda toplantının 30-31 Mayıs 2025 Cuma-Cumartesi günleri Aksaray'da yapılması kesinleşti.

Aksaray Valiliği, Aksaray Üniversitesi Rektörlüğü, Aksaray Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Aksaray Belediyesi'nin iş birliği ile gerçekleşme aşamasına gelen toplantı için Aksaray Üniversitesi'nin Konferans Salonunda tefsir AB Dalı öğretim elemanları açılışa katılmaya hazırdı, beş yıl aradan sonra yeni bir heyecan doruktaydı. Saat 14.30'da Kur'an tilavetiyle başlayan açılıшта Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi dekan vekili Erşan Sever, üniversite rektörü Alpay Arıbaş,

Aksaray Belediyesi Başkan vekili Yakup Kadri Perek ve Aksaray Valisi Mehmet Ali Kumbuzoğlu kısa selamlama konuşmaları yaptı. Arıbaş, doğru bilginin yanlışla yarıştığı sosyal medya çağında, genç nesillere Kur'an'ın Allah kelamı olduğunu sadece bilgiyle değil, yürekle anlatılmasının altını çizdi. Ona göre Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılması ve yorumlanması yalnızca akademik bir mesele değil aynı zamanda toplumsal huzur ve değerlerimizin yaşatılması açısından da son derece önemlidir. Perek, tefsir ilminin toplumsal ve bireysel önemine dikkat çekti ve toplantının sadece bir akademik etkinlik değil, aynı zamanda ilim ve hikmet yolculuğunun önemli bir durağı olduğunu belirtti. Vali Kumbuzoğlu ise zengin bir dini kültürel yapıya sahip olan Aksaray'da böyle bir toplantının yapılmasından duyduğu memnuniyeti dile getirdi; şehrin kültürel geçmişi ve dinî ilimlerle olan tarihî bağları üzerine bilgi verdi; Taptuk Emre gibi ilim ve gönül insanlarının Aksaray'daki tarihî varlığına değindi ve şehrin bazı kaynaklarda 'Şehr-i Sülehâ' diye anıldığını söyledi. Son olarak emekli öğretim üyesi, halen İslam Alimleri Vakfı Başkanı ve Uluslararası Müslüman Alimler Dayanışma Derneği Yüksek İstişare Kurulu Üyesi Nasrullah Hacımuftüoğlu, toplantının gerçekleşmesi aşamasına gelene kadarki arka planı anlattı.

Koordinasyon Toplantısının bu yılki ana teması, Kur'an'ın nüzul devrinde ve dört halife zamanında muhafazası idi. Açılış konuşmalarının ardından başlayan panelin başlığı "Nüzul döneminde Kur'an'ın muhafazası"ydı. İsmail Hakkı Sezer'in yönettiği oturumda ilk tebliği "Nüzul döneminde Kur'an'ın Lafzen

Muhafazası” adıyla Mehmet Dağ (yurtdışında bulunması sebebiyle yerine Necattin Hanay) sundu. Tebliğinde Dağ, Kur’an’ın, nüzul ettiği dönemde yalnızca bir hitap değil, aynı zamanda toplumsal hafızayı inşa eden, dini kimliği belirleyen ve birey-toplum ilişkilerini dönüştüren canlı-sözlü bir olay olduğunu belirtti. Ona göre, yazılı kültürün henüz sınırlı, bireysel ve resmi olmayan biçimlerde varlık gösterdiği bir çağda, Kur’an’ın lafzen muhafazası, olağanüstü bir dikkat ve çok katmanlı bir bilinçle gerçekleşmiştir. “Kur’an’ın lafzen muhafazası”, yüzeyde basit görünmekle birlikte, hem dilsel hem de teolojik anlamda bir dizi yoruma açıktır. Bu nedenle, öncelikle ifadenin potansiyel anlam alanlarını açmak ve bunları analitik biçimde irdelemek önemlidir. Lafız hem sözel hem yazıya dökülen kelimeleri kapsar. Lafzın korunması ise sadece şifahi (sözlü) aktarımı değil, aynı zamanda yazıya geçirilen metnin korunmasını da içerir. Hafızada (sadırlarda) muhafaza ve yazıda (satırlarda) muhafaza, Kur’an’ın lafzen korunmasının iki temel boyutunu oluşturur. Lafzın korunması vurgusu, Hz. Peygamber’in vahiydeki konumunu belirleyen bir yaklaşımı da ima eder. Bu noktada, teolojik bir hassasiyet devreye girer: Hz. Peygamber, Kur’an vahyinde yalnızca bir elçidir; mana ve lafız Allah’a aittir, Peygamber ise bu lafzı olduğu gibi aktarmakla yükümlüdür. Bu yaklaşım, vahyin lafzen korunması ifadesinin altına, ‘Peygamber, anlamı kendi biçimlendirmez, Allah’tan aldığı şekliyle ümmete ulaştırır’ beyanını yerleştirir. Lafzın Allah’a aidiyeti konusunda temel dayanaklar ve argümanlar şunlardır: Yedi harf meselesi ve beşerilik iddialarına reddiye; vahyin lafzî korunmuşluğuna dair ayetler; hitap biçimleri ve

Peygamber'in konumu. Bununla birlikte, Kur'an, önce hafızalara nakşedilmiş, ardından yazıya geçirilmiştir. Bu durum, Kur'an'ın nüzul döneminde şifahi korunmasının neden bu kadar önem taşıdığını anlamamıza yardımcı olur. Yazının gelişmesi ve yazılı nüshaların çoğalması ise Medine döneminde gerçekleşmiştir. Buna göre Kur'an'ın korunmasının sözlü (şifahi) bir süreç olduğu, sosyal ve psikolojik şartların bu aktarımda ciddi rol oynadığı kabul edilmelidir.

"Nüzul döneminde Kur'an'ın Kitabeten Muhafazası" isimli tebliği de Şeyma-Betül Genan kardeşler sundu. Doğal olarak sunumda, eldeki rivayetler ve ulaşılabilen malzeme aracılığı ile yirmi yılı aşkın bir sürede tamamlanan Kur'an'ın vahiy sürecinde ayetlerin nasıl kayda geçirildiği ele alınmıştı. Konuya dair bilgiler kısıtlı olduğundan nüzul döneminde Kur'an'ın en azından bir kısmının yazıldığı kesindir, tamamının yazılıp yazılmadığı, Mekke'de ve Medine'de yazımın keyfiyeti, yazılan malzeme ve yazılanların nerede korunduğuna dair kesin bilgiler yoktur. Tebliğde bu konular hakkındaki bilgiler ve onlardan yola çıkarak geliştirilen fikirler, klasik ulemanın görüşleri ile çağımızda Müslümanlar ve oryantalistlerin görüşleri tasnif ve tahlil edildi.

Koordinasyon programının bir parçası da Nasrullah Hacımüftüoğlu'nun halka yönelik Aksaray Belediyesi Bilim Merkezi Konferans Salonu'nda verdiği akşam konferansıydı. "Kur'an'ın İ'câzı ve Mucizevi Korunmuşluğu" konulu konuşmasında hocamız, inen ayetlerin ilk günden itibaren öncelikle Rasulullah tarafından titizlikle ezberlendiğini, mü'minlere tebliğ

edildiği ve öğretilildiğini, ardından sahabenin gücü yettiğinde ezberlediği ve çeşitli ortamlarda okuduğunu vurguladı. Hz. Peygamber gelen vahiyleri nazmen telaffuz etmiş, dinleyenler de olduğu gibi ezberlemiş veya ezberlemeye çalışmıştır. Rasulullah'ın vefatından sonra Kur'an'ın on beş asırlık tarihsel yolculuğu başlamıştır; o lafzı manasıyla insan kudretinin ötesinde bir yapıya sahiptir. Onun uzun zaman zarfında sağlam bir şekilde korunmasında, insanların üstün gayreti müdahil olduğu gibi ilahi bir tarafı da vardır. Nitekim İslam alimleri, onu taklit etmek isteyenleri Allah'ın bizzat engellediği (Sarfe teorisi) ve sözlerin diziminin mükemmel bir yapıda olması nedeniyle benzerinin getirilemediği (Nazm teorisi) görüşlerini geliştirmişlerdir. Konferansta, Koordinasyon Toplantısının ilmi sunumları halkın anlayacağı tarz ve muhtevada sunulmuştu. Bu yüzden büyük bir kitle tarafından ilgiyle dinlendi.

Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısının ikinci günü, alanında uzman isimlerin panel ve söyleşileriyle devam etti. Saat 09'da başlayan panelin yöneticisi Necmettin Gökkır, bu sene Kur'an'ın tarihine neden girildiğini izah sadedinde, Kur'an tasavvurunun güncel bir sorun haline gelmesi ve Kur'an hakkında ileri sürülen pek çok temelsiz iddia ve fikirlere akademik cevap verilmesinin istenmesi idi. Gökkır'a göre Kur'an tarihi ve onun günümüze intikali bilimsel tarzda apoloji yapmadan incelenmelidir. Rasulullah'tan sonra nakledilen Kur'an lafız ve manadır. Tefsir ilmi, sahih olarak gelen mushafın içeriğini anlamak ve anlatmakla, manayı bulmakla meşguldür, malzemesi ise Kur'an lafızları ve ayetleridir.

Öte yandan Kur'an tarihi biraz ihmal edilmiştir, onun için gündeme alınmıştır, alınmalıdır. Kur'an'ın metin tarihinde Arap dilinin desteğine ve yazı tarihine ihtiyaç vardır; aynı şekilde metin arkeolojisine ve Mushaf yazmalarına, ses-yazı-anlam boyutunun çalışılmasına ihtiyaç vardır. İşte bu panelde konu bir yönüyle ele alınmakta, Kur'an'ın metinleşme tarihine Müslüman ve Batı perspektifinden bakılmaktadır. Müslüman perspektifinden bakışı Ziya Şen, "Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman Dönemi Kur'an'ın Cem' ve İstinsahı" başlıklı tebliğinde anlattı. İsminden de anlaşılacağı gibi tebliğde Ebû Bekir ve Osman zamanında ayetlerin ve surelerin toplanarak (*cem'*) tek bir yazılı metin haline getirilmesi (Mushaflaştırma) ve daha sonra da mushafın çoğaltılması (*istinsâh*) faaliyetleri incelenmişti. İki dönem de mushafın oluşturulması açısından oldukça hengameli geçmiş, Müslüman toplumun yeni duruma adapte oluşu, Ridde savaşları, fetih hareketleri gibi siyasi-sosyal olaylar böyle bir çalışmayı tetiklemiştir. Özelde ise toplamanın nasıl yapıldığı, kimlerin bu işte etkin olduğu, yazılan malzeme, toplamadan önce sahabenin kısmi ya da tam Mushaflarının imhası, farklı okuyuşların engellenmesi, yazımda uyulacak kurallar, mushafların kaç nüsha yapıldığı ve nerelere gönderildiği gibi pek çok husus rivayetlerle aydınlığa kavuşturulmaya çalışılmıştı. Esasından Mushaf oluşturma gayesi, keşmekeşi gidermek, alternatif ve paralel metinleri ortadan kaldırmak ve İmâm Mushafını orta yere çıkarmaktı. Bulunmak istenen ya da bulunan şey ise Hz. Nebî'nin okuduğu ve yazdırdığı nazımdı. Şen, mushaflaştırma faaliyetini bütün yönleriyle aydınlatmanın zorluğuna rağmen yine de genel şemayı

ortaya çıkarmıştı. Tebliğinin özeti mahiyetinde iki halifenin Mushaf çalışmalarının mukayesesini şöyle tablolaştırmıştı.

Tablo 1: İki Halifenin Mushaf Çalışmalarının Mukayesesini

H.z. Ebû Bekir	H.z. Osman
Tartışma ve farklı okumalar yoktu	Pek çok tartışma ve farklı okumalar vardı
Yemâme Savaşı yapıldı Pek çok kurrâ şehit edildi Kur'an hakkında endişeye düşüldü	Azerbaycan-Ermenistan seferi yapıldı İhtilaflar baş gösterdi Kıraatler konusunda ayrılıklar ortaya çıktı
Resulullah'tan kalan sahifeler iki kapak arasına alındı Ayetler, Mushaf haline getirildi Mushafa resmi bir hüviyet kazandırıldı	Mushaf çoğaltıldı Ümmet arasında Mushaf birliği sağlandı Okuyuşlar meşruiyet kazandı
Farklı lehçelere izin verildi	Kureyş lehçesi esas alındı

Ziya Şen'in tebliğini müzakere ve değerlendirmeyi Necattin Hanay yaptı. Hanay'a göre Ulûmü'l-Kur'ân'ın karmaşık ve netameli konularının başında, Kur'an'ın metinleşme tarihi ve buna bağlı olarak yedi harf ve kıraatler konusu gelir. Bilgilerin azlığı, rivayetler arasındaki çelişkiler nedeniyle Kur'an tarihi yazımında geriye doğru bir tarih kurma/kurgulama çabası, dilek ve temennilere dayalı tarih inşası dikkat çeker. Hatta Sünnî gelenekte Kur'an'ın metinleşme tarihi ve kıraatler meselesi bir bakıma 'yasak bölge' ilan edilmiş ve bu konuda kesin bir inanç ve anlatı geliştirilmiştir. Kur'an tarihi eserlerinin bu karakterden kurtulması için hesabı verilebilir, sağlam ve sağlıklı bir bakış açısıyla eleştirel yaklaşımları yansıtan çalışmaların yapılması lüzumu ortadadır. Kur'an'ın H.z. Osman dönemindeki metinleşme sürecini anlayanın

önkoşulu yedi harf (*ahrufu's-seb'a*) meselesinin ne olduğunun bilinmesine bağlıdır. Hz. Peygamber ashabına kolaylık olması için “Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğu”nu ve ondan dilediklerini okumalarında bir sakınca bulunmadığını belirtmiştir. O, lafızlar değişse de mana ve mesaj değişmedikçe farklı okuyuşlara tolerans tanıyor, çözüm sunuyordu. Yani o, alternatif metin üretme serbestisi tanımıştır. Alternatif metin üretme kabiliyetine en iyi (*ekra'*) örnek Übey b. Ka'b'dır. O, anlamı aynı olan kelimeleri kullanıyor, edilgen cümleyi etken ya da tersi yaparak okuyor, ama otantik ve özgün metne bağlı kalıyor, Rasul de onaylıyordu. Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Mes'ûd da böyle yapıyordu. “Alternatif metin”, ayetin baştan sona yeniden inşası değil, kimi kelimelerin eş anlamlısının kullanılması, edatların değişimi, kelimelerin takdim te'hiri, cümlelerin etken ya da edilgen hale getirilmesi, kimi yerlerde de mahzûf bir ögenin aşikâr edilmesi ya da tam tersi durumlardır. Bu durum, erken dönem klasik kaynaklarda *el-kırâe' bi'l-ma'nâ* ibaresiyle geçmektedir. İlgili rivayetlerde ve Kemal Atik'in *Karşılaştırmalı Kur'an Tarihi* adlı eserindeki örnekler çoktur. Yedi harf meselesi bu şekilde anlaşıldığı takdirde istinsah heyetinin “şahitlik meselesi” de netliğe kavuşacaktır. Hanay son olarak cem ve istinsah sırasında yaşanan şahitlik meselesinin, Hz. Peygamberin ağzından duyulan, onun talim ve tashihinden geçmiş özgün metni -alternatifini değil- bulma çabası olduğunu vurguladı.

Batı perspektifini inceleyen Naif Yaşar da tebliğinde (“Kur'an-ı Kerim'in Metinleşmesi ve Mushaflaşmasına Dair Oryantalist İddialar”), Oryantalistlerin üzerinde

durdukları en önemli soru ve sorunların bazılarını sıraladı: Kur'an Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu haliyle günümüze gelmiş midir? Hz. Peygamber'in bizzat kendisi Kur'an'ı cem ettirmiş midir? Ettirmişse onun cem ettirdiği mushaf hiçbir değişikliğe uğramadan günümüze gelmiş midir? Ebû Bekir Kur'an'ı cem ettirmiş midir? Ettirmişse onun cem ettirdiği mushafın özellikleri nelerdi? Osman mushafı çoğaltırmış mıdır? Çoğaltırmışsa ilgili mushaf hiçbir değişikliğe uğramadan günümüze gelmiş midir? Osman Mushafı öncesinde yazılan sahâbe özel mushaflarının özellikleri ve Osman Mushafı'na kıyasen farklılıkları nelerdi? Osman Mushafı'ndan sonraki dönemlerde de varlıklarını devam ettiren sahâbe özel mushafları var mıdır? Günümüzde keşfedilen Kur'an eski el yazmaları arasında sahâbeye ait özel mushaf metinlerini içeren mushaflar var mıdır? Onlar bu tür soruların cevabını yüzyıllardır bulmaya çalışmaktadır. Bazıları misyonerlik, ideolojik vb. saiklerle hareket edip Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminden günümüze geliş keyfiyetine dair son derece karamsar, skeptik bir tablo çizerken, bazıları nispeten daha iyimserdir. Yaklaşık son beş yüzyıldır bu meseleye dair fikir beyanında bulunan oryantalistlerin çoğuna göre Kur'an nazil olduğu haliyle günümüze gelmemiştir. Aksine hem o hayattayken hem de vefat ettikten sonra Kur'an eklemeler, çıkarmalar ve tahriflere maruz kalmıştır. Kur'an son standart şeklini iki asırda ancak alabilmiştir. Diğer bazı oryantalistlere göre Kur'an ilk asrın ikinci yarısında son halini almış olsa da bundan önceki zamanlarda bazı değişimlere maruz kalmıştır. Bununla beraber özellikle çağdaş dönemde keşfedilen el yazmalarının etkisiyle birçok oryantalist Kur'an'ın

değişime uğramadan erken dönemde metinleşip son halini aldığı kanaatini taşımaktadır. Bu noktada özellikle San'a el yazmalarının keşfi Kur'an'ın metinleşme tarihine ışık tutan önemli belgedir.

Bu tebliği müzakere için söz alan Ersin Kabakçı özetle şunları dile getirdi: Naif Yaşar'ın konuyla ilgili kapsamlı literatür incelemesi ve oryantalistlerin görüşlerini gündeme taşıması önemlidir. Ancak İngilizce, Fransızca ve diğer dillerden tercümelerde dikkatli olunmalıdır. Buna ek olarak Kur'an'ın metinleşmesi ve Mushaflaşmasına dair tartışmaların eksenine revizyonistlerin konulması metodolojik açıdan tartışma götürebilir. Yaşar, Kur'an'ın teşekkül tarihini çok daha uzun bir zaman dilimine yayan ve Hicaz dışına taşıyan revizyonistlerin karşısına "geleneksel" oryantalist yaklaşımı konumlandırmakta ve adeta bu yaklaşımı geleneksel İslami anlatıyı destekler tarzda gündeme getirmektedir. Oysa P. Casanova, C. Torrey, S. Hurgronje, R. Bell, R. Paret, W. M. Watt gibi araştırmacılar, Kur'an tarihine dair geleneksel anlatı konusunda revizyonistler kadar karamsar olmasa da Kur'an'a Müslümanlarla aynı manada bir 'otantiklik' atfı yapmamaktadırlar. Geleneksel oryantalist paradigmanın revizyonistlerden farkı, Kur'an'ın teşekkül tarihini 7. yüzyıla ve Hicaz'a konumlandırmalarıdır. Bununla birlikte bahsi geçen isimler, Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ya da Hz. Osman dönemindeki faaliyetler esnasında Kur'an'a ekleme, çıkarma, değiştirme gibi farklı tasarruflarda bulunulmuş yahut bazı ayetlerin unutulmuş olabileceğini açıklıkla dile getirmektedirler. Dolayısıyla bu isimlerin Kur'an'a yönelik otantiklik atfı, vahiylerin tam

korunmuşluğuna değil ‘tarihsel otantiklik’ diyebileceğimiz, Kur’an’ın 7. yüzyıla ait ve kendi dönemini anlatan bir metin olmasına yöneliktir. Bu itibarla, oryantalistlerin Kur’an’ın otantikliğine dair geleneksel anlatıyı olumluyor görünen ibarelerinin esasen tam olarak neyi kastettiğini anlamaya dönük yakın okumalara ihtiyaç duyulmaktadır. Öte yandan meseleye yaklaşımda Müslüman ve gayrimüslim araştırmacılar arasındaki paradigmatik farklılık, bazı anahtar kavramların tanımındaki farklılaşmalarda da kendini göstermektedir. “Kur’an’ın otantikliği”, “Mushaf’ın otantikliği”, “Kur’an’ın kaynakları”, “Kur’an’ın kökeni”, “Kur’an’ın toplanması ve çoğaltılması” gibi ifadelerin oryantalist literatürdeki kullanımlarının Müslümanların verdikleri mana ile aynı değildir. Yine Müslümanlar açısından teolojik önemi haiz bu meselenin bir gayrimüslim tarafından aynı düzlemde ele alınması beklenemez. Hâl böyle olunca, Kur’an’ın metinleşmesi ve Mushaflaşması’na dair oryantalist iddiaların akademik tahlilinin hangi açıları kapsamaması ve hangilerini dışarıda bırakması konusu üzerine düşünmek icap etmektedir.

Bu konuşmaların ardından tebliğler ve müzakereler, salondaki dinleyicilerin müzakeresine açıldı. Süleyman Narol, Erdoğan Baş, Emrah Dindi, Mustafa Karagöz, Talip Özdeş söz alarak eleştiri, değerlendirme ve sorular yönelttiler. Tebliğlerde ileri sürülen yedi harf, metin inşası, oryantalistler hakkındaki yaklaşımlar vb. görüşler tonu biraz yüksek bir tartışmayı beraberinde getirdi, cevaplar da gecikmedi.

17. Koordinasyon organizasyonuna ilk defa söyleşi kısmı eklenmişti. Panelin tamamlanmasıyla verilen kısa aradan sonra moderatörlüğünü İsmail Çalışkan'ın yaptığı söyleşiye geçildi. Konuk Betül Özdirek Şahin, konusu "Osman Muhaflarının Akıbeti"ydi. Çalışkan, 2025 toplantısında Kur'an tarihine girilmesini yadırgayan arkadaşlarımızın sorularına cevap sadedinde, toplantı konusun ne olacağı müzakere edilirken güncel tartışmaların gözden geçirildiğini, kamuoyuna az da olsa bir bilgi sunulması, yeni yetişen akademisyenlerin sorunları görmeleri ve birikimden istifade etmeleri gibi faydalar gözetilerek konuyu gündeme getirdiklerini belirtti. Söyleşinin ilk sorusu şuydu: 'Osman Mushaflarının kim için ne önemi var? Niye bu konu hem Müslümanların hem gayr-i müslim araştırmacıların gündemindedir?' Şahin'in cevabının hülasası şöyledir: Hz. Osman Mushafları, Müslümanlar açısından, İslam dininin ilk yazılı nüshaları olması açısından çok kıymetlidir. Bu nüshalar aynı zamanda sahabenin bize bir emanetidir. Bu sebepten Müslümanlar için tarihten günümüze literatürde farklı açılardan ele alınan bir mesele olmuştur. Vahyin değişmediğinin açık bir kanıtı olması sebebiyle Müslümanlar, meseleye imânî bir perspektif ile bakmışlar. Gayrimüslim araştırmacılar ise çok farklı bakış açılarıyla ve yöntemlerle konuyu ele almışlar. İslam dininin aslının bozulduğu iddialarını elyazması Mushaflar üzerinden kanıtlama çabasına girenler ile yalnızca bilimsel bir perspektiften baktığını ve yazılı sürecin nasıl ilerlediğini görmek amacıyla konuya yaklaşanlar olmuş. Dolayısıyla çeşitli perspektiflerden bakılsa da ilk olana ulaşmak hemen her çevrede kıymetlidir, dolayısıyla onların peşine

düşülmüş ve üzerine çalışmalar yapılmış. İkinci soru söz konusu Mushafların kaç nüsha yazıldığı ve nereye gittiği hakkında, cevabı ise genel kabul doğrultusunda. Literatürde Hz. Osman Mushaflarının sayısının en az 4 en fazla 9 olduğuna dair rivayetler bulunuyor. Yine Medine, Mekke, Kûfe, Basra ve Şam gibi şehirlere gönderildiği kaydedilmiş. Bunların dışında ismi geçen şehirler var. Burada en önemli husus, Mushafların sayısını ve nerelere götürüldüğü bilgisini verenlerin konuya vukufiyetidir. Mesela bir seyyah bir şehri gezerken Hz. Osman Mushafı olduğu izlenimine dayanarak eserine öyle kaydetmiş. Bu bilgiye dayanarak “bir adet de bu şehirde var” diye değerlendirilmiş. Bunlar elbette dikkate alınmalı fakat o nüshanın gerçekten Osman Mushaflarından birisi olup olmadığı tetkik edilmelidir. Ayrıca Hz. Osman Mushafları ve ondan istinsah edilen nüshaların yazım özelliklerine dair çalışmaları da göz önünde bulundurmak gerekiyor.

Şahin, “Mushaflara ne oldu?” sorusuna özetle şunları şöyleydi: Hz. Osman Mushaflarının günümüzde hala bulunamadığını söylemem gerekir. Literatürde bu nüshaların günümüze ulaştığına dair veriler mevcut. Bugün itibariyle çeşitli ülkelerde erken döneme tarihlenen nüshalar var, bunların hangi döneme ait olduğunu ortaya çıkarmak için çok sayıda araştırmacı incelemelerine devam ediyor. Son olarak “Osman mushafına veya Mushaflarına ulaşma çalışmaları nasıl yapılıyor? Türkiye dışında hangi çalışmalar var?” diye soruldu, Şahin cevaben, konuyla ilgili projeler yapıldı, çok sayıda kitap ve makale yazıldı, dedi. Bu çalışmalar doğrudan Hz. Osman Mushaflarına ulaşma kaygısı güdüyor denilemez elbette ama daha önce

saydığım sebeplerden dolayı alanda çalışan araştırmacıların ilk nüshalara ulaşması akademik camiada ve toplumda büyük yankı uyandıracaktır. Türkiye’de Tayyar Altıkulaç ile başlayan önemli bir süreç var. Alanda önemli eserler yazılmaya başlandı ve Mushaf araştırmalarında uzman araştırmacılarımız var artık, sayıları giderek artıyor. Batı’da bu çalışmalar çok uzun yıllardır yapılıyordu. Yalnızca bilgi derleme değil saha araştırması ve çalışmalarda kullanılan teknik ekipmanlar da çok önemli. Türkiye’de elyazması Kur’anların önemli bir kısmının görüntülerine online olarak erişilebiliyor ve araştırmacılar bu çalışmaları istedikleri yerden sürdürebiliyor. Bununla birlikte erken döneme tarihlenen el yazmalarına ulaşmak o kadar kolay değil. Fiziksel incelemeler hala araştırmacılar tarafından yapılamıyor. Fotoğraf üzerinden çalışmalarda da kısıtlamalar mevcut. Müze ve kütüphanelerdeki teknik yetersizlikler diğer bir sorun. Atılması gereken çok önemli adımlar var. Almanya, Fransa, İngiltere, ABD başta olmak üzere çok sayıda ülkede bu alanın uzmanları var ve öğrenci yetiştiriyorlar. Elyazmaları üzerine Corpus Coranicum gibi çok önemli projeler de yapıldı. Arap dünyasında da benzer çalışmalar bulunuyor fakat sayı olarak daha az diyebilirim.

Karşılıklı soru-cevap şeklinde devam eden zaman zaman dinleyici soru-katkılarıyla tamamlanan söyleşi genel müzakereye de açıldı. Nasrullah Hacımuftüoğlu anlatılanlardan yeni şeyler öğrenmenin güzelliğini dile getirirken M. Akif Koç, İslam dünyasının henüz mushafların öneminin farkında olmadığı, çok büyük bir emek harcanan Corpus Coranicum projesinde uzun

alışmalara rağmen dünya genelinden toplanan Kur'an yazmaları arasında hiçbir farklılık tespit edilemediği, bu yüzden de çalışmanın sonuç raporunun yazılmadığı; Kemal Atik Hz. Osman zamanında cereyan ettiği söylenen yakılma olayına katılmadığını, Kur'an'ın muhafazasında sözlü geleneğin egemen olduğunu; Hüseyin Yaşar Mushaf basımının 1600'lerde Almanya'da hem de ayet numaralı yapıldığını; Ayşenur Elif Ünal Şahin Corpus Coranicum projesine dair fikirlerini açıkladı; Ali Karataş, Şahin'e 'Batılıların mushafların tarihini belirlemeye yönelik uyguladıkları yöntem ve tekniklerin güvenilirliği konusunda farklı yaklaşımlar var mı?' sorusunu yöneltti ve Harun Şahin ise N. Yaşar'ın oryantalist çalışmalardan bahsederken, Mingana Koleksiyonunda bulunan Kur'an varaklarını alışan Alba Fedeli'nin çalışmasından ve bulgularından bahsetmediğini, bu nüshanın Kur'an-ı Kerim'in ilk dönemlerine ait olduğu ile ilgili Batıda çokça haber yapılmasına rağmen Naif hocanın bu konudan niçin bahsetmediğini, bu nüshanın orijinalliği konusunda ne düşündüğünü sordu? Sorulara verilen cevaplardan hareketle şu notu ekleyelim: Konuşmacıların ve müzakerecilerin üzerinde durduğu bir husus karbon testinin şüpheler barındırdığı, Mushaf yazmalarına uygulanan karbon testlerinin tamamıyla sağlıklı sonuçlar veremeyebileceğiydi. Son olarak Faysal Arpaguş Mushaf yazımında rastgelelik değil sistematik ve bilinçli yazımın gerçekleştirildiğini *te* harfinin açık (ﺕ) ve kapalı (ﺖ) yazılışı üzerinden anlattı. Böylece, serbest müzakerelerle hem tebliğlerde dile getirilmeyen noktalar dillendirilmiş hem de ek bilgi-yorumlarla konular olabildiğince kemale ulaşılmış oldu.

Yeri gelmişken bir iki noktayı belirtmeliyim. Farklı kültürleri incelemeyi Kur'an gündeme getirmişti, Müslümanlar da ilk günden buna ilgi göstermiş, tefsir ilmini ilgilendiren İsraili rivayetler tefsire yansımıştır. Günümüzün ilim-araştırma çalışmalarının mahiyeti farklılaşmıştır. Oryantalistler kendi zaviyelerinden diğer bir kültürü incelemeye almışlar, Müslüman ilim-fikir çevresi ise gerek reddiye gerekse ilmi cevaplarıyla daha çok savunma konumunda kalmışlardır. İki gündür ilim insanların önümüze koyduğu tablo, Gök kır ve Hanay'ın işaret ettiği gibi, savunma hattını geçip hem yüzleşti hem de gerçekleri olabildiğince ortaya sermek zamanının geldiğini göstermektedir. 'Niye ilk zamandan itibaren Kur'an tarihi yazılmadı?' serzenişini tekrar etmenin yararı yok. Pek çok sahada olduğu gibi bunda da öncekiler, var olanı kabul ve korumakla iştigal etmişti. Bilimsel araştırmalar karşımıza yeni tablolar çıkardığı için günün ihtiyacına yine günün nazarıyla mukabele etmek en doğrusu olacaktır. Nitekim Kur'an'ın tarihi son elli yılda somut varlıklar olarak Mushaf yazmaları ön plana çıkmıştır. İster bir varaklı bir yazma ister tam Mushaf olsun, Müslüman araştırmacıların ve bazı Oryantalistlerin buluştukları ortak nokta, Kur'an'ın sağlam bir şekilde günümüze geldiği idi. Bütün araştırmaların hareket noktası aynı olmayabilir lakin tamamının ortaya koyduğu net bir sonuç, Kur'an'ın mevsukiyetine dair inanç ve kitaplardaki bilgilerin yeni bulgularla desteklenmiş olmasıdır. Her şey olmuş bitmiş, ilim sonuçlanmış değil, hatta henüz yolun başında sayılırız. Müslüman dünyanın bu işe girişmesi çok yenidir, teknik, teknolojik, insan gücü ve finansal destekle akademi ve sivil işbirliği ile bu yolda çok yol alınması gerekir. Birkaç

doktora ve makale ile alana giriş yazılmıştır. Gelişme bölümlerinin yazımına geçmek üzereyiz. Daha esaslı sonucun tefsir akademisinin öncülüğünde yazılacağını ummaktayız.

Bu yazıda hem meselenin hassasiyetini göstermek hem de söz sahiplerinin maksatlarını doğruya en yakın yansıtabilmek amacıyla tebliğlerde ve müzakerelerde verilen bilgi ve yorumları biraz genişçe sunmaya çalıştık. Öyle gözüküyor ki konuşulan konuların tamamı bir bütünün parçaları olup, ilerleyen zamanlardaki çalışmalara ufuk açacak, bu konuşmalar, yeni çalışmalarda daha sistemli ve olgunlaşmış haliyle ilim ehline açılacaktır.

Her zaman olduğu gibi Koordinasyon Toplantısının son oturumu, saat 15.00'te başlayan ve Tefsir AB Dalının sorunları ve sonraki koordinasyon toplantıları hakkında önemli kararların alındığı Çalıştay idi. Başkan Celal Kırca, tefsir eğitiminin geliştirilmesine yönelik daha önce yapılan çalışmaları anlattıktan sonra öğrencilerde anlama problemi ve ilgilerinin başka alanlara kayması, iş imkânlarının darlığı, eğitimde birliğin olmaması, tefsirin temel meselelerinde ihtilaf, ortak tanımlarımızın eksikliği, müzakere yerine münazara yapılması, eğitim yöntemlerinde başarısızlık gibi sorunlara işaret etti ve ekledi: Kuramlarla düşünmek ve sorunları çözerken öğrencileri de işin içine katmak zorundayız. Yaşar Düzenli de koordinasyon toplantıları tefsir hocalarının arasındaki dayanışmayı artırması bakımından önemli olmakla birlikte tefsir AB Dalı sorunlarının çözümünde bir ilerleme kaydedilmediğini söyledi. TİDKONSEY'in (Türkiye İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri Dekanları Konseyi)

birkaç aydır yürüttüğü ve tamamlanma aşamasına gelen “Lisansüstü Eğitimde Kaliteyi Geliştirme Çalışmaları” hakkında bilgilendirme yaptı. İlahiyat eğitimine dair fikirlerini ‘Biz neyin karşılığıyız, neyiz, ne yapıyoruz ve ne istiyoruz? Tefsirin toplumsal karşılığı ne? Tefsir AB Dalının tanımı ve konumu nedir?’ soruları etrafında beyan etti ve ekledi: Sorulara cevap ya da derde deva bir paradigmamız olmazsa sorunları net ortaya koyamayız, cevaplar bulamayız. İlahiyat fakültelerini konumlandırmayı akademik bir duruş, akademik bir konu çerçevesinde istihdamı da tamamlayıcı olarak düşünmeliyiz. Sorunların bir kısmı kendi içimizde bir kısmı üniversitede bir kısmı YÖK’te bir kısmı daha üst seviyede çözülebilir. Ayakları yere basan, ötekileştirmeden müzakereyle anlayarak ilerlenmeliyiz. Ömer Dumlu ilahiyat hocalarının birbirlerine güven duymalarının gereğine dikkat çekti. Hocalar arasında %50 öğrenciler arasında %60-%70 güven var. İki gündür konuşulan konu 1980’den beri konuşulmaktadır, bununla birlikte yeni söylemler ve açılımlar var. Dumlu, her bir ilahiyatçının bir konuda uzman olması gereğine, ders kitaplarının dilinin ağırlığına işaret etti. Bir de Kur’an’ın tedricen inişinin onun muhafazasını kolaylaştırdığına vurgu yaptı. Hatta kendi tefsir çalışmasını bu olguyu göz önüne alarak Mekke dönemini dörde ayırdığını anlattı. Fatma Asiye Şenat, tefsir çalışmalarında ve toplantılarında kadınlara yer verdikleri için ilgililere teşekkürle başladı ve tefsirde bizzat Kur’an’ın bağlamının önemini vurgulayarak sordu: Kur’an’dan kopuk bir tefsir faaliyeti içinde olabilir miyiz? Kur’an’la aramızda ciddi bir kopukluk var, bunu değiştirmemiz gerekiyor. Bu değişmediği sürece Kur’an’ın ufkuna bakma

şansımız oldukça zayıftır. Lisans ve lisansüstü öğrencilerinin Kur'an bilgisinin zayıflığına işaretle fakülte eğitimi boyunca Kur'an'ı baştan sona en az bir defa okumalarını sağlayacak bir müfredatın geliştirilmesini teklif etti. Nasrullah Hacımüftüoğlu, sorunların fazla dile getirilmesinden yakınarak bardağın dolu tarafına bakılmasını ve sürekli tepenin arkasında bir şey aranmamasını tembihledi. Öğrencilerin durumlarına karşı iyi hoca olma çabasına girilmesinin önemini vurguladı. 'Kendimize güvenmeliyiz, çünkü kendisine güvenmeyen başarılı olamaz. Ben öğrencilerimi donanımlı görüyorum, gayet iyimserim' notunu da düştü. Necmettin Gök kır toplantının bu aşamaya gelmesine emek verenlere tek tek teşekkürden sonra toplantıda gurur veren bazı gözlemlerini sıraladı: Çok güzel bir tabloya dönüşen hoca-talebe ilişkisi; hocaların birbirleri ile konuşma ve müzakere fırsatı; tanışmalar, verimli görüşmeler, danışma ve müzakereler; mezun öğrencilerin toplantılara katılarak tefsire destek vermeye devam etmesi; nihayet cesur, idealist ve fikrini beyan etmekten çekinmeyen genç akademisyenlerin ve tebliğlerin varlığı. İsmail Çalışkan ise ilk tefsir AB Dalı toplantısının 1996 yılında 17 kişi ile yapıldığını, bugün tefsir alanındaki 600 civarındaki akademisyenden en az 250'sinin bu salonda bir araya geldiğini; akademiye henüz adım atmış gençlerden en yaşlısına kadar muhteşem bir tablonun bulunduğunu, bundan onur duyduğunu söyledi. Beş yıl ara verildikten sonra toplanmanın çok değerli olduğunu, bunu etkili ve verimli bir şekilde sürdürmenin önemine dikkat çekti. 17. toplantıyı tertip sürecini özetledi, bir de kanaatini paylaştı: Öğrenci yetiştirmede ilke, her şeyi bilen değil bildiğini iyi

bilen, temel mevzuların farkında olan ve onları kavrayan kişiler üretmek olmalı.

Konu eğitim olunca insanın, 'ne kadar da çok sorunumuz varmış!' diyesi geliyor. Kaldı ki biz tefsirciler, eğitimin bize düştüğü kadarıyla ilgileniyoruz. Muhtemelen dışardan görünüşümüzü, toplantıyı izleyen rektör Alpaya Arıbaşı hocanın, "Ben hiç de bu kadar sorununuzun olduğunu bilmezdim." sözü daha iyi özetleyebilir. Belki derde deva acil çözümler bulunmadı, fakat hepsi bir yana iki gün boyunca konuşulanlar ve insan ilişkileri, toplantının amacına ulaştığına dair önemli izlerdi.

Çalıştayın ikinci gündemi 2026 Koordinasyon Toplantısına ilişkin şu sorulardan oluşuyordu: Toplantı belli bir yerde mi yoksa eskisi gibi sırasıyla şehirlerde mi yapılacaktır; bir şehirde yapılacaksa nerede; ücret politikası nasıl olacaktır; önümüzdeki toplantının konusu ne olmalı? E. Baş, Ö. Dumlu, Y. Düzenli, M. Öztürk, M. A. Koç, A. V. Temel, K. Atik, A. Abay, T. Özdeş, N. Hacımuftuoğlu, M. Karagöz söz aldı. Şu teklifler yapıldı: Antalya veya Kızılcahamam gibi kış mevsiminde turistik tesislerde yapılabilir, yer tespitini Koordinasyon Kurulu yapar; her hangi bir ilahiyattaki Tefsir AB Dalı organizasyonu üstlensin; toplantının tertip ve yürütülmesi şirkete verilebilir; her fakülteye gitmiş olmak için toplantı yılda iki defa (birinde normal toplantı birinde çalıştay veya panel) farklı şehirlerde yapılabilir; konuları halka mal etmek için 'Etkili sanal alemde Kur'an tasavvurları' gibi bir konu ele alınabilir, bu iddiaların sahipleri ve basın çağrılır, akademik bir bilim-kritik yapılır; dil üzerinde yoğunlaşılabilir; Koordinasyon Kurulu en önemli iki

meseleyi belirlesin, ilan etsin, konuyla ilgili çalışanlar tebliğ sunsun; nihayet toplantı masrafları tamamen katılımcılara ait olsun; önceden para toplanacak olursa akademik seviyeye göre kademeli bölünsün.

Günün sonunda “Toplantı masrafları katılımcılara ait olacak, toplantının nerede yapılacağı daha sonra yapılacak anketle belirlenecek” kararları önemliydi. Bir karar da Tefsir AB Dalı Koordinasyon Kurulunun şu 12 kişiyle devam etmesiydi: Profesörler: İsmail Çalışkan (Ankara), Yaşar Düzenli (İstanbul), Şehmus Demir (Gaziantep), Necmettin Gökkır (İstanbul), Fatma Asiye Şenat (Eskişehir), Muammer Erbaş (İzmir), Abdulcelil Bilgin (Malatya), Halil Aldemir (Kilis), Nihat Uzun (Trabzon), Doç: Enes Büyük (Samsun), Dr. Öğr. Ü.: Hatice Teber (Antalya), Abdussamet Varlı (Bayburt). Emekli N. Hacımüftüoğlu, C. Kırca ise komisyonun danışmanıdır.

Mehmet Ergün ise ‘son günlerde gündemde olan meal toplatma ve imha karar ve uygulamasını tefsir akademisyenleri ne zaman konu edinecek?’ diye sorarak farklı bir konuya değindi. Yerinde bir soru olmakla birlikte bu toplantıda gündeme almak için geç kalınmıştı.

Necattin Hanay ve Rektör Alpay Arıbaş kapanış konuşması yaparak toplantı noktalandı. Hatıra fotoğrafı çekilmeden olmazdı tabii ki...

Aksaray’a gelmişken Ulucami, Somuncubaba, daha sonra Aşık Höyük, Selime Kasrı, Kilise Camii, İhlara vadisi görülmeden gidilir miydi! Hava sıcak olsa da pek çoğumuzun ilk defa gördüğü bu güzel tarihi mekanlar, ilk

kültür müdürü Mustafa Doğan'ın tatlı anlatımıyla 'ılıman bir ortamda' gezildi.



XVII. Tefsir AB Dalı Koordinasyon Toplantısına katılanlar
(Aksaray 31.05.2025)

Yazar Bilgileri Author(s)

Arş. Gör.

Esra Nur SEZDİ

Samsun Üniversitesi

Hadis

esranur.sezgul@samsun.edu.tr

ORCID: 0000-0002-5135-9203

Künye Bilgisi

*Dünyaya Açılan İslam: Mühtedi Aydınların
Sesleri, Milletlerarası Toplantı.*

Samsun Üniversitesi

Samsun: 29 Nisan 2025.

Anahtar Kelimeler / Keywords

Hadis / Hadith

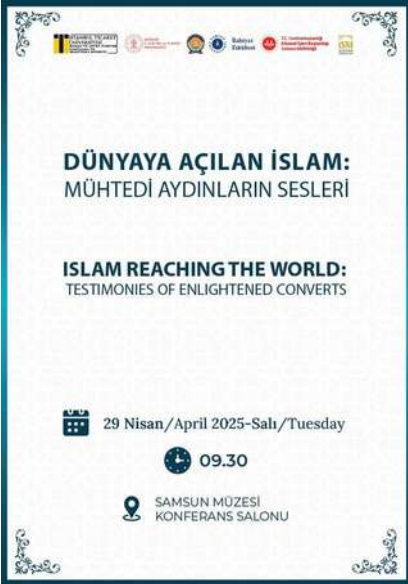
İslam / Islam

Mühtedi / Convert to Islam

İhtida / Conversion to Islam

Sempozyum / Symposium

Sempozyum İncelemesi/ Symposium Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

26/05/2025

Kabul Tarihi / Accepted

28/06/2025

Atıf / Citation

Sezdi, Esra Nur. “Samsun Üniversitesi, Dünyaya Açılan İslam: Mühtedi Aydınların Sesleri”. *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 3/1 (Haziran 2025), 227-233.

Samsun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Samsun İl Müftülüğü'nün koordinasyonunda Samsun Büyükşehir Belediyesi, İstanbul Ticaret Üniversitesi Komşu ve Çevre Ülkeler Uygulama ve Araştırma Merkezi, İslâmi İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) ve Samsun İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü olmak üzere altı kurumsal paydaşın desteğiyle Samsun şehrinde milletlerarası bir toplantı düzenlendi. Dünyanın farklı ülkelerinde yaşam süren mühtedi aydınları bir araya getiren “Dünyaya Açılan İslâm: Mühtedi Aydınların Sesleri” başlıklı bu toplantı, 29 Nisan 2025 tarihinde Samsun Müzesi konferans salonunda gerçekleştirildi. Mühtedi aydınların deneyimlerinden hareketle, İslâm'ı anlama ve tebliğ etme yöntemlerindeki çeşitliliği ortaya koymayı hedefleyen bu ilmî toplantı, açılış oturumu ve diğer dört oturumla toplamda sekiz konuşmacı ile icra edildi. Bu yazıda da söz konusu ilmî toplantıya dair gözlemlerin aktarılması hedeflenmektedir.

“Dünyaya Açılan İslâm: Mühtedi Aydınların Sesleri” adlı ilmî toplantı 29 Nisan 2025 tarihinde Öğr. Gör. Ali Sait DEMİRBAŞ'ın Kur'ân-ı Kerîm tilaveti ile başladı. Ardından Samsun Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mahmut AYDIN, Tertip Heyeti Başkanı Büyükelçi Prof. Dr. Ahmet KAVAS, T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Mühtedi Çalışmaları ve Yurtdışı Sosyal İçerikli Din Hizmetleri Daire Başkanı Doç. Dr. Sevde DÜZGÜNER ve Samsun İl Müftüsü Seyfullah ÇAKIR'ın açılış konuşmaları gerçekleştirildi. Prof. Dr. Mahmut AYDIN, konuşmasında doğuştan Müslüman olmanın bir ayrıcalık ve kolaylık olduğunu, ancak bu imkâna sahip olmayan insanların durumunu düşünerek tebliğ görevimizi ne kadar yerine getirdiğimizi

sorgulamamız gerektiğini vurguladı. Özellikle mühtedi aydınların hem geldikleri hem de şu an içinde bulundukları dünyaya vukûfiyetlerinin onları iki dünyayı okuyabilen nadir şahsiyetler kıldığından söz etti. Bununla birlikte, İslâm'ın sadece içine doğularak edinilen bir kimliğin ötesinde mühtedilerin sesleri gibi bilinçli, yaşanılmış ve tercihle taçlanan bir hayat tarzı olması gerektiğini ifade etti. Rektör AYDIN, sözlerine Muhammed ESED'den şu alıntı ile son verdi: "İslâm bana, sadece Allah ile değil, tüm insanlıkla doğru ilişki kurmanın anahtarını verdi."

Ardından Samsun İl Müftüsü Seyfullah ÇAKIR, İslâm'ın bir rahmet dini olarak gönderildiği ve her geçen gün bu dine olan ilginin arttığı ilişkisinden hareketle mühtedilerin de gelecekteki mühtedilere rehber olmasının önemini vurguladı. T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Mühtedi Çalışmaları ve Yurtdışı Sosyal İçerikli Din Hizmetleri Daire Başkanı Doç. Dr. Sevde DÜZGÜNER ise Müslümanların dünya nüfusunda ikinci sırada yer aldığı ve hızlı bir ilerlemeye sahip olduğu ifadeleri ile sunumuna başladı. Nicel verilerden hareketle Müslümanların ve mühtedilerin sayısının gayr-ı müslim olarak ifade edilen ülkelerde hızlı bir şekilde arttığını vurguladı. Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı'na üç temel mesuliyet düştüğünü ifade etti. Bu mesuliyetleri; İslâm'ın doğru anlaşılması, mühtedilere yönelik özel çalışmalar gerçekleştirilmesi ve Müslüman coğrafyadaki İslâmî kimliğinin korunabilmesine yönelik çalışmalar yapılması olarak vurguladı. Bununla birlikte DÜZGÜNER, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yurt dışındaki çeşitli faaliyetlerinden bahsederek sunumlarını

gerçekleştirdi. Son olarak Université de Bijaia-Algérie’den Dr. Samir Amghar’ın “Batı Toplumlarında İşlâm ve İhtida: Dönüşüm Mantıkları ve Yeniden İşlâmlaşma Hareketleri” konulu sunumu ile açılış konuşmaları sona erdi. Dr. Samir Amghar, konuşmasında 1980 yılından itibaren Fransa’daki eğitimli Müřlûman grupların alt sınıf ve göçmen kökenli gruplar ile etkileşimi sonucu meydana çıkan mühtedi hareketlerinden söz etti. İşlâm’a geçiş sürecinin çoğunlukla kişisel bunalımlar, hayatı sorgulama ya da yeni bir anlam arayışıyla başladığına dikkat çekti.

Birinci oturumun ilk konuşmacısı olan Hamza Roberto Piccardo “Kur’an-ı Kerim’in İtalyancaya Tercümesi ve İtalya’da İşlâm” başlıklı sunumuyla Kur’ân-ı Kerîm’i İtalyancaya çevirme sürecini aktararak hem tercüme tekniklerini hem de İtalya’da İşlâm’ın yayılmasını örnekleriyle anlattı. Buna göre Piccardo, 1976’da Fas’ta ilk Kur’ân çevirisini edinmiş ve 1970’lerin sonundan itibaren kendi başına Ramazan orucu tutmuştur. İtalyanca güvenilir bir Kur’ân meali yokluğunu gidermek amacıyla Hamîdullah’ın (öl. 2002) Fransızca tercümesini esas alıp beş yıl süren kolektif tashih süreciyle 1994’te meali yayımlamıştır. Bugün ise mealin 50 baskısı bulunmakta ve Medine Kral Fahd Kompleksi ile Diyanet İşleri Başkanlığınca da onaylanmıştır. el-Hikme Yayınevi üzerinden usûl, siyer, hadis gibi çeşitli alanlarda onlarca eser neşretmiştir. Ardından oturumun ikinci konuşmacısı olan Thomas (Bilal) Sibille “Günümüz İnsanın İmdadına Yetişen Din İşlâm” başlıklı sunumuyla İşlâm’ın, bireyin anlam arayışına sunduğu katkıdan bahsetti. Bununla birlikte Müşlûman olduktan sonra bir yayınevi ve kitabevi

kurduğu süreci ve burada hem klasik hem de çağdaş yayınlara yer verdiklerini ifade etti. Zira ona göre toplumla daha güçlü bağ kurabilmenin yolu bilgi ve kültür aracılığıyla yapılan hizmetten geçmektedir. Sibille, bu vurgularla sözlerini tamamladı. Her iki sunum da küresel bağlamda İslâm'ın dille kültürle ve bireysel arayışla kurduğu diyalogun mahiyetine odaklanması bakımından oturuma bütünlük kazandırmış oldu.

İkinci oturumda Büyükelçi Prof. Dr. Ahmet Kavas başkanlığındaki oturumda Philippe (Musa) Belfort “Batı’da Müslüman Çocuğun Eğitimi” başlıklı sunumuyla seküler eğitim sistemlerinde Müslüman çocukların kimliğini muhafaza edebilmesini konu edindi ve aile-topluluk iş birliğine dayalı bir eğitim modeli önerdi. Oturumun ikinci konuşmacısı Mark Andrew Bonham ise “İbadet, Dostluk ve Hizmet: Avrupa’da Caminin Rolü” başlıklı sunumuyla Britanya’daki Sheffield Grand Mosque ve Unity Centre gibi camilerin ibadet mekânı kimliğini aşarak eğitim, sosyal hizmet ve kültürel dayanışma ekseninde “sivil merkez” rolüne vurguda bulundu. Oturum, dinî kimlik inşasında kurumsal mekânların toplumsal katılımı bütünlüğünün gerekliliğini ve camilerin sosyal bir yapı olduğu vurgusunu öne çıkardı.

Üçüncü oturumda Michel Joris “Nietzsche ve Tasavvuf: Manevi Benzerlikler” başlıklı sunumuyla gençlik döneminde başlayan felsefi ilgisinin onu İslâm’la nasıl bir araya getirdiğini anlattı. Joris, özellikle Batı’da felsefe öğretiminde Müslüman düşünürlerin göz ardı edilmesini fark etmesiyle araştırmaları başladığını ve bu süreçte Kur’an’ın beşer üstü olduğu idraki ile de Kur’an’la

tanışarak Müslüman oluş hikayesini ifade etti. Oturumun ikinci konuşmacısı Nourdeen Wildeman “Günümüz Toplumunda Din ve Dünya Dengesi” başlıklı sunumuyla modern kapitalist ve postmodern dünyanın oluşturduğu bireysellik ve kapitalist sisteme karşı İslâm’ın sorumluluk ve topluluk bilinci teklifini ahlaki ve sosyolojik verilerle tartıştı. Böylece oturum; felsefe, tasavvuf ve sosyoloji hattında bireysel ve toplumsal boyutlarıyla dinî tecrübenin çağdaş yöntemler ile ifadesinin günümüzdeki imkânlarını vurguladı.

Dördüncü ve son oturumda Youssef Girard “Şuubiyye’nin Modern İslâmî Kimliğin Oluşumundaki Rolü ve Fonksiyonu: Fransa Örneği” başlıklı sunumuyla Fransa’da Müslüman toplum içinde Arap karşıtı söylemlerin meydana geldiği ve bu söylemde Şuûbiyye hareketinin etkili olduğunu ifade etti. Bununla birlikte Fransız İslâmı gibi bir kavram oluşturularak Müslüman kimliğin dejenere edilmesinin hedeflendiğini belirtti. Oturumun ikinci konuşmacısı olan Grégory Gonty “Günümüz Müslümanlarının Medeniyet Algısı” başlıklı sunumuyla seküler dünyanın insanlarda meydana getirdiği anlam boşluğuna karşı İslâm’ın medeniyet tasavvurunun, insanı bu belirsizlikten koruduğunu ifade etti. Kur’ân’ın ilkelerine sarılmanın kimlik muhafazasındaki belirleyici rolünü vurguladı. İki bildiri, küresel modernite bağlamında İslâmî kimlik ve medeniyet nosyonunun yeniden tanımlanma imkânlarını ortaya koydu.

Oturumların sona ermesiyle kapanış paneli, Tertip Heyeti Başkanı Büyükelçi Prof. Dr. Ahmet KAVAS,

Samsun Üniversitesi Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Salih KESGİN, T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Mühtedi Çalışmaları ve Yurtdışı Sosyal İçerikli Din Hizmetleri Daire Başkanı Doç. Dr. Sevde DÜZGÜNER ve Samsun İl Müftüsü Seyfullah ÇAKIR'ın katılımları ile gerçekleştirildi. Mühtedi aydınların tecrübe paylaşımının İslâm'ın evrensel mesajını dünya dillerinde anlatma sürecine stratejik katkı sunduğu belirlendi. Netice itibariyle yapılan sunumlar, mühtedilerin İslâm ile tanışma ve kabul süreçlerinde dil-kültür ve kimlik etkileşimlerini somut bir aktarımla görünür kılan bir buluşma niteliği taşımıştır. Katılımcıların bireysel tecrübeleri, İslâm'a yönelişin yalnızca bireysel bir tercih olmanın ötesine geçerek, zamanla kolektif bir harekete nasıl evrilebildiğini ortaya koymuştur. Kimilerinin günlük hayatlarında karşılaştıkları basit fakat derin etkilerle kimilerinin ise akademik kimliklerini felsefî sorgulamalarla harmanlarken ulaştıkları hakikat arayışı neticesinde İslâm ile tanışmaları; sempozyumda farklı arka planlardan gelen tecrübeleri yansıtarak, anlamlı bir bütünlük içerisinde ortaya çıkmıştır. Böylece bu sempozyum ile İslâm'ın tarih-ötesi hakikatinin bugüne olan serüveninde nasıl tezahürlerinin olduğu ve bu hakikatin gün geçtikçe çeşitli vesilelerle daha çok kişiye nasıl ulaştığına dair bir ufuk açılmıştır.

Yazar Bilgileri Author(s)

**Doç. Dr.
Enes BÜYÜK**
Samsun Üniversitesi
Tefsir

enes.buyuk@samsun.edu.tr
ORCID: 0000-0002-9619-9450

Künye Bilgisi

M. Taha Boyalık, “Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi ve Tefsir-Tevil Ayırımının Yeniden Yapılandırılması”.

İslam Araştırmaları Dergisi, 53 [2025], 117-154.

Anahtar Kelimeler / Keywords

İlm-i Tefsir / ‘Ilm al-Tafsīr
Tefsir-Tevil / Tafsīr-Ta’wīl
Mâtürîdî / al-Mâtūrîdī
Kesinlik / Certainty
Rivayet / Riwāyah
Dirayet / Dirāyah

Makale İncelemesi / Article Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

11/03/2025

Kabul Tarihi / Accepted

24/04/2025

Atıf / Citation

Büyük, Enes. “M. Taha Boyalık, Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi ve Tefsir-Tevil Ayırımının Yeniden Yapılandırılması”. *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 3/1 (Haziran 2025), 234-298.

İlm-i tefsirin en önemli kavramlarından ikisi tefsir ve te'vildir. Bunların önemli oluşu ilm-i tefsirin mahiyetini resmetmelerinden, bu alandaki yorum faaliyetini şöyle ya da böyle anlamlandırmalarından kaynaklanır. Teorik bağlamda ilm-i tefsirin mahiyet ve keyfiyeti, daha özelde de tefsir-te'vil kavramları hakkındaki akademik tartışma ve araştırmalara dair en yoğun literatürün önemli bir kısmının Türkçede bulunduğu söylenebilir.¹ Konuyla ilgili literatüre “Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi ve Tefsir-Tevil Ayırımının Yeniden Yapılandırılması” (*İslam Araştırmaları Dergisi* 53 (Ocak 2025), 117-54.) başlıklı makaleyle bir yenisi eklenmiştir. Makalenin yazarı M. Taha Boyalık, başlıktan da anlaşılacağı üzere tefsirde kesinlik söylemine eleştirel yaklaşmaktadır. Bu bağlamdaki görüşleriyle bilinen Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) fikirleri ve bunun üzerine yapılan kimi akademik çalışmaları değerlendirerek konuya giriş yapmaktadır. Daha sonra tefsir-te'vil kavramlarına dair tarihî süreçteki yaklaşımları tespit edip değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Bu bağlamda tefsir ve te'vilin kesinlik-ihtimaliyet ve rivayet-dirâyet temelinde ele alınmasını tenkit ederek yeni bir tefsir-te'vil ayrımı önerisinde bulunmaktadır.

Bu yazının amacı; yazarın doğrudan tartışmaya açık tespit ve iddialarını değerlendirmek, böylece bu kapsamdaki araştırmalara ve tartışmalara katkı sağlamaktır. Tartışma ve değerlendirmeye konu olan

¹ Konu hakkında sadece makalelerle ilgili olarak İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı'nda “tefsir ve te'vil” kelimelerinin taratılması epey bir sonuç ortaya çıkarmaktadır. Konu ayrıca tezlere ve müstakil kitaplara da konu olmuştur.

görüşler, çoğunlukla doğrudan alıntılanarak kimi zaman da özetleyici bir biçimde aktarılarak ele alınacaktır. Yazı temelinde şu dört eksen etrafında yapılandırılacaktır: a) Mâtürîdî'nin tefsir ve te'ville dair görüşleri, b) rivayet-dirâyet ayrımına dayalı tefsir-te'vil kavramları, c) tefsirde kesinlik sorunu ve d) yazar tarafından önerilen yeni tefsir-te'vil ayrımı.

1. Mâtürîdî Tefsir ve Te'ville İlgili Ne Söylemektedir?

Yazar makalenin hem giriş kısmında hem de birinci bölümünde Mâtürîdî'nin tefsir ve te'ville ilgili görüşlerine değinmekte, bu bağlamda ikincil literatürde üretilen yorumları tenkit etmektedir. Mâtürîdî'nin gerçekte ne düşündüğünü tespit ve değerlendirmeye geçmeden evvel, bu bağlamda Boyalık'ın iddialarına yer verilebilir:

Mâtürîdî'nin kesinlik vurgusu ve şârih Semerkandî'nin Mâtürîdî'ye nispet ettiği "tefsir kategorisinde kesinliğe mütevatir haber ve icma ile ulaşılabileceği" yönündeki bir açıklama, araştırmacıları tefsir kategorisinin tezahürlerini icma, tevatür veya rey ile kesinlik örneklerinde aramaya sevk edebilmiştir. Mâtürîdî'nin ayırımında belirleyici olan kesinlik-ihtimaliyet ikiliğini sahabeden sonraki tefsir faaliyetini açıklamaya taşıyan bu yönelim, Mâtürîdî ve Semerkandî'nin hatalı bir yorumuna dayanır. Semerkandî'nin mukaddime şerhindeki açıklamaları bağlamı ve metin bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde, onun sahabe sonrasındaki tefsir faaliyetinde anlamın kesin olarak belirlenmesiyle ilgilenmediği, bilakis kesinliğin söz

konusu olmadığı alandaki açıklamaların muhkem âyetlere, mütevatir habere ve icmaya aykırı olmaması gerektiğini vurguladığı görülür. Şerhte icma ve tevatür gibi asıllar Mâtürîdî'nin terminolojisindeki tevilin veya ayırma gitmeyenlerin terminolojisindeki makbul reyle tefsirin sınırlarını belirlemek üzere söz konusu edilmiş... “muhkem âyet, mütevatir hadis ve ümmetin icmasından oluşan asıllara arzedilmiş rey olma” ...özellikleri ısrarla vurgulanmış... (s. 119-120. Ayrıca s. 126-127)

...âyetlerin kıssası, nüzul sebepleri ve bağlamı gibi bilgisi sadece nakil yoluyla elde edilebilecek alandaki rivayetler de dahil olmak üzere tefsir rivayetlerine referansla yapılan açıklamaların hiçbirisi tefsir kategorisine dahil edilemeyecektir. Nitekim tevatür yoluyla gelmeyen tefsir rivayetleri, en azından Mâtürîdî ve Semerkandî'nin anlayışına göre, kesinlik bildirmez (s. 120).

Boyalık burada Mâtürîdî'ye nispetle aktarılan “tefsir kategorisinde kesinliğe mütevâtir haber ve icmâ ile ulaşılabileceği” açıklamasının yanlış anlaşıldığını iddia eder. Bu yanlış anlamaya bağlı olarak da sahâbe sonrası tefsirde kesinliğin bulunabileceğinin düşünüldüğünü, hâlbuki Mâtürîdî'nin böyle bir kaygısı ve düşüncesi olmadığını varsayar. Mâtürîdî'ye nispet edilen açıklama - ileride- bağlamıyla sarîh şekilde aktarılabilecek olmakla birlikte Boyalık, Mâtürîdî'nin bununla kastının sadece re'yle tefsire meşruiyet sağlamak ve bunun sınırlarını belirlemek olduğunu; muhkem âyet, mütevâtir haber ve icmâ gibi asıllara dayanan yorumları te'vil olarak görüp bunlara kesinlik atfetmediğini ileri sürer. Ne var ki Boyalık,

ikinci alıntıda görüldüğü üzere “...tevâtür yoluyla gelmeyen tefsir rivayetleri, en azından Mâtürîdî ve Semerkandî’nin anlayışına göre, kesinlik bildirmez.” demektedir. Tersinden bakıldığında Boyalık’ın bu ifadesi, tevâtürle gelen tefsir rivayetlerinin Mâtürîdî’ye göre kesinlik içerdiği anlamına gelir. O zaman bu tür deliller kesinlik içerirse, Mâtürîdî’ye göre bu delillere dayanan yorumların da kesinlik içerebileceği ihtimali yazar tarafından göz ardı edilir. Bu durumu Mâtürîdî’nin salt tefsir rivayetleriyle sınırlı olmamak kaydıyla tefsir te’vil nazariyatı içermektedir ve bu birazdan ek alıntılarla teyit edilecektir. Boyalık, tefsirde kullanılan tevâtür ve icmâya dayalı bilgileri de salt nakille elde edilen tefsir rivayetleriyle sınırlandırır. Hâlbuki nebevi beyana ilişkin icmâ ve tevâtür bilgileri de tefsirde yorumun dayandığı delillerdir. Buna da ileride örnek verilecektir. Boyalık kendi yaklaşımını “tefsirin gerçekliği” olarak tanımlayarak iddialarına şöyle devam eder:

Tefsir kategorisinin sahabeden sonraki tezahürlerini kesinlik kriterini esnetmeksizin izleme girişimleri; Mâtürîdî ve Semerkandî’nin maksatlarından, bu konuda nüzul sebepleri ve bağlamla ilgili rivayetleri öne çıkaran âlimlerin yaklaşımlarından ve dahası tefsir faaliyetinin gerçeklerinden kopuşu temsil eder (s. 120).

Tefsirler kesinlik ve bununla irtibatlı olarak tevatür şartı üzerinden incelendiğinde, tamamı haber-i vâhit olan tefsir rivayetlerine dayanarak yapılan açıklamalar tefsir kategorisine alınamayacaktır (s. 121).

İcma ve tevatür gibi asıllar bireysel bir açıklama çabasında kesinliğe ulaşmanın araçları olmaktan ziyade bütün dinî ilimler için bir zemin teşkil eder ve bu ilimlerdeki akıl yürütme faaliyetleri için sınırlamalar getirir (s. 121).

İkinci iktibasta Boyalık, tefsirlerdeki delilleri tefsir rivayetleriyle sınırlandırmaktadır. Tefsirde kullanılan haber-i vâhidlerin tefsir kategorisine alınamayacağını söyleyerek tefsirdeki delillerin sadece haber-i vâhidlerden ibaret olduğunu iddia etmekte, tefsir sürecinde icmâ ve mütevâtir haber gibi bilgilerin kullanıldığını göz ardı etmektedir. Daha doğrusu bu açıklamalarını Mâtürîdî'nin görüşleri bağlamında yapmakta ve Mâtürîdî'nin bahsettiği tefsir kategorisini mevcut olanlar itibarıyla haber-i vâhid rivayetlerine indirgemektedir. İleride örneği geleceği gibi Mâtürîdî nebevi beyanları da tefsirle ilişkilendirir, âyetler bağlamında tevâtür delillerden bahseder. Yazarın burada ısrarla ihmal ettiği husus, Mâtürîdî'nin gerçekte ne dediği ve ne düşünmüş olabileceğidir. Yazar son alıntıdan da anlaşıldığı üzere icmâ ve tevâtür gibi asılları kesinlik sağlayan araçlar olarak görmez. Fakat Mâtürîdî böyle düşünmemektedir. Şimdi onun açıklamalarına daha kapsamlı şekilde geçilebilir. Mâtürîdî, *Te'vîlât*'ın girişinde şöyle demektedir:

Denildiğine göre tefsiri sahâbe, te'vili fukaha yapar. Bunun gerekçesi şudur: Sahâbe [âyetlerin indiği] birçok sahneye şahit olmuş, Kur'an'ın nâzil olduğu durumları bilmiştir. **Onların** âyeti **tefsiri** çok önemlidir. Çünkü [olayları] görmüşler ve [bunlara] şahit olmuşlardır. Bu **tefsir**, **gerçekteki muradı** [hakikatü'l-murad] **ifade eder** ve gözle görme

gibidir. **Bu da ancak [gözle görme] bilgisine sahip olanlar için geçerlidir.** Bundan dolayı “Kim Kur’an’ı re’yiyle tefsir ederse...” denmiştir. Zira o kişi, **tefsir yaptığı hususta Allah adına şahitlik yapar...** Te’vil ise sözü, dönebileceği ihtimallere ircâ etmektir. Bunda, tefsirde bulunduğu gibi bir tehdit bulunmaz. Çünkü **te’vilde Allah adına şahitlik yapılmaz. Te’vil yapan da muradı haber veriyor değildir, Allah şunu kastetti demez...**²

Ebü’l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ve Semerkandî (ö. 539/1144) de *Şerhu’t-Te’vîlât*’ın girişinde³ Mâtürîdî’nin konuya dair görüşleriyle ilgili kritik bilgiler aktarırlar. Şerhteki bilgilere göre Mâtürîdî tefsire, müfessirlerin halletmesi gereken bir problemin çözümüyle başlar. Problem şudur: Sahâbe başta olmak üzere selef re’yle tefsir yapmıştır. Bu konuda icmâ vardır. Diğer yandan Hz. Peygamber “Kim re’yiyle tefsir yaparsa cehennemdeki yerine hazırlansın!” tehdidinde bulunmuştur. Bu durumda hadis ile icmâ arasında zâhiren tenakuz bulunmaktadır.

² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Mehmet Boynukalın, (İstanbul: Dârü’l-mîzân, 2005), 1/3.

³ Semerkandî’nin ifadelerine göre Ebü’l-Muîn *Te’vîlât*’ı okuturken ondaki kapalılıkları açıklamış, mutlak tarzdaki ifadeleri detaylandırmış ve esere uygun faydalı ilaveler eklemiştir. Bu ders halkasına katılan Semerkandî ise yapılan şerh ve notların kıymetli olduğunu düşündüğünden kaybolup gitmesini istememiş ve bunları kaleme almayı amaçlamıştır. bk. Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Şerhu’t-Te’vîlât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 283), 1b. Bu açıklamalara göre şerhi yapan Ebü’l-Muîn, bunları kaydeden de Semerkandî’dir. Fakat şerhte Semerkandî’nin kendi izahlarının da bulunma ihtimali olduğundan ve bunlar Nesefî’nin şerhiyle ayrıışmadığından şerhi her ikisine nispet etmek daha doğru görünmektedir.

Mâtürîdî'nin aktarımına göre bazıları bahsi geçen icmânın kesin, hadisin ise zanni olduğunu gerekçe göstererek hadisin sıhhatini reddetmiştir. Diğer bazı âlimler ise hadisin sıhhatini teslim ederek rivayeti yorumlamışlardır. Bunlar da kendi aralarında iki grup olup birincisi sorunu tefsir-te'vil kavramları arasında ayırma giderek, ikincisi ise her iki kavram arasında fark görmeden çözmeye çalışmışlardır. Daha sonra Mâtürîdî tefsir ve te'vil kavramları arasında ayırım yapanların görüşlerini aktarır.⁴ Kendisi de her iki kavram arasında ayırım yaparak mezkûr sorunu çözer. Böylece birinci grup tarafında yer alır. Ayrıca Mâtürîdî her iki kavram arasında ayırım yapanlardan esinlenerek bu kavramlara dair de şu açıklamayı yapar:

Şeyh Ebû Mansûr (rh.) dedi ki: **Tefsir** gerçekte, lafızla şunun **murad** edildiğine **kesin** olarak **hüküm vermek** ve Allah'ın bu lafızla onu **kastettiğine** dair Allah adına **şahitlik etmektir**. [Yapılan] açıklamaya dair **mütevâtir** haber ve **icmâ-i ümmet** gibi **kati/kesin bir delil** bulunursa [bu açıklama] güzel ve doğru **tefsir olur**. Eğer kati/kesin bir delil olmadan muradın şu olduğuna **kesin hüküm** verilirse bu da **re'yle tefsirdir**. Bu açıklamanın yalan olup olmadığından emin olunmadan Allah adına şahitlik yapıldığı için bu haramdır. **Te'vil** kesinlik iddia etmeksizin galip re'yle, **ihtimalin** akıbetini ve işin sonunu beyan etmektir...⁵

⁴ bk. Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât* (Şehit Ali Paşa, 283), 1b-2a.

⁵ Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât* (Şehit Ali Paşa, 283), 2a.

Mâtürîdî'nin bu açıklamalarından sonra *Şerhu't-Te'vîlât*'ta, tefsir ve te'vil ayırımına gitmeden bahsi geçen problemi çözümlemeye çalışanların görüşleri aktarılmaya başlanır. Aktarılan o bilgilerin Neseî ve Semerkandî'nin tespitleri mi yoksa Mâtürîdî'nin aktarımı mı olduğu çok açık değildir. Ancak metnin sibakına bakılacak olursa Mâtürîdî'nin hadisi sahih kabul edenlerin, mezkûr problemi çözümlemeye iki gruba ayrıldığını söylemesinden hareketle bu kısımda aktarım yapanın da Mâtürîdî olduğunu söylemek mümkündür. Mezkûr problemi çözümlemeye çalışan, ancak tefsir ve te'vil arasında ayırım yapmayanlardan bir gruba göre re'yle tefsir icmâ-i ümmet, mütevâtir haber ve muhkem âyet gibi usule başvurmadan salt akla dayalı olarak açıklama yapmaktır. Başka bir gruba göre ise ister usule ister salt akla başvurulsun her ikisi de re'yle tefsirdir. Çünkü söz konusu asıllarla âyet arasını buluşturmak yine re'y yoluyla olur. Esasen re'yle tefsir mahmud ve mezmum olmak üzere iki kısma ayrılır ve hadiste mezmum re'y yasaklanır. Usulün şahitlik ettiği yani delillere dayalı re'yle tefsir mahmuddur ve yasaklanmamıştır. Bu görüşten sonra hadiste iki anlamın kastedildiği söylenerek hadisin şerhine geçilmektedir. “Birincisi şudur: İki tür insan vardır, bazıları usule dayanarak kendi re'yi ve içtihiyyatıyla âyeti tefsir eder, yaptığı açıklamanın hak ve doğru olduğuna da Allah'ı şahit tutar. Bu kimseler, geçen hadiste zemmedilen kişilerdir. Bazıları da Allah adına şahitlikte bulunmadan içtihat ve re'yiyle tefsir edip amel eder. Hadiste bunlar zemmedilmemiştir.”⁶

⁶ Diğer görüşler konumuzla ilgili olmadığı için aktarmıyorum, bunlar için bk. Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât* (Şehit Ali Paşa, 283), 2a-2b.

Aktarılan bilgilerle ilgili olarak tekrar dikkat çekmek gerekirse hadisin sahih olduğunu kabul edenler, mezkûr problemi çözmek için iki gruba ayrılmıştır. Birinci gruptakiler tefsir ve te'vil ayrımına giderek problemi halleder. Yani onlara göre hadiste tefsir yasaklanmış, te'vil yasaklanmamıştır. Tefsir kesin olarak muradı açıklamak ve Allah adına şahitlikte bulunmakken, te'vilde ihtimaller sıralanır ve kesinlik iddia edilmez, Allah adına da şahitlik edilmez. Yukarıda görüşü iktibas edilen Mâtürîdî tam da bu bağlamda şöyle der “[Yapılan] açıklamaya dair **mütevâtir** haber ve **icmâ-i ümmet** gibi **kati/kesin bir delil** bulunursa [bu açıklama] güzel ve doğru **tefsir olur**. Eğer kati/kesin bir delil olmadan muradın şu olduğuna **kesin hüküm** verilirse bu da **re'yle tefsirdir**.” Burada Mâtürîdî “**mütevâtir** haber ve **icmâ-i ümmet** gibi **kati/kesin bir delil** bulunursa [bu açıklama] güzel ve doğru **tefsir olur**.” derken “mütevâtir haber ve icmâ-i ümmet”i kati/kesin bir delil olarak nitelemektedir. Buna göre sonraki dönemde yaşayan bir müfessir böylesine kesinlik içeren bir delille açıklama yaparsa bu açıklaması tefsir olur, yani açıklamasının kesin olduğunu iddia edebilir ve bu hususta Allah adına şahitlikte bulunabilir. Mâtürîdî'nin bu kanaatte olduğu, ilerleyen satırlarda *Te'vilât*'ından örneklerle desteklenecektir.

Buna geçmeden evvel, burada ikinci gruba dikkat çekmek gerekmektedir. Bunlar da hadisin sıhhatini kabul etmişler, tefsir ve te'vil ayrımına gitmeden problemi gidermeye çalışmışlardır. Bunlardan bir grup hadisteki yasağı “icmâ-i ümmet, mütevâtir haber ve muhkem âyet gibi usule başvurmada salt akla dayalı olarak açıklama

yapmak” olarak anlamıştır. Bunlara göre icmâ-i ümmet, mütevâtir haber ve muhkem âyet kesin delil midir yani murad tespiti kesinleştirip tefsire dönüştürür mü yoksa sadece yorum faaliyetini meşru bir zemine mi oturtur açık değildir, daha ziyade tefsire meşru bir zemin oluşturma çabasıyla ilgili görünmektedir. Tefsir-te’vil arasında ayırım yapmayan diğer gruba göre ise usullere başvurulsa da sonuç zanni bir yorumdur. Hangi gruba ait olduğu açık olmamakla birlikte, hadisin iki hususu içerdiğine dair aktarılan yorum bağlamındaki şu açıklama önemlidir: *“Bazıları usule dayanarak kendi re’yi ve içtihiyâyla âyeti tefsir eder, yaptığı açıklamanın hak ve doğru olduğuna da Allah’ı şahit tutar. Bu kimseler, geçen hadiste zemmedilen kişilerdir.”* Burada açık şekilde, birisi usule dayansa da yaptığı yorumun kesin olmadığı, Allah adına şahitlik yapamayacağı dile getirilmektedir. Bu görüşte olanlara göre belli ki kişi, mütevâtir haber veya icmâ-i ümmet gibi delillere dayansa da yaptığı yorum konusunda doğruluk ve Allah adına şahitlik iddiasında bulunamaz. Boyalık, buradan hareketle Mâtürîdî’nin de bu görüşte olduğunu ileri sürerek onun hangi grupta olduğuna ve hangi görüşü savunduğuna dair, görüşler ve gruplar arasındaki ayrımları gözden kaçırmaktadır. Hâlbuki Mâtürîdî mütevâtir haber ve icmâ-i ümmet delilini kesin olmakla niteler, bunlara dayanarak açıklama yapan birisinin murad konusunda Allah adına şahitlik yapabileceğini düşünür. Bu yaklaşım, sonraki dönemde bir müfessirin, anılan delillere dayanarak açıklama yaparsa tefsir yapmış olacağını ve Allah adına kesinlik iddiasında bulunabileceğini de iktiza eder. Şimdi, Mâtürîdî’nin böyle düşündüğünü daha sarîh şekilde teyit etmek üzere *Te’vîlât*’taki ek açıklamalarına geçilebilir.

Mâtürîdî Nisâ sûresinin 54 ve 55. âyetleri bağlamında farklı anlam ihtimallerinden bahsettikten sonra kendi tefsir-te'vil nazariyesiyle ilgili oldukça önemli açıklamalar yapar. Bunları mümkün mertebe metnin zahirine sadık kalarak şöyle çevirebiliriz:

Hakkı [amel ve itikat etmeyi] gerektiren konulardaki tek bir âyetin te'vilinde [ortaya çıkan] ihtilafta [takip edilecek] asıl üç kısma ayrılır. Bunlardan biri, âyetin bütün anlamları kapsayacak kadar geniş olmasıdır. [Bu durumda] bütün anlamların **murada** dâhil olması da [sadece] bazı anlamların **murad** edilmiş olması da muhtemeldir. Eğer bu [âyet], amel etmeyi gerektiriyor ise hangi anlamın **murad** edildiğini belirlemek için delil aranması gerekir. Eğer **ihata yönünden** [bir delil] bulunursa **muradın** bu [delilin gösterdiği] anlam olduğuna [dair Allah adına] **şahitlik edilir**. [Ancak] böyle bir delil bulunamazsa, ictihad yoluyla amel etme izni çerçevesinde âyetle amel edilir; amel edilen bu anlamın da **kastedilen** anlam olduğuna, başkasının kastedilmediğine [dair Allah adına] **şahitlik edilmez**. *Vallâhu a'lem*.

Eğer bu [âyet]; amel etmeyi gerektirmiyor da yalnızca bilmeyi, inanmayı ve şehadet etmeyi gerektiriyorsa o zaman [onun anlamının] [o bilmeyi, inanmayı ve] şehadet etmeyi sağlayacak şekilde hikmetin gerektirdiği anlam olduğuna **şahitlik edilir**. [Ancak] âyetin hem [hikmetin gerektirdiği] bu anlama hem de başka anlamlara elverişli olması durumunda, [ayette] yalnızca

[hikmetin gerektirdiği] anlamın **kastedildiğine** dair hüküm verilmez.⁷

Altı çizili kısma dair Semerkandî önemli bir açıklama yapar:

[Amelle ilgili olmayan] lafzın içermiş olduğu şeylerden herhangi birisi konusunda hususi olarak muradın o olduğuna **kesin olarak** hükmedilmez. Ancak lafzı hususi anlama **yakini olarak** tahsis etmeyi ve onunla tayin etmeyi gerektiren **bir delil** varsa bu durum hariçtir. Çünkü lafız bunu da diğerlerini de kapsar, lafzın sigası tüm görüşleri kapsamına alma salahiyetinden dolayı hepsini kuşatır. [Böylece] onun gerçekteki bilgisine erişmeksizin Allah adına **şahitlikte bulunulmaz.**⁸

Mâtürîdî yaptığı teorik açıklamayı şöyle örneklendirir:

Örneğin şu yorum böyledir: Allah'ın semî' ve alîm sıfatlarının kulların fiillerinden sonra gelmesi [durumunda], [kulların fiilleri bu sıfatları] tahsis edici delillerden olur. Bu sıfatlar eğer tahsise muhtemelse -hikmetin gerektirdiği anlam Allah'ın, her sesi işiten ve her şeyi bilen olduğu yönündedir- o anlama ["Allah'ın o kulların fiillerini bildiği ve işittiği" anlamına] **şahitlik edilir.** [Ancak] "Allah burada sadece o özel anlamı **kastetmiştir.**" denilmez.⁹

⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/269-270.

⁸ Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât* (Şehit Ali Paşa, 283), 212a.

⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/270.

Semerkandî'nin altı çizili kısımla ilgili şerhi de şöyledir “Allah’ın o özel anlamı **kastettiğine**, buna dair **haber-i mütevâtir** ve **icmâ-i ümmet** gibi **katîyet/kesinlik** içeren bir delil bulunmadıkça **şahitlik edilmez.**”¹⁰ Mâtürîdî örnekler vermeye devam eder:

“Eğer talaka azmetmişlerse, Allah semî’ ve alîmdir.” [Bakara 2/227] [Bu bağlamda] bir grup şöyle demiştir: Sözle ifade edilinceye kadar talak vaki olmaz. Çünkü Allah burada semî’ olduğunu zikretti. Eğer söz olmaksızın talak vaki olsaydı burada semî’ sıfatını zikretmenin bir anlamı olmazdı. Başka bir grup ise şöyle demiştir: Buradaki semî’ sıfatı, kocanın îlâsını işitir demektir, çünkü îlâ kocanın dille/sözle yaptığı yemindir. Alîm ise kocanın buna azmettiğini bilmek demektir. Allah burada [ayrı ayrı] semî’ ve alîm sıfatlarını zikretmiştir. Bu sıfatların bu bağlamda bulunmalarının hakikatini ortaya koymak için onların her birini bir yöne [anlama] yönlendirmek gerekir. Eğer talak söz olmadan gerçekleşmeseydi [sözle gerçekleşseydi] kocanın tüm fiilleri işitilmiş olurdu, [işitilme, peşi sıra bilinmiş olmayı da gerektirdiğinden] âyetle Allah’ın semî’ sıfatından sonra bir de alîm sıfatını zikretmeye gerek kalmazdı. Hikmetin gerektirdiği genel akideye göre ise Allah her sesi işiten ve her şeyi bilendir. Yine de nüzûle ilişkin bağlamı itibarıyla [bu âyet] her iki görüşe de muhtemeldir. Burada **murad** konusunda **kesin bir hüküm verilmez**, ancak **ihatayı** gerektiren bir delilin ortaya çıkması durumu

¹⁰ Semerkandî, *Şerhu’t-Te’vîlât* (Şehit Ali Paşa, 283), 212a-212b.

hariçtir. [O durumda] insanlar da âyetle ihtilafa göre amel ederler. *Vallâhu a'lem.*

Te'vilin ikinci yönü şudur: Âyet çeşitli görüşlere muhtemeldir, ama şehadet etme açısından ya da amel etme açısından [aynı anda] tüm görüşleri kapsamaz. Ancak iki doğrudan birini içerir. Eğer âyet amelle ilgiliyse, o zaman delilinin aranması gerekir. Bunun delili de iki şekilde olabilir. Birincisi hem amel etmeyi hem de şehadet etmeyi gerektiren bir delildir. İkincisi de özel olarak amel etmeyi gerektiren bir delildir. Bunu açıklamıştık. Eğer âyet şehadet etmeyle ilgiliyse, açıkça zahir oluncaya kadar muradın belirlenmesi [tahkik] konusunda tevakkuf etmek ve [bununla ne kastedildiğinin bilgisini] Allah'a teslim etmek gerekir. Arşa istivanın Allah'a izafesi konusunda durum böyledir. Rü'yet [görme] konusundaki kabul de böyledir. Öyle ki görülecek olanın kendisine işaret yoluyla görülmesi sabittir, yoksa onun [her yönden] kuşatılması yoluyla değil. Benzer diğer örnekler de bu çerçevededir. *Vallâhu a'lem.*¹¹

Semerkindî'nin altı çizili kısımla ilgili şerhi şöyledir:

Eğer lafız amelle ilgiliyse görüşlerden birini tayin etmek için delil aramak gerekir. Eğer **kati/kesin bir delil** bulunursa hem amel etme hem şehadet etme konusunda, [bu delil doğrultusundaki] belli görüş tayin edilir. Eğer zahir açısından¹² bir delil

¹¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/270-272.

¹² Burada geçen "zahirî delil" ifadesiyle ne kastedildiği çok açık değildir. Ancak "kati delile" mukabil kullanıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre kati delil anlamlardan birini kesin olarak tayin etmeyi sağlarken zahirî delil kesinlik içermeksizin bir anlam belirlemesini ifade eder.

bulunursa, bunun gösterdiği anlamla amel edilir. [Ancak] Allah'ın o lafızla bu anlamı **kastettiğine** dair **kesin hüküm** verilmez ve Allah adına **şahitlik edilmez**... Eğer lafız amelle değil de itikat etmek ve şehadet etmeyle ilgiliyse tüm görüşlerden birinin **murad** olduğunu belirleme konusunda tevakkuf edilir. **Kati/kesin bir delille** belli bir **murad** zahir oluncaya kadar, belirleme yapmaksızın görüşlerden birinin Allah'ın muradı olduğuna şehadet ve itikat edilir.¹³

Mâtürîdî teorik açıklamalarına şöyle devam eder:

Üçüncü yön de âyetin farklı görüşlere ihtimalinin ön bilgilere [mukaddimat] göre olmasıdır. Bu ön bilgilerin farklılığına göre yorumlar da farklılaşır. [Bu gibi yerlerde] âyetin te'vili, ön bilginin ifade ettiği mananın dışında bir anlam taşımıyorsa [illa mukaddimenin bilgisine bağlıysa] ancak onun dayandığı ön bilginin bilinmesiyle caizdir. Örneğin “O halde bir işi bitirince hemen diğerine koyul.” [İnşirâh 94/7] âyeti böyledir. Âyeti bir kimsenin, iki görüşten biriyle te'vil etmesi ancak Nebi'nin ne işle meşgul olduğunu **semâ' yoluyla** bilmesinden sonra caizdir. Yine “Baksın hangi yiyecek daha temiz.” [Kehf 18/19] âyeti de böyledir. [Ayette hikâye edilen] bu sözü söyleyen kişinin ne **kastettiğini** birinin talep etmesi ya da onun **kastını** te'vil etmesi ve bunu elde etmesi ancak **vahiy yoluyla**dır. *Lâ kuvvete illâ billâh*. Ya da kişi, onun muradı açıkça ortaya çıkıncaya kadar görüş beyan edemez.

¹³ Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât* (Şehit Ali Paşa, 283), 212b.

Şehadet etmeyle ilgili olan âyetlerde ise [murad] açıkça zahir oluncaya kadar tevakkuf etmek gerekir. Amelle ilgili olan âyetlere gelince eğer bunlar ihtiyata muhtemel olan türden ise tevsî' [ve ruhsat] delili ortaya çıkıncaya kadar bunların hakkı, gereğince amel etmektir. Tevsî' delili de, zikrettiğim üzere iki türdür. Amelle ilgili olan âyetler eğer ihtiyata muhtemel olmayan türden ise [delile göre murad] zahir oluncaya kadar tevakkuf etmek gerekir. *Vallâhu a'lem*.¹⁴

Mâtürîdî'nin yukarıdaki açıklamaları, onun tefsirde kesin deliller kullanılabileceğini, kesin delillerle açıklamalar yapılabileceğini, bu açıklamalar konusunda kesinlik iddiasında bulunulabileceğini ve Allah adına şahitlik edilebileceğini düşündüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre eğer tefsirde kesin deliller yoksa, kesin delillere göre yorumda Allah adına şahitlik yapılamıyorsa, diğer bir ifadeyle sahâbe sonrasındaki müfessirlerin kullandığı tüm deliller zanni ise Mâtürîdî'nin yukarıdaki açıklamaları anlamsızlaşır. O, bu bağlamda "Kesin delil varsa Allah adına şahitlik yapabilir, muradı kesin olarak tayin edebilir." şeklinde açıklamalar yapmak yerine onun "Sahâbe sonrasındaki tüm açıklamalar, âyet/lafız ister amelle ister itikatla ilgili olsun zannidir, sahâbe sonrası müfessir ne tür delile dayanırsa dayansın - ki bu durumda tüm deliller zanni olacaktır- yaptığı tüm açıklamalar kesinlik içermez." demesi gerekirdi. Mâtürîdî, Boyalık'ın iddiasının aksine sahâbe sonrasındaki tefsir faaliyeti için de kesinlik durumundan bahseder. Onun

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/272.

böylesine kesinlikli açıklamalara tefsir dediği de *Te'vîlât*'ın mukaddimesindeki izahlarından, yine, tefsir kelimesini kullandığı bu eserin muhtelif yerlerinden anlaşılmaktadır.¹⁵ Eğer tefsir kesin bilgiye dayalıysa, bu kesinlik sağlayan bilgiler de mütevâtir haber ve icmâ-i ümmet gibi delillerse, sonraki dönemin müfessiri bu delillere dayalı olarak tefsir yapabilir ve şahitlikte bulunabilir. Böylesi delilleri yoksa kesinlik ve şahitlik iddiasında bulunamaz. O zaman kesinlik içeren tefsir sadece sahâbeye mahsus değildir, ilgili deliller çerçevesinde sonraki müfessirler de kesin murad saptamalarında bulunabilir. Diğer yandan *Şerhu't-Te'vîlât*'ın hemen girişinde belirtildiği üzere Mâtürîdî hadis ve icmâ arasındaki tenakuzdan bahsederken sahâbenin re'yle tefsir yaptığını söylemesi sahâbenin aynı zamanda te'vil yaptığı, yani te'vilin sonraki müfessirlere mahsus olmadığı anlamına gelir. Hâl böyleyken Boyalık'ın, başkalarını Mâtürîdî'yi yanlış anlamakla, dahası isabetsiz sonuçlara varmakla eleştirmekte acele etmemesi ve daha ihtimalli değerlendirmelerde bulunması beklenirdi.

Yukarıdaki iktibaslarda Mâtürîdî'nin bahsettiği üçüncü *asla* ayrıca dikkat çekilmelidir. Burası tefsir kavramının ilişkili olduğu alanları ve mahiyetini ifade etmesi açısından önemlidir. Fakat önce Boyalık'ın bu husustaki iddiası aktarılabilir “Öte yandan geçmiş ve gelecekle ilgili, bilgisi sadece vahiyle elde edilebilen alanın tefsir kategorisiyle ilişkilendirilmesini anlamak güçtür.

¹⁵ Tefsir kelimesinin bazı kullanımları için bk. Enes Büyük, “Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Bunun Te'vîlât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 222-223.

...gayp alanı ‘tefsir faaliyeti ile anlamın kesin olarak belirlenmesi’ ile alakalı değildir.” (s. 121). Mâtürîdî’nin üçüncü asılla ilgili açıklaması Boyalık’ın ileri sürdüğü ve bir gerekçe sunmadığı iddiasını da sorunlu hâle getirmektedir. Mâtürîdî’ye göre ihtilaflar aynı zamanda ön bilgilere dayalı olarak tezahür eder. Bazı âyetler ancak ve ancak bu ön bilgilerle yorumlanır, onlar olmadan açıklama yapılmaz. Bu bağlamda Mâtürîdî’nin verdiği iki örneği hatırlamak açıklayıcı olacaktır:

“O halde bir işi bitirince hemen diğerine koyul.” [İnşirâh 94/7] âyetini bir kimsenin, iki görüşten biriyle te’vil etmesi ancak Nebî’nin ne işle meşgul olduğunu **semâ’ yoluyla** bilmesinden sonra caizdir. Yine “Baksın hangi yiyecek daha temiz.” [Kehf 18/19] âyeti de böyledir. [Ayette hikâye edilen] bu sözü söyleyen kişinin ne **kastettiğini** birinin talep etmesi ya da onun **kastını** te’vil etmesi ve bunu elde etmesi ancak **vahiy yoluyla**dır.

Örneklerden biri nüzûl bağlamına ilişkin bir bilgiyi gerektirmektedir. Buna ilişkin bilgi varsa yorum yapılabilir, eğer bilgi kesinlik içeriyorsa yapılan açıklama tefsirdir. Eğer kesinlik içermiyorsa açıklama, te’vildir. Nitekim Mâtürîdî bu âyet bağlamında te’viller yaptıktan sonra “Tefsiriyle ilgilenmeyiz.” der.¹⁶ Bunun nedeni tefsir yapmasını sağlayacak kesin verilere sahip olmamasıdır. İkinci örnek Ashâb-ı Kehf kıssasıyla, yani geçmişle ilgilidir. Bir müfessir geçmişle ilgili yorum yapmak istiyorsa bu yorumunu ya Nebî’ye ya da vahye dayandırmalıdır.

¹⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 17/258-259. Benzer ifadeler için bk. Büyük, “Mâtürîdî’nin Tefsir-Te’vîl Ayrımı”, 222-223.

Çünkü geçmiş hakkında ancak bu iki kaynak bilgi verebilir, kişi bu alanda re'yiyle bilgi tespit edemez. Kişinin bu kanallardan temin ettiği bilgi kesinlik içeriyorsa yaptığı tefsirdir, değilse te'vildir. Bilgisi hiç yoksa herhangi bir yorum yapmamalıdır. Bu yaklaşım Mâtürîdî'nin kıssaları yorumlarken, özellikle İsrâiliyat rivayetlerini tenkit ederken sergilediği tavrına da uygundur. Mâtürîdî; bu tavrını Hz. Peygamber'in beyanına, geleceğe ve kıyamete ilişkin anlatımlarda da sergiler.¹⁷ Mâtürîdî'ye göre bu alanlar müşahedeye ya da vahye dayalı bilgileri gerektirir. Müfessir bu alanlarda bilgi *tespitinde* bulunamaz ancak bilgi *izharında* bulunabilir. Diğer bir ifadeyle bilgi üretemez, bunlara ilişkin sema yoluyla gelen bilgilerle yorum yapabilir. Yaptığı yorum kesinlik içeren delile dayalıysa tefsir, dayanmıyorsa te'vil sayılır.

Netice olarak aktarılan bilgiler çerçevesinde Mâtürîdî'ye göre "tefsir" kavramının iki yönü bulunmaktadır, denebilir. Birincisi kesinlikle ilgili olmasıdır, yani kesin delillere dayalı olarak murad saptamasını ifade etmesidir. Bu açıdan kesin bilgiye dayalı olan tefsir; kıssalar, kıyamet ahvali, nüzûl ortamı, itikatla veya amelle ilgili olabilir. Az önce ifade edildiği gibi bu, Mâtürîdî'ye göre sadece sahâbe için değil sonraki müfessirler için de işlevselliğini korur. İkinci husus ise tefsir kavramının; bilgisi re'yle elde edilemeyecek, ancak müşahede ve vahiyle elde edilebilecek bir alanla ilgili olmasıdır. Sahâbe için nüzûl ortamına ve Hz. Peygamber'in beyanına ilişkin bilgiler hariç kıssalara ve kıyamet ahvaline

¹⁷ bk. Büyük, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı", 222.

dair bilgiler, sonraki dönemin müfessirleri içinse hepsi müphem bir alana ilişkin bilgilerdir ve bunlar “gayp” kelimesiyle karşılanabilir. Örneğin sahâbe nüzûl ortamına dair müşahede ettiği bilgiyle açıklama yaparsa bu, tefsirdir ve kesinlik içerir. Sonraki dönemin bir müfessiri Hz. Peygamber’in beyanına bağlı olan amelle ilgili bir âyette kesin delile dayalı açıklama yaparsa bu da tefsirdir. Bu durumda te’vil, tefsirden farklı olarak kesin delile dayanmaz, ihtimallerin sıralanmasından ibarettir. Eğer sahâbe kesin delile dayanmadan mesela kıssalarla ilgili açıklama yaparsa bu da te’vildir, sonraki bir müfessir mesela inançla ilgili bir âyeti zanni delillerle açıklarsa o da te’vil yapmış olur.

Peki “Mâtürîdî böyle teorik değerlendirmeler ve ayrımlar yapsa da bunun pratikte bir karşılığı var mıdır?” sorusu önemlidir. Bu soruya hemen, pratikte bir karşılığı olduğunu düşünmekte ki mezkûr açıklamaları yapmaktadır, diye cevap verilebilir. Aksi durumda Mâtürîdî; pratikte karşılığı olmayan, işlevselliği bulunmayan anlamsız açıklamalar yapmakla itham edilmiş olur. Fakat bu bağlamda Mâtürîdî’nin ne düşündüğü ile tüm müfessirlerin ne düşündüğünü ve tefsir müktesebatının genelinde durumun ne olduğunu birbirinden ayırt etmek gerekmektedir. Bununla birlikte Mâtürîdî’nin her yorumun peşi sıra “Benim kullandığım bu delil katidir, mütevâtirdir, icmâ-i ümmete dayanır, onun için yaptığım yorum kesindir, bununla Allah adına şahitlikte bulunuyorum.” gibi açıklamalar yapmasını beklemek de anlamsızdır. Bu bağlamda Mâtürîdî’nin, icmâya ve mütevâtir haberlere bağlı kalarak açıklama

yaptığı ve çeşitli anlam ihtimallerinden kesin bir üslupla vazgeçtiği bazı örnekler daha önceden tespit edilmiştir.¹⁸ Burada sadece iki örnekle yetinilecektir:

Mâtürîdî Bakara 280. âyetteki vasiyet hükmünün “Vârise vasiyet yoktur.” hadisiyle mensuh olduğunu düşünür. Kendi açıklamasına geçmeden evvel âyeti mensuh kabul eden ve etmeyenlerin görüşlerine yer verir. Mensuh addedenlerin ise bunu farklı âyetlerin neshettiğini, mezkûr hadisın haber-i vâhid olduğundan neshe delil olamayacağını düşündüklerini belirtir. Daha sonra bunlara cevap verir ve vasiyet hükmünün mezkûr hadisle mensuh olduğunu, hadisın zannedildiği gibi haber-i vâhid olmadığını iddia eder. Bu bağlamda şunları söyler:

Bunun haber-i vâhid olduğunu iddia edenlere gelince bu konudaki asıl şudur: Bu, rivayet açısından haber-i vâhiddir, kendisiyle amel edilmesinin bilinmesi açısından ise mütevâtirdir [amelî tevâtür]. Bizim asıllarımızdan birisi amelî tevâtürün, amel edilebilecek en yüksek haber olmasıdır. Bu mütevâtir, insanların onunla asır asır amel ettiği, amel etmelerinin de zahir olduğu bilinen bir bilgidir. İnsanların gizli bir yönü bulunmayacak şekilde bununla amel etmesi zahir olduğundan insanlar bunu rivayet etmeyi gerekli görmemiştir... İşte bu delille âyetin mensuh olduğuna hükmettik.¹⁹

Bu açıklamalar Mâtürîdî'nin tevâtürü iki kısma ayırdığını; birinin rivayet, diğerinin amelle ilgili olduğunu

¹⁸ Büyük, “Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı”, 226-231.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/333-334.

göstermektedir. O, amelî tevâtürü delillerin en yükseği kabul etmekte ve âyetin hükmünün uygulanabilirliğini iptal etmektedir. Hem buradan hem de daha yukarıda “mütevâtir haber ve icmâ-i ümmet gibi kati/kesin bir delil bulunursa” şeklinde alıntılanan iktibaslardan anlaşılacağı üzere o, tevâtürî delilleri kati/kesin olarak nitelemektedir. Kesin delile dayalı açıklamada kesinlik iddiasında bulunulabilir ki bu, Mâtürîdî’nin teorisinde tefsire karşılık gelir. İleride genel olarak tefsirde kesin delillerin kullanıldığını ele alırken sahâbe icmâsı bağlamında amelî tevâtürün kesinliğine ve tefsirdeki işlevselliğine tekrar değinilecektir.

Mâtürîdî haberî sıfatların geçtiği âyetlerde de onların zahirî anlamlarının kesin olarak kastedilmediğini ve te’vil edilebileceğini, ancak te’villerin herhangi birinde kesinlik iddiasında bulunulamayacağını ileri sürer. Ona göre Allah’ın aşkın bir varlık olması ve insanın da ancak onu kendi tecrübeler dünyasından hareketle tanıyabileceği gerçeğinden -ki Mâtürîdî buna zaruri der- hareketle haberî sıfatlarda hem teşbih hem de tevhid boyutu bulunur. Teşbih boyutu insanların algılarıyla ilgiliyken tevhid boyutu Allah’ın gerçekteki zatıyla ilgilidir. İnsanların algısına sunulan anlamlar, aynıyla ve hakikatiyle Allah’ın zatı için geçerlidir denilemez. Bu çerçevede Mâtürîdî şöyle der “Aklın **zorunlu bilgisi** ve sem’î delillerle sabit olmuştur ki Allah, mahlukata özgü muhtevadan [meânî] münezzehtir. Buna göre oturma, gelme, görme gibi fiiller Allah’a izafe edildiğinde bu fiillerin mahlukata izafesinde anlaşılan mana anlaşılmaz. Çünkü aklın ve naklin **zorunlu**

bilgisi, Allah'ın bu tür anlamlardan yüceliğini ve azametini gerektirir.”²⁰

Mâtürîdî'nin yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığına göre haberî sıfatlarda zahirî anlamlar kastedilmez ve bu kesindir. Çünkü zahirî anlamların kastedilmediğini zaruri bilgi gerektirmektedir. Zahirin dışında teşbihi çağrıştırmamak kaydıyla mecazi anlamlar kastedilebilir, ancak bunlardan hangisinin kastedildiği kesin olarak belli değildir.²¹ Burada Mâtürîdî haberî sıfatların söz konusu olduğu lafızlarda neyin kastedildiğini kesin olarak tespit etmeye imkân vermese de neyin kastedilmediğini kesin olarak söylemesi de tefsirde kesinlik söyleminin bir parçasıdır. Onun buradaki kesinlik iddiasının doğru olup olmadığı, metafizik meselelere dair genel epistemik kabullerle uyuşup uyuşmadığı ayrı bir husustur. Mâtürîdî'nin zikredilen türden delilleri kesin kabul etmesiyle başkalarının etmemesini birbirine karıştırmamak gerekir. Zira burada öncelik Mâtürîdî'nin ne düşündüğünün tespit edilmesidir. Bu noktada “Özel olarak Mâtürîdî kesinlik sağlayan delillerin varlığını kabul etse de genel olarak tefsirde kesin delil yok mudur?” sorusu da önemlidir. Zira ona göre kesin olan, başkalarına göre kesin olmayabilir. Nitekim usul ve kelâm eserlerinde, kesin/kati kabul edilen bilgilere bile itirazlar nakledilir. Tefsirde kesin anlam tayinlerinin yapıp yapılmadığını ve kesin delillerin kullanılıp kullanılmadığını bazı Kur'an

²⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/74. Ayrıca bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 56-57, 94, 119.

²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 94.

kavramlarının anlamlarının kati olarak bilindiği ve bazı sahâbe icmâsının katiyet içerdiği iddia edilerek ileride daha detaylı değerlendirilecektir.

2. Rivayet-Dirâyet Perspektifinden Tefsir-Te'vil Ayrımının Geçerliliği

Boyalık müfessirlerin kesinlik kriterinden vazgeçerek tefsiri rivayetle, te'vili dirâyetle ilişkilendirdiklerini ancak rivayet-dirâyet ikiliğine dayalı tefsir-te'vil ayrımının da çok yönlü tefsir faaliyetine işlevsel açıklama getiremediğini düşünür ve bu ayrımın üç sorunundan bahseder (s. 121-122). Birincisi rivayet-dirâyet ikiliğine dayalı tefsir-te'vil ayrımının hâlen kesinlik-ihtimaliyet ikiliğinin etkisi altında olması ve kesinlik kriterinin terkedilip edilmediği konusunda bir belirginlik bulunmamasıdır (s. 122). Öyle ki tefsir kategorisinde bulunan rivayetler tevâtür düzeyinde olmadığından kesinlikle ilişkilendirilen tefsirin bunları kapsama sorunu ortaya çıkmaktadır. Boyalık, tefsirin kesinlikle değil de rivayetle ilişkilendirilmesi durumunda bu sorunun ortadan kalkacağını belirtir (s. 125-126, 128). Ona göre ikinci sorun rivayet-dirâyet ayrımının tefsir faaliyetine işlevsel bir açıklama getirememesidir. Nitekim rivayetlerin çok yönlü tefsir faaliyetindeki etkinliği son derece sınırlıdır. Üçüncü sorun ise, rivayet ve dirâyetin tam olarak tanımlanmamış olmasıdır. Mesela ilgili literatürde, dil ve belâgat ilimlerinde ortaya konulan verilerden hareketle yapılan açıklamaların -ki bunlar geleneksel tefsirde baskındır- rivayet kapsamında mı dirâyet kapsamında mı veya tefsir kapsamında mı te'vil kapsamında mı olması gerektiği konusunda gerekçeli ve açık seçik analizler

yapılmamıştır (s. 122, 129-131). O, sonuç olarak şunu ileri sürer:

...asıl dikkat çekmek istediğimiz husus, literatürde dil ve belagat kurallarının tefsir-tevil ayırımındaki konumu hakkında bir açıklığa ulaşılammış olduğudur. Sözü edilen âlimler ayırımı açıklarken tefsir sahasının gerçeklerinden ziyade reyle tefsirin veya tevilin meşruiyeti sorununa odaklandıklarından, bir sınırlandırma getirmek istedikleri tevili, dil kurallarıyla ilişkilendirmişlerdir (s. 132).

...gösterilmek istenen husus, ayırımın tefsir kısmıyla ilgili olarak Mâtürîdî'deki anlamın kesin olarak belirlenmesi vurgusunun yerini nakil ve rivayete dayanma vurgusuna bıraktığı, tevil kısmıyla ilgili olarak ise dirayetle veya istinbat yoluyla olma ve Arap dili kurallarına dayanma gibi açıklamalarla yetinildiğidir. Özellikle sözlük bilgisi, furûk, dilbilgisi ve belagat gibi geleneksel tefsir faaliyetinin en ağırlıklı kısmını oluşturan alanların bu ayırımdaki konumu belirsiz bırakılmıştır (s. 133, 138).

Boyalık'ın rivayetle tefsirin ve dirâyetle de te'vilin tam olarak tayin edilmediği tespiti doğrudur. Ancak bu, bahsi geçen ayırımın terk edilmesini gerektirmez. Zira klasik dönemde tefsirin hangi teorik meselesi kapsamlı bir şekilde ele alınıp çözümlenmiş ki burada benzer bir durum beklensin. Yine de bu tespit, tefsir-te'vil kavramlarını rivayet-dirâyet ikiliği bağlamında ele alan müfessirlerin onlarla ne kastettiklerini tümünden belirsiz bıraktıkları anlamına da gelmemektedir. Boyalık'ın birinci sorun

olarak bahsettiği husus, yani rivayete dayalı tefsirde kesinlik düşüncesinin terk edilip edilmediğinin belirsiz olması da bu ayrımı reddetmeyi gerektiren bir gerekçe değildir. Rivayet-dirâyet ikiliğine dayalı tefsir-te'vil ayrımı yapan müfessirler -onların açıklamalarına dair Boyalık'ın da dikkat çektiği üzere- tefsir bağlamında kesinlikten bahsetmezler. Bu suskunluk, onların kesinlik düşüncesini pekâlâ öne çıkarmadıkları yönünde anlaşılabilir. Onlar bunun yerine, Boyalık'ın göz ardı ettiği ve tefsirin gerçekliğinden kopuş olarak itham ettiği başka bir husus üzerinde dururlar.

Peki bu ayrımında müfessirler tefsiri rivayete, te'vili dirâyete dayandırırken neyi öne çıkarmaktadırlar? Boyalık'ın gözden kaçırdığı husus tefsir kategorisinin yani rivayetler alanının müfessir için *kesbî bilgi* alanı olmamasıdır. Kelâm ya da bir hitap olarak Kur'an belli bir bağlamda belli bir muhatap kitlesine okunduğundan, onun anlaşılması bağlam bilgisini gerektirir. Sebeb-i nüzûller, Arap ve Ehl-i kitap kültürü, vahyin zaman ve mekân bilgisi (Mekkî-Medenî), özellikle de nebevi beyanlar müfessirlerin kendi dirâyetleriyle kesbedebilecekleri bilgi türleri değildir. Bu gibi bilgiler zorunlu olarak sem'îyyâta, işitmeye dayalıdır. Bunun bilgisine bağlı olmayan alanlarda/âyetlerde müfessirler dil bilgisi başta olmak üzere diğer ilimlerin, özellikle akli ilimlerin verilerini kullanarak te'vil yapabilirler. Söz konusu ayrım bu yönüyle yani epistemolojik açıdan, kullanılacak bilgilerin kaynağına ilişkin bir ayrımdır. Bu ayrımı yapanlara göre ilm-i tefsir, biri *sem'î* diğeri *kesbî* olmak üzere iki tür bilgiye dayanmaktadır. Tefsir kategorisi sem'î olanları, te'vil

kategorisi ise kesbî olanları kapsar. Asıl bu ayrımın görülememesi, tefsirin gerçekliğinden kopuştur. Klasik müfessirler bu sebeple rivayetlerden asla vazgeçememişlerdir. Dil bilimsel gayelerle yazılan filolojik tefsirlerde bile tefsir rivayetleri bulunur. İlm-i tefsir, oranları ve kullanım düzeyleri ne olursa olsun bir yönüyle daima rivayete dayanır. Bu da Kur'an'ın tarihin belli bir döneminde, belli bir coğrafyada belli bir muhatap kitlesine tebliğ edilmesinin zorunlu olarak doğurduğu bir gerçekliktir.

Yazarın sorun olarak gördüğü üçüncü husus da tartışmaya açıktır. Yukarıdaki her iki alıntıdan da anlaşılacağı üzere geç dönem müfessirler dil kurallarıyla yapılan yorumları açıkça te'vil kapsamında görmüşlerdir. Fakat yazar için "dil kuralları" ifadesi yeterli olmamakta; müfessirlerin tek tek lügat, furûk, sarf, isticak, beyan, meânî gibi alanlara ilişkin verilerle yapılan yorumların da te'vil kısmında olduğunu açıkça söylemeleri gerekmektedir. Halbuki *Envârü't-tenzîl* şârihlerinden Abdülhalîm el-Germiyânî (ö. 1055/1645) bunu açıkça söyler. Onun ifadelerine göre tefsir ve te'vilden oluşan ilm-i tefsirin te'vil kısmı dirâyetle ilişkilidir ve bu da edebî kanunlara dayalı olarak gerçekleşir. Bu edebî kanunlar ise lügat, sarf, isticak, nahiv, meânî, beyân ve muhâdarâtan elde edilmekte ve hepsi birden ilm-i tefsirin istimdadını oluşturmaktadır.²² Yine yazar Musannifek'in (ö. 875/1470) "dil kurallarına dayalı yapılan yorumların te'vil için sadece örnekleme bir açıklama olduğu, te'vilin kapsamının dile

²² Abdülhalîm b. Abdullah el-Germiyânî er-Rûmî, *Hâşiye 'alâ Envârü't-tenzîl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 306), 9b.

dayalı izahları da aşacak kadar geniş olduğu” (s. 132) açıklamasını yeterli bulmamaktadır. Netice itibarıyla dirâyet-rivayet ayrımına dayalı tefsir-te’vil ikiliğinin, bu ayrımı reddetmeyi gerektirecek kadar belirsiz bırakıldığı iddiasına katılmak mümkün değildir. Müfessirler te’vil için dil kurallarından bahsediyorlarsa belâgat da dâhil tüm dil bilimsel faaliyetleri kastettikleri düşünülebilir. Musannifek’in de açıkça belirttiği üzere te’vil sadece bundan ibaret değildir; rivayet alanının karşısındaki, yoruma konu olan her tür bilgiyi, delili, açıklamayı kapsar.

Yazarın ileri sürdüğü ikinci sorun da niceliğe dayanmakta ve bu yönüyle yüzeysel kalmaktadır. Şöyle ki rivayetin azlığından ya da çokluğundan daha ziyade onun tefsirdeki işlevi önemlidir. Boyalık tefsir rivayetlerinin çok yönlü tefsir faaliyetinde sınırlı bir işleve sahip olduğu, rivayetle tefsirin ölçüsüzce öne çıkarıldığı tezini desteklemek için Hz. Peygamber’den ve sahâbeden nakledilen tefsir rivayetlerinin oldukça az olduğunu gösteren istatistiksel verilere başvurur (s. 135-136). Bu veriler dakik olmasa da kabaca Hz. Peygamber ve sahâbenin tefsir rivayetlerinin yekûnu hakkında fikir vermektedir ve bunların oldukça az olduğu kabul edilmelidir. Fakat yine niceliksel bir yöne dikkat çekilmekte, az olsa bile bu rivayetlerin bağlam bilgisi sunması ve anlam tespitlerinde bağlam bilgisinin son derece kritik olması ihmal edilmektedir. Bununla birlikte Hz. Peygamber’den gelen tefsir rivayetleri salt sözlü tefsirlere indirgenmektedir. Hz. Peygamber’in beyana ilişkin açıklamalarını da müfessirler tefsir kapsamında değerlendirmiştir. Mesela Taberî (ö. 310/923), tefsir

mukaddimesinde Hz. Âişe'den, Resûlullah'ın ancak birkaç âyeti *tefsir* ettiği açıklamasını nakleder. Taberî bu ifadeyi sünnetin bazı âyetleri *beyan* etmesi olarak anlar. Ona göre bazı âyetlerin te'vili ancak Resûlullah'ın beyanıyla bilinebilir. Onun beyanı Kur'an'daki mücmel hükümleri ve insanların dinde tefsirine ihtiyaç duyduğu diğer hususları açıklar.²³ Bu durum çoğu müfessir için de böyledir. Dahası İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) tefsir kategorisine dair açıklama yaparken nebevi beyanı gerektiren örnekler verir.²⁴ Durum Mâtürîdî için de böyledir. Buna, Mâtürîdî nazarından yorumun üçüncü türüne, yani mukaddimelere bağlı olduğuna dair açıklamalar aktarılırken değinilmişti. Nitekim onun bu bağlamda verdiği bilgiler, nebevi beyanı gerektirmektedir. Dahası o, nebevi beyanlara dayanarak birçok yerde yorum yaptığı gibi Allah'ın Hz. Peygamber'e Kur'an'daki âyetleri *beyan* etme görevi verdiğini açıkça belirtir.²⁵ Bir yerde de tefsir ve beyanı aynı bağlamda kullanır. O, Hz. Peygamber'in müşriklere hitaben söylediği, Enbiyâ 21/111. âyetteki "sizi denemek" ifadesiyle ne kastettiğinin *tefsiri* için ancak ondan gelecek *beyana* ihtiyaç duyulduğunu söyler.²⁶ Hâl böyle olunca, diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber'in beyanları, özellikle

²³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecer, 2001), 1/79, 81-82.

²⁴ Ebü'l-Kâsım er-Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtiha ve metâli'i'l-Bakara*, thk. Ahmed Hasan Ferhât (Kuveyt: Daru'd-da've, 1984), 47-48.

²⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/42.

²⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9/337. Ayrıca bk. Büyük, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı", 222.

pratik hükümlere ilişkin açıklamaları da hesaba katılınca ondan gelen tefsir yekûnu sözlü tefsirlerden çok daha fazla olacaktır. Bu rivayetlere niceliksel yaklaşmanın ötesinde, bunların anlama etkisi dikkate alındığında güçlü ve gerekli oldukları anlaşılabacaktır.

Boyalık rivayetlerin tefsir faaliyetinde sınırlı olduğu tezini Fâtiha sûresi ve Bakara sûresi 1. âyet bağlamındaki rivayetler üzerinden teyit etmeye çalışır. Ona göre Fâtiha sûresinin sadece son âyeti bağlamında Hz. Peygamber'den bir tefsir rivayeti nakledilmiştir, bu da örnekleme kabilinden olup diğer yorumlara engel değildir. Sûre bağlamında nakledilen diğer rivayetler selefin, müşahedeye dayanmayan yorumlarıdır. Aynı durum Bakara'nın başındaki hurûf-ı mukattaayla ilgili rivayetler için de geçerlidir. Bu rivayetler anlamı kesin olarak belirlemez ve ihtimaliyeti ortadan kaldırmaz, bunları dirâyetin karşısında tasnif etmek de anlamsızdır (s. 136-137). Kanaatimizce bu açıklamalar Boyalık'ın tezi için güçlü kanıtlar değildir. Kaldı ki Fâtiha sûresinin son âyetiyle ilgili rivayetin örnekleme olduğu müsellem değildir. Mesela İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Süyûtî (ö. 911/1505) için bu rivayet, farklı varyant ve isnatlarıyla birlikte bağlayıcıdır. Onlar İbn Ebû Hâtim'den (ö. 327/938) naklen kastedilenlerin Yahudi ve Hristiyanlar olduğuna dair müfessirler arasında ihtilaf olmadığı görüşünde olup âyeti sadece bu rivayete dayanarak yorumlar ve farklı ihtimallerden bahsetmezler.²⁷

²⁷ Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Gize: Müessesetü Kurtuba, 2000), 1/224-227; Celâleddin es-Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, thk.

Öte yandan Boyalık Fâtiha sûresinin ne zaman ve nerede indiğine dair nakledilen rivayetleri de ihmal eder.²⁸ Bu rivayetlerin bağlam bilgisi sunması, Fâtiha'nın o bağlamda olup bitenler çerçevesinde anlamlandırılması için son derece kritik öneme sahiptir. Ayrıca Boyalık'ın iddia ettiği üzere bu bağlamdaki sahâbe tefsirlerinin, kendi yorumları olduğu da açık değildir. Daha doğrusu sahâbeden gelen tefsir rivayetlerinin hangilerinin kendi yorumları hangilerinin müşâhedeye ya da Hz. Peygamber'e dayandığı belli değildir, bunların ayrıştırılması da çoğu zaman zordur. Mesela *nezele fî* kalıbıyla sahâbeden gelen kimi rivayetler onların kendi müşâhedeleri olabileceği gibi kendi yorumları olarak da görülebilir. Bazen bunları kestirmek kolaydır. Söz gelimi Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın (ö. 55/675) Mâide 33. âyetin Hâricîler hakkında nazil olduğunu söylemesi²⁹ böyledir. Yine onların Fâtiha'daki "sırât-ı müstakîm" lafzına yönelik tefsirlerini de Hz. Peygamber'den işitmiş olma, ancak kendi açıklamaları olarak nakletme ihtimalleri de vardır. Bilindiği üzere İbn Abbas (ö. 68/687-88) ve Câbir (ö. 78/697) bu lafzı "İslâm" olarak, Hz. Ali (ö. 40/661) ve İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) "Kur'an" olarak tefsir etmiştir. Bunlardan birincisi Hz. Peygamber'in İslam olarak açıkladığı sırât-ı müstakîm hakkındaki darb-ı mesele³⁰ dayanıyor olabilir. İkincisi de Hz. Peygamber'in Kur'an'ı

Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2003), 1/83-87.

²⁸ Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 1/5-8.

²⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5/185.

³⁰ Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 1/76.

sırât-ı müstakîm olarak tavsif ettiği bir başka açıklamasından³¹ mülhem olabilir.

Boyalık “Bu rivayetler anlamı kesin olarak belirlemez ve ihtimaliyeti ortadan kaldırmaz, bunları dirayetin karşısında tasnif etmek de anlamsızdır.” derken rivayet-dirâyet ayrımına dayalı tefsir-te’vilde hâlâ kesinlik düşüncesinin bulunduğunu varsayar ki bu gereksiz bir varsayımdır. Öyle ki bu ayrımı yapanların kesinlik düşüncesinden ziyade kesbî olmayan, sem’î bir bilgi türünü öne çıkardıklarını daha önce belirtmiştik. Bununla birlikte bu ayrımı yapan müfessirler seleften gelen tüm rivayetleri, bahsettikleri tefsir kategorisinde de görmezler. Onlar sahâbe başta olmak üzere kendi ictihadlarıyla yorum yaptıklarının elbette farkındadırlar. Yukarıda ifade edildiği gibi Mâtürîdî sahâbenin re’yle tefsir yaptığı hususunda icmâ olduğunu aktarır. Bu durumda ne Mâtürîdî’nin ne de kesinlik vurgusu yapmadan rivayet-dirâyet temelli tefsir-te’vil ayrımı yapanların selevin ictihada dayalı olduğunu düşündükleri rivayetlerini tefsir kapsamına dâhil ettikleri varsayılmalıdır.

3. Tefsirde Kesinlik ve Kesin Olarak Bilinenler

Boyalık, tefsirde kesinliğin bulunmadığına ve böyle bir varsayımla tefsir faaliyetine yaklaşılmaması gerektiğine dair şöyle der:

Ne tefsir rivayetleri ne dil verileri ne de mütevatir haber ve icma gibi asıllar tefsir faaliyetinin tasnifinde kesinliğin bir kriter olarak belirlenmesini anlamlı kılabilir. Tevatür ve icma... tefsir

³¹ Süyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, 1/78.

faaliyetinin araçları değildir... Tefsir faaliyetini doğrudan ilgilendiren tefsir rivayetleri ve dil-belagat verilerinin de kesinlik merkezli bir ayırımı mümkün kılmadığı... (s. 133)

Haz. Peygamber'in bilgisi ile sahâbenin müşâhedeye dayalı bilgisinin kesin olması bu bilgilerin nakledildiği rivayetlerin sahih olsa bile anlamı kesin olarak belirlemeye imkân tanıdığı sonucunu vermemektedir. Çünkü usulcülerin çoğuna göre bunlar zan ifade eden haber-i vâhid kategorisindedir. Buradan hareketle Boyalık sahâbe sonrası tefsir faaliyetinde kesinliğin fiilî bir karşılığının bulunmadığını, tüm tefsir rivayetlerinin haber-i vâhid türünde olduğunu iddia etmektedir (s. 134. Ayrıca bk. 120-121, 128). Yazara göre ayrıca usulcülerin şartları hafifletilerek ve haber-i vâhidin ilim ifade ettiğini savunan İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi âlimlerin görüşlerine itibar edilerek bazı rivayetlerin sonrakilere kesin ve tartışmasız şekilde ulaştırıldığı var sayılsa bile, bu rivayetlerin çok yönlü tefsir faaliyetinde fazlaca bir etkinliği yoktur (s. 135). Yazarın burada rivayetlerin kesinliğinin âlimlere göre değiştiğine atıf yapması, kendisinin tüm tefsir rivayetlerini zanni konuma indirgeyen keskin söylemini de sorunlu hâle getirmektedir. Diğer yandan kesinliğin âlimlere göre değişmesi, tefsirde kesinlik söylemine muhtemel alan açmaktadır. Yazarın ifade ettiği gibi tefsir rivayetlerinin bir kısmı kesinlik içerebiliyorsa bunların, tefsirlerin sınıflandırılmasında nerede duracağı ve nasıl tasnif edileceği belli değildir. Bunların az olması, ihmal edilmelerini gerektirmez; çünkü tefsirin bir parçasını oluşturduklarından, bir şekilde tasnife konu edilmeleri gerekir. Öte yandan bu tarz kesinlikli bilgiler tefsirde

hayati öneme sahiptir. Örneğin bunlar, Kur'ancı veya meâlcî grupların salt metin merkezli yorumlarının önüne set çekebilir. Bu tür rivayetlerden hareketle onların kimi yorumları, açıkça yanlış görülüp reddedilebilir. Bunlara kimi lûgat bilgilerinin kesinliği bağlamında birazdan örnek verilecektir.

Yazarın bu bağlamdaki iddialarında görünen iki soruna daha işaret edilebilir. Birincisi kesinlik içeren sahâbe tefsirleriyle sahâbe sonrasındaki rivayetlerin birbirinden ayırt edilerek tefsir-te'vil kavramlarının işlevselliğinin sadece sahâbe sonrasındaki süreçle sınırlandırılması, sadece sonraki tefsir faaliyetleri için bir değer ifade ettiğinin zannedilmesidir. Hâlbuki sahâbenin tefsir açıklamaları ilm-i tefsirin ilk aşamasını oluşturur, bu yönüyle bunlar tefsir tarihinin bir parçasıdır. Onlar hayattayken kesin tefsirlerden bahsedilebiliyorsa bu, bütün bir tefsir tarihi açısından bakıldığında bu tarihin bir kısmında kesin tefsirlerin bulunduğu anlamına gelir. Onların bu kesin tefsirleri kendi dönemlerinde özellikle Hâricîler gibi muhalif gruplara karşı önemli bir işlev görmüştür. Boyalık sahâbe sonrası tefsirin tasnifiyle ilgilendiğinden sahâbe dönemi itibarıyla kesin tefsirler Boyalık'ın tasnifinde yer bulamamaktadır. Diğer bir ifadeyle yazar tefsirde kesinlik kriterinin dikkate alınmadan bir ayırım yapılması gerektiğini söyleyerek kesinlik içeren sahâbe tefsirlerini ihmal etmektedir. İkinci sorun yazarın tüm tefsir rivayetlerini haber-i vâhid konumuna indirgemesidir. Mâtürîdî'nin dikkat çektiği uygulamalı olarak bilginin aktarımı (fiilî-amelî tevâtür) göz ardı edilmektedir. Bir bilginin amelle aktarımı, sözlü olarak

aktarımını gerektirmez. Bilginin zayıf rivayet zincirleriyle ya da âhad yollarla aktarımı onun bilgi değerini belirleyen tek ölçüt olmadığı gibi bu durum onun her zaman zanni bilgi içerdiği anlamına da gelmez.

Boyalık, tefsirde kesinlik söylemine yönelik eleştirilerine dil bilimsel veriler bağlamında da devam eder. Kevâşî'nin (ö. 680/1281) ne kastettiği açıkça belli olmayan bazı değerlendirmelerinden hareketle kelimelerin uzlaşasal anlamlarının kesinlik içerebileceğini kabul eder ve şöyle der:

...sözlükbilgisinin işitmeye dayanması kelime anlamının her zaman tek ihtimalli olduğu ve kesin olarak belirlenebileceği sonucunu vermemektedir. Açıklanmaya muhtaç kelimelerin anlamları, iştirak ve mecaz gibi durumlar olmasa bile, tefsir faaliyetinde çoğu zaman kesin ve tek ihtimalli olarak belirlenmemektedir... Kelimelerin sözlüksel anlamları belli bir semantik çerçeve içinde ince ayrımlara sahip birden fazla kelimeyle açıklanabildiğinden, belli bir bağlamda hangi sözlüksel içeriğin öne çıkarılacağı tartışma konusu olabilmektedir. Ayrıca sözlüksel anlamı açık olduğu düşünülen birçok kelime furûk açısından incelendiğinde tartışmalar ve farklı görüşler ortaya çıkmaktadır. Kelimelerin sözlüksel anlamlarının yanı sıra bağlamsal gönderimleri itibara alındığında, ihtimaliyeti sona erdirip anlamı kesin olarak belirleme iddiası daha da geçersiz hale gelmektedir (s. 138-139).

Bazı âyetler bağlamında bu tezi destekleyen dilsel ihtimallere örnek veren yazar; gramatik ve edebî

analizlerde ihtimal olgusunun ağır bastığını, alıntıda belirtildiği üzere “anlamı kesin olarak belirleme iddiasının geçersiz” olacağını iddia ederek genellemede bulunur. Dilsel ve edebî analizlerin çoğunlukla ihtimalli oluşu doğru olsa da bu; kesin olarak bilinen dilsel verileri âdeta yok saymayı, onların tüm analizler içinde işlevsiz hâle geldiğini iddia etmeyi gerektirmez. Yazar birçok Kur’an lafzının uzlaşsal anlamının kesin olarak bilindiğini fark etmez ve uzlaşsal anlamın diğer dilsel ihtimaller karşısında önemsiz olduğu ve buharlaştığı, böylece kesinlik iddiasından vazgeçilmesi gerektiği sonucuna varır. Hâlbuki Kur’an’ın çoğu lafzının uzlaşsal anlamları kesin olarak bilinmekte, anlamın tahrifine karşı bunların kati surette korunması ve savunulması gerekmektedir.

Bu hususa devam etmeden evvel yazarın dilsel analizlerin tefsir-te’vil ayrımında nerede durabileceğine ilişkin tespitlerine değinilebilir. Ona göre dil bilgisi çözümlemesiyle dilsel yapıların sebep olduğu faklı ihtimaller gün yüzüne çıkarılıyorsa bu çözümlemeler te’vil kısmına yakın duracaktır. Ya da dil bilgisi çözümlemesinde bir akıl yürütme söz konusu olmadığından bunlar tefsir kısmına yaklaşır. Yazar belâgat için de benzer durumdan bahseder (s. 140). Dil bilimsel analizleri te’vil kapsamında gören müfessirler; dilsel verileri, her ne kadar bunlar sem’iyyâta dayansa bile kesbî olarak elde edilebilecek bir bilgi alanı olarak düşünmüş olabilirler. Bunların sem’iyyâta dayanması rivayetlerin sem’iliğinden farklıdır. Örneğin nüzûl zamanına ilişkin bilgi ancak sahâbeden öğrenilebilirken dile ilişkin bilgi sahâbe sonrasında bizzat nesilden nesile tevâtüren nakledilen dilin kendisinden ya

da o dili kullanan birçok Arap'tan öğrenilebilir. Dil bilimsel verilerin elde edilmesi, rivayet alanındaki gibi belli bir döneme ve belli bir topluluğa bağlı değildir. Ayrıca sarf, nahiv ve edebiyata ilişkin verilerin önemli bir kısmının kıyasa-akla dayalı olması da onlara dayalı analizleri te'vil kategorisine yerleştirmeyi gerektirmiş olabilir. Bir diğer neden dilsel verilerin âyetlere tatbikinde ortaya çıkan ihtihadilik olabilir. Bir lafız veya âyet bağlamında müfessirlerin farklı dil bilimsel ihtimallerden bahsetmeleri bu sürecin dirâyete bağlı olmasından kaynaklanır. Fakat tefsir sürecinde birçok Kur'an lafzının sözlük anlamı tatbik sürecinden bağımsız şekilde eş zamanlı olarak kesin bir şekilde bilinmekte, ileri sürülen farklı anlam ihtimalleri bu kesin bilgilerle reddedilebilmektedir.

Kur'an'da savm, salât, zekât, hac, Cibrîl, Muhammed, Mûsâ, Îsâ vd., er-resûl, Mescid-i Haram, (Kâbe anlamında) beyt, melek, cibâl, sehâb, gamâm, mâ', yehûd, nasârâ, nâr... gibi birçok kelimenin hem nüzûl dönemindeki uzlaşısız hem de varsa şer'î anlamları kesin olarak bilinmektedir. Bunların bilgisine, sonraki muhataplar olarak ikinci asırdan itibaren yazılmaya başlanan tefsirlerden ya da sözlüklerden ulaşmış değiliz. Bunların nüzûl zamanında hangi uzlaşısız anlamda kullanıldığı, Kur'an'la birlikte hangi şer'î anlamı kazandığı nesilden nesile Müslümanlar arasında aktararak öğrenilmiştir. Müslümanlar bu âyetleri günlük hayatlarının bir parçası, dillerinin temel ve en yaygın kelimeleri yapmışlardır. Bu lafızların bulunduğu âyetleri günde beş vakit namazlarında, dost meclislerinde ve sohbetlerinde, günlük alışverişlerinde, birbirlerine

yaptıkları samimi nasihatlerinde vs. daima zikretmişlerdir. Lafızların uzlaşsal anlamları Müslümanların onları kullanımlarına *eş zamanlı* olarak eşlik etmiştir. Bu anlamlarla âyetler arasında sonradan kurulan ilişki sonucu lafızların anlamı tespit edilmiş değildir. İlk nesil bunların anlamlarını nasıl doğal yoldan biliyorsa, şer'î anlamlar üzerinde de hemen uzlaş sağlamışlarsa aynı bilgi ve uzlaşyı *dilin* canlı bir şekilde *kullanımı* ve Kur'an'ın Müslümanların hayatının temel bir parçası olması nedeniyle bir sonraki nesle, onlar da uygulamalı-fiilî olarak kendilerinden sonraki nesle aktarmışlar ve bu bilgiler bize nesiller yoluyla tevâtüren, daha açıkçası fiilî tevâtürle ulaştırılmıştır. Bunların lügavi ve şer'î olmak üzere uzlaşsal anlamları bugün için kesin olarak bilinir. Bu anlamlara ilişkin tefsirlerde gördüğümüz açıklamaları âhad yollarla sözlüklerden veya tefsirlerden öğrenmediğimiz gibi, mezkûr lafızlara dair farklı ve muhtemel dil-edebiyat analizleri onların anlamlarının kesinliğine zarar vermez, yorumdaki işlevselliğini azaltmaz. Elbette tefsir faaliyeti lafzın dil içindeki bağımsız anlamından, eş ve zıt anlamlı kelimelerle ilişkisine, söz diziminde diğer kelimeler karşısındaki konumuna, bulunduğu cümlelerin önceki ve sonraki cümlelerle oluşturduğu bağlamsal anlamına kadar geniş bir beyan sürecini kapsar. Bu süreçte ortaya çıkan birçok yorum kesinlik taşımasa da yapılan analizlerin veya kullanılan verilerin bir kısmının kesinlik içerdiği ihmal edilmemelidir.

Örnek kabilinden zikredilen ve anlamları daha somut ve açık şekilde bilinen kelimelerin dışındaki daha soyut anlamlı kelimeler olan Allah, iman, inkâr gibi

kelimelerin bile vaz'î delaletlerinin kesin olarak bilindiği, yorum sürecinde kesin bir veri olarak kullanılabileceği düşünülebilir. Bu lafızlar hakkında alabildiğine tartışmaların yaşandığı da bilinmektedir. Örneğin Allah lafzının hangi kökten türediği, Allah'ın kâdir, alîm, yaratıcı vb. sıfatlarının mahiyetiyle ilişkisi ulema arasında tartışmalıdır. Râzî'nin (ö. 606/1210) de belirttiği üzere ilgili tartışmaların, o kelimelerin vazedildiği asli anlamlarının bilinmesine engel değildir. Burada lafızların vazedildiği anlam bilgisiyle onların atıfta bulunduğu müsemmalara dair ihtilaflar birbirinden ayrıştırılmakta, anlamlarının sınırlarındaki değişkenliğe ya da artışa itibar edilmemektedir. Örneğin Allah lafzının kökenine ya da müsemmasına dair tartışmalar, onun “kutsal bir ilah” anlamında vazedildiği bilgisinin kesinliğine zarar vermemektedir. İman ve inkâr kelimeleri de böyledir, onların sınırları veya uzanımları Müslümanlar arasında değişse de uzlaşısal anlamları yani İslâm'a ilişkin bazı öğretileri kabul etme ya da reddetme anlamları kesin olarak bilinmektedir.³² Şadrüşşerîa (ö. 747/1346) ve Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi usulcüler ayrıca bazı gramer bilgilerinin de kesin olarak bilindiğini, bunlara dayanarak âyetlerin anlamlarının kesin olarak tespit edilebildiğini ileri sürer.³³

³² Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2016), 1/60.

³³ Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh 'ale't-tavzîh li metni't-tenkîh fî usûli'l-fıkh*, thk. eş-Şeyh Zekeriya Umeyrat (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.), 1/240-241.

Örnek verilen lafızlar Kur'an'ın anlam ve maksatlarına ulaşmada temel yapı taşları gibidir. Bunlar yorum sürecinde üretilen yanlış anlamlandırmalardan Kur'an'ı koruma işlevine de sahiptir. *Cibrîl* kelimesi örnek olarak ele alınabilir. Bugün bazı meâl yazarları Kur'an'da Cibrîl'in melek değil, "vahiy" anlamında kullanıldığını iddia edebilmektedir. Buna göre "Cebrâil Allah'ın onarımı yani vahyin, kişileri ve toplumları onarması, demektir."³⁴ Bu iddia az önce bahsedildiği üzere Kur'an'ın, manası tevâtüren aktarılan lafızlarından birinin anlamını değiştirmektedir. Hâlbuki Cibrîl lafzının, Kur'an'daki ilgili âyetlerde ve Hz. Peygamber'den nakledilen birçok rivayette, bunlardan daha da önemlisi nüzûl zamanından itibaren günümüze dek Müslümanlar arasında, nevi şahsına münhasır ontolojik bir varlığı bulunan melek anlamında bir kelime olduğu bilinmektedir. Cibrîl'in, istikakından ve sözlük anlamlarından hareketle vahiy olarak yorumlanması her ne kadar muhtemel görünse (?) de ona dair tevâtüri kesin bilgi, bu muhtemel anlamı reddetmeyi gerektirir.

Diğer bir örnek *salât* lafzıdır. Onun sözlük anlamı konusunda ihtilaflar bulunsa da şer'î anlamı olan belli vakitlerde belli şekillerde icra edilen ritüel anlamı kesin olarak bilinmektedir. Bu anlam örneğin kelimenin kullanıldığı Mâide 6. âyette kesin olarak ritüel, yani şer'î anlamındadır. Hem kelimenin şer'î anlamı hem de Mâide 6'da bu anlamda olduğu yine tevâtüri olarak bilinmektedir. Öyle ki bu âyet Müslümanların nüzûl zamanından beri

³⁴ bk. Erhan Aktaş, *Kerim Kur'an: Türkçe Çeviri* (Ankara: Dumat Ofset, 2016), 18.

namazlarında okudukları ve birbirlerine tavsiyelerde bulunurken sıkça dile getirdikleri bir âyettir. Onlar ilk zamandan beri bu âyeti hem okuyor hem de onun anlamını sonraki nesle eş zamanlı olarak aktarıyorlardı. Şimdi bu kesin bilgiye rağmen bir meâl yazarının Kur'an'daki tüm salât lafızlarına sistematik olarak "mâlî yönden ve zihinsel açıdan destek olma; toplumu aydınlatan kurumları oluşturan-ayakta tutan" ³⁵ anlamı vermesi kesin olarak reddedilmelidir. Salât lafzının bazı âyetlerdeki kullanımında şer'î anlamının mı lügat anlamının mı kastedildiği tartışılır olsa da meâldeki mezkûr anlamlandırmanın kelimenin lügat anlamları arasında bulunabilmesi de zordur. Bununla birlikte kelimenin şer'î anlamının Kur'an'da kullanıldığı kesindir. Lafza yüklenen mezkûr anlamı reddetmeyi sağlayan bilgi, bahsedildiği üzere kesinlik içeren uzlaşısız bilgidir. Bu gibi veriler, tefsirde kesin olarak bilinmekte ve ileri sürülen anlam ihtimallerini reddetmeye yani yorumu yönlendirmeye imkân vermektedir. Aynı zamanda Kur'an'ı tahriften koruma işlevi görmektedir. Bu bağlamda, örnek verilen kelimelerin anlamları zaten açık olup tefsire konu olmamaktadır. Tartışma tefsire konu olan lafızlarla-âyetlerle ilgilidir, gibi beyhude bir itiraz da ileri sürülemez. Zira meâl yazarlarından verilen örnekler ilgili kelimelerin anlamlarının onlara göre açık olmadığını, daha doğrusu bu zamana kadar insanlara yanlış öğretilindiğini gösterir. Bu nedenle onlar bu lafızlara yeniden anlamlar giydirmeye teşebbüs edebilmişlerdir.

³⁵ bk. Hakkı Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meâli* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2011), 385, 482.

Tefsirde kullanılan kesin bilgiler bazı kelimelerin anlamlarından ibaret de değildir. İlk nesilden itibaren Müslümanların, ittifakla birçok kişi tarafından aktardıkları bazı bilgiler de kimi tefsirleri kesin hâle getirmektedir. Örneğin ritüel anlamında namazın varlığı, vakitleri ve rekatlarının sayısı, haccın ve orucun farz olması, bunların eda edilme zamanları yahut zina, içki, hırsızlık, riba veya eş cinselliğin haramlığı gibi hususlar sahâbenin hayatlarında dikkat edip ittifakla aktardığı bilgilerdir. Ulema bu tür bilgileri reddedenleri küfürle itham etmiştir. Bunların reddini Kur'an'ın bir parçasını ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddetme olarak görmüştür.³⁶ Kesinlik içeren bu bilgiler tefsirde kullanılarak ilgili âyetlerin anlamını da kesinleştirir.

Örneğin, bir toplumun helakine neden olan eşcinselliğin haramlığına delalet eden Lût kıssası, modern dönemde farklı şekillerde yorumlanabilmektedir. Bazı yorumcular, bu kıssada yer alan âyetlerin esasen eşcinsellikten değil; tecavüz, zorbalık ve toplumsal yozlaşma gibi unsurlardan bahsettiğini ileri sürmektedir. Bu yaklaşıma göre, eşcinsellik eylemleri ancak baskı, zor kullanımı veya toplumsal bir bozulma bağlamında yer aldığı dinî açıdan yasaklanmıştır; bireysel düzeyde rıza temelli ilişkiler ise bu bağlamın dışında değerlendirilmelidir. Nitekim bazı araştırmacılar, Lût kavminin işlediği fiilin genel anlamda eşcinsel yönelim değil, cinsel saldırı ve misafir haklarına yönelik ağır ihlaller olduğunu savunmaktadır. Ayrıca, kıssadaki âyetleri

³⁶ bk. Alâeddin Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (İstanbul: Şirketü's-sahâfeti'l-Osmaniyye, 1890), 3/262.

heteroseksüel arzusun “normal”, homoseksüel arzusun ise “anormal” olduğu yönünde okumak, bu yorumculara göre metnin bağlamından kopuk ve indirgemeci bir yaklaşımdır. Sonuç olarak, Lût kıssasının doğrudan eşcinsellik ile ilgili olmadığı yönünde görüşler ortaya konulabilmektedir.³⁷ Fakat Hz. Peygamber’in ve ilk Müslümanların bu âyetleri böyle anlamadığı, bu fiili ister toplumsal ister bireysel düzeyde ister zorlamaya (tecavüz) isterse de rızaya dayalı olsun yasakladığı, çirkin gördüğü ve sonrasındaki Müslümanların da nesilden nesile bunun çirkinliğini ittifakla naklettikleri bilindiğinden âyetin mezkûr yorumu *kesin olarak* reddedilebilir. Namazın, haccın, zekâtın, orucun farz oluşundan bahseden âyetlerin bu anlamları da onlara ilişkin Müslümanların amelî tevâtürleri dikkate alınarak kesinleştirilir. İlgili âyetler bağlamında bunların farzîyetinin reddedilmesi, kesin bilgilerin varlığından dolayı kati şekilde kabul edilemez.

Tefsirde kesin olarak bilinenler ve âyetlerin yorumunda kesin karineler olarak kullanılanlar sadece amelî hayata ilişkin bilgiler değildir. Bunlar kadar itikada ilişkin birçok bilgi de bize Hz. Peygamber’den itibaren kati olarak ulaşmıştır. Hemen bu bağlamda Allah’ın tekliği, yani tevhit inancı, meleklerin varlığı, yeniden dirilişin vaki

³⁷ Bu tür yorumlar için bk. Scott Siraj al-Haqq Kugle, *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims* (Oxford: Oneworld Publications, 2010), 55-56, 62-63. Kıssaya dair daha geniş bir okuma için bk. Kugle, *Homosexuality in Islam*, 40, 50-63. Scott Kugle Lût kıssasının eş cinsellikle ilgili olabileceği kabul edilirse bu sefer konu hakkındaki yasağın Lût Peygamber’in şeriatında geçerli olabileceğini, Muhammedî şeriatıta ise önceki şeriatların neshedildiği ihtimalinin gündeme gelebileceğini düşünmektedir. Kugle, *Homosexuality in Islam*, 62.

olacağı, kıyametin kopacağı gibi bir dizi temel inançları zikredebiliriz. Bu bilgileri ilk Müslümanlar, nâzil olan ilgili âyetlerle birlikte eş zamanlı olarak topluca sonraki nesle, onlar da sonrakilere... aktarmışlar ve böylece ilgili âyetlerin anlamları bize kesin olarak ulaştırılmıştır. Bu çerçevede örneğin Kur'an'dan reenkarnasyon fikrinin çıkarılması yeniden dirilişe dair kesin-tevâtürü bilgilere dayanarak kesin olarak reddedilmelidir.

Bilginin topluma mal olması ve birçok kişi tarafından biliniyor olması, böylece nesiller arasında bu bilginin taşınması bazı nüzûle ilişkin bilgiler için bile söz konusu edilebilir. Örneğin İfk âyetleri (Nûr 24/11 vd.) topluma mal olan önemli bir olay üzerine nazil olmuştur. Hz. Âişe'ye iftira atılmış, onun üzerinden Hz. Peygamber yıpratılmaya çalışılmış, bu hadisenin etkisi aylarca sürmüş, hadiseye önde gelen Müslümanlar da karışmış ve olay büyük yankı uyandırmıştır. Etkisi ve kapsamı geniş olan bu olay üzerine bir zaman sonra İfk âyetleri nâzil olmuştur. Olayın topluma mal olması ve ciddi bir etkisinin bulunması açısından kime iftira atıldığının bilinmemesi mümkün değildir. İftiranın atıldığı kişi Hz. Âişe olup âyetler onu tezkiye etmek için inmiştir. Bu olay birçok kişi tarafından bilinip takip edildiğinden İfk âyetlerinin Hz. Âişe hakkında indiği bilgisi ilk Müslümanlar arasında yaygındı, bu bilgi daha sonra nesilden nesile Müslümanlar arasında nakledilmiştir. Buna ilişkin nüzûl bilgisinin birkaç haber-i vâhidle sınırlı kalması, olayın zaten bilinmesinden kaynaklanmaktadır. Yaygın olarak bilinen bir şey, sözlü olarak ifade edilmeyi anlamsız kılar. Müslümanlar arasında gizli kalması, bilgisi birkaç kişiyle sınırlı olması

imkânsız olan bu bilgi kesinlik içerdiğinden buna muhalif olan, mesela iftiranın Hz. Mâriye'ye atıldığı iddiası reddedilmelidir.³⁸ İftiranın Hz. Âişe'ye mi Hz. Mâriye'ye mi atıldığı şüpheli görölse bile bu âyetlerin hane-i saadete yönelik bir İfk hadisesinin üzerine nazil olduğu kesindir. Bu nüzûl bilgisinin bilinmesi gerek bu âyetlerin gerek Nûr sûresinin maksatları-temaları hakkında, Nûr 35. âyetteki metaforla neyin kastedilebildiği ve Hz. Peygamber'in ne tür sıkıntılarla karşılaştığı hususunda fikir edinmeye katkı sağlar. Dahası, iftiranın ne kadar çirkin bir fiil olduğu ve maddi-manevi hangi sonuçlara yol açabileceği, yaşanmış somut bir olayla ilişkilendirilerek sonraki muhatapların bunu daha iyi tecrübe etmesine imkân tanıyacaktır. Dolayısıyla bu tür bilgilerin tefsire büyük katkıları bulunmakta ve bazıları kesinlik içermektedir.

Bahsi geçen bilgi türleri tefsir alanının bütününde ihtimalli olanlara nazaran daha az bir yekûna karşılık gelse de tefsirde mevcuttur ve önemli işlevlere sahiptir. Bunların varlığı göz ardı edilerek, ihtimalli olanlar abartılı şekilde öne çıkarılıp tefsirde kesinlik söyleminden vazgeçilmesi gerektiği ileri sürülemez.

4. Yeni Bir Tefsir-Te'vil Ayrımının Kritiği

Tefsirde kesinlik-ihtimaliyet ve rivayet-dirâyet ikiliklerinin terk edilmesi gerektiğini iddia eden yazar tefsir

³⁸ Ahbârî Şiilerin aktardığı bu bilgiye [bk. Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî, *et-Tefsîr*, thk. es-Seyyid Tayyib el-Müsevî el-Cezâirî (Kum: Dârü'l-kitâb, 1404), 2/99.] sonraki Usûlî Şiiler itibar etmez. bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habib Kasîr el-Âmilî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 7/415-416.

ve te'vili yeniden yapılandırma önerisinde bulunarak şöyle der:

Tefsir ilminde dilsel, tarihî ve bağlamsal zeminde somut verilere dayalı olarak gerçekleşen **açıklama** faaliyetinin **tefsir**; tefsir kapsamında belirlenen veya dilsel seviyede **apaçık olan anlamın** ötesine geçerek anlam ilişkileri kurma, anlam katmanları oluşturma ve gerektiğinde ibareleri [nazari ilimlerde ortaya konulan] tevil sistemlerinden hareketle **yorumlamanın** ise **tevil** olarak kategorize edilmesi işlevsel bir ayırım sağlayabilir. Buna göre tefsir kısmının temel dayanakları... dil ilimleri; ...rivayet ilimleri ve Kur'an ilimleridir... Tefsir ilmine özgü formasyon da kendini bu [tefsir] kategori[si] altında gösterir... **Tevil faaliyetinde müfessirin** tefsir formasyonu dışındaki formasyonları, düşünsel kabiliyetleri, tecrübeleri, yönelimleri ve **döneminin şartları belirleyicidir** (s. 140-141).

...**tefsir** kısmı... **nesnel** bir zeminde somut verilere dayalı bir inceleme olarak kategorize edilebilir. Dilsel ve tarihî olgular **tefsirin nesnel zeminini**, dil ve tarih verileri ise somut verilerini teşkil eder. Dil ve tarih olgularının tefsir araştırmasına **nesnel** bir zemin teşkil etmesi bunların nesnel ve kesin sonuçlara ulaştırdığı anlamına gelmemektedir. Bununla kastedilen, **yorumcudan bağımsız bir gerçekliğe sahip olan dil ve tarih** olgularının somut verilere dayalı bir incelemeyi mümkün kıldığıdır (s. 141).

Tefsirin temel hedefi... **ilk muhatapların** âyetlere dair çok yönlü **anlayışlarına**... mümkün olduğunca

ulaşmaktır... Bu araştırmada, âyetlerin yorumlanmasından ziyade, **orijinal anlamlarına** yani **ilk muhataplarca** telakki edilen biçimlerine ulaşmak hedeflenmektedir (s. 141).

Yazarın önerdiği ve mahiyetlerini tasvir etmeye çalıştığı tefsir-te'vil teorisi bir yandan kendi içinde belirsizlikler içermekte diğeryandan da makaledeki bazı tespitlerle tutarsız bir durum arz etmektedir. Fakat analize geçmeden evvel belirtilmelidir ki yazarın te'vile ilişkin yukarıdaki açıklamaları, makalenin ilerleyen kısmında detaylandırılmaktadır. Buna değinilecek olup öncelikle yazarın tefsire ilişkin mülahazaları üzerinde durulabilir.

Boyalık'ın tefsir tasvirinde "açıklama" ve "nesnellik" kavramları önemli bir yer tutar. Dil, rivayet ve Kur'an ilimlerine dayalı olarak gerçekleşen tefsirde "orijinal anlam" ya da "ilk muhatapların anladığı anlam" tespit edilmeye çalışılır. Bu süreçte kullanılan dil ve tarih olguları yorumcudan bağımsız bir gerçekliğe sahiptir. Boyalık tefsir sürecine nesnellik atfetmekle birlikte bunun kesinlik anlamına gelmediğini de belirtir. Te'vilde ise yorumlama kavramı merkezde olup bu süreç öznel ve müfessirin tecrübelerini, kabiliyetlerini, yönelimlerini ve tarihsel şartlara bağımlılığını yansıtır.

Boyalık'ın burada yeni bir yapılandırma diyerek önerdiği tefsir tarzı yaklaşık 25 yıl önce Mehmet Paçacı tarafından ileri sürülmüştür. Paçacı'ya göre tefsir disiplini Kur'an'ı indirdiği ortamla buluşturmayı ve *âyetlerin indiği anda kastettiği anlamları* dil bilim ve tarih kaynaklarını kullanarak ortaya çıkarmayı amaçlar. Bu yönüyle tefsir Kur'an metnine "açıklama" getirmeyi hedefler, nispeten "nesnel"

sonuçlar verir ve betimleyici bir karakterdedir. Tefsirin dil ve rivayete dayalı *nesnel* yöntemi, mezhebi kabuller vb. nedenlerle “özel” yorumlara karşı bağlayıcı ve zorlayıcı olmuştur. Bu, normatif ilimlerden ayrı olarak tefsirin kendine özgü işlevini ifade eder.³⁹ Boyalık’ın tefsirle ilgili değerlendirmeleri, önemli ölçüde Paçacı’nın görüşleriyle örtüşmektedir. Diğer yandan Boyalık’ın Paçacı’dan ayrılan yönü ise bahsettiği tefsir tarzını ilm-i tefsirin birinci ya da bir aşaması olarak görmesidir. Paçacı’nın, batıda pozitif bilimler karşısında ciddi bir kriz yaşayan sosyal bilimlere meşruiyet kazandırma teşebbüsleri bağlamında ileri sürülen “açıklama”, “anlama”, “yorumlama”, “nesnellik” gibi kavramlar etrafındaki teorilerden hareketle yeniden inşa ettiği ve tarihteki bütün bir tefsir faaliyetine zorla uyarladığı tefsir ise “tefsir” kategorisini değil bütün olarak ilm-i tefsiri ifade eder.⁴⁰

Boyalık’ın iddia ettiği üzere tefsirde “orijinal anlam” ya da “ilk muhatapların anladığı anlamı tespit” hem makalede sunulan rivayetlere yönelik eleştirilerle uyumlu değildir hem de tefsir alanında insan⁴¹ faktörünün ciddi

³⁹ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur’an ve Tefsire Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 16, 19, 60, 62, 63, 64, 124, 125, 127, 129. Paçacı’nın bu kitabı 2003, 2004, 2005 yıllarındaki yayınlarından oluşmaktadır.

⁴⁰ Boyalık’ın ileri sürdüğü tefsir-te’vil anlayışı, bu kavramlarla ilişki kurmaksızın genel olarak ilm-i tefsir bağlamında benzer şekilde daha evvel şu çalışmada da öne sürülmüştü: Enes Büyük, *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 154-155. Hâliyle orijinal anlam ile yorum ayırımına ilişkin -birazdan yapacağım- eleştiriler o çalışmadaki öneri için de söz konusudur.

⁴¹ Kasıtlı olarak müfessir demiyorum. Zira tefsirlerde dikkate alınan bilgileri derleyen, tespit eden, aktaran ya da tatbik edenlerin en temelde “insan” olduğuna dikkat çekmek istiyorum. Gerek yorumda gerek

anlamda etkili olmasından dolayı gerçekliği olmayan bir yanılısamadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere yazar; tefsir alanında rivayetlerin yekûnunun son derece az olduğunu, seleften gelen rivayetlerin genelinin içinde ise Hz. Peygamber ile sahâbenin tefsirlerinin daha da az olduğunu söylemiştir. Boyalık bir yandan bu rivayetlerin çok az olduğunu, diğer yandan da ilk muhatapların anladığı anlamın tespit edilmesinden bahsetmektedir. İlk muhatapların âyetleri nasıl anladıklarını bize en iyi tefsir rivayetleri verir. Dil verileri bu bağlamda onlar kadar işlevselliğe sahip değildir. Dahası yazara göre mevcut rivayetler ve dil verileri kesin bilgi sunamıyorsa, bunlara dayalı açıklamalar ihtimalli veriler ise tefsir bağlamında tespit edilenlerin ilk muhatapların anladığı manalar olduğundan nasıl emin olabiliriz? Emin olunamıyorsa buna nasıl “orijinal anlam” denilebilir? Yazarın tefsirdeki tespitleri ilk muhatapların kavradığı anlam ya da orijinal anlam olarak nitelemesi son derece problemli gözükmemektedir.⁴² Diğer yandan bu yaklaşım istismara da

bilgilerin derlenmesinde ve tespitinde insanın siyasal-sosyal çevresinin etkisinde kaldığına birazdan değineceğim.

⁴² Boyalık’ın tefsir ilminin işlevine dair kanaatlerinin de muğlak olduğu belirtilmelidir. Bir yerde ilm-i tefsire özgü formasyonun, tefsir düzeyinde yani dil ve rivayetlere dayalı olarak orijinal anlamın tespit edilmesinde olduğunu söyler (s. 140). Başka bir bağlamda disiplinler üstü bir bakışla âyetlerin te’vil edilmesinin tefsiri/müfessiri, diğer dinî ilimlerin üzerine çıkaracağını iddia eder (s. 149). Kısaca söylemek gerekirse bir fakih “Âyetteki hüküm şudur” derken onun bu tespitinin müfessirin “tefsir” düzeyindeki tespitinden ne farkı var? Her ikisi de dili, rivayeti, sünneti, Kur’an bütünlüğünü vs. kullanır. Fakih de tespit ettiği hükme, ilk muhatapların anladığı hüküm olarak bakar. Yani bu hüküm, Boyalık’ın “orijinal anlam” dediği şeye karşılık gelir. O zaman fakihin yaptığıyla müfessirin yaptığı ayrıştırılmış olabilir mi? Âyetlerin anlaşılması konusunda fıkıh ve tefsir, kelâm ve tefsir, tasavvuf ve tefsir ayrımının

açık olup herkes tefsir bağlamındaki kendi tespitlerini “orijinal anlam” olarak görürse bu söylem, imkânlar elverişli olduğunda şiddet eylemlerine bile öncülük edebilir.

Makalesinde ortaya koyduğu görüşlerinden hareketle Boyalık’ın tefsir ve te’vil arasında nesnellik ve öznellik açısından yaptığı kategorik ayrımın yeterince vuzuha kavuşturulamadığı anlaşılmaktadır. Ayrımın gerek yorum gerekse yoruma konu olan çoğu bilginin subjektifliği açısından da sorunlu olduğu ifade edilmelidir. Bu siyakta yazarın öncelikle teville ilgili şu açıklamalarına değinilmelidir:

Tevilin iki temel gerçekleşme biçimi vardır. İlki, tevil sistemlerinin sözün yorumunda esas alınması, ikincisi ise yorumcunun söylenmiş olandan söylenmemiş olana yol bulmasıdır. Bu iki temel biçimin eş zamanlı olarak kendini gösterdiği bir üst tevil düzleminden bahsetmek de mümkündür (s. 145).

Te’vilin sözü edilen ilk biçiminde metafizik, fıkıh ve ahlak gibi alanlarda geliştirilen te’vil sistemleri belirleyicidir. Te’vil sistemleri, ilgili âyetlerin yorumunda esastır. Hangi âyetin muhkem hangisinin müteşâbih sayılacağı sadece âyetlerin delaletleri çerçevesinde belirlenememekte, te’vil sistemlerine başvuru zorunlu hâle gelmektedir (s. 146). Te’vilin ikinci biçiminde müfessirin

sınırları nedir sorusu hâlâ cevapsızdır. Bu sorulara dair muhtemel yorumlar için bk. Büyük, *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu*, 159-160; Enes Büyük, “Muhammed Ebû Alyân’ın el-Lü’lü’ü’l-Manzûm’unda Tefsir’in Mahiyeti”, *Tefsir İlminin Mahiyetine Yaklaşımlar*, ed. Enes Büyük (İstanbul: Kitabî Yayınları, 2023), 177-179, 196-197.

âyetleri çağının gerçekleriyle ilişkilendirmesi; âyetlerin bireysel ve toplumsal hayattaki karşılıklarını tespit etmesi; itikat, ibadet, ahlak gibi çeşitli konulardaki yansımalarını ortaya koyması, çıkarımlarda bulunması; kendi düşünce gücü, tecrübeleri, yönelimleri ve döneminin şartlarıyla irtibatlı yorum ve açıklamaların tamamı te'vil kapsamındadır (s. 148). İki temel te'vil biçiminin eş zamanlı olarak gerçekleştiği bir üst te'vil düzleminde ise müfessir, belli bir disiplinin bakış açısıyla sınırlanmaksızın vahyin varoluşla irtibatını çok yönlü olarak kurma görevini üstlenir. Disiplinler üstü bir bakışla ilahi sözün varoluşla irtibatını kurması yönüyle müfessir, diğer dinî ilimlerin üzerinde konumlanır (s. 149).

Yapılan bu açıklamalara göre te'vilin birinci aşamasıyla tefsir aşaması birbirine karışmaktadır. Dil, rivayet ve ulûmü'l-Kur'ân verilerine göre yapılan tefsir süreci yetersiz kalmakta, söz gelimi bir âyetin muhkem mi müteşâbih mi olduğu belirlenememekte, burada te'vil nazariyeleri devreye girmektedir. Âyetlerin muhkem veya müteşâbih olarak tasnif edilmesi doğrudan tefsir alanına girmektedir. Hâlbuki yazara göre bu tespitlerde te'vil nazariyeleri zorunludur. Netice olarak tefsir aşamasında te'vil nazariyeleri de kullanılacaksa tefsir nasıl hâlâ bağlayıcı ve nesnel olabilir? Nitekim Râzî'nin de tespit ettiği üzere her mezhep kendi ilkelerine uygun olanları muhkem kabul etmiş, olmayanları müteşâbih addederek te'vil etmiştir.⁴³ O zaman muhkem ve müteşâbihler mezhepler arası değişkenlik gösterecektir. Bu alan tefsir olarak görülecekse birden çok tefsir ortaya çıkacak, orijinal

⁴³ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1981), 7/182, 188.

anlam yani ilk muhatapların anladığı anlam olabildiğince belirsizleşecektir. Eğer bu alanın tefsire dâhil olmadığına ısrar edilecekse bu hem beyhude bir çaba olacak hem de “O zaman tefsir alanı nerelerde söz konusu olacaktır?” sorusu cevapsız kalmaya devam edecektir.

Yazarın, tefsir kategorisine yüklediği “nesnellik”, kendisinin de ifade ettiği üzere kesinlik içermemektedir. Ancak yazarın hem bu bağlamdaki hem de te’vil çerçevesindeki ifadelerinden hareketle nesnellikle “ön yargılardan, subjektif değerlendirmelerden ve ideolojik yönlendirmelerden bağımsız bir bilgi üretme sürecini” kastettiği anlaşılmaktadır. Tefsirde söz konusu “dil ve tarih olgularının yorumcudan bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğunu” (s. 141) iddia etmesi de bunu teyit ettiği gibi bu yaklaşımı, “olguların gözlemciye bağlı olmadan var olduğu” şeklindeki pozitivist bilgi anlayışını⁴⁴ yansıtmaktadır. Buna göre yazarın öznellik-nesnellik vurgularına dayalı olarak önerdiği tefsir-te’vil ayrımının işlevselliğini zorlayan en önemli gerekçe hem 1) tefsirde

⁴⁴ bk. “Positivist Social Science adopts a dualist view; it assumes that the cold, observable facts are fundamentally distinct from ideas, values, or theories = Pozitivist Sosyal Bilim, düalist bir yaklaşım benimser; soğuk [duyulardan bağımsız] ve gözlemlenebilir olguların fikirlerden, değerlerden veya teorilerden aslen ayrı [bir varlığa sahip] olduğunu varsayar.” “Positivist Social Science argues for objectives of value-free science. The term objective has two meanings: (1) that observers agree on what they see and (2) that scientific knowledge is not based on values, opinions, attitudes or beliefs = Pozitivist Sosyal Bilim, değerden bağımsız nesnel bir bilim anlayışını savunur. Bu bağlamda ‘nesnel’ terimi iki anlama gelir: (1) Gözlemcilerin ne gördükleri konusunda uzlaşması ve (2) bilimsel bilginin değer, kanaat, tutum ya da inançlardan bağımsız olması.” W. Lawrence Neuman, *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*, Seventh Edition (Harlow: Pearson Education Limited, 2014), 100- 101.

kullanılan dil ve rivayet alanının insan faktörüne ve onların öznelliğine bağlı olması hem ıı) bu bilgilerin tatbikinde ictihadiliğin yani öznelliğin ortaya çıkması hem de ııı) ister tefsir ister te'vil aşaması olsun müfessirin ön kabullerinin daima iş başında olmasıdır.

Te'vil kategorisi bir yana tefsir aşamasında da kullanılacak bilgiler müfessire öznellikten arındırılmış, saf bir şekilde sunulmaz. Bunlar örneğin dil bilimin kaynaklarından hareketle tespit edilir. Bu alanda Basra ve Kûfe ekollerinin bulunduğu bilinmekte ve bunlar epistemolojik açıdan da ciddi düzeyde ayrıışmaktadır. Mesela Basralılar kıraatlere çok fazla itibar etmezken, şazlara varıncaya kadar kıraatler Kûfeliler için bir kaynaktır.⁴⁵ Basralılarda kıyas metodu hâkimken Kûfeliler'de sema metodu hâkimdir.⁴⁶ Dil kurallarında ya da dilsel malzemelerde istisnanın önemli bir yeri olduğu da bilinmektedir. Rivayetler de mesela Sünnî ve Şîiler arasında farklılaşır. Her iki geleneğin farklı ravileri vardır, isnat ve sıhhat kriterleri farklıdır. Şîi tefsirlerde bulunup da Sünnî tefsirlerde bulunmayan birçok tefsir rivayeti söz konusudur. Sadece İmamlardan nakledilen rivayetlerin yekûnu mukayese edildiğinde bile bu rahatlıkla görülebilecektir. Bunlar dil ve rivayet malzemelerinin insan faktörüne bağlı olduğunu gösterir. İnsanın da siyasal,

⁴⁵ Lokman Şam, "Kırâat Farklılıklarının Dil Kaidelerine Delil Olarak Kullanılması", *Kur'ân ve Dil İlimleri*, ed. Emrullah Ülgen, v.dğr. (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021), 256.

⁴⁶ M. Şirin Çıkar, "Nahiv İlmi", *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri -Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 98.

sosyal, kültürel, ilmî ve mezhebî aidiyetlere bağlı olduğu müsellemdir.

İkinci olarak bu kaynaklardan elde edilen bilgilerin âyetlerle buluşturulması da dirâyet zemininde gerçekleşir. Müfessir saf-basit bir şekilde bunları âyetlere iliştiirmez. Mesela bir tefsir rivayetinin müfessir tarafından farklı âyetlerin tefsiri olarak sunulduğu vakidir.⁴⁷ Bir âyet dil bilimsel çözümlemeye tabi tutulurken orada bir dilsel malzeme, mesela bir şiir delil olarak getirilirken ondan farklı bir duruma işaret eden başka bir dilsel malzeme veya şiirle de istiştâh edilebilmektedir. Bu, delillerin veya malzemelerin kullanımının subjektif olduğunu gösterir. Tefsir kaynakları ve diğer ilim dallarının literatürü bahsedilen hususları teyit edecek örneklerle doludur.

Tefsir ve te'vil aşamalarının her birinde gerçekte müfessir-yorumcu faktörünün merkezde olduğu, daha doğrusu yorumu asıl ön kabullerin yönlendirdiği üzerinde durulmalıdır. Tefsirin mahiyetinin asıl bu olgu üzerine inşa edilmesi gerektiği daha gerçekçi görünmektedir. Öyle ki Kur'an ilimleri de dâhil olmak üzere, dil ve edebî bilgiler ve rivayet ilimleri daima ön kabullere bağlıdır. Bunların ön kabulleri aşma ve sınırlandırma yetkileri yoktur. Te'vil nazariyelerinin ise kendileri ön kabuller olmakla birlikte onlar da nihayetle başka ön kabullere ve ilkelere dayalıdır. Öte yandan ön kabuller salt dil, rivayet, Kur'an, sünnet, akıl, yakini veya zaruri bilgilere dayalı da değildir. Bunları

⁴⁷ bk. Emin el-Hûlî, *Menâhicü tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb* (Kahire: Dârü'l-kütüb, 1995), 223-225; M. Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri* (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 96-97.

işleyen, bunlar arasında tercihte bulunan, onları kimi zaman istisna kabul eden vs. yorumcuların tercihlerine bağlıdır. Yorumcuların tercihlerinde ise siyasal, sosyal, ekonomik hayatları, yetiştikleri kültürleri ve mizaçları, duygu durumları, korkuları, beklentileri, arzuları vs. etkilidir. Bunlardan bağımsız ön anlamlar, ön anlamlardan bağımsız yorumlardan bahsedilemez.

Yorumu ön kabullerin yönlendirdiğine; ön kabullerin ise müfessirlerin yaşamlarıyla, kültürleriyle, tarihsel şartlarıyla malul olduğuna birçok örnek verilebilir. Daha önceden de bahsedildiği üzere homoseksüelliği doğal kabul eden biri eğer inançlıysa buna uygun görünmeyen Lût kıssasını ve zinadan bahseden âyetleri çeşitli açılardan te'vil edecektir; kendi tavrını meşrulaştırmak için ise farklı yaratılışların zenginlik olduğundan, Allah'ın rahmetinin herkesi kuşattığından bahseden çeşitli âyetlere dikkat çekip bunları yorumlarının en ön sırasına yerleştirecektir. Feminist düşünceyi savunanlar bu hareketin temel ilkeleriyle Kur'an'a yaklaşacaklardır. Cinsiyet eşitliğini savunan bu hareket kadın ve erkeğin Allah katında eşit değer taşıdığına dair âyetlere vurgu yapacaktır; miras, evlenme, boşanma, şahitlik gibi zahiren erkek egemenliğini öne çıkaran ve ataerkil yapıya uygun âyet ve hükümleri ise tarihsel ve kültürel bağlama atıf yaparak yorumlayacaktır.

Bir Kur'ancı ve meâlcıyla geleneksel düşünceyi sürdürenlerin de Kur'an'ı yorumlayışları farklı olacaktır. Örneğin rivayetler açısından bakıldığında her iki grubun bu bilgi alanına yaklaşımı farklıdır. İlk grup için bunlar Kur'an'ın saf anlamına ve özüne ulaşmayı engelleyen, zaman içinde şu veya bu nedenlerle üretilmiş olan, yorum

sürecine kesinlikle dâhil edilmemesi gereken bilgiler iken ikinci gruptakiler bunlara daha ciddi bir anlam atfeder, bu bilgilerle tabir caizse varoluşsal ilişki kurar. Onlara göre başta Hz. Peygamber olmak üzere seleften gelen rivayetler Kur'an'ı ve dini doğru anlamayı mümkün kılan bilgilerdir. Her iki grubun rivayet hususundaki ön kabulleri farklı olduğu gibi rivayetleri önemseyenler de -az önce değinildiği üzere Şîî ve Sünnî geleneklerdeki gibi- kendi aralarında farklılaşır. Şîa kimi âyetler bağlamında "Burada Hz. Ali'ye, Fâtıma'ya, Hasan-Hüseyin'e işaret vardır. Âyet onların fazileti hakkında nazil olmuştur, burada Ali kastedilmektedir." gibi te'viller yaparken bu yorumların İmamet nazariyesine bağlı olmadığı; bu nazariyenin arkasında ise siyasal, sosyal ve kültürel etkenlerin bulunmadığı söylenebilir mi?

Kur'an'ın zahiri anlamlarının bağlayıcı olmadığını, sembolik anlamlarla dolu olduğunu düşünen Bâtınî biri ya da ahkâm âyetlerinin 7. yüzyılın şartlarındaki illetlerle sınırlı olduğunu düşünen bir tarihselci Kur'an'ı bu düşüncesine uygun yorumlarken tersine Kur'an lafızlarında hakiki anlamlar kastedilebildiğini, hükümlerin kıyamete kadar geçerli olduğunu kabul eden biri de bu düşüncelerine uygun yorum yapacaktır. Ön kabullerine uyan rivayetler öne çıkarılarak seçilecek, uymayan rivayetler ya görmezden gelinecek ya katı isnat kriterleri uygulanacak ya da nesh gibi yorum enstrümanlarına başvurularak te'vil edilecektir. Dil bilgisi, fıkıh usulü ya da şu veya bu şekilde söz konusu olan tefsir usulü de burada belirleyici olamayacaktır. Hepsi ön kabuller lehine veya aleyhine araçsallaştırılacaktır.

Diğer yandan bu alanlar farklı görüşleri destekleyecek kadar farklı deliller içerir. Örneğin rü'yetullah meselesi bağlamında *nazara-ilâ* fiilinin dildeki kullanımlarıyla ilgili Mu'tezile de Sünnîler de dilden delil bulabilmektedir. Belli mezheplere bağlı müfessirlerin rivayetleri, dil ve belâgat verilerini kendi mezhebi doktrinlerini destekleyecek şekilde nasıl kullanabildiğine dair epey örnek vardır. Mesela bir araştırmamanın sonucuna göre Mâtürîdî ve Mu'tezilî müfessirler, âyetleri kendi düşüncelerine -bunlara ön kabuller diyebiliriz- uygun olarak te'vil etmişlerdir. Bu te'viller bazen nahiv âlimlerinin çoğunluğu tarafından benimsenen dil kurallarına uygunken bazen çoğunluk tarafından şaz görülen kurallara dayandırılmaktadır. Bu durum Mu'tezilî müfessirler için geçerli olduğu kadar Mâtürîdî'de de görülmektedir. Onun Mu'tezilî görüşleri destekleyici olan bazı âyetleri kendi düşüncesine uygun hâle getirmek için nahiv kulları içinde şaz görülenlere dayanarak te'vil yaptığı tespit etmiştir. Dahası Mâtürîdî, kendi görüşünü temellendirmek için hatalı irap izahlarına da yönelebilmektedir. Her iki taraf kendi aleyhlerine olan dil verilerini görmezden geldikleri gibi mevcut dil bilim verileri içinden kendi düşünceleriyle uyuşanları seçmektedir. Müfessirler çoğu zaman dil bilgisi kuralları üzerinde ittifak etseler de bu kuralların âyetlere uygulanmasında genelde ihtilaf etmektedirler. Neticede -kesinlik içerenler hariç tutulursa- dil bilim ön kabullere ters bir durum ortaya koymada ya da anlamı daraltmada yeterli

olmamaktadır.⁴⁸ Bu durum rivayetler için de geçerlidir. Gerek rivayetlerin gerek dil bilgisinin ön kabuller lehine veya aleyhine araçsallaştırıldığına dair epey örnek, farklı geleneklere ve entelektüel ağlara bağlı her tefsirde görülebilir.

Dil, belâgat ve rivayetler zorlayıcı, sınırlandırıcı ya da bir noktada belirleyici olsa bile yorumun önünü tümüyle kesememektedir. Bâtınî düşünceyi benimseyen birine göre Kur'an'da Allah'ın evrensel kıldığı, bağlayıcı anlam sembolik olanlardır. Tarihselci için rivayet ve dil lafzın anlamını belirlese bile Allah'ın evrensel, daha doğrusu bugünkü şartlar bağlamında kastettiği muradı dilsel ya da tarihsel-bağlamsal anlam değildir. Kısaca, bahsedilen tüm bu ihtimaller dikkate alındığında sonuç olarak "Tefsir nesneldir, tefsirde orijinal ve ilk muhatapların anladığı anlam tespit edilir. Te'vil ise te'vil nazariyelerine göre değişir, müfessirin tecrübe ve yeteneklerine bağlıdır." demenin, böylesine keskin bir ayrıma gitmenin mantıklı bir tarafı kalmamaktadır. Bu durum Boyalık'ın tefsir ve te'vil kavramlarına dair öne sürdüğü kategorik ayrımı belirsizleştirmekte, daha doğrusu işlevsel ve gerçekçi bir karşılığının olmadığını göstermektedir.

Sonuç

Mâtürîdî'nin tefsir ve te'vil kavramlarına dair düşünceleri, derli toplu ve sistematik bir biçimde bize

⁴⁸ bk. Harun Abacı, *Kur'an'ın Mâtürîdî Yorumu: Te'vilâtü'l-Kur'an'da Mu'tezile Tenkidinin Dilbilimsel Temelleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 155-156.

intikal etmemiştir. Bunun en önemli göstergesi bu kavramlara ilişkin görüşlerinin bir kısmının *Te'vîlât*'ta dağınık biçimde yer alması, bir kısmının ise hem *Te'vîlât*'ın hem de *Şerhu't-Te'vîlât*'ın mukaddimesinde bulunmasıdır. Mevcut bilgiler bir araya getirildiğinde ona göre tefsir, sahâbenin müşahedesinin yanı sıra mütevâtir haber ve icmâ gibi kesin delillere dayanan ve bu nedenle Allah adına şahitlik edilebilen açıklamaları ifade eder. *Te'vil* ise zanni delillere dayalı olup birden fazla anlama açık, kesinlik iddiası taşımayan yorumlardır. *Mâtürîdî*'ye göre yorumun kesinliği, ancak mütevâtir haber ve icmâ gibi sağlam delillerle temellendirildiğinde sağlanabilir. Bu durumda kesinlik sağlayan delillere dayanan yorumlar tefsir olarak nitelendirilebilir, sahâbe sonrası müfessirler de bu delillere dayandıklarında tefsir yapmış sayılabilirler, yorumlarına dair Allah adına şahitlik edebilirler. *Mâtürîdî*'den nakledilenler buna açıkça imkân vermektedir. İster sahâbe ister sonrakiler kesin delillere/bilgiye dayanmadan yorum yaparsa bunlar da *te'vil* sayılır.

Sahâbenin müşahedeye dayalı tefsirinin kesin olmasının dışında tefsirde bazı dilsel veriler ve tevâtür yoluyla aktarılan bilgiler de kesinlik içerir. Kur'an'daki birçok kelimenin (savm, salât, zekât, hac, Cibrîl vb.) nüzûl dönemindeki hem sözlük hem de şer'î anlamlarının kesin olarak bilindiği ve bu bilgilerin anlamın tahrifine karşı koruma sağladığı belirtilmiştir. Ayrıca tevhid inancı, yeniden diriliş gibi itikadi bilgilerin; namazın vakitleri ve rekât sayıları, haccın ve orucun farziyeti; zina, içki, hırsızlık, riba ve eşcinselliğin haramlığı gibi hususların tevâtür yoluyla aktarılan kesin bilgiler arasında yer

aldığına dikkat çekilmiştir. Benzer şekilde, İfk Hadise'si gibi topluma mal olan belirli tarihsel olaylara ilişkin nüzûl sebeplerinin geniş bir kitle tarafından bilindiği vurgulanarak kesin bilgiler kapsamında kabul edilmesi gerektiği sonucuna varılmıştır. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin vurguladığı fiilî-amelî tevâtür göz ardı edilmemelidir. Neticede bir bilginin uygulamalı olarak aktarımı mutlaka sözlü naklini gerektirmez. Bir bilginin nesiller boyunca fiilen muhafaza edilmesi, ona dair tevâtüren sözlü aktarıma ihtiyaç bırakmaz.

Tefsirde belli ölçüde kesinlik içeren bilgiler bulunsa da veya kesin bilinenler olsa da ilm-i tefsir alanındaki yorumların çoğu subjektiftir. Bu durumda kesinliği merkeze alarak yapılan tefsir-te'vil ayrımının işlevselliği sınırlı kalacaktır. Buna karşın Boyalık'ın önerdiği tefsir-te'vil ayrımı da işlevsel değildir ve ayrımın gerçekliği de dikkat çekilen açılardan ciddi anlamda problemlidir. Yine de şimdilik en uygun görünen ayrım rivayet-dirâyet olgusuna dayalı tefsir-te'vil ayrımıdır. Buradaki rivayete dayalı ya da onunla ilişkili tefsir, içerilen bilgilerin kesinliğini ifade etmez. Bu bilgilerin kesbe, akli-istidlali üretime değil, işitmeye bağlı olduğu anlamına gelir. Te'vil ise tersini ifade eder. Bu şekildeki ayrım, geç dönemde genel olarak müfessirlerin tanımladığı tefsir-te'vil ayrımına tekabül eder.

Tüm bunlardan sonra Kur'an'ın anlaşılması konusunda ve diğer ilimler karşısında tefsiri hâlâ neyin meşru kıldığı, onun meşruiyetinin temellerinin, mahiyet ve sınırının ne olduğu soruları dört başı mamur bir şekilde, anlamlı ve makul düzeyde cevaplanmayı beklemektedir.

Genel olarak ilm-i tefsirin mahiyeti özel olarak tefsir usulünün keyfiyeti *anlam, anlama* ve *yorumun* doğası dikkate alınarak tutarlı şekilde yeniden inşa edilmelidir.

Kaynakça

- Abacı, Harun. *Kur'ân'ın Mâtürîdî Yorumu: Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Mu'tezile Tenkidinin Dilbilimsel Temelleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Aktaş, Erhan. *Kerim Kur'an: Türkçe Çeviri*. Ankara: Dumat Ofset, 2016.
- Boyalık, M. Taha. "Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi ve Tefsir-Tevil Ayırımının Yeniden Yapılandırılması". *İslam Araştırmaları Dergisi* 53 (Ocak 2025), 117-54.
- Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. İstanbul: Şirketü's-sahâfeti'l-Osmaniyye, 1890.
- Büyük, Enes. "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayırımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 222-223.
- Büyük, Enes. "Muhammed Ebû Alyân'ın el-Lü'lü'ü'l-Manzûm'unda Tefsir'in Mahiyeti". *Tefsir İlminin Mahiyetine Yaklaşımlar*. ed. Enes Büyük. İstanbul: Kitabî Yayınları, 2023.
- Büyük, Enes. *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Çıkar, M. Şirin. "Nahiv İlmi". *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri -Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015: 79-110.

- Germiyânî, Abdülhalîm b. Abdullah er-Rûmî. *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 306, 1b-632b.
- Hûlî, Emin. *Menâhicü tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb*. Kahire: Dârü'l-kütüb, 1995.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Gize: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım er-Râgıb. *Mukaddimetü câmi'i't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtiha ve metâli'i'l-Bakara*. thk. Ahmed Hasan Ferhât. Kuveyt: Daru'd-da've, 1984.
- Koç, M. Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Kugle, Scott Siraj al-Haqq. *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*. Oxford: Oneworld Publications, 2010.
- Kummî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim. *et-Tefsîr*. thk. es-Seyyid Tayyib el-Müsevî el-Cezâirî. 2 cilt. Kum: Dârü'l-kitâb, 3. Basım, 1404.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mehmet Boynukalın. İstanbul: Dârü'l-mîzân, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Neuman, W. Lawrence. *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. Seventh Edition. Harlow: Pearson Education Limited, 2014.

- Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur'an ve Tefsire Ne Oldu?*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Baskı, 2013.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkh*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2016.
- Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1981.
- Semerkandî, Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Şerhu't-Te'vîlât*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 283, 1b-421a.
- Süyûtî, Celâleddin. *ed-Dürri'l-mensûr fî't-tefsîri bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2003.
- Şam, Lokman. "Kırâat Farklılıklarının Dil Kaidelerine Delil Olarak Kullanılması". *Kur'ân ve Dil İlimleri*. ed. Emrullah Ülgen, vd. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021: 253-263.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 cilt. Kahire: Dâru Hecer, 2001.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *Şerhu't-telvîh 'ale't-tavzîh li metni't-tenkîh fî usûli'l-fıkh*. thk. eş-Şeyh Zekeriya U ciltmeyrat. 2 cilt. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmiyye, t.y.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habib Kasîr el-Âmilî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, ts.
- Yılmaz, Hakkı. *Kur'ân'ın Türkçe Meâli*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2011.

Yazar Bilgileri Author(s)

Dr. Öğr. Üyesi

Halid HALLAF

Samsun Üniversitesi

Arap Dili ve Belagati

halidhallaf@gmail.com

ORCID: 0009-0004-8978-5242

Künye Bilgisi

عبد الكريم أمين محمد سليمان، “شَخْصِيَّةُ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ فِي شِعْرِ الشُّعْرَاءِ الْعَرَبِ الْمَسِيحِيِّينَ الْمَعَاصِرِينَ”.

Darulfunun *İlahiyat Dergisi*, 32 [2021], 257-291.

Anahtar Kelimeler / الكلمات المفتاحية

Arap Dili ve Belagati / اللغة العربية والبلاغة

İnceleme / مراجعة

Değerlendirme / تقييم

Şahsiyet / شخصية

Hz. Muhammed / النبي محمد

Hristiyan Şairler / الشعراء المسيحيين

Makale İncelemesi / Article Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

11/03/2025

Kabul Tarihi / Accepted

24/04/2025

Atıf / Citation

Hallaf, Halid. “عبد الكريم أمين محمد سليمان، “شَخْصِيَّةُ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ فِي شِعْرِ الشُّعْرَاءِ الْعَرَبِ الْمَسِيحِيِّينَ الْمَعَاصِرِينَ”.” *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 3/1 (Haziran 2025), 299-314.

تكتسب دراسة شخصية النبي محمد صلى الله عليه وسلم في شعر الشعراء العرب المسيحيين المعاصرين أهمية بالغة في سياق فهم العلاقات بين الأديان والثقافات في العالم العربي المعاصر، ويمثل هذا الموضوع نقطة التقاء فريدة بين الأدب والدين والهوية القومية العربية المشتركة، وهذه الدراسة موضوع المراجعة، تتناول على وجه التحديد نظرة فئة من الشعراء العرب الذين يدينون بالمسيحية إلى شخصية النبي محمد، مستعرضة تأثيرهم بأخلاقه ودعوته وتأثيره الروحي والحضاري وتعاليم الإسلام والقرآن الكريم وسيرته.

وتركيز الدراسة على منظور الشعراء المسيحيين بمنحها أهمية خاصة، ويساهم في إثراء حقل دراسات الأدب المقارن والدراسات البينية التي تتناول العلاقة بين الأدب والدين، كما أن هذه الشهادة الشعرية من قبل الشعراء المسيحيين لشخصية النبي محمد تعطي شعرهم بعداً سياسياً وثقافياً مهماً، في سياق الصراعات الفكرية المعاصرة، وفي ظل ما يروج من افتراءات وأباطيل على الإسلام ونبيه من قبل أبناء الشرق والغرب، فهم كشهود ليسوا من أتباع النبي، يقدمون شهادة ذات قيمة ومصداقية عالية، وهو ما يجعل دراسة هذا الجانب من شعرهم أمراً بالغ الأهمية لفهم أعمق للحوار الثقافي والديني والتضامن في العالم العربي.

من هنا تكمن أهمية مراجعة وتقييم موضوع " شخصية النبي محمد في شعر الشعراء العرب المسيحيين المعاصرين " وذلك لإبراز مواضع قوته التي تعد إضافة قوية للدرس الأدبي الحديث، وكذلك الوقوف على مواضع الضعف التي تحتاج إلى تناول مختلف لتحقيق العمق التحليلي الكافي لبلوغ الأهداف المرجوة من الدراسة، وقد تشكلت هذه المراجعة من مبحثين رئيسيين: المبحث الأول تناول عرضاً موجزاً لمحتوى الدراسة بكل أقسامها، والمبحث الثاني تناول عملية التقييم والرصد المفصل لمواطن القوة والضعف في الدراسة، واختتمت المراجعة بخاتمة رصدت أهم النتائج التي توصلت إليها.

1. المبحث الأول: محتويات الدراسة:

تناولت الدراسة المقدمة موضوعًا بالغ الأهمية في سياق العلاقات بين الأديان والثقافات، وهو نظرة بعض الشعراء المسيحيين العرب المعاصرين إلى شخصية النبي محمد ﷺ، وتأثرهم بأخلاقه ودعوته وتأثيره الروحي والحضاري وتعاليم القرآن الكريم. وجاءت هذه الدراسة كردّ من فئة مثقفة ومُطلّعة على حياة النبي ﷺ وسيرته ومقاصد دعوته الإنسانية، على الافتراءات والأباطيل التي يروجها الحاقدون على الإسلام من أبناء الشرق والغرب، وسلطت الدراسة الضوء على مدح هؤلاء الشعراء للنبي ﷺ وثنائهم على فضله وصبره في تبليغ دعوته، وهو ما يمثل جانبًا مهمًا وغير تقليدي في دراسات المديح النبوي التي غالبًا ما تركز على شعراء مسلمين. وهذه النظرة الإيجابية تأتي من شعراء مسيحيين قرأوا عن الإسلام وتعرفوا على منهجه ونبيه، وخالطوا المسلمين وشاركوهم الأهداف والقضايا والمصير.

وقد تألفت الدراسة من مقدمة وثلاثة مباحث رئيسية، تناول الباحث في المبحث الأول التسامح الديني في شعر الشعراء المسيحيين العرب المعاصرين، و في المبحث الثاني استعرض مدح الشعراء المسيحيين للنبي ﷺ وبيان أخلاقه وكشف سر عظمتهم، وفي المبحث الثالث تناول التناص القرآني في شعر الشعراء المسيحيين.

1.1. التسامح الديني في شعر الشعراء المسيحيين العرب المعاصرين:

يقدم هذا المبحث بشكل عام رؤية متسقة ومؤثرة لموقف الشعراء المسيحيين من قضايا التعصب والوحدة، مدعومة بأمثلة شعرية قوية، ويركز على بروز نزعة التسامح وقبول الآخر، واحترام الأديان ونبذ التعصب والعنصرية في الشعر العربي المعاصر للشعراء المسيحيين، ويظهر هذا التسامح في عدة نقاط منها: رفض التعصب الديني والمذهبي، حيث يرى الشعراء أن التعصب الديني والمذهبي هو أصل الفتنة، وسبب الفرقة في المجتمع العربي، ويؤكد بعض الشعراء، مثل إلياس فرحات، أن هذا التعصب هو الذي أعطى الفرصة للاستعمار الغربي للتدخل في شؤون البلدان العربية

وتمزيق وحدتها، ويطرح الشعراء تساؤلات استنكارية حول الفرقة والتعصب، مؤكدين أن الدينين الإسلامي والمسيحي براء من هذه الفتنة، وينصحون إخوانهم من كلا الدينين بالتسامح والتساهل والاشترك في الأعياد دون تفریق.

ويظهر هذا التسامح أيضاً في حب العروبة والفخر بالحضارة الإسلامية، فيعتبر الشعراء العروبة ديناً لهم، وهي فوق كل الخلافات المذهبية والدينية، فيؤمنون بها ويدافعون عنها بقوة، ويرونها الدين الأول في رؤيتهم للوطن والأمة، مثل إلياس فرحات، الذي يصرح بأنه قد "أوصى بكره العرب دين، لكنني إذن إمام المحدثين"، كما يرى هؤلاء الشعراء أن جوهر الحضارة العربية ونهضتها وتراثها الخالد يرجع إلى الإسلام ونبیه وأبطاله، ويفخرون بهذه الحضارة ويدافعون عنها.

ومن مظاهر التسامح الديني لدى الشعراء المسيحيين مشاركتهم للمسلمين في احتفالاتهم الدينية، فيتخذون المناسبات الإسلامية كفرصة لإعلان تسامحهم الديني وأخوتهم مع المسلمين، ويرون أن الأديان جاءت من منبع واحد، فنظم الشعراء المسيحيين قصائد في المولد النبوي، كما في قصيدة (عيد البرية) للشاعر القروي، ونظموا كذلك في عيد الأضحى، والهجرة النبوية كما في قصيدة مطران خليل مطران (رأس السنة الهجرية)، وشارك شعراء آخرون المسلمين في الاحتفال بالحج مثل جورج صيدح، داعين للحجاج ورابطين بين المناسبة واغتصاب فلسطين، وحث العرب على استرجاع الأماكن المقدسة.

1.2. مدح النبي وبيان أخلاقه وكشف سر عظمتة:

يعتبر هذا المبحث محورياً في الدراسة، حيث يقدم ثروة من الأمثلة الشعرية التي تعكس تقديراً عميقاً لشخصية النبي محمد ﷺ من قبل شعراء مسيحيين عرب، وذلك من خلال تفصيل الجوانب الأخلاقية التي أثرت في الشعراء (الهداية، الحق، الصبر، الرحمة، الزهد) كما يقدم رؤية واضحة لأسباب إعجابهم بشخصيته، وتعتبر

الأمثلة الشعرية المقتبسة في هذا المبحث هي الدعامة الأساسية للحجج المطروحة وتوضح بصدق وعمق مشاعر هؤلاء الشعراء.

ويتناول المبحث مدح الشعراء المسيحيين لشخصية النبي محمد ﷺ، فهو مدح خاص يحظى بدلالات وإيحاءات خاصة، حيث يأتي من شعراء غير مسلمين قرأوا سيرة النبي ﷺ، واطلعوا على التاريخ الإسلامي، واختلطوا بالمسلمين وشاركوهم الأهداف والقضايا، فأدركوا سماحة الإسلام وعظمة نبيه وسمو أخلاقه.

ويرتكز مدح النبي ﷺ في شعر هؤلاء الشعراء حول إعلان محبة النبي ﷺ، فيعلن الشعراء صراحة محبتهم للنبي محمد، كما في شعر رياض المعلوف، وأبو الفضل الوليد، وجبران خليل جبران، وميشال مغربي، ويصف الشعراء هذه المحبة بأنها هي التي حركت وجدانهم وأقلامهم، ويمتد هذا الحب إلى محبة آل بيت النبي كما في شعر أبي الفضل الوليد، الذي تجلت له السيدة فاطمة الزهراء في المنام وشجعتة على الثبات في الدفاع عن الإسلام والعرب ومواجهة الاستعمار.

كما مدح الشعراء أخلاق النبي وسماحة شريعته التي كانت من أهم أسباب انتشار دعوته ومن الأخلاق التي ركز عليها الشعراء الهداية والتحرير من الظلم والاستعباد، ويرى الشعراء أن النبي كان منقذاً للبشرية، أخرج الشرق من الذل والهوان وحرر الإنسان من العبودية، وصفه بعضهم بأنه "رسول الهدى" والنبي المبارك. كما أعاد للعروبة فخرها.

ومدحوا فيه ﷺ الدعوة إلى الحق والدفاع عنه، وقدرته على مواجهة ظلام الكفر، وكذلك الصبر والجهاد وتحمل المعاناة، فيتحدث الشعراء عن صبر النبي ومعاناته في نشر دعوته ومواجهة أعدائه، ويرون أن جهاده لم يكن رغبة في القتال بل لمواجهة الطغاة، ويتمنون مبدأ الشورى الذي أرساه في الحكم، ويرون دعوته لم تُهزم رغم الحن. ومن أخلاقه ﷺ التي حظيت بمدح الشعراء المسيحيين أيضاً الرحمة، فقد وصفه الشعراء بـ "نبي الرحمة". وتذكر الدراسة تأثير الشعراء برحمته التي شملت الأعداء

قبل الأصحاب، فذكر ميخائيل وردي رأفته بالمسكين واليتيم والأرملة، وذكر إلياس قنصل رحمته ورفقه بالأسرى والفقراء والمحتاجين، وأحب ميشال مغربي رأفته التي فاضت على الداني والشادي. وركز الشعراء أيضاً في مديحهم على زهد النبي ﷺ في الدنيا وعدم رغبته في التملك، وأنه كان قدوة وأسوة في ذلك، وعبر ميخائيل وردي عن إعجابه بكيفية معاناته الجوع راضياً وزهده في الدنيا

ويورد البحث نقطة مفاجئة، وهي طلب بعض الشعراء المسيحيين الشفاعة من النبي يوم القيامة، ويرى الباحث في ذلك "ذروة التصديق بنبوة رسولنا العظيم". ويذكر مثلاً لميشال مغربي الذي يطلب من الله أن يثبتته على درب الهدى، ويمنحه شفاعة أحمد يوم القيامة، كما يذكره مخاطباً النبي "يا حبيبي" طالباً شفاعته، ويورد أيضاً مثلاً لجورج صيدح يستغيث بالنبي ﷺ لإنقاذ الأمة.

1.3. التناص القرآني في شعر الشعراء المسيحيين:

يتناول هذا المبحث تأثير الشعراء المسيحيين بالقرآن الكريم، سواء في الأسلوب أو المعنى، وتذكر الدراسة أن هذا التأثير ظهر كنتيجة لاطلاع هؤلاء الشعراء على الإسلام وشخصية النبي ﷺ، وتوضح أن التأثير بالقرآن قد أخذ أشكالاً متعددة، منها تضمين الأفكار والمعاني من الآيات، ويورد البحث أمثلة لشعراء استمدوا أفكارهم من آيات قرآنية، مثل تأثر الشاعر بوصف القرآن لأهوال يوم القيامة والبعث، وتأثر الشاعر القروي بمعنى آية مثل الحبة التي أنبتت سبع سنابل، واستمداد الشاعر القروي معنى القوة والدفاع عن النفس من آية إعداد القوة لرهب العدو، ويربط الباحث بين هذا التأثير ودعوة القروي إلى القوة في مواجهة الاستعمار، وكذلك تأثر أبي الفضل الوليد بأسلوب ومعنى آية القصاص التي فيها حياة.

وتذكر الدراسة أن من تأثر الشعراء المسيحيين أيضاً بالقرآن الكريم التأثير بالأسلوب القرآني، واستخدام الألفاظ القرآنية، فلا يخلو معجمهم الشعري من

استخدام بعض الألفاظ القرآنية في ثنايا أبياتهم. ويورد الباحث مثلاً لقول إلياس فرحات الذي يستخدم لفظ "البُراق".

ويخلص الباحث في هذا المبحث إلى أن القرآن كان معيناً ثقافياً وأخلاقياً وأدبياً لهؤلاء الشعراء. بل يذهب إلى حد القول، معتبراً ذلك غير مبالغ فيه، أن تأثرهم بالقرآن كان أشد وأعمق من تأثرهم بالإنجيل، ويعزو ذلك إلى اطلاعهم الواسع على الثقافة الإسلامية والسيرة النبوية والتاريخ الإسلامي.

2. المبحث الثاني: تقييم الدراسة:

2.1. مميزات المقالة ونقاط القوة فيها:

2.1.1. أهمية موضوع الدراسة وتفردها:

تميزت الدراسة بأهمية موضوعها، حيث تناولت موضوعاً حيويًا تمثل في نظرة غير المسلمين لشخصية محورية في الإسلام، وهي شخصية النبي محمد ﷺ، فأغلب الدراسات السابقة في المديح النبوي ركزت على شعراء مسلمين، وقليل منها تناول الشعراء العرب المسيحيين، وهذا التركيز على منظور الشعراء المسيحيين يمنح الدراسة أهمية خاصة، ويسهم في إثراء حقل دراسات الأدب المقارن والدراسات البينية التي تتناول العلاقة بين الأدب والدين.

كما تميزت الدراسة بتفردها الموضوعي بتقديم الشعراء المسيحيين كقوة مثقفة ترد نيابة عن المسلمين على الافتراءات الغربية، من خلال مدح شخصية النبي ﷺ؛ فأخذ شعرهم بعداً سياسياً وثقافياً مهماً في سياق الصراعات الفكرية المعاصرة، فالشعراء المسيحيون ليسوا من أتباع النبي ﷺ، وشهادتهم له ومدحهم إياه شهادة ذات قيمة ومصدقية عالية؛ فالحق ما شهدت به الأعداء.

2.1.2. الشمولية وانتظام المنهج:

تميزت الدراسة بشموليتها، حيث أبرزت جميع القضايا التي تتعلق بموضوع الدراسة، فتناولت رفض الشعراء المسيحيين للتعصب الديني والمذهبي، الذي اعتبروه

خيانة للأمة العربية وسبباً لضعفها وتمزقها وخضوعها للاستعمار، وتناولت الفخر بالحضارة الإسلامية، فأشارت الدراسة إلى أن الشعراء المسيحيين نظروا إلى الحضارة العربية ووجدوا أن جل قوامها يرجع إلى الإسلام ونبیه وأبطاله؛ لذلك عظموا الإسلام واقتخروا به.

كما تناولت الدراسة مشاركة المسلمين في احتفالاتهم الدينية، فبينت أن الشعراء المسيحيين اتخذوا المناسبات الدينية الإسلامية كفرصة للتعبير عن تسامحهم وأخوتهم مع المسلمين، واستغلال هذه المناسبات للدعوة إلى الوحدة ونبد الخلافات ومواجهة المستعمر، وتناولت كذلك مدح النبي وأخلاقه، وفصلت في عرض جوانب شخصية النبي التي تناولها الشعراء يدل على عمق اطلاعهم وإعجابهم. وأظهرت الدراسة محبة الشعراء المسيحيين للنبي ﷺ وآل البيت، وطلب الشفاعة من النبي، وكذلك تأثر الشعراء بالقرآن الكريم في أسلوبه ومعناه، وتضمنين آيات قرآنية أو الإشارة إليها.

كما ساهم انتظام منهج الدراسة في وضوحها حيث اتبعت الدراسة منهجية واضحة بتقسيمها إلى مباحث محددة، مما سهل تتبع الأفكار وتحليل الموضوع من زوايا مختلفة، وساعد على تغطية الموضوع من جميع جوانبه: الجانب الاجتماعي والثقافي (التسامح)، والجانب الديني والشخصي (مدح النبي وأخلاقه)، والجانب الأدبي واللغوي (التناسق القرآني). وهذا التنوع يعكس أهمية الدراسة وتفردا في مقارنة الظاهرة المدروسة.

2.1.3. عمق الدراسة الموضوعية وثراء المحتوى الشعري:

تميزت الدراسة أيضا بعمق البحث في القضايا التي تناولتها، إذا تناولت كل قضية من القضايا المطروحة على حدة، من خلال تفصيل نظري وتحليل موضوعي لجميع أبعادها، وأكدت ذلك من خلال النماذج الشعرية، فقدمت أمثلة شعرية قوية تعبر عن المعاني المطروحة، وتؤكد النتائج التي خلصت إليها.

كما تميزت الدراسة ببراء المحتوى الشعري، حيث استعرضت عددًا كبيرًا من الأمثلة الشعرية لشعراء مسيحيين مثل إلياس فرحات، محبوب الخوري الشرتوني، رشيد أيوب، رياض المعلوف، الشاعر القروي، جبران خليل جبران، ميخائيل وردى، جورج سلسيتي، مطران خليل مطران، وإلياس قنصل، وجورج صيدح، وأبو الفضل الوليد، ودعمت الدراسة هذه الأمثلة بالتحليلات العميقة التي منحتها مصداقية وقوة، فلم تكف بالحديث النظري عن الظاهرة، بل قدمت شواهد حسية عليها من الشعر المدروس، كما أن توثيق هذه الشواهد بذكر أسماء الشعراء ودواوينهم يعزز من طابعها الأكاديمي.

2.2. مواطن الضعف في الدراسة:

على الرغم من نقاط القوة العديدة التي تميزت بها الدراسة، إلا أن هناك بعض نقاط الضعف فيها، ولعل من أبرز هذه النقاط ما يلي:

2.2.1. ضعف المعايير البحثية وغياب المنهجية:

اتسمت الدراسة في بعض مواضعها بضعف المعايير البحثية، وافتقدت الأطر المتبعة في المقالات الأكاديمية، فافتقر ملخص الدراسة إلى تفصيل المنهجية المتبعة ومعايير اختيار العينة، ولم يتضمن كذلك أبرز النتائج الرئيسية التي توصلت إليها، فالملخص في مجمله ضعيف لم يكتب على الأسس العلمية والمنهجية المتبعة في كتابة ملخصات المقالات الأكاديمية التي ينبغي أن تقدم "معلومات مختصرة ودقيقة عن مشكلة الدراسة وأهدافها، وأسئلتها أو فرضياتها وأداتها أو طرق جمع البيانات وعينة الدراسة أو مجتمعها ومنهجية الدراسة وأهم نتائجها".¹

¹ سعد سلمان المشهداني، *منهجية البحث العلمي* (عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2019)، 200.

وفي المقدمة ذكر الباحث دراستين من الدراسات السابقة فقط ولم يذكر ما تميزت به دراسته مقارنة بهما، أو ما يمكن أن يتوصل إليه من نتائج لم يصل إليها سابقوه، فيمكن القول إن المقدمة تحتوي على جوانب القوة في التقديم الواضح للموضوع والدافع والهيكل، لكنها تحتاج إلى تعزيز في الجوانب المنهجية لكي تتوافق تماما مع المعايير الكاملة للمقدمة في البحث الأكاديمي المتخصص.

وعلى الرغم من أن الدراسة تذكر أنها تتناول "شعر الشعراء المسيحيين العرب" وتحلل عناصر مثل: التناصُّ القرآني، ومدح النَّبيِّ، وأخلاق النَّبيِّ ﷺ، إلا إنها لا تفصّل المنهجية التحليلية المتبعة بشكل واضح في الملخص أو المقدمة، ولا توجد إشارة إلى إطار نظري محدد، أو أدوات تحليل النصوص الشعرية المستخدمة، ولا تذكر معايير اختيار هؤلاء الشعراء تحديداً، أو لماذا تم التركيز عليهم دون غيرهم؟ وهذا يترك مجالاً للتساؤل حول مدى تمثيل العينة لمجمل آراء الشعراء المسيحيين العرب المعاصرين، وبالتالي فإن النتائج المستخلصة قد تعكس شريحة معينة من الشعراء، ولا يمكن تعميمها بالضرورة على كافة الشعراء المسيحيين العرب المعاصرين

2.2.2. تجاهل الدراسات السابقة:

لا يعد موضوع النبي محمد في شعر الشعراء النصارى موضوعاً جديداً، فقد تناول العديد من المؤلفين والباحثين هذا الموضوع في دراسات عديدة لم يذكرها الباحث، فهناك كتاب عنوانه: الإسلام في شعر المسيحيين،² مهم في بابه، وهو دراسة للكاتب اللبناني فارس يواكيم، يؤثّق فيه أعمال ثلاثين شاعراً مسيحياً من الشعراء العرب الذين كتبوا قصائد في الإسلام تعود إلى مناسبات عدة، منها مناسبات خاصة بالنبي ﷺ، وقد خصص الكاتب لكل شاعر فصلاً قدم سيرة الشاعر وتحليلاً لأعماله، إضافة إلى اختيار قصائد لبعض الشعراء في المقدمة، شعراء من لبنان وسوريا وفلسطين

² فارس يواكيم، الإسلام في شعر المسيحيين (بيروت: الفرات للنشر والتوزيع، 2016).

والسودان، وينتمون جميعهم إلى أواخر القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين. كما أنه تجاهل بعض الدراسات الأخرى التي تناولت الموضوع نفسه، منها دراسة بعنوان: صورة الرسول ﷺ عند الشعراء العرب غير المسلمين: شعراء المهجر نموذجاً.³

ومن الجدير بالذكر هنا التنويه على ضرورة اطلاع الباحث على ما كتب حول موضوعه؛ ليعلم ما ألم به غيره قبل أن يكتب في موضوعه حتى لا يكرر ما سبق وتناوله غيره، وفي ذلك الصدد يقول شوقي ضيب: "ينبغي أن ينقب الباحث عن جانب من جوانب النشاط الأدبي لم يُعَرَّ به الدارسون من قبل، ويحاول أن يتبينه في أضواء غامرة بحيث ينكشف له من جميع جهاته انكشافاً تاماً."⁴

ومن ناحية أخرى خلّت الدراسة من بعض الأشعار القيّمة في هذا الباب، فلم يعتمد الباحث على كتاب شعري يعد مصدراً في هذا الموضوع، حيث جمع فيه صاحبه مجموعة كبيرة من نصوص الشعراء المسيحيين التي نظموها في الإسلام، وأسماها: شعراء النصارى العرب والإسلام.⁵

2.2.3. غياب المنظور النقدي:

يطغى على الدراسة في مجملها غياب المنظور النقدي أو المتباين، والتركيز على النظرة الإيجابية، إذ تتجه بشكل واضح نحو إبراز مدحهم الشعراء له وثناءهم على فضله، وتقديم نظرهم كردّ من فئة مثقفة على افتراءات وأباطيل الحاقدين، وتؤكد النتائج والخاتمة على هذه الجوانب الإيجابية، ولم تتضمن الدراسة أي تحليل أو عرض لآراء قد تكون سلبية، أو نقدية، أو حتى أقل حماساً بشأن شخصية النبي محمد ﷺ

³ إبراهيم عبدالعزيز زيد، "صورة الرسول صلى الله عليه وسلم عند الشعراء العرب غير المسلمين: شعراء المهجر نموذجاً"، حوليات آداب عين شمس 47/ديسمبر (2019)، 543-557.

⁴ شوقي ضيب، البحث الأدبي (القاهرة: دار المعارف، 2006)، 22.

⁵ ماجد الحكواتي، شعراء النصارى العرب والإسلام (الكويت: مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، 2014).

أو الحضارة الإسلامية، إذا ما وجدت مثل هذه الآراء بين الشعراء المسيحيين العرب المعاصرين، وهذا التركيز الأحادي على الجوانب الإيجابية قد يجعل الدراسة تبدو منحازة نحو إثبات فرضية محددة (تأثر هؤلاء الشعراء الإيجابي) بدلاً من تقديم مسح شامل لكافة التقييمات المحتملة.

ويركز الباحث على تأكيد نظريته الإيجابية وتبريرها، وذلك من خلال الربط بين رفض الشعراء للتعصب الديني، وحبهم للعروبة والفخر بالحضارة الإسلامية، وبين السياقات السياسية والاجتماعية التي شكلت هذا الرفض، مثل مواجهة الاستعمار والسعي للوحدة الوطنية والقومية، فالدراسة تذكر الربط بين هذه السياقات، لكنها لا تتعمق بشكل كافٍ في تحليل كيف أثرت هذه الروابط على طريقة تصويرهم ونوعية المديح أو التقدير الذي قدموه، هل كان مدحاً متأثراً بالحاجة لتعزيز الوحدة الوطنية والقومية بقدر ما هو تقدير ديني بحت؟

كما لم تقدم الدراسة مقارنة واضحة بين آراء الشعراء المختلفين الذين تناوهم، وهل تفاوتت مستويات التقدير أو جوانب الإعجاب بين شاعر وآخر؟ وهل كانت هناك مدارس أو اتجاهات مختلفة ضمن هؤلاء "البعض"؟ ولا شك أن عدم وجود هذا التصنيف أو المقارنة يجعل الصورة المقدمة تبدو متجانسة بشكل قد لا يعكس الواقع بشكل كامل.

كما أغفلت الدراسة الإشارة إلى التحديات التي قد يكون هؤلاء الشعراء واجهوها داخل مجتمعاتهم المسيحية بسبب مواقفهم، أو الإشارة إلى وجود شعراء مسيحيين آخرين قد يكون لديهم مواقف مختلفة، إذا كانت المعلومات المتاحة تسمح بذلك. هذا لا ينتقص من قيمة النتائج المقدمة، ولكنه يقدم صورة أكثر اكتمالاً للسياق العام

2.2.4. غياب التحليل الأدبي المعمق وفق السياق التاريخي

والاجتماعي:

بينما تقدم الدراسة أمثلة شعرية وفيرة وتحلل محتواها ومضامينها بشكل جيد، فإن التحليل قد يستفيد من تعميق الجانب الأدبي الفني. مثلاً، كيف تختلف الأساليب الشعرية هؤلاء الشعراء في تناول شخصية النبي ﷺ أو القضايا المتعلقة بالإسلام؟ وما هي الصور الفنية والرمزية، أو البلاغية المستمدة من السياق الإسلامي أو المسيحي أو العربي المشترك؟ وكذلك عدم التركيز على المعارضات الشعرية التي كان تحتاج إلى أفراد جزء خاص بها من الدراسة كما جاء في كتاب: محمد في شعر النصارى العرب.⁶

كما افتقرت الدراسة إلى تحليل أعمق للتناص القرآني، قد يتجاوز مجرد الإشارة إلى تضمن آية أو معنى، ليشمل دراسة كيفية إعادة تشكيل هذه النصوص في السياق الشعري الجديد. وكذلك غاب ربط المواقف الشعرية بشكل أعمق بالسياقات التاريخية والاجتماعية والسياسية المحددة التي عاشها هؤلاء الشعراء، مما قد يزيد من فهمنا لدوافعهم وأبعاد شعرهم، مثل الحديث عن الاستعمار الغربي ودوره المهم في الفرقة، وتعميق كيف أن هذا السياق كان يفرض نفسه على الشعراء ويوجه خطابهم ليكون ذا قيمة.

2.3. توصيات لتعميق المجالات في الدراسة:

توصي الدراسة بتطبيق بعض التوصيات لتعميق بعض المجالات في هذه المقالة موضوع المراجعة، والتي يمكن أن تساهم في تحسين الهيكل الأكاديمي للمقالة، وتزيد من وضوحها، وتعزز مصداقيتها العلمية للقارئ، ومن هذه التوصيات:

2.3.1. توضيح منهجية البحث بشكل أكثر تفصيلاً:

تشير الدراسة إلى أنها تتناول نظرة "بعض الشعراء المسيحيين العرب المعاصرين" و من المهم جداً في البحث الأكاديمي توضيح معايير اختيار هؤلاء الشعراء

⁶ محمد عبد الشافي القوصي، محمد في شعر النصارى العرب (الرباط: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو، 2011)، 17.

تحديداً، وعدد الشعراء الذين تم تحليل أعمالهم، وهل تم اختيارهم بناءً على شهرتهم، أو تأثيرهم، أو توفر أعمالهم، أو بناء على معيار آخر؟ فإن بيان هذه المعايير يزيد من شفافية البحث ودقته العلمية، ويساعد القارئ على فهم نطاق الدراسة ومدى تمثيل العينة.

كما يمكن تفصيل المنهجية المتبعة في تحليل النصوص الشعرية، كما في تحليل المدح والتناص القرآني. وهل تم استخدام منهج تحليلي معين مثل: التحليل الموضوعي، أو التحليل الخطابي، أو تحليل التناص؟ وكيف تم استخلاص النظرات والمواقف المختلفة من قصائد الشعراء؟

2.3.2. إعادة هيكلة بعض الأجزاء من الدراسة مع تعزيز الروابط بينها:

ينبغي إعادة هيكلة الملخص ليتضمن إشكالية الدراسة وهدفها والمنهج المتبع فيها، بالإضافة إلى أبرز النتائج الرئيسية، فعلي الرغم من أن الدراسة تحتوي على قسم خاتم تسرد عدداً من الاستنتاجات الهامة إلا أن الملخص نفسه لا يقدم موجزاً لهذه النتائج، و يُعدّ الملخص الأكاديمي الفعال هو الذي يقدم للقارئ فكرة سريعة وشاملة عن مشكلة البحث، ومنهجيته، وأهم نتائجه واستنتاجاته.

كما ينبغي إعادة صياغة المقدمة لإبراز إشكالية البحث أو السؤال البحثي بصورة أكثر تحديداً، فيجب أن يذكر الباحث في المقدمة السؤال الرئيسي الذي تسعى الدراسة للإجابة عنه، مثل: ما أبرز السمات التي تميز نظرة الشعراء المسيحيين العرب المعاصرين إلى شخصية النبي محمد؟ وما العوامل الثقافية والفكرية التي شكلت هذه النظرة وتأثيراتها في شعرهم؟ فهذا يساعد في توجيه القارئ بشكل مباشر نحو الهدف الأساسي للبحث.

ويجب كذلك تعزيز الانتقال والربط بين المباحث المختلفة داخل جسم الدراسة لتجنب الشعور بأنها أجزاء منفصلة، وذلك بتوضيح كيف يساهم كل مبحث في الإجابة على سؤال البحث الرئيسي أو تحقيق هدفه.

الخلاصة:

قدمت هذه الدراسة تلخيصاً موجزاً ومعمراً عن محتوى المقالة المذكورة، كما رصدت بعد المراجعة الدقيقة والتقييم الموضوعي بعض النتائج التي توصلت إليها، والتي يمكن إجمالها فيما يلي:

أبرزت هذه المراجعة أن دراسة "شخصية النبي محمد في شعر الشعراء العرب المسيحيين المعاصرين" قدمت مساهمة قيمة في فهم جوانب مهمة من الأدب العربي المعاصر، والعلاقات الدينية في العالم العربي.

أظهر التقييم أن الدراسة قد تميزت بأهمية موضوعها وتفرد، في ظل ندرة الدراسات التي تناولت شعر الشعراء العرب المسيحيين ومدحهم لشخصية النبي محمد مقارنة بالدراسات التي ركزت على شعر الشعراء المسلمين. كما تميزت بثراء المادة الشعرية والأمثلة المقدمة فيها، فضلاً عن التحليل الجيد والشامل للقضايا المطروحة.

أبرزت المراجعة بعض مواطن الضعف التي اعترت الدراسة المذكورة، مثل افتقارها إلى الأسس والمنهجية المتبعة في المقالات الأكاديمية، وغياب المنظور النقدي أو المتباين، والتركيز على النظرة الإيجابية دون غيرها، فضلاً عن غياب التحليل الأدبي المعمق للمحتوى الشعري وفق السياق التاريخي والاجتماعي.

وأوصت المراجعة بضرورة تعميق بعض المجالات في هذه الدراسة لتحسين جودتها وزيادة نفعها، من ذلك توضيح منهجية البحث بشكل أكثر تفصيلاً، وتضمين النتائج الرئيسية في الملخص، وصياغة إشكالية البحث أو السؤال البحثي بشكل أكثر تحديداً في المقدمة، بالإضافة إلى تعزيز الانتقال والربط بين المباحث المختلفة داخل جسم الدراسة لتجنب الشعور بأنها أجزاء منفصلة.

المصادر

- الحكواتي، ماجد. شعراء النصارى العرب والإسلام. الكويت: مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، 2 الطبعة، 2014.
- القوصي، محمد عبد الشافي. محمد في شعر النصارى العرب. الرباط: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو، 2011.
- المشهداني، سعد سلمان. منهجية البحث العلمي. عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع، 1 الطبعة، 2019.
- زيد، إبراهيم عبدالعزيز. "صورة الرسول صلى الله عليه وسلم عند الشعراء العرب غير المسلمين: شعراء المهجر نموذجاً". حوليات آداب عين شمس 47/ديسمبر (2019)، 543-557.
- سليمان، عبد الكريم. "شخصية النبي محمد في شعر الشعراء العرب المسيحيين المعاصرين". دار الفنون إلهيات 1/32 (2021)، 257-290.
- ضيف، شوقي. البحث الأدبي. القاهرة: دار المعارف، 7 الطبعة، 2006.
- يواكيم، فارس. الإسلام في شعر المسيحيين. بيروت: الفرات للنشر والتوزيع، 2016.

Yazar Bilgileri Author(s)

Dr. Öğr. Üyesi
Çiğdem CAN KAYNAK
Samsun Üniversitesi
Din Eğitimi

cigdem.can@samsun.edu.tr
ORCID: 0009-0006-4763-028X

Künye Bilgisi

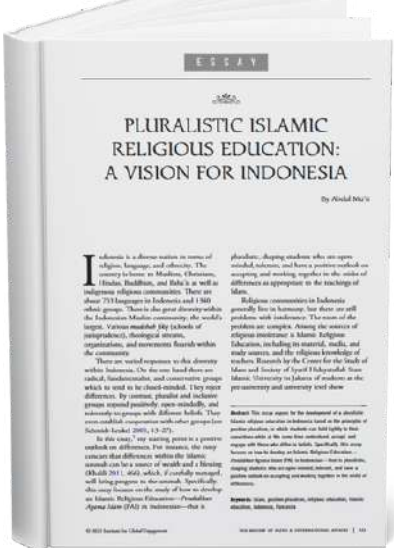
Abdul Mu'ti, "Pluralistic Islamic Religious Education: A Vision for Indonesia".

The Review of Faith & International Affairs,
21/2 (2023). 121–127.

Anahtar Kelimeler / Keywords

Pozitif Çoğulculuk / Positive Pluralism
Endonezya / Indonesia
İslam Din Eğitimi / Islamic Religious Education
Kesinlik / Certainty
Farklılıklar / Differences

Makale İncelemesi / Article Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

14/06/2025

Kabul Tarihi / Accepted

28/06/2025

Atıf / Citation

Can Kaynak, Çiğdem. "Abdul Mu'ti, Pluralistic Islamic Religious Education: A Vision for Indonesia". *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 3/1 (Haziran 2025), 315-332.

Ekim 2024'te Endonezya'nın İlköğretim ve Ortaöğretim Bakanı olarak göreve başlayan Profesör Dr. Abdul Mu'ti, Endonezyalı tanınmış bir Müslüman entelektüeldir. Akademik yolculuğu IAIN Walisongo Semarang'da başlamış, Flinders Üniversitesi ve UIN Syarif Hidayatullah Jakarta'da devam etmiş son olarak UIN Syarif Hidayatullah Jakarta'da İslam eğitimi profesörü olmuştur. Profesör Dr. Mu'ti, 2015 yılında 60 milyondan fazla üyesiyle Endonezya'nın ikinci büyük Müslüman organizasyonu ve en büyük modernist İslami hareketi olan Muhammadiyah'ın genel sekreteri olarak seçilmiştir ve 2027'ye kadar bu görevdeki ikinci dönemini sürdürmektedir. Organizasyonun eğitim, sosyal ve dini faaliyetlerini denetlemektedir.¹ Mu'ti'nin İslami çalışmalar ve din eğitimi üzerine zengin bir çalışma profili mevcuttur.²

İncelenecek makale Review of Faith & International Affairs dergisinin 2023 yılı 21. cildinde yayınlanmıştır. "Pluralistic Islamic Religious Education: A Vision for Indonesia (Çoğulcu İslami Din Eğitimi: Endonezya için Bir Vizyon)" ismindeki bu makale Endonezya'da İslam din eğitiminin plüralistik (çoğulcu) bir toplum bağlamında nasıl yeniden yapılandırılabileceğine dair vizyoner bir öneri sunmaktadır. Makalenin dili sade ve anlaşılırdır. Makalenin yayınlandığı dergi, hem Web of Science (AHCI)

¹ Persyarikatan Muhammadiyah, "Abdul Mu'ti: Profile of Indonesia's Minister of Primary and Secondary Education in the Red and White Cabinet", *Muhammadiyah Official Website - English Version* (24 Ekim 2024); "International Center for Law and Religion Studies | Abdul Mu'ti" (Erişim 13 Haziran 2025).

² "Abdul Mu'ti - Google Scholar" (Erişim 13 Haziran 2025).

hem de Scopus tarafından indekslenen, etkili ve prestijli bir dergidir. Endonezya’da öğrencilerin kendi inançlarına bağlı kalmakla birlikte farklı dinlere ve İslami anlayışlara sahip olanları anlayıp kabul edebilecekleri ve onlarla etkileşime girebilecekleri, pozitif çoğulculuk ilkelerine dayalı bir İslami din eğitiminin geliştirilmesini savunmaktadır. Bu bağlamda makalede çoğulcu bir İslam Din Eğitimi (Endonezcede Pendidikan Agama Islam, PAI) geliştirilmesine odaklanılmış açık fikirli, hoşgörülü ve farklılıklar içinde kabul ve işbirliği konusunda olumlu bir bakış açısına sahip öğrencilerin yetiştirilmesi amaçlanmıştır.

Yazar makalenin giriş bölümünde Endonezya’nın dini ve etnik yapısı hakkında kısa bir bilgi vermektedir. Bununla ilgili olarak ülkenin din, dil ve etnik köken açısından çok çeşitli bir ülke olduğunu çoğunluğu Müslümanlar olmak üzere Hristiyan, Hindu, Budist ve Bahailerin yanı sıra çeşitli yerli dini topluluklara da ev sahipliği yaptığını belirtmektedir. Dünyanın en büyük Müslüman nüfusuna sahip olan Endonezya’da yazarın belirttiğine göre çeşitlilik Müslümanlar içinde de çok farklı mezhepler şeklindedir. Kapalı fikirli olma eğiliminde olan radikal, köktenci ve muhafazakâr gruplar farklılıkları reddetmekte iken çoğulcu gruplar, farklılıklara olumlu, açık fikirli ve hoşgörülü bir şekilde tepki vermektedirler.

Yazarın makaledeki başlangıç noktası farklılıkların İslam ümmeti için bir zenginlik ve nimet kaynağı olabileceği fikridir. Yazar eğer dikkatli bir şekilde yönetilirse çeşitliliğin Müslümanlara ilerleme getireceğine inanmaktadır. Mu’ti’nin bu yaklaşımı, klasik liberal

çoğulculuktan farklı olarak “olumlu çoğulculuk” (positive pluralism) kavramına yöneldiğini göstermektedir. Çalışmasında açıkladığı üzere bu kavram farklılıklara tolerans göstermekten öte onları aktif etkileşim ve öğrenme fırsatı olarak görmek anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda makalenin amacı da İslam’ın öğretilerine uygun olarak çoğulcu, hoşgörölü ve farklılıkları kabul etme ve birlikte çalışma konusunda olumlu bir bakış açısına sahip öğrencileri şekillendiren bir İslami Din Eğitiminin (PAI)) nasıl geliştirilebileceğinin ortaya konmasıdır.

Yazar mevcut durum için bir değerlendirme yaparak konuya girmektedir. Cakarta'daki Syarif Hidayatullah Devlet İslam Üniversitesi İslam ve Toplum Araştırmaları Merkezi tarafından üniversite öncesi ve üniversite düzeyindeki öğrenciler üzerinde yapılan araştırma sonuçlarına yer vermekte ve hoşgörüsüzölüğün belirgin özelliklerini ortaya koymaktadır. Araştırma öğrencilerin %58,5’inin radikal görüşlere sahip olma eğiliminde olduğunu, %51,1’inin kendi dindaşlarına karşı hoşgörüsüz olduğunu ve %34,3’ünün diğler dinlerin takipçilerine karşı hoşgörüsüz olduğunu göstermektedir. Bu da öğrencilerin diğler dini topluluklara, kendi dindaşlarına -özellikle de Şii ve Ahmediye gibi sapkın olarak gördükleri gruplara- karşı daha az hoşgörölü oldukları anlamına gelmektedir.

Öğrencilerdeki hoşgörüsüzölüğün nedenlerini üç temel etkene bağlayan yazar bunları İslam dini eğitimi veren öğretmenlerin yaklaşımı ve kullanılan ders materyalleri, internetteki dinî içeriklerin etkisi, İslamcılık algısının hükümetin icraatlarıyla ilişkilendirilmesi şeklinde

özetlemektedir. Bu durumla orantılı olarak yapılan bir araştırma sonucuna yer vererek ilkokuldan liseye ve medreselere kadar uzanan öğretmen profillerinde dolaylı (örtük) tutum ölçümlerine göre %63'ünün, doğrudan (açık) ölçümlere göre ise %57'sinin diğer inançlara karşı hoşgörüsüz olduğunun ortaya konulduğunu belirtmektedir. Belirtilen çalışmada olumlu anket sonuçlarına da yer verildiğini buna göre alt ve üst eğitim seviyelerindeki öğrencilerin çoğunluğunun diğer dinlerin takipçilerinden öğrenmeye ve onlarla etkileşime girmeye yüksek düzeyde ilgi gösterdiğini belirtmektedir. Öğrenciler, ortak sorunların tartışıldığı (%70,75), deneyimlerin paylaşıldığı (%79,12) ve diğer dinlerin mensuplarıyla olumsuz klişelerin azaltılmasına yönelik tartışmaların yapıldığı (%89,24) bir İslami Din Eğitimi almayı kabul etmektedir. Çoğunluk (%67,56) ayrıca ders içeriklerinin yerel kültürlerle saygılı olması konusunda da hemfikirdir.

Mu'ti daha önceki çalışmalarına atıf yaparak Pozitif çoğulculuk (Mu'ti ve Khoirudin, 2019) ilkeleri temelinde çoğulcu İslam Din Eğitiminin geliştirilebilmesinin mümkün olduğunu belirtmektedir. Bu sayede öğrenciler inançlarına sıkı sıkıya bağlı kalırken aynı zamanda inançları farklı olanları anlayabilir, kabul edebilir ve onlarla ilişki kurabilirler. Çoğulcu PAI bir telifik (birleştirme), senkretizm veya agnostisizm biçimi değildir. Bu bakımdan Çoğulcu PAI “ahdi çoğulculuk” felsefesine benzemektedir.³ PAI'de öğrencilere, bir şeyi birçok açıdan

³ Kavram için bkz: “Covenantal Pluralism: Moving Beyond Religious Tolerance” (Erişim 13 Haziran 2025); W. Christopher Stewart vd.,

görmelerine, eleştirel bir şekilde değerlendirmelerine ve özgürce ve sorumlu bir şekilde seçim yapmalarına olanak tanıyan bir bakış açısı sunulur. Mu'ti, bu noktada “pozitif çoğulculuk” ilkesine dayanan yeni bir İslam dini eğitimi öneriyor. Bu modelde öğrenciler kendi inançlarına bağlı kalabilir, farklı görüş ve inançlarla etkileşim kurarak eleştirel düşünme becerileri geliştirebilir ve herkesin doğruyu kendi iradesiyle, sorumluluk bilinciyle seçebileceği bir öğrenme ortamı oluşturulur. Bu yaklaşım, mezhepleri karıştırma (telfik), senkretizm, agnostisizm anlamına gelmemektedir. Farklılıklar içinde barışçıl birlikte yaşam felsefesi olan “covenantal pluralism (ahdi/ahitsel çoğulculuk)” anlayışına yakındır.

Endonezya’da Hükümet Yönetmeliğine göre din eğitimi dindar, asil ahlaklı ve Pancasila karakterine sahip⁴ ve inançlı bireyleri şekillendirme amacını gütmekte ayrıca diğer dinlerin takipçileri arasında barış, karşılıklı saygı ve uyum içinde yaşamının önemli bir parçası olmaktadır. Bu doğrultuda din eğitimi manevi dindarlığı hedef edinmekle birlikte toplumsal ve ulusal sorumluluk bilinci kazandıran bir yapıya sahip olmalıdır. Endonezya’da eğitimin amacı, işlevi ve hedefleri doğrultusunda din eğitimi öğrencilerin dinine uygun olarak ve aynı dinin öğretmenleri tarafından öğrencilerin hakkı olarak verilir. Din eğitimi eğitim

“Covenantal pluralism: Toward a world of peaceable neighborhoods”, *The Routledge Handbook of Religious Literacy, Pluralism, and Global Engagement* (Routledge, 2021).

⁴ Pancasila, Endonezya'nın ulusal ideolojisidir. Sanskritçede “beş ilke” demektir. Birbirinden bağımsız düşünüleemeyen bu beş ilke şunlardır: Tektanrıcılık, adil ve modern toplum, Endonezya'nın birliği, demokrasi ve sosyal adalettir. “Pancasila | Monotheism, Unity, Five Principles | Britannica” (Erişim 08 Haziran 2025).

birimlerinin ihtiyaçlarına göre Hükümet veya Bölgesel Hükümet tarafından sağlanır. Endonezya’da Hollanda sömürge dönemi ve Yeni Düzen’den (1960’lardan 1990’lara) bu yana din eğitiminde felsefi yaklaşım olarak “din öğrenme yaklaşımı” nın kullanıldığını belirtmektedir. Zira bu yaklaşımda din eğitimi daha çok dini bağlılık oluşturmaya yöneliktir ve ğretim doktrinerdir. Bu özelliğinden dolayı eğitim zaman zaman fanatizme yol açmaktadır. Endonezya’da bazı çevreler bu sistemi toplumsal ayrımcılık yarattığını ve dışlayıcı olduğunu söyleyerek eleştirmektedir. Bazılarına göre ise bu politika aslında daha oğulcudur ve çoğulcu bir toplum için pedagojik, psikolojik ve sosyolojik olarak uygundur.

Endonezya’da din eğitiminin nasıl organize edileceği, 2010 tarihli Din İşleri Bakanlığı ve Eğitim ve Kültür Bakanlığı Yönetmelikleri ile yasal olarak düzenlenmiştir. Bu düzenlemelere göre okullarda verilen din eğitimi en azından bir “din dersi” şeklinde uygulanmalıdır. Bu dersler altı resmi din olan İşlam, Protestanlık, Katoliklik, Hinduizm, Budizm ve Konfüçyanizm dinlerinin öğretilerini kapsamalıdır. Ayrıca yerli inançlara mensup öğrenciler de kendi inançlarına uygun din eğitimi alabilmelidir. Öğrencilerin kendi dinlerine uygun eğitim alabilmeleri için belirli şartlar gerekmektedir. Örneğin bir sınıfta aynı dinden en az 15 ğrenci varsa, o sınıfta o dine yönelik eğitim verilmelidir. Eğer bir sınıfta bu sayı yoksa ama okul genelinde 15 ğrenci varsa, o dine özel dersler ayrı bir programla verilir. Okul genelinde de 15 öğrenciden az varsa, bu eğitim yakın okullarla ya da dini kurumlarla iş birliği içinde sağlanabilir.

Ancak Endonezya’da yasalarla, yönetmeliklerle idealize edilmiş bu sistem Mu’ti’ye göre din öğretmenlerinin nicelik ve nitelik bakımından yetersiz olması, bazı okulların, misyonerlik amaçlı öğrencinin dini dışındaki eğitimi vermeye yönelmesi, insan kaynağı, bütçe ve altyapı yetersizlikleri gibi sebeplerle pratikte işlememekte ve ihlaller yaşanmaktadır. Kısaca Endonezya’da din eğitimi hukuken eşitlikçi görünse de, uygulamada çoğunluk inancına öncelik veren, azınlıkları marjinalize eden bir yapıda sürmekte, bu durum öğrencilerin dini kimliğine zarar veren ve uzun vadede toplumsal uyumu zedeleyen sonuçlar doğurmaktadır.

Yazar Endonezya’nın ulusal eğitim hedeflerine ulaşması ve İslam din eğitiminin; dindar, ahlaklı, erdemli bireyler yetiştirerek barışçıl ve düzenli bir toplum oluşturma misyonunu yerine getirebilmesi için politikaların, yaklaşımların ve müfredatın yenilenmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu yenilenmenin yönü, çoğulcu PAI’nin temel değerlerine, eğitim politikalarına, yasal düzenlemelere ve ulusal eğilimlere dayanarak şekillenmelidir. Vatandaşların, özellikle de azınlık grupların medeni haklarını koruyacak daha kapsayıcı bir din eğitimi politikasına ihtiyaç vardır. Bu nedenle Din Bakanlığı’nın yönetmeliğinde yer alan ve din eğitimi altı resmi din ile sınırlı tutan maddelerin değiştirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Zira bu yönetmeliğe göre bu dinlerin dışında kalan bireylerin din eğitimi alma hakkı fiilen ortadan kalkmaktadır. Ayrıca Mu’ti’ye göre aynı dine mensup en az 15 öğrenci şartı da yeniden ele alınmalıdır.

Yazar makalenin ilerleyen bölümlerinde artık durum tespiti yapmak yerine kendi tezini ortaya koymaktadır. Şöyle ki; İslam din eğitiminin daha farkındalıklı (mindful), anlamlı (meaningful) ve eğlenceli (fun) bir hale getirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Farkındalıklı eğitimden kasıt bir şeye özenle, dikkatle ve bilinçli bir şekilde yaklaşmaktır. Bu bağlamda farkındalıklı PAI'nin üç temel özelliğine yer vermektedir. İlk olarak çoğulcu PAI'de kimlik farkındalığı ve farklılıkların kabulü yer almaktadır. Mezhep farklılıkları öğrencilerin profiline dahil edilmelidir. Oysa uygulamada öğretmenler bu çeşitliliği genellikle görmezden gelmekte veya bastırmaktadır. İkincisi öğrenci merkezli eğitimidir. Endonezya'daki eğitim sistemi öğretmen merkezlidir. Öğrenme emir-komuta zinciriyle gerçekleşmektedir. Oysa ideal olan, öğrencinin anlam peşinde koştuğu, düşünmeye teşvik edildiği ve "Eureka! (buldum)" anları yaşayabileceği bir eğitimidir. Bu tür öğrenme, eleştirel düşünme becerilerini geliştirir. Kuran da insanları aklı kullanmaya çağırır. Son olarak öğretmen, öğrencilerin dini tecrübelerini anlatmalarına ve dini uygulamalarını göstermelerine alan açmalı böylece diyalog süreci oluşturmalıdır. Mu'ti böylece sınıfta çoğulculuk içinde yaşama alışkanlığı kazanılacağını ve özgüven geliştireceğini savunmaktadır.

Anlamlı (Meaningful) Eğitimde öğrenme ancak öğrencinin gelişim düzeyine ve ihtiyaçlarına uygunsa anlamlı olur. Bu öğrenme yukarıdan aşağı değil aşağıdan yukarı işler. Metne bağlı değil bağlama dayalıdır ve öğrenci aktif olarak bilgi inşa eder, düşünür ve değerlendirir.1990'larda tanıtılan Öğrenci Aktif Öğrenme

Yöntemi (SALM) buna örnektir. Gerçek anlamlı öğrenme, öğrencinin yaşamıyla, dini pratikleriyle ve çevresiyle ilişkili içeriklerle sağlanmalıdır.

Eğlenceli eğitim (fun) Endonezya’da uzun süredir geliştirilmiş olsa da uygulamada genellikle slogan düzeyinde kalmakta ve öğrenciler dini eğitimi hala sıkıcı ve önemsiz bulmaktadır. Araştırmalar da gençlerin dine ilgisiz kaldıklarını söylemektedir. Oysa eğlenceli eğitim, yenilik, özgünlük, yaratıcılık ve düşünsel özgürlük içerdiğinde mümkündür. Bu da aslında klasik İslami eğitim mirasının bir parçasıdır.

Mu’ti mevcut İslam din eğitimi müfredatının aşırı içerik yüklü, tekrarlı ve yaşamsal bağdan kopuk olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Ulusal Eğitim Standartları Ajansı (NESA) ve PPIM’in analizlerine göre müfredatta gereksiz tekrarların olduğunu ve toplumsal yaşam, hoşgörü ve farklılıklara değer verme gibi içeriklerin yetersiz olduğuna dikkat çekmektedir. Yenilenecek müfredatın, öğrencilerin ailesi ve toplumla olan bağlarını dikkate alması, aşırı ders yükünü azaltması gerektiğini belirtmektedir. Tespitine göre öğrencilerin cami, cemaat gibi geleneksel ortamlardan kopmasının nedeni de okulda geçirdikleri uzun saatlerdir. Yazarın önerisine göre yeni müfredat, “sabit zihin yapısı (fixed mindset)” yerine “gelişen zihin yapısı (growth mindset)” esasına dayanmalıdır. Öğrenci okulda başarısız olsa bile yaşam boyu öğrenmeye açık, umutlu ve gelişime istekli olmalıdır. Bazı pratik bilgiler (örneğin namazın uygulaması) okul yerine camide öğrenilebilirken, okulda bu ibadetlerin anlamı ve hikmeti tartışılmalıdır. Mu’ti değerlendirme sisteminin de yeniden yapılandırılması

gerektiğini zira mevcut sistemin sadece temel bilginin ölçülmesine ve ezbere dayalı olduğunu belirtmektedir. Öğrencilerin yüksek not almasına rağmen ahlaki zaaflar göstermesinin değerlendirme sisteminin yeterli olmadığını gösterdiğini açıklamaktadır. Dolayısıyla yeni sistemde öz değerlendirme ve niteliksel analizlerin öne çıkması ve çoktan seçmeli testlerin terk edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Dinî konularda özellikle ibadetlerde farklı mezhep görüşlerinin tek doğruya indirgenemeyeceği tespiti bu önerilerine önemli bir dayanak olmuştur. Örneğin abdestin rükunları veya abdesti bozan durumlar hakkında Maliki, Şafii, Hanefi ve Hanbeli mezhepleri farklı görüşlere sahiptir. Bunları çoktan seçmeli testle değerlendirmenin doğru olmayacağını belirtmektedir.

Makalenin sonuç bölümü yazarın genel tezini toparlayan ve politik/uygulamalı çağrılar içeren bir görünümüdür. Hem öğretmen niteliği hem pedagojik yaklaşım hem de içerik reformu açısından ciddi yapısal dönüşümler önermektedir. Çoğulcu PAI'nin önemine ve geleceğine yönelik kısa açıklamalar yapılmıştır. Mu'ti'ye göre Endonezya'da ahlaki sorunların, hoşgörüsüzlük eğilimlerinin ve din temelli şiddet olaylarının arttığı bir dönemde, dini eğitime olan ihtiyaç da giderek artmaktadır. Bu bağlamda PAI'nin ilkelere dayalı, olumlu dinî çoğulculuğu geliştirme, ulusal birlik, barış ve toplumsal uyum inşa etme görevini üstlenen önemli bir çalışma olduğunu vurgulamaktadır. Dinin, toplumsal ve kamusal hayatta daha anlamlı ve yapıcı bir rol oynamasının bu eğitimle mümkün olacağını ifade etmektedir. Yazarın diğer bir önerisi PAI yalnızca ibadet konularıyla sınırlı

kalmamalı dini, günümüz yaşamıyla bağlantı kurarak öğretmeli ve geleceğin meydan okumalarına cevap verebilmelidir. Ona göre öğrencilerin ümmetin ve insanlığın küresel sorunları hakkında daha bilinçli hale gelmesi bu eğitimin kapsamlı ve derinlikli olmasıyla doğru orantılıdır. PAI yeniden yapılandırırken İslam'ın çoğulculuk değerlerine dayandırılmalıdır. Sonuç bölümünün diğer önemli önerileri ise PAI öğretmenlerinin nitelikleri ile ilgilidir. Onların akademik, mesleki ve toplumsal becerilerinin güçlendirilmesi, bu becerilere dijital okuryazarlığın da eklenmesi, devletin öğretmen açığını kapatması şeklindeki önerilerin çok yönlü olması dikkat çekicidir. “Bugün hâlâ koloniyal dönemin mirası olan, feodal zihin yapısına sahip birçok öğretmen görevde. Oysa yeni nesil (milenyal kuşak), açık fikirli, çoğulcu ve küresel bakış açısına sahip öğretmenlere ihtiyaç duymaktadır” ifadeleriyle makalesini sonlandıran Mu'ti dini çoğulculuk üzerine yaptığı çalışmalarına⁵ eğitimi de bu makalesiyle dâhil etmiştir.

⁵ Abdul Mu'ti - Ahmad Najib Burhani, “The limits of religious freedom in Indonesia: with reference to the first pillar Ketuhanan Yang Maha Esa of Pancasila”, *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 9/1 (2019), 111-134; Abdul Mu'ti - Azaku Khoirudin, *Pluralisme positif: Konsep dan implementasi dalam pendidikan Muhammadiyah* (Majelis Pustaka dan Informasi PP Muhammadiyah, 2019); Abdul Mu'ti, “Akar pluralisme dalam pendidikan Muhammadiyah”, *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies* 12/1 (2016), 1-42; Abdul Mu'ti - Fajar Riza Ul Haq, *Kristen Muhammadiyah: mengelola pluralitas agama dalam pendidikan* (Penerbit Buku Kompas, 2023); Abdul Mu'ti vd., *Kosmopolitanisme Islam Berkemajuan: Catatan Kritis Mukhtamar Teladan Ke-47 Muhammadiyah di Makasar 2015* (Muhammadiyah University Press, 2016).

Yazar bu çalışmasında Endonezya’da din eğitiminin aktif ve verimli uygulanması için çoğulculuk felsefesini pedagojik bir ilke olarak din eğitimine özellikle de İslam din eğitimine uyarlamak istemektedir. Endonezya gibi çok dinli ve çok kültürlü bir ülkede, din eğitimi sosyal uyumu sağlamaya yönelik bir araç olarak yeniden yapılandırmayı ve plüralist bir yaklaşımla hem bireylerin dinî kimliklerini sağlıklı biçimde geliştirmelerine hem de toplumsal barışın tesisine katkı sağlamayı planlamaktadır. Yazarın bu çabası küresel anlamda karşılığı olan ve 20. yüzyılın son çeyreğinden günümüze değin batı dünyasında eğitim alanında konuşulan ve tartışılan bir konudur.⁶ Türkiye’de de nispeten uzun zamandır öncelikle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersinin, son zamanlarda da Kur’an Kurslarının yapısı, içeriği ve pedagojik çerçevesi üzerinden yürütülen bu tartışmalar hala istenilen düzeyde netice bulmuş değildir.⁷ Mu’ti’nin ülkesindeki din eğitimi için

⁶ Michael Grimmitt, “Religious education and the ideology of pluralism”, *British Journal of Religious Education* 16/3 (01 Haziran 1994), 133-147; Geir Skeie, “Plurality and Pluralism: A Challenge for Religious Education”, *British Journal of Religious Education* 17/2 (1995), 84-91; Geir Skeie, “Plurality and Pluralism in Religious Education”, *International Handbook of the Religious, Moral and Spiritual Dimensions in Education*, ed. Marian de Souza vd. (Dordrecht: Springer Netherlands, 2006), 307-319; Adam B. Seligman, *Religious Education and the Challenge of Pluralism* (Oxford University Press, 2014).

⁷ Mustafa Köylü, “Çağdaş Bir Din Eğitimi Teorisi Olarak Çoğulcu Din Eğitimi Modeli Batı Örneği”, *Dinî Araştırmalar* 6/17 (2003), 241-267; Gurbet Kızıltan, *Dini çoğulculuk ve din eğitimi* (Bursa Uludag University (Turkey), Master’s Thesis, 2007); Recep Kaymakcan, “Türkiye’de Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırmacılık: Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi* 7/1 (2007), 177-210; Mahmut Aydın, “Dini Çoğulculuk Üzerine Bir Mülâhaza”, *İslamî Araştırmalar Dergisi* 14/2 (2001), 291-305; İbrahim

önerdiği reform niteliğindeki değişiklikler Endonezya'nın kültürel ve dini çeşitliliği göz önünde bulundurulduğunda hayata geçme açısından Türkiye'dekine benzer süreçlerden geçebilecek gibi görünmektedir.

Makale genel olarak eleştirel pedagojik bilinç taşımaktadır. Makalede yöntem kısmı dağınık olarak bulunmakta, öğrenci ve öğretmenlere yönelik saha araştırmalarından daha önce elde edilen bulgular değerlendirilmektedir. Yazarın yeni bir alan araştırması planlamamış olması çalışmanın özgünlük düzeyini kısıtlamaktadır. Çalışmanın problem durumu yapısal boyutlarıyla ele alınmış Endonezya'da İslam din eğitimi için materyallerin yetersizliği, öğretmenlerin mezhepsel önyargıları, içerik yoğunluğu ve değerlendirme biçimleri gibi unsurlar sorun alanı olarak tanımlanmıştır. Çalışmanın öneminin ikna edici bir biçimde sunulduğu gözlemlenmekle birlikte ulusal politika düzeyinde bu önerilerin ne ölçüde karşılık bulabileceği dirençler ve toplumsal tepkiler boyutuyla tartışılmamıştır. Mu'ti'nin önerdiği çoğulcu İslam din eğitimi modeli, pedagojik olarak çağdaş eğitimin öncelik verdiği yapılandırmacı, öğrenci merkezli ve aktif öğrenme ilkeleriyle uyumludur. Farkındalıklı, anlamlı ve eğlenceli eğitim önerisi öğrencilerin hem bilişsel hem de duyuşsal gelişimini incelemektedir. Ancak çoğulculuk vizyonu, öğrenciler açısından tam olarak anlaşılmaması durumunda aidiyetin zayıflaması riski taşımaktadır. Çoğulculuğa açık bir öğretim ortamı, bazı öğrenciler için mezhebi ya da

Aşlamacı, *Çoğulculuk ve Din Eğitimi* (Sakarya Üniversitesi (Turkey), Master's Thesis, 2008); Ahmet Çakmak - Abdurrahman Hendek (ed.), *Dinde Çoğulculuk ve Din Eğitimi: Türkiye Tecrübesi* (Dem Yayınları, 2022).

geleneksel kimliğin belirsizleşmesi gibi bir etki doğurabilir. Özellikle az bilgiye sahip öğrenciler için farklı mezheplerin eşit şekilde sunulması, karar verememe, aidiyet karmaşası veya yön kaybı yaratabilir. Bu risk, Erikson'un psikososyal gelişim kuramında vurguladığı kimlik bunalımı (identity confusion) ile de ilişkilidir.⁸ Yeterince rehberlik edilmediğinde öğrenciler tarafından yeni bilgilerin sindirilmesinde zorluk yaşanmasının kaçınılmaz olabileceği göz önünde bulundurulduğunda Mu'ti'nin modele rehberlik edecek öğretmen nitelikleri için önerileri oldukça anlamlıdır ancak açıklanmaya muhtaçtır. Endonezya'nın geleceği açısından faydalı olma ihtimali yüksek olan bu çalışmanın savunduğu teori için çoğulculuğun pedagojik alanda daha önce düşünüldüğü ülkelerin eleştiriler de dâhil tüm tecrübelerinden faydalanılmalıdır. Mu'ti'nin bu makalenin yayınlanmasından bir yıl sonra Endonezya'da İlköğretim ve Ortaöğretim Bakanı olması tasarladığı modeli başarılı bir şekilde gerçekleştirebileceği ümidini artırmaktadır. Zira önerilen reformların başarısı yalnızca pedagojik değil aynı zamanda sosyolojik ve politik bağlamlara duyarlıdır.

⁸ Erik.H. Erikson, *Identity: youth and crisis* (Oxford, England: Norton & Co., 1968); Erik Erikson H., *İnsanın Sekiz Çağı* (Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık, 1984).

Kaynakça

- Aşlamacı, İbrahim. *Çoğulculuk ve Din Eğitimi*. Sakarya Üniversitesi (Turkey), Master's Thesis, 2008.
- Aydın, Mahmut. "Dini Çoğulculuk Üzerine Bir Mülahaza". *İslamî Araştırmalar Dergisi* 14/2 (2001), 291-305.
- Çakmak, Ahmet - Abdurrahman Hendek (ed.). *Dinde Çoğulculuk ve Din Eğitimi: Türkiye Tecrübesi*. Dem Yayınları, 2022.
- Erikson, Erik, H. *İnsanın Sekiz Çağı*. Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık, 1984.
- Erikson, Erik.H. *Identity: youth and crisis*. Oxford, England: Norton & Co., 1968.
- Grimmitt, Michael. "Religious education and the ideology of pluralism". *British Journal of Religious Education* 16/3 (01 Haziran 1994), 133-147. <https://doi.org/10.1080/0141620940160302>
- Kaymakcan, Recep. "Türkiye’de Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırmacılık: Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı Bağlamında Bir Değerlendirme". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi* 7/1 (2007), 177-210.
- Kızıltan, Gurbet. *Dini çoğulculuk ve din eğitimi*. Bursa Uludağ University (Turkey), Master's Thesis, 2007.
- Köylü, Mustafa. "Çağdaş Bir Din Eğitimi Teorisi Olarak Çoğulcu Din Eğitimi Modeli Batı Örneği". *Dinî Araştırmalar* 6/17 (2003), 241-267.
- Muhammadiyah, Persyarikatan. "Abdul Mu'ti: Profile of Indonesia's Minister of Primary and Secondary Education in the Red and White Cabinet".

Muhammadiyah Official Website - English Version. 24 Ekim 2024. Erişim 13 Haziran 2025. <https://en.muhammadiyah.or.id/abdul-muti-profile-of-indonesias-minister-of-primary-and-secondary-education-in-the-red-and-white-cabinet/>

Mu'ti, Abdul. "Akar pluralisme dalam pendidikan Muhammadiyah". *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies* 12/1 (2016), 1-42.

Mu'ti, Abdul vd. *Kosmopolitanisme Islam Berkemajuan: Catatan Kritis Mukhtamar Teladan Ke-47 Muhammadiyah di Makasar* 2015. Muhammadiyah University Press, 2016.

Mu'ti, Abdul - Burhani, Ahmad Najib. "The limits of religious freedom in Indonesia: with reference to the first pillar Ketuhanan Yang Maha Esa of Pancasila". *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 9/1 (2019), 111-134.

Mu'ti, Abdul - Haq, Fajar Riza Ul. *Kristen Muhammadiyah: mengelola pluralitas agama dalam pendidikan*. Penerbit Buku Kompas, 2023.

Mu'ti, Abdul - Khoirudin, Azaku. *Pluralisme positif: Konsep dan implementasi dalam pendidikan Muhammadiyah*. Majelis Pustaka dan Informasi PP Muhammadiyah, 2019.
<https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/bitstream/123456789/46910/1/PLURALISME%20POSITIF%20%2815X23%29%20isi%20set3%281%29.pdf>

Seligman, Adam B. *Religious Education and the Challenge of Pluralism*. Oxford University Press, 2014.

- Skeie, Geir. "Plurality and Pluralism: A Challenge for Religious Education". *British Journal of Religious Education* 17/2 (1995), 84-91. <https://doi.org/10.1080/0141620950170203>
- Skeie, Geir. "Plurality and Pluralism in Religious Education". *International Handbook of the Religious, Moral and Spiritual Dimensions in Education*. ed. Marian de Souza vd. 307-319. Dordrecht: Springer Netherlands, 2006. https://doi.org/10.1007/1-4020-5246-4_22
- Stewart, W. Christopher vd. "Covenantal pluralism: Toward a world of peaceable neighborhoods". *The Routledge Handbook of Religious Literacy, Pluralism, and Global Engagement*. Routledge, 2021.
- "Abdul Mu'ti - Google Scholar". Erişim 13 Haziran 2025. <https://scholar.google.com/citations?user=4CWcq hIAAAAJ&hl=id>
- "Covenantal Pluralism: Moving Beyond Religious Tolerance". Erişim 13 Haziran 2025. <https://templetonreligiontrust.org/areas-of-focus/covenantal-pluralism/>
- "International Center for Law and Religion Studies | Abdul Mu'ti". Erişim 13 Haziran 2025. <https://www.iclrs.org/blurb/abdul-muti/>
- "Pancasila | Monotheism, Unity, Five Principles | Britannica". Erişim 08 Haziran 2025. <https://www.britannica.com/topic/Pancasila>

Yazar Bilgileri Author(s)

Dr. Öğr. Üyesi

Fatma SAYIN

Samsun Üniversitesi

İslam Felsefesi

fatma.sayin@samsun.edu.tr

ORCID: 0000-0002-2926-0821

Künye Bilgisi

*Fatih Belediyesi - Klasik Türk Sanatları Vakfı,
3. Uluslararası Yeditepe Bieneali.*

İstanbul: 18 Nisan 2025 - 18 Haziran 2025.

Anahtar Kelimeler / Keywords

3. Yeditepe Bieneali / The 3rd Yeditepe Biennial
Sahihlik Metafiziği / Metaphysics of Authenticity
Yedikule Hisarı / Yedikule Fortress
Sirkeci Garı Ambarları / Sirkeci Station
Warehouses
Nuruosmaniye Cami Mahzeni / Nuruosmaniye
Mosque Cistern

Diğer / Other

Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

23/06/2025

Kabul Tarihi / Accepted

28/06/2025

Atıf / Citation

Sayın, Fatma. “Sahihlik Metafiziği Sorunu Bağlamında 3. Uluslararası Yeditepe Bieneali”. *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 3/1 (Haziran 2025), 333-355.



18 Nisan - 18 Haziran 2025 tarihleri arasında İstanbul’da 3’üncüsü düzenlenen Yeditepe Bienali, “Gölge Varsa Işık da Var” temasını taşımaktadır. Bu tema altında, Yedikule Hisarı, Sirkeci Garı Ambarları ve Nuruosmaniye Cami Mahzeni olmak üzere üç ayrı mekânda, Fatih Mehmet Ömeroğlu ve Furkan Türkyılmaz küratörlüğünde, iki yüz elli yedi sanatçının katılımıyla, klasik Türk- İslam sanatlarından ilham alan enstalasyonlar ve eserler sergilenmiştir.¹ Bu bienal, ilk iki bienalde olduğu gibi “Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı” himayelerinde düzenlenmiş olması bakımından resmî ve siyasi anlamlar barındırmaktadır. Her ne kadar medyada resmî ve siyasi anlamı daha güçlü bir yankı oluştursa da bu yazıda, mekân ve temanın anlam alanları, düzenleyicilerin ve küratörlerin yaklaşımları ve bienal çerçevesinde yapılan bienal konuşmaları² bağlamında felsefi bir değerlendirme yapılacaktır.

Günümüzde Türkiye’de, sanat tartışmaları açısından bir ikiliğin ya da iki kutupluluğun (çağdaş /seküler ve geleneksel/gelenekli/klasik/muhafazakâr) olduğu bilinen bir vakıadır. Yeditepe Bienalleri’nin, Klasik Türk Sanatları Vakfı’nın da düzenleyicileri arasında bulunduğu dikkate alındığında, geleneksel/gelenekli/klasik ya da muhafazakâr sanat anlayışı kutbunda yer aldığı aşîkârdır. Ancak “Gölge Varsa Işık da Var” tema

¹ Yeditepe Bienali, (Erişim 16 Mayıs 2025), Yeditepe Bienali, “3. Yeditepe Bienal Kataloğu”, (Erişim, 16 Mayıs 2025).

² Yeditepe Bienali, 3. Yeditepe Bienali Konuşmaları, *Youtube*, (2 Mayıs 2025).

yazısı,³ küratörlerin katalog yazıları⁴, eserleri sergileyiş biçimleri ve bu eserler hakkındaki akademik tartışmalar geleneksel/gelenekli/klasik/muhafazakâr sanat anlayışının tek sesli olmadığını göstermektedir. Bu çok sesli alanda belirginleşen nokta, *sahihlik* sorusudur. Sahihlik sorusu, ontolojik bir yaklaşımla sanat eserinin neliğine bir cevap ararken, geleneği hesaba katan ve onunla sürekli yüzleşmek zorunda olan bir sorgulamayı açığa çıkarmaktadır. Klasik bir sergi düzenlemenin ötesine giden Yeditepe Bienali'nde *sahihlik* sorusunun, bu soruya verilen cevaplardan daha fazla görünür olduğu açıktır. Sorgulamayı ve birlikte düşünmeyi önemseyen bir söylemle⁵ bu soruya dair cevapların zaman zaman baş gösterdiğine tanık olmaktadır. Bu manzarada sanat eserinin ne olduğuna dair cevap beklentisi bir tür metafiziksel karakter kazanmaktadır. Sanat eserinin özü nerede kendini gösterir? sorusu *sahihlik* metafiziği olarak kavramsallaştırdığımız yaklaşım içinde üç farklı cevabın karşılaşmasını içermektedir. Bu üç farklı cevabın, bienal mekânları ve sergileme biçimleri bağlamında, a) kültür muhafazakârlığı, b) yenilik arayışı ya da atomik/otonom yaklaşım ve c) ruh arayışı ya da panteist yaklaşım içinde somutlaştırıldığını ileri süreceğiz.

Bienali temsil eden perspektiflerin ilk karşılaşması, çalıştay formunda cereyan etmektedir. 3. Yeditepe

³ Ahmet Hamit Yıldız, "Gölge Varsa Işık Da Var", (Erişim, 20 Mayıs 2025).

⁴ Fatih Mehmet Ömeroğlu, "Gölge Varsa Işık da Var", "3. Yeditepe Bienali Kataloğu", 1/14; Furkan Türkyılmaz, "3. Yeditepe Bienali Kataloğu", 1/130-131.

⁵ Türkyılmaz, "3. Yeditepe Bienali Kataloğu", 1/130-131.

Bienali'nin akademik kurul başkanlığını yürüten Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Geleneksel Türk Sanatları Bölümü öğretim üyesi, İslam Sanatları Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü, Minyatür Sanatçısı Betül Bilgin, geleneksel/klasik sanatların hem seküler hem muhafazakâr perspektiften tartışmaya ihtiyaç duyulduğunu ifade etmektedir.⁶ Bu minvalde, Bilgin'in önderliğinde 28 Eylül 2024 tarihinde *Güncel Sanat Ortamlarında Gelenekten Beslenen Sanatlar* başlıklı bir çalıştay tertiplenmiştir. Çalıştay esnasında yapılan tartışmalar geleneksel/klasik sanatların sanat olarak nasıl alımlandığı ve sorunları üzerinedir. Çalıştayda Beral Madra, geleneğin sanat üretiminde her zaman etkin olduğunu dile getirmektedir. Sanat üretiminde geleneğin dönüşerek işlev gördüğünün örneğini Neolitik Çağ'da Magna Mater/Ana Tanrıça'nın işlevini, Hristiyan sanatında Meryem Ana figürüne yerleştirilmesiyle vermektedir. Bu yorumla sanatın kendi içinde kapalı bir sistem olamayacağı dile getirilmektedir. Bununla birlikte sanatın kimliğini nereden hareketle kazandığı, onun tanınması sorununu beraberinde getirmektedir. Burada form ve muhteva arasındaki antik tartışma kendini göstermektedir. Ancak geleneksel, gelenekli, klasik, muhafazakâr gibi adlandırmalar bu kimlik tartışmalarına nereden hareketle baktığımızı söylerken sahihliğin içinde durduğumuz ideolojiye dayandığı anlamına da gelmektedir. Bilgin Bienal'in sanatın ontolojik boyutu kadar sanatın üretim araçlarının da tartışmaya açıldığı bir mecra olduğunu dile getirmektedir. Ancak ideolojik

⁶ Kişisel Görüşme, 23 Mayıs 2025.

tartışmaların çıkmazının, sanat üretimini de çıkmaza sokabileceğine dikkat çekmektedir.

Hafıza ve Hatırlama Mekânları

Yedikule Hisarı, Sirkeci Garı Ambarları ve Nuruosmaniye Cami Mahzeni, unutulmuşluk üzerinde kesişen karakterlere sahiptir. Onları birleştiren unutulmuşluk, terk edilmişlik mekânların aynı zamanda hatırlamaya ve hafıza mekânları oluşturmaya yönelik imkanlarını da beraberinde getirmektedir. Şayet tarihsel olanı günümüze getirmek ve tarihle birlikte üretmek amacı sanatsal dönüşümle sergilenmek istenmişse, mekân seçimi bu amacın başarılı olduğunu göstermektedir. Yalnız tarihsel olarak unutulmuş ve terk edilmişlikle değil, fiziksel olarak mekânların barındırdığı sanatsal ifade gücü üst düzeydedir.

Her üç mekânda da taş duvarlar ve ahşap konstrüksiyonlarla karşılaşmaktadır. Bu durum özellikle taşın görsel olarak seyri ve bu seyri yatay ve dikey formlarda, karanlık ve aydınlık, gölge ve ışıkla gerçekleştirebilme kapasitesi bienal mekânlarının bir sanat olayına evrilmesine yol açmış görünmektedir.

Tarihsel olarak, Yedikule Hisarı, şehrin giriş kapısı, şehri dış tehlikelerden koruyan bir kale ve zindan biçimlerini almıştır. Bu mekân günümüzde çeşitli sanatsal faaliyetlere ev sahipliği yapmaktadır. Aldığı farklı görünümle onun, içerisi ve dışarısı şeklinde ayrımlar çizen, gizleyen ve aşıkâr eden, koruyan ve yasaklayan ikili karşıtlıkları barındıran bir hafıza mekânına evrilmesine imkân vermiştir. Tarihsel dönüşümler sanatsal üretimlerle

kendilerini gün yüzüne çıkaran çağrışımları barındırmaktadır. Bu çağrışımların çoğulluğu, mekânı, unutulmuşluktan, terk edilmişlikten çıkararak hatırlamayı mümkün kılan hafıza mekânına dönüştürür.

Yedikule Hisarı'nın son restorasyonuna kadar olan dönemi düşündüğümüzde, Sirkeci Garı ve Ambarları'nın unutulmuş, terkedilmiş mekânlardan olduğunu söyleyebiliriz. Ambarların metruk görünümü onların tarihine olan merakı cezbetmekte ve bu terk edilmişlik üzerinden alımlanmış bir hafıza mekânına evrilebilmektedir. Yedikule Hisarı kadar tarihi antik dönemlere gitmese de Sirkeci Garı'nın yapımı, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemine geri gitmektedir. Avrupa'nın icadı olarak Osmanlı'nın payitahtında görünen Şark Ekspresi, Avrupa düşüncesinin Osmanlı düşüncesiyle karşılaşmasını hatırlatmaktadır. Osmanlı-Avrupa karşılaşması, çağdaş-geleneksel tartışmalarının merkezinde yer alması bakımından da bir hafıza mekânı meselesidir. Bu hatırlamanın siyasi olduğu kadar, tarihsel ve sanatsal ideolojilerin fark edilmesinde payı söz konusudur. Başka bir yönüyle hatırlamanın, geçmiş ve günümüz arasında nasıl bir bağ kuracağı peşinen öngörülememektedir. Dolayısıyla Sirkeci Garı ve Ambarları, metruk bir mekânın tarihiyle karşılaşan seyirciye ideolojik, nostaljik yahut imgesel bir hikâye sunma potansiyeline sahiptir.

Nuruosmaniye Cami Mahzeni, Cami mekânının anlam dünyasına eklemlenmiş olarak karşımıza çıkmakta ve dini perspektifi, tarihsel, ideolojik yaklaşımların yanına yerleştirmektedir. Ancak bunu yaparken seyirciyi, dini,

turistik ve (Kapalı Çarşı'nın komşusu olmak bakımından) ekonomik bir anlam dünyasından ve kalabalık şehir ortamından alıp karanlık bir mekâna indirir. Bu da mekânın derinlik ve temel vurgusunu ön plana çıkartmaktadır. Hafıza mekânına bilinç altı çağrışımların eklemlenmesine, mahzenin anlam alanı neden olmuş görünmektedir. Bununla birlikte Cami'nin Barok üslubunda inşa edilmiş bir eser olması, yeniden Osmanlı-Avrupa düşüncesinin karşılaşmasına atıf yapmaktadır. Mahzenin bilinçaltına yaptığı çağrışım Osmanlı'nın sanatsal tercihindeki yön değişimini anlamlandırma çabasını içerebilir. Zira bienalin içinde bulunduğu tartışma alanı Avrupa sanatı ile klasik sanatların ilişkisinin ne olduğuna dair sorgulamaya dayanmaktadır.

Hafıza mekânı kavramı açısından değerlendirdiğimiz bu üç mekân, hem kendi tarihsel anlam dönüşümleri hem de onların sembolik anlam katmanlarına açıklığıyla sanatsal çağrışımları çoğaltıcı etki yaratmaktadır. Bu yönüyle bu üç mekân, 3. Yeditepe Bienali'nin en güçlü boyutunu teşkil etmektedir.

Tema açısından mekânlara yöneldiğimizde, gölge mekânları, eserler ışığı mı temsil etmektedir? Tarihe ve geleneğe referansta bulunan mekânlar gölgeye işaret ediyorsa, eserler burada ışığın kanıtı gibi sunuluyor olmalıdır. Bu noktada eserlerin ve enstalasyonların sergilenme biçimi bize ne söylemektedir?

Kültür Muhafazakârlığı: Yedikule Hisarı

Yedikule Hisarının girişinde, Filistinli sanatçı Abdelrahman Mohammed A. Asalya'ya ait "Allah

Mevla'mızdır" yazılı modern hat eseri tellerin arkasında sergilenmektedir. Eserin künyesinin yazılı olduğu levhada sanatçının mektubu ve devamında Cahit Zarifoğlu'nun Filistin şiiri yazılı levha yer almaktadır. Karşı koridorda ayna zemini üzerine "Allah'tan başka galip yoktur" anlamına gelen kûfi hatla "Lâ galibe illallah" cümlesi işlenmiştir. Bu enstalasyonla, günümüzde yaşanan Filistin direnişi, tevhit inancını vurgulayarak desteklenmektedir.

Hisarın iç mekânında iki kubbe şeklinde kurulmuş iki sergi alanı bulunmakta olup hisarın köşelerinde yer alan kuleler enstalasyon alanı olarak düzenlenmiştir. Taşma adlı enstalasyon, büyük bir kaya görünümünde, Altın Kapı önünde asılı halde durmaktadır. Altın Kapı iç mekânında Hicap adı verilen enstalasyonda ahşap konstrüksiyona asılı tüllere yansıtılmış sülüs beyit dikkat çekmektedir. Taşın gölgesinden tülün aksettirdiği mekâna geçiş dramatik bir anlatım yaratmaktadır. Bu dramatik sergileme tarzı hisarın geniş bir alana yayılıyor olmasından kaynaklı yenilenen bir sergileme tarzı değildir. Birbirinden ayrıksı duran enstalasyonlar, Boyacı Küpü, Gölge Varlık İnsan enstalasyonları gibi, anlatım gücünü yitirerek gölge ve ışık arasındaki ilişkiyi solgun denemelerle yansıtmış izlenimi vermektedir.

Kubbeler'de ise hat, tezhip, minyatür, ebru, cilt, kat'ı, çini, seramik ve resim sanatına dair eserler klasik sergi düzenine göre yerleştirilmiştir. Kubbede ise ahşap ve metal görünümlü yuvarlak formda kufi hatlı bir eser asılı vaziyettedir. Eserlerin çoğunluğunu klasik Türk-İslam sanatlarının geleneksel-kanonik örnekleri olarak okumak mümkün görünmektedir. İçlerinde geleneksel olarak

nitelenemeyecek yeni üsluplarda eserler yer almaktadır. Ancak onlar, kanon oluşturmuş klasik üslubu izleyen eserlere kıyasla azınlıktadır. Bununla birlikte yeni üslup arayışlarının varlığından da bahsedilebilir. Ancak azınlıkta kaldıklarından ve kendi aralarında yenilik kavramı bağlamının dışında bir ilişki kurulamadığından bu üslup arayışlarına bir isim verebilmek mümkün görünmemektedir.

Klasik görüş, bu yenilik arayışlarını dahi kanondan sapma olarak değerlendirebilmektedir. Bu anlamda üslup sorunu sadece bir form sorunu değil aynı zamanda muhtevaya ait özün dejenerasyonu olarak okunmaktadır.⁷ Bu perspektiften bakıldığında Yedikule Hisarı'nda klasik formun merkezde yer alması gerektiğini düşünen yaklaşım tarzına ait bir sergileme biçimiyle karşı karşıya kaldığımızı fark edebiliriz.

Bu yaklaşım tarzı açısından gölge olan eserlerin kendisidir; eserler her halükârda ışığa (hakikate) referansta bulunarak anlam kazanmaktadır. Işığa gönderen işaretler olarak gölgeler/eserler bu dünyaya aittir. Ancak onlar bu dünya ötesini işaret edebildiği sürece hakikatten pay alabilirler ve sahilik iddiasında bulunabilirler. Sahihlik, romantizmin deha anlayışından mülhem sanatçıda yahut sanat eserinde değil, geleneğe şekillenen hakikat söyleminde açığa çıkabilir. Sahihlik metafiziğini geleneğin içinde konumlandıran bu perspektif haliyle bu metafiziğin korunmasını ön plana

⁷ Aziz Doğanay, "Modern Çağın Cenderesinde Sanatta Geleneğe Bağlı Kalabilmek (2018 Yeditepe Bienali Münasebetiyle)", *İstem* 20/39 (2022): 1-20.

çıkarmaktadır. Sanatçı ancak bu şekilde hakikatin ışığını fark edebilir ve sanat eseri bu ışığın gölgesi olabilir. Dolayısıyla kültür muhafazakârlığını ön plana çıkaran sergileme tarzı, sanatın sahihliğini kendi hakikat anlatısına referansla ele almaktadır.

Yedikule Hisarı'ndaki sergi her iki küratör tarafından gerek katalog kitabında gerek bienal konuşmalarında yorumlanmamaktadır. Bu nokta, küratörlerin bu sergileme tarzını yeterince sahiplenmediklerini ima ediyor olabilir mi? Diğer bir açıdan Yedikule Hisarı'nda sergileme biçimindeki kopukluklar yahut dramatik sunum eksikliği bir tartışma noktasını mı ifşa ediyor?

Mekân ve sergileme tarzı arasındaki ilişkiyi ele aldığımızda, Yedikule Hisarı'nın tarihinin diğer mekânlara nazaran daha eskiye uzandığını, hisarın koruma amacıyla inşa edilen bir yapı olduğunu düşündüğümüzde mekânla sergileme tarzı arasındaki paralellik ilgi çekici görünmektedir. Ahmet Hamit Yıldız, "Gölge Varsa Işık da Var" başlıklı tema yazısında, geçmişle kurulan bağı şöyle dile getirmektedir: "Ataların ocağından külleri değil, 'kor'ları taşımaya kendini adanmış düşünürler ve sanatçılar, bugün belleklerini eşeleyip küllerin arasından o "parlak ışığı" nasıl çıkarabileceklerini araştırıyor." Bu bakış açısı, sanatın ontolojik anlam dünyasının gelenekte var olduğunu kabul etmekte, dolayısıyla gelenekle bağını kuran sanat eserleri, sanatın hakikatin ışığını kendilerinde yansıtma işlevini yerine getirebildiğine işaret etmektedir. Bu nedenle kültürel muhafazakârlık hakikate/ışığa giden yolu

simgelemektedir. Buna bağlı olarak sahihlik, sanatçıların geleneksel yolu takibiyle ve sanat eserlerinin kanona uygunluğu ile mümkün görölmektedir.

Atomik/Otonom Yaklaşım: Sirkeci Garı Ambarları

Fatih Mehmet Ömeroğlu küratörlüğünde, Sirkeci Garı Ambarları'nda iki ayrı bölüm şeklinde düzenlenmiş, yirmi yedi enstalasyon sunulmaktadır. İlk bölüm taş verandaya çıkan birkaç basamaktan geçerek başlamaktadır. Kapıdan girdikten sonra karanlığa alışmak ve ışık huzmelerine doğru yol almak ve detayları fark edebilmek için bir zaman gerektirir. Bu süreden sonra uzaktan gelen bir ezan sesi ile birlikte sol tarafta Saye adlı minyatür-enstalasyonu kendisini fark ettirmektedir. İç mekânın loşluğu içinde ışık ve gölgeler'in kendileri bir anlatım tarzına bürünmektedir. Salonların köşelerinde birbirine gönderen ancak aynı zamanda atomik (otonom) olarak yer edinen enstalasyonlar yer almaktadır. Bir koridorla diğer salonlara giden bir tünel ortamı oluşturulmuştur. Böylece her bir enstalasyon kendi kompartımanında kendi hikayesini paylaşa da diğerlerinden tamamen kopmayan bir ilişki trendi içinde yer almış görünmektedir. Mekânın düzeni, seyirciyi bu yolculuğa ışık, ses, duman, efektleri kullanarak hazırlamaktadır. Bununla birlikte enstalasyonlara dair açıklamaların bulunduğu künyelere yer verilmiştir.

Mahzen olarak isimlendirilen ikinci bölüme geçerken gün ışığına maruz kalan gözler için söz konusu ortama alışma süreci gerekmektedir. Taş merdivenlerle inilen mahzenin karanlık atmosferinde ilkinden farklı

olarak, Mahya adlı enstalasyonun parlak ışıklarıyla “Hoş Geldin” yazısı belirginleşmektedir. Sol tarafta lacivert zemin üzerinde kırmızı ve yeşil renkli bir tezhip (Işık ve Gölge adlı eser)’in ışığı ve gölgesi dikkat çekmektedir. Sağ tarafta tek bir koridorla ulaşılan eserlerin yer aldığı mahzende her bir enstalasyon kendi taş duvarları, kendi sahnesi içinde sergilenmektedir. Son kısımda Amel Defteri adlı enstalasyonla, açılmış bir defter imgesiyle birlikte gündelik hayattan siyah beyaz renkli enstantaneler duvara yansıtılmıştır. Böylece Ambarlar eserlerin kendi içinde ve eserler arasında geçişlerin olduğu dramatik bir sunum izlenimini vermektedir.

Kuantum Döngüsü, Mümkün Kılmak, Gölgeleğin Gücü, Aynısıyla Farklı, Farklıyla Aynı, Dönence gibi enstalasyonlarda ışığın, videonun, plastik gibi yapı malzemelerinin kullanımları farklı bir arayışın göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Saklı Hakikat adlı görsel hikâye (video art) çağın ifade biçimlerini sanat olarak değerlendirip seyirciye sunmaktadır.

Bu noktada, küratör Fatih Ömeroğlu’nun “Vakti Gelmedi mi?”⁸ manifestosunu düşünmek gerekmektedir. Çağdaş ifade biçimlerinin sanat eseriyle ilişkisini kurmaya çalışan bu yaklaşım tarzı aynı geleneğe bağlı kalarak farklı formları kullanmanın sanatın sahliliğine zarar vermeyeceğini kabul etmektedir. Muhtevanın farklı formlarda dile gelebileceğini varsayarak sanatın sahliliğini, ifade biçimlerinin potansiyeli açısından ele almaktadır.

⁸ Fatih Ömeroğlu, 3. Yeditepe Bienal Kataloğı, 1/14.

Bu ontolojik yaklaşım eserlerin mekânla kurduğu ilişkiyi de belirlemiş görünmektedir. Ömeroğlu, bienal konuşmasında, küratörün görevinin sanatçının, sanat eseriyle söylemek istediğini belirgin hale getirmek olduğunu, mekân ve eserin birbirlerini baskılamadığı bir sergileme tarzı benimsediğini dile getirmektedir.⁹ Bu açıdan onun, eserleri kendi içinde bir anlam dünyası barındıran atomik/otonom alanlar olarak sergilediğini fark edebilmekteyiz. Bununla birlikte Ömeroğlu, enstalasyonların hala mekânla ilişki içinde olduğunu kabul etmektedir. Sirkeci Garı Ambarları'nın metruk görünümü ve fiziksel yapı taşları, eserlerin teknolojik sergilenme biçimi ile zıtlık kendini göstermektedir. Eski ve yeninin, doğal ve teknolojinin karşılaşma mekânı olarak Sirkeci Garı Ambarları dikkat çekici hale gelmektedir. Böylece Ömeroğlu'nun ifade ettiği "Vakti Gelmedi mi?" manifestosu, bütün enstalasyonların taşıdığı ortak bir anlama yol açmış gözükmektedir.

Sirkeci Garı ile yukarıda kurulan metaforik ilişki bu noktada daha bir belirginlik kazanmaktadır: Sirkeci Garı, Şark Ekspresi ile Avrupa düşüncesinin, Osmanlı düşüncesiyle karşılaşmasındaki açıklığı simgelemektedir. Burada gerçekleşen bienal, Şark Ekspresi'nin iki yönlülüğünün mümkün olduğunu vurgular niteliktedir. Bu sergileme tarzı, sanat eserlerine post-modern yaklaşım tarzını (sanat eserlerinin kendi otonom anlam dünyaları olduğuna dair yaklaşım) çağrıştırmakla birlikte, sanatın ortak bir anlam dünyasını ifade edebileceğine dair inancı

⁹ Fatih Ömeroğlu, 3. Yeditepe Bienal Konuşmaları", *Youtube*, (Erişim, 13 Haziran 2025).

da taşımaktadır. Bu nedenle atomik/otonom şeklinde nitelediğimiz bu yaklaşımda açığa çıkan sahilik metafiziğı, sanatın yeni biçimler kazanarak aynı muhtevayı işaret edebileceğini kurgulamasında yatmaktadır.

Mekânın Ruhunu (Panteist Yaklaşım): Nuruosmaniye Cami Mahzeni

Nuruosmaniye Cami Mahzeni, bulunduğı konum itibarıyla kalabalıklar içinde inziva mekânı gibi bir boyuta sahiptir. Seyirciyi, kalabalıklardan çıkararak yalnızlığa, aydınlıktan karanlığa sevk ederek bir derinlik imgesi oluşturan mahzenin girişı, Kapalı Çarşı'nın metaları arasında fark edilemeyecek vaziyettedir. Bu durum, girişten geçip mahzene doğru taş merdivenlerden inen seyircide birdenbire bir boyut değişimine neden olmaktadır. Karanlık ve sessiz, oldukça nemli bir mahzende loş ışıklar ve enstalasyonların mekânın yapı taşlarıyla uyumlu görünümü bu boyut değişimi imajını güçlendirmektedir.

Furkan Türkyılmaz küratörlüğünde sergilenen enstalasyonların mekânla bütünlüğü, 'Enstalasyonların mı yoksa mekânın mı tecrübe edildiğı sorusunun sorulmasına neden olmaktadır. Merdivenden inip karanlık bir koridorda ilerlerken iki yanda duvarda beliren paneller, Vech isimli enstalasyon, duvardaki taşların yapı sökümleri olarak öne çıkması ve arkasından bir ışık tutulmasını gösterir gibidir. Enstalasyonların künyelerinin mekânda bulunmaması da Türkyılmaz'ın sergileme tarzı olarak başka bir boyut imajını düşündürmektedir.

Bu koridordan sonra labirenti andıran mahzende belli belirsiz bir yolun izi sürülmektedir. Öyle ki her bir dehlizde bir enstalasyonla sürpriz denilebilecek bir şekilde karşılaşılmaktadır. Perde adlı enstalasyonda küçük bir labirente girilip, loş ışık ve gölge arasındaki saklambaç oyunu izlenmektedir. Başka bir dehlizde su seslerini duyup, Handikap adlı enstalasyonda demir bir kafesin etrafında merdivenlerden inilip çıkılarak kafese asılı farklı boyutlardaki aynalarda yansımalar seyredilmektedir. Uzaktan belli belirsiz renkler seçer gibi olunan; yaklaştıkça Hab isimli enstalasyonda vitraylardan yapılmış asılı iki figürle karşılaşılır. Bunlar Anka kuşunu çağrıştırabilir, bir avizeyi de yahut cami vitraylarına bir göndermede de bulunabilir. Labirentin bir dehlizinde görülen ışık huzmesi, küçük bir pencereden gelen gün ışığıdır. Işığa yöneldikçe gölgelerin uzadığını fark edilmektedir. Bu mekân kişiyi kendisini tecrübe etmeye zorlayıp rüya benzeri bir boyut değişimi yaratmaktadır.

Bu çok anlamlı mekânla kurulan poetik sergileme tarzından yola çıkarak, Türkyılmaz'ın mekânla birlikte enstalasyonları oluşturma amacında başarılı olduğunu söylenebilir. Bu durum öylesine içselleştirilmiş ki enstalasyonların kime ait olduğu ön plana çıkarılmamaktadır. Böylece, seyirci açısından bir grubun birlikte yaratım olayının güncel bir örneğinin tecrübesi söz konusu olmaktadır.

Türkyılmaz, bienal konuşmalarında, yalnız mekânın iç bütünlüğünün dikkate alınmadığının, Nuruosmaniye Cami ve İstanbul şehriyle (Tarihi Yarımada) birlikte düşünülerek enstalasyonların

tasarlandığının altını çizmektedir.¹⁰ Bu sergileme biçiminde eserler anlam bütünlüğünün parçalarına dönerken kendi anlamlarını bütündeki yerlerine göre kazanmaktadırlar. Bu yaklaşım, panteistlik düşünme biçiminde gördüğümüz her varlıkta aynı özü ya da ruhun yansımaları bulma amacındadır. Burada sanat eserinin otonomluğu düşüncesi söz konusu olmayıp mekânın ruhu, sanat eserinin özü olarak tasarlanmaktadır. Tasavvuf düşüncesindeki hal kavramı bu noktada iş görebilir. Seyircide oluşan hal, seyircinin tecrübesi sanat eserinin anlam dünyasına katılmaktadır. Bu mekânda rüya kavramına referanslar, reflektif bilincin ortadan kalktığı bir imgeyle karşılaşma haline (muhayyile tecrübesine) işaret etmektedir. Tasavvuf düşüncesi muhayyileyi hem sanatın hem de gerçekliğin şekil aldığı bir vasat olarak görmektedir. Bu açıdan rüya tecrübesi, sanat ve hakikat tecrübesini içeren çok anlamlılığa sahiptir.

Modern dünyada bilinçaltı kavramının, rüya kavramıyla ilişkisi karmaşıktır. Bienaldeki enstalasyonlar açısından bu karmaşıklık, katalog kitabındaki açıklamalarda kendini açık etmektedir. Bienalde, seyircinin tecrübe ettiği ile enstalasyonlarla oluşturulmaya çalışılan ruh arasında ontolojik bir ilişki kurulmakta bu noktada sanat tecrübelerinde açığa çıkan ruhun birliği varsayılmaktadır. Dolayısıyla Nuruosmaniye Cami Mahzeni'nin sergilenme biçimini panteist yaklaşım tarzı olarak okumak mümkün görünmektedir. Bu perspektifin

¹⁰ Furkan Türkyılmaz, "3. Yeditepe Bienal Konuşmaları", *Youtube*, (Erişim 23 Mayıs 2025).

sanat eserinin sahihliğini ortak ruhta araması ve bu arayışın seyircinin tecrübesinde açığa çıktığının kabulü, onun metafiziksel karakterini ele vermektedir.

Açık Mekân: Yeditepe Bienali Konuşmaları

3. Yeditepe Bienal Konuşmaları akademisyenler, küratörler ve sanatçılar tarafından bienalin kavramsal, sanatsal ve teknik konularının tartışıldığı oturumlarda gerçekleşmiş ve bu oturumlar çevrimiçi olarak yayınlanmıştır. Bu tartışmalarda fikirlerini serdeden küratörlerin görüşleri metin içinde kavramsal çerçevede ele alınmıştır. Bu bölümde akademisyenlerin, tema ve kavram tartışmalarına yer verilecektir.

Tema konuşmacısı olarak ilk oturumda Prof. Dr. Burhanettin Tatar “Gölge Varsa Işık da Var” temasının çağrışımı çok fazla olan ve söyleşiye davet eden bir ifade olduğunu dile getirmektedir. Hakikatin ışık, gölgenin karanlık ve insanla özdeşleştirildiği felsefi, siyasi ve tarihsel arka plana değinmektedir. Hakikatin ışıkla özdeşleştiği, Platon’un mağara alegorisinden, Tanrı’nın gölgesi olarak kendini sunan iktidarlara, Aydınlanma düşüncesine ve ışık ve gölge arasında kurulan ilişkinin nereden hareketle kurulduğuna dikkat çekmektedir. Gölgenin kendini ışıkla karanlık arasında bir sınır olarak gösterdiğini ve bu analizden hareketle gölge ve hakikat arasındaki sınırın nerde bitip nerede başladığını sorgulamaktadır. Bu sorgulamadan hareketle insanın ışıktan mı yoksa karanlıktan mı hareketle kendini anlamlandırdığı sorusunu gündeme getirmektedir. Burada o, iki farklı bakış açısının ortaya çıktığını dile getirir: Karanlıktan hareketle insanın anlam arayışı ve

ışıkta hareketle insanın anlam arayışı. Karanlıktan hareket eden anlayış, insan tecrübesinden ışığa yönelimi ifade ederken, ışıktan hareketle insanın anlaşılmasını Tanrıdan hareketle insanın anlaşılması şeklinde ifade etmektedir.

Bu bağlamda İslam sanatı olarak ifade edilen 'klasik Türk-İslam sanatlarının neden bir felsefesinin olmadığı sorusu karşısında Tatar, İslam sanat eserinin doğrudan Tanrı ile ilgili olmadığını, insanın sanat eserine ihtiyaç duyduğunu dolayısıyla insan açısından karanlıktan hareketle anlaşılabilirliğini söylemektedir. Ona göre İslam sanatları temelde insan ile ilgili olduğu için yalnızca insanın Tanrı ile ilişkisini konu edinebilir.

Diğer taraftan Tatar'a göre, Tanrı'dan hareketle yani teolojik bağlamda sanat eserine bakmak insanın gözünü Tanrı'nın gözüyle özdeşleştirme riskini üretmektedir. Oysa insan kendi tecrübesini aşamadığı için bir sınırı vardır ve bu sınır gölge olarak düşünülebilir. Gölgenin sınırı insanın sınırıdır ve bu sınır sayesinde insan diğer insanları, varlıkları ve Tanrı'yı fark edebilmektedir. Sanat eserleri bu sınırlar içinde üretilmekte ve anlamı bir başka şeye indirgenememektedir.

Prof. Dr. Fatih Özkafa ve Dr. Selami Varlık diğer bir oturumda¹¹ sanatçı kavramı üzerinden bir tartışma yürütmüşlerdir. Özkafa sanatçıyı hikmet çerçevesinde ele almaktadır. Sanatçı sükûta ulaşmış ve hikmeti kavramış

¹¹ Yeditepe Bienali, 3. Yeditepe Bienali Konuşmaları, *Youtube*. (9 Mayıs 2025).

kişidir. Böylece felsefeyi/teoriyi geride bırakarak, (tabiri caizse dolaylımsız bir hikmet tecrübesini) eserlerinde sergilemektedir.

Selami Varlık bu noktada hakikate ulaşmış sanatçının hakikate ulaşmamış insana hakikati nasıl sunacağı sorusunu gündeme getirmektedir. Batı sanat felsefesinin hakikat arayışından vazgeçtiğini buna karşılık İslam sanatlarında hakikat takdiminden vazgeçmeden, seyircinin tikelliğini hesaba katmak gerektiğini ifade etmektedir.

Özkafa, sanat eserinin seyirci karşısındaki konumundan daha çok sanatçının kendi konumundan bahsetmekte ve gelenekteki hoca-talebe ilişkisini gündeme getirmektedir. O, bu yolu takip ederek yeniye dair üretimi ve cesareti sanatçının bireyselliğinde aramaktadır. Mevlânâ'nın pergel metaforunu kullanarak, sabitelerin önemini dile getirmekte, oryantalist yaklaşımın bu sabitelere zarar verdiğini ileri sürmektedir.

Varlık ise batı karşısında bir cevap üretmek için geleneğe sığınıldığını ancak geleneğin canlılığı düşünüldüğünde değişimin kaçınılmaz olduğunu ileri sürmektedir. Bu durumda İslam sanatlarının üzerinde hem Batı'ya cevap vermek hem de sabiteyi ihya etmek gibi iki baskı olduğunu düşünmektedir. Bu noktada, Özkafa, geleneksel hoca-talebe ilişkisindeki yönlendiriciliğin bunu mümkün kılabileceğini ifade etmektedir.

Geleneğin alışkanlık oluşturduğunu, sanatın ise gerilimli bir alan olduğunu düşünen Varlık, şaşırtıcı haz

ve gerilim ilişkisini, şiir üzerinden açıklamaya girişir. Şiirin yalanı ve hakikati söyleyebilme potansiyeli onun gerilimli noktasını oluştururken, onun şaşırtıcılığı yeniliğini ifşa etmektedir. Varlık, şiir üzerinden açıklamaya çalıştığı bu ilişki tarzının diğer İslam sanatları için mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Başka bir açıdan İslam sanatlarına yüklenen kutsiyeti gündeme getiren Özkafa, bu kutsiyete zarar vermeden bir kültürel muhafaza içinde İslam sanatlarının yeniliğini önermektedir.

Sonuç

Bu tartışmalar, 3. Yeditepe Bienalinin Türk-İslam sanatı üzerine yeniden ve farklı açılardan düşünmenin bir imkânı olarak karşımıza çıktığını göstermektedir. Bienal yalnız pratik ya da teorik olmayan çok boyutlu bir açık alan sunmaktadır. Bu yönüyle bienal tek bir düşünceyi/ideolojiyi yansıtmamasından daha çok festival kavramını anımsatmaktadır. Festival birçok boyutta insana seslenen ve onun katılımıyla anlam kazanan bir açık alan inşa etmektedir. Şayet bienalin amaçlarından biri Türk-İslam sanatlarının güncelliğini yakalamaksa festival kavramının açtığı imkân alanı, birlikte düşünme söylemi açısından önem arz etmektedir.

Yazıda ortaya çıkarılmaya çalışılan, sanatın ne olduğuna dair ontolojik sorgulamayla birlikte gelişen perspektif çoğulluğunun, Türk-İslam sanatları açısından nasıl bir manzara oluşturduğudur. Kanaatimizce 3. Yeditepe Bienali, sanatın ontolojik anlam dünyasının sorgulanmasından, teknik yapıtaşlarının kullanımına, kurumlaşmadan, geleceğe dair projeksiyonlara kadar

geniş bir yelpazede sorularını ve iddialarını sergilemiş görünmektedir. Bienal’de açığa çıkan iddiaların ve soruların birçok alanda hem pratik hem de teorik olarak yorumlanması ve yankı bulması halinde festivalin imk n alanı kendini gösterebilir. Bu yorumlar ışığında Türk- slam sanatlarının g ncelli inden ve canlılı ından söz etmek mümkün olabilir.

Kaynakça

- Doğanay, Aziz. "Modern Çağın Cenderesinde Sanatta Geleneğe Bağlı Kalabilmek (2018 Yeditepe Bienali Münasebetiyle)". *İstem* 20/39 (2022): 1-20. <https://doi.org/10.31591/istem.1134797>
- Ömeroğlu, Fatih Mehmet. "Gölge Varsa Işık da Var", 3. *Yeditepe Bienali Kataloğu*, 1/14. <https://2025.yeditepebienali.com/tr/yeditepe-bienali-hakkinda/katalog>
- Fatih Ömeroğlu, 3. Yeditepe Bienal Konuşmaları". *Youtube*. Erişim 13 Haziran 2025. <https://www.youtube.com/watch?v=fL29INE5QaU&t=3469s>
- Özden, Begüm. "Bizim Bir Sanatımız Var!: Yeditepe Bienali Ve Estetik Bir Cemaat Olarak Halk". *Mülkiye Dergisi* 1 (Eylül 2024), 169-177.
- Türkyılmaz, Furkan. 3. *Yeditepe Bienali Kataloğu*, 1/130-131. <https://2025.yeditepebienali.com/tr/yeditepe-bienali-hakkinda/katalog>
- Furkan Türkyılmaz, "3. Yeditepe Bienal Konuşmaları", *Youtube*. Erişim 23 Mayıs 2025. <https://www.youtube.com/watch?v=xH-7Mc2IVZ4>
- Yeditepe Bienali, "3. Yeditepe Bienal Kataloğu". Erişim, 16 Mayıs 2025. İstanbul, 2025, 1-2. Cilt. <https://2025.yeditepebienali.com/tr/yeditepe-bienali-hakkinda/katalog>

Yeditepe Bienali, 3. Yeditepe Bienali Konuşmaları,
Youtube. (2 Mayıs 2025).

<https://www.youtube.com/watch?v=Bk72oEUSZBU>

Yeditepe Bienali, 3. Yeditepe Bienali Konuşmaları,
Youtube. (9 Mayıs 2025).

<https://www.youtube.com/watch?v=Bjx-U1BgViA>

Yeditepe Bienali. Erişim 16 Mayıs 2025.

<https://2025.yeditepebienali.com/tr/>

Yıldız, Ahmet Hamit. "Gölge Varsa Işık da Var". Erişim 20
Mayıs 2025.

<https://2025.yeditepebienali.com/tr/bienal/tema>