e-ISSN 2651-5083

دارالفنون
الهيات فاكولتيسي مجموعه سي

darulfunun ilahiyat

Cilt Volume 36 Sayı Issue 2 Yıl Year 2025

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat
Cilt/Volume: 36 • Sayı/Number: 2 • Ağustos/August 2025
e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

Dizinler / Indexing and Abstracting
SCOPUS
TUBİTAK-ULAKBİM TR Dizin
Index Islamicus
EBSCO Academic Search Complete
DOAJ
ERIH PLUS
SOBIAD
Atla Religion Database
Gale Cengage
Ulrichsweb

darulfunun ilahiyat
Cilt/Volume: 36 • Sayı/Number: 2 • Ağustos/August 2025
e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

Sahibi / Owner
Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Turkiye

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager
Doç. Dr. Ahmet KOÇ
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Turkiye

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

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

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

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

Nisan, Ağustos ve Aralık aylarında, yılda üç sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.
It is an international, peer-reviewed, open-access scholarly journal, published triannually in April, August, and December.
Yayın Türü / Publication Type: Yaygın Süreli / Periodical

darulfunun ilahiyat
Cilt/Volume: 36 • Sayı/Number: 2 • Ağustos/August 2025
e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT BOARD

Baş Editör / Editor-in-Chief

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

Baş Editör Yardımcısı / Co-Editor-in-Chief

Prof. Dr. Birsen Banu OKUTAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *bbokutan@istanbul.edu.tr*
Doç. Dr. Sultan ŞİMŞEK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *sultan.simsek@istanbul.edu.tr*

Yazı Kurulu Üyeleri / Editorial Management Board

Doç. Dr. Adem ARIKAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *arikana@istanbul.edu.tr*
Dr. Sami AL DAGHISTANI, Lund University, Lund, İsveç - *sami.al_daghistani@ctr.lu.se*
Dr. Ahab BDAIWI, Leiden University, Leiden, Hollanda - *a.bdaiwi@hum.leidenuniv.nl*
Prof. Dr. Mouez KHALFAOUI, University of Tubingen, Tuebingen, Almanya - *mouez.khalfaoui@uni-tuebingen.de*
Dr. Issam EIDO, Vanderbilt University, Nashville, Amerika - *issam.m.eido@vanderbilt.edu*
Doç. Dr. Sümeyye PARILDAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *sumeyye.parildar@istanbul.edu.tr*
Doç. Dr. Mustafa Celil ALTUNTAŞ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *mcaltuntas@istanbul.edu.tr*
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZAĞAÇ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *mustafa.ozagac@istanbul.edu.tr*

Alan Editörleri / Section Editors

Prof. Dr. Hidayet AYDAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *hidayet@istanbul.edu.tr*
Prof. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye **-** *cemal.aydin@istanbul.edu.tr*
Doç. Dr. Derya BAŞ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *derya.bas@istanbul.edu.tr*
Doç. Dr. Ahmet KOÇ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *ahmetkoc@istanbul.edu.tr*
Doç. Dr. Süleyman YILDIZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr*
Dr. Öğr. Üyesi M. Yuşa YAŞAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *yusa@istanbul.edu.tr*
Dr. Öğr. Üyesi Saliha UYSAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *saliha.uysal@istanbul.edu.tr*
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Enes MİDİLLİ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *enesmidilli@istanbul.edu.tr*
Dr. Adem IRMAK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *ademirmak@istanbul.edu.tr*
Dr. Elif TOKAY, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *elif.tokay@istanbul.edu.tr*
Dr. Feyza GÜLER, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *feyza.guler@istanbul.edu.tr*
Dr. Öğr. Üyesi Yasin GÜZELDAL, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *yasin.guzeldal@medeniyet.edu.tr*
Doç. Dr. Fatma BAYNAL, Yalova Üniversitesi, Yalova, Türkiye - *fatma.baynal@yalova.edu.tr*

Editoryal İlişkiler Yöneticisi / Editorial Relations Manager

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

Etik Editörü / Ethics Editor

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

İstatistik Editörü / Statistics Editor

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

Kitap İnceleme Editörü / Book Review Editor

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

Metodoloji Editörü / Methodology Editor

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

Tanıtım Yöneticisi / Publicity Manager

Arş. Gör. İsrafil ŞEN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *israfilsen@istanbul.edu.tr*

Editoryal Asistanlar / Editorial Assistants

Arş. Gör. Neslihan Mervenur VURAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *neslihanvural@istanbul.edu.tr*
Arş. Gör. Gürkan EYİGÜN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *eyigun.gurkan@istanbul.edu.tr*

Teknik Uzmanlar / Technical Specialists

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

darulfunun ilahiyat
Cilt/Volume: 36 • Sayı/Number: 2 • Ağustos/August 2025
e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

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

darulfunun ilahiyat
Cilt/Volume: 36 • Sayı/Number: 2 • Ağustos/August 2025
e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Sâbiîlikte İhtida ve Kültürlerarası Evlilik Problemi
The Problem of Conversion and Intercultural Marriage in the Mandaean Religion 293
Şinasi Gündüz

أنظمة الإفتاء والقضاء في الجزائر خلال العهد العثماني: دراسة في التطورات الإدارية والاجتماعية والسياسية
Osmanlı Döneminde Cezayir'de Fetva ve Yargı Sistemi: İdari, Sosyal ve Siyasi Gelişmeler Üzerine Bir İnceleme
The Systems of Fatwa and Judiciary in Algeria during the Ottoman Era: A Study of Administrative, Social, and Political Developments 313
Nadji Djekaba

İslâm'ın Şiddet Yoluyla Yayıldığı İddiası: Tartışmanın Tarihsel Kökenleri ve Kelâmcıların Savunusu
The Claim of Islām's Expansion Through Violence: Historical Origins of the Debate and Mutakallimūn's Response 337
Özkan Şimşek

المقاربة المنهجية في الدراسات القرآنية الاستشراقية: أنجليكا نويفرت وآن سيلفي بواليفو أنموذجا
Oryantalist Kur'an Çalışmalarında Metodolojik Yaklaşım: Angelika Neuwirth ve Anne-Sylvie Boisliveau Örneği
Methodological Approach in Orientalist Qur'anic Studies: Angelika Neuwirth and Anne-Sylvie Boisliveau as Models 367
Razan Sakkal

Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4.-8. Sınıf) Öğretim Programı'nın Temel Öğeler Açısından Değerlendirilmesi
The Century of Türkiye Education Model Religious Culture and Moral Knowledge (Grades 4-8) The Curriculum in Terms of the Basic Elements Assessment 389
Ayşegül Semerci, Gülşen Sayın

When the Communists Found Christ: Religious Conversions and the Missionary Landscape of Post-Coup Indonesia
Komünistler İsa'yı Bulduğunda: Darbe Sonrası Endonezya'da Dinî Dönüşümler ve Misyonerlik Manzarası 425
Mohammad Muafi Himam

Kıraat Farklılıklarının Tasavvufî Yoruma Etkisi: İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* Adlı Eseri Bağlamında
The Impact of Qirāʾāt Variations on Sufi Interpretation: In the Context of Ibn al-ʿArabī's *al-Futūḥāt al-Makkīyya* 449
Selim Çakıroğlu

Roma Katolik Kilisesi'nin Mucize Anlayışı: İtirazlar ve Savunmalar
The Roman Catholic Church's Understanding of Miracles: Objections and Defenses 477
Aykut Özer

darulfunun ilahiyat
Cilt/Volume: 36 • Sayı/Number: 2 • Ağustos/August 2025
e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

Doğanın Metafizik Bütünlüğü Hakkında İçkin Zorunluluk Savunusu
A Defence of Intrinsic Necessity on the Metaphysical Unity of Nature **511**
Yasin Ramazan Başaran

İslam Ekonomisi ve Finansı ile İlgili Çalışmalarda Metodolojik Sorun: Fıkhî İstidlâl
A Methodological Problem in Studies on Islamic Economics and Finance: Legal Substantiation **539**
Ozat Shamshiyev

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Yasin Apaydın'ın "Metafiziğin Meselesini Temellendirmek" Adlı Eserinin Değerlendirilmesi
A Review of "Grounding the Question of Metaphysics" by Yasin Apaydın **575**
Ayşe Kasımoğlu Şirin

Betül Yurtalan'ın "Mezhep ve Siyaset: Abbâsî-Fâtımî Çekişmesinin Sünnîliğe Etkileri" Adlı Eserinin Değerlendirmesi
A Review of "Sect and Politics: The Effects of the 'Abbāsid-Fāṭimid Conflict on Sunnism" By Betül Yurtalan **581**
Osman Sevim

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

darulfunun ilahiyat, 36(2): 293–312

DOI: 10.26650/di.2025.36.1.1683805
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Başvuru: 25.04.2025
Kabul: 30.06.2025
Online Yayın: 01.08.2025

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Sâbiîlikte İhtida ve Kültürlerarası Evlilik Problemi

The problem of conversion and intercultural marriage in the Mandaean religion

Şinasi Gündüz*

Öz

Sâbiîliğin geleneksel olarak din değiştirmeye ve diğer inançlardan kişilerle evlenmeye kapalı olduğu bilinmektedir. Bu gelenekte kişinin ancak soy yoluyla Sâbiî olabileceği vurgulanmakta ve bu nedenle misyonerlik çalışmalarına izin verilmemektedir. Bu geleneksel yaklaşımın hem kendi inançları üzerine akademik araştırmalar yapan çeşitli Sâbiî akademisyenleri hem de Sâbiî toplumunun ezici çoğunluğu tarafından kabul edildiği bilinmektedir. Bununla birlikte günümüzde bazı bilim insanları ve Sâbiî toplumunun belirli üyeleri, başka kültürel çevrelerden gelen insanların Sâbiî inancına kabul edilebileceğini savunarak zaman zaman bu geleneksel anlayışa karşı çıkmaktadırlar. Diasporada yoğun bir sekülerleşme ve asimilasyon baskısı altında olan Sâbiî cemaatinin giderek kan kaybettiği, âdeta yok olmaya yüz tuttuğu ve özellikle ABD ve Avrupa ülkelerindeki Sâbiî gençlerin zaman zaman farklı çevrelerden evlilik yapma isteklerinin cemaati bu konularda bir çıkış yolu aramaya ittiği de bilinmektedir. Bu doğrultuda bazı araştırıcılar ve yanı sıra bazı Sâbiî din adamları, çeşitli Sâbiî kutsal metinlerinde yer alan Anuş Uthra ve Meryey hikâyeleri gibi anlatıların tarihin derinliklerinde kalmış ve mitolojik unsurlar taşıyan anlatılar olsa da din değiştirme olasılığı için birer referans olarak kullanılabileceğini öne sürmektedir. Bu şekilde, geleneksel yaklaşımın dışında, en azından bu tür evliliklerden doğan eş ve çocukların Sâbiî cemaatinden dışlanmasına ilişkin mevcut sorunun çözülebileceği düşünülmektedir. Bu çalışmada, Sâbiîlikte farklı inanç gruplarından kişilerle din değiştirme ve evliliğin mümkün olup olmadığına ilişkin bu tarz güncel tartışmalar ele alınmakta ve bu tartışmalarda referans olarak kullanılan argümanlar analiz edilmektedir. Sâbiî olmanın sadece soya bağlı olduğu ve Sâbiî dinine göre dışarıdan evliliğin caiz olmadığı yönündeki geleneksel görüşün aksine Sâbiî toplumunun özellikle diasporada karşılaştığı sosyal koşulların ve sorunların öne sürülen argümanlarda etkili olduğu savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sâbiîlik, ihtida, kültürlerarası evlilik, diaspora, Anuş Uthra, Meryey

Abstract

The Mandaean religion is traditionally known to be closed to conversion and marriage with people of other faiths, emphasising that one can only become a Mandaean by descent, and therefore does not allow missionary work. It is known that this traditional approach is accepted both by various Mandaean scholars who conduct specialised research on their religion and by the overwhelming majority of the Mandaean community. However, some scholars as well as some specific members of the Mandaean community have occasionally challenged this traditional understanding, arguing that people from other cultural environments might be accepted by the Mandaean religion. It is also known that the Mandaean community, which is under intense secularisation and assimilation pressure in the diaspora, is gradually losing blood and almost disappearing, and the Mandaean youth's desire to marry from different circles from time to time, especially in the USA and European countries, pushes the community to seek a way out in these issues. In this direction, some scholars, as well as some Mandaean clergymen, suggest that such narratives from various Mandaean sacred texts as the stories of Anush Uthra and Meryey, which have mythological elements, even though they have remained in the depths of history, could be used as a reference for the possibility of conversion. In this way, it is thought that at least

* **Sorumlu Yazar:** Şinasi Gündüz (Prof. Dr.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye. E-posta: sgunduz@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0003-3393-7302

Atıf: Gündüz, Şinasi. "Sâbiîlikte İhtida ve Kültürlerarası Evlilik Problemi." *darulfunun ilahiyat* 36, 2 (2025): 293–312.
https://doi.org/10.26650/di.2025.36.1.1683805

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

the current problem of the exclusion from the Mandaean community of spouses and children born from such marriages can be resolved, apart from the traditional approach. This study discusses the current debates on the possibility of conversion and marriage with people from different faith groups in the Mandaean religion and analyses the arguments used as a reference in these debates. It is argued that the social conditions and problems faced by the Mandaean community, especially in the diaspora, are effective in the arguments put forward in contrast to the traditional view that being a Mandaean is only dependent on lineage and that according to the Mandaean religion, intercultural marriage is not permissible.

Keywords: Mandaeans, conversion, intercultural marriage, diaspora, Anush Uthra, Meryey

Extended Summary

There is no homogeneous attitude among the belief systems known as "Gnostic traditions" in terms of conversion, missionary activity, and intercultural marriage. While some favour missionary activities and intermarriage, others oppose it, limiting religious affiliation to birth or descent. The Gnostic traditions' attitudes towards conversion and missionary activity are somehow related to their approach in the context of the doctrine of election. Adherents of almost all Gnostic traditions accept themselves as the chosen people. In most Gnostic belief systems, including the Mandaean religion, being elected is related to lineage and privilege over others. While in the Gnostic traditions such as Manichaeism, election is only related to adherence to the message of gnosis, the message/teaching of truth and salvation, and there is therefore no election based on adherence to a particular pure lineage, the others such as Mandaeism relates the election to a particular pure lineage. Throughout history, the Mandaean tradition has been characterised by its inward-oriented nature in terms of its message of truth and salvation, and has traditionally distanced itself from conversion, missionary work, and intercultural marriage. The overwhelming majority of the Mandaeans maintain the traditional belief that the Mandaean tradition is a belief system that continues through descent. Accordingly, those who are not born to a Mandaean mother and father, or who somehow have only a Mandaean mother or father, are not considered to be Mandaean. The Mandaeans believe that this understanding, to which they traditionally adhere, is supported by both the centuries-long practice of the Mandaean religion from the past to the present and the texts in their sacred scriptures that refer to this tradition. In line with this traditional acceptance, the Mandaean tradition appears as an ethnocentric religion based on ethnic identity in terms of religious affiliation. The Mandaeans consider themselves the first people on earth, "sons and daughters of light" descended from the cosmic hidden/secret Adam. In fact, the Mandaean tradition holds that the Mandaeans and non-Mandaeans have two different origins. According to the Mandaean scriptures, the Mandaeans, the people of *Mshunai Kushta* (heaven), are the products of the first creation; the other peoples are of the second creation. This second creation is an event that occurs through the intervention of demonic forces. Accordingly, with the sacred origin narratives in Mandaean mythology, one based on the period of the first creation of man and the other on the aftermath of

Noah's flood, the Mandaeans distinguish themselves from others in terms of origin as a chosen people who possess the knowledge of truth (*kushta*). With this origin myth, they emphasise that their precedency is also an election in terms of lineage. It can be argued that the Jewish tradition has an influence on this conception of lineage as being elected and the identity of religious identity and ethnic identity in the Mandaean tradition. In the sacred scriptures, the Mandaeans are called to stay away from the others, called by names such as "the darkness", "the twelve gate houses", "the Jews" and "the Chaldeans", and their food and drink, not to mix with them, and not to befriend them. This rule of not mixing with and avoiding non-Mandaeans also includes not marrying them. Accordingly, today, Mandaeism is traditionally closed to conversion and marriage with people of other faiths. It is emphasised that one can only become a Mandaean through lineage and therefore missionary work is not allowed. Although this is the general opinion of today's Mandaean community, it is seen that different views have been discussed recently, especially among some members of the community living in the diaspora. It is known that some academic circles prominent in Mandaean studies have recently supported the critical approach of the Mandaean community against this traditional attitude of being closed to conversion in the context of the doctrine of election in Mandaeism. In this regard, it is argued that certain statements in the Mandaean scriptures allow for the possibility that, at least in a certain period of history, Mandaeism permitted conversion and marriage with people of different religions. Among the narratives in the Mandaean scriptures that have been discussed in this regard, some narratives about Manda d Hayye (Knowledge of Life) revealing himself to all human beings, a narrative about Anush Uthra spreading the message of truth among the Jews and gaining believers from them, and the story of Meryey (Mary) are particularly noteworthy. It has been argued that these narratives may be evidence for the inclusion of conversion in the early Mandaean tradition. For example, the story of Meryey is taken as an example of the transition from Judaism to Mandaeism, and it is emphasised that the text about Meryey tells that Yahia Yuhana (John the Baptist) preached his faith to the Jews and that there were those among the Jews who followed his invitation, as in the case of Meryey. Furthermore, the statement in some Mandaean texts about marrying "those who identify themselves with the people of Left" may also be considered as evidence for intercultural marriage. On the other hand, it is noteworthy that various Mandaean writers adhere to the traditional teaching that Mandaeism is completely closed to marriage with non-Mandaean persons. These authors dispute the notion that such narratives in the Mandaean scripture allow for conversion and intercultural marriage. They argue that the narratives of Manda d Hayye revealing himself to the entire human race, Anush Uthra converting the Jews to the doctrine of truth, and Meryey's submission to John do not imply, as has been claimed, that the Mandaean sources allow for conversion. Considering their context within the text, they interpret these narratives as examples of bringing the message of truth together with the Mandaeans, especially the reintroduction of sinful Mandaeans to the message of truth. According to them, the text about taking

daughters from those identified with the people of the Left does not speak of marriages with non-Mandaeans, but of marital relations with sinful Mandaeans who mixed with non-Mandaeans and identified with them. Considering the texts and arguments on the subject of conversion and intercultural marriage in Mandaeism, it is clear that the Mandaeans generally adhere to the traditional teaching that one can only become a Mandaean by being born to a Mandaean mother and father and that marriage with non-Mandaeans is strictly forbidden. However, it is noteworthy that some Mandaeans living in the diaspora, especially in the USA and western European countries, have recently expressed different opinions from the main body of the Mandaean tradition on the subject of conversion and marriage. Both the pressures on the Mandaeans living in the diaspora in the context of assimilation and missionary activities of different religions and the desire of some Mandaeans from time to time to establish a marriage relationship with non-Mandaeans make it necessary to question the traditional understanding on this issue. They believe that there is a social-historical background to the traditional lack of a favourable view of conversion in Mandaean history, and that the Mandaeans, who had been favourable to conversion until roughly the period of Islamic domination, sought to protect themselves during the period of dominant Islamic rule, and therefore the community tried to close itself off from external influences as much as possible, and thus a widespread understanding prevailed among the community that Mandaeism was only possible through birth to a Mandaean mother and father. In this study, it is emphasised that the traditional approach of Mandaeism, which is closed to conversion and intercultural marriage and that one can only become a Mandaean by descent, is still accepted today both by various Mandaean writers who conduct specialised research on Mandaeism and by the overwhelming majority of the community. However, it is pointed out that the fact that Mandaeism, which is under intense pressure of secularisation and assimilation, especially for those living in the diaspora, is almost disappearing due to this closed structure, and the desire of Mandaean youth, especially in the USA and Europe, to marry from different circles from time to time, has forced the community to seek a way out in these issues. In this regard, some scholars, as well as some Mandaean clerics, argue that narratives in various Mandaean sacred texts, such as the stories of Anush Uthra and Meryey, can be used as references for the possibility of conversion, even though these narratives are deep in history and have mythological elements.

Giriş

Her inanç sisteminin ihtida ve kültürlerarası evlilik konusuna kendi teolojisinden ve din anlayışından hareketle yaklaştığı, özellikle "evrensel dinler" olarak sınıflanan ve ihtidaya açık olan İslam, Hıristiyanlık ve Budizm gibi dini gelenekler karşısında "milli dinler" ve "kabile dinleri" olarak nitelenen yapıların ihtidaya ve kültürlerarası evliliklere genelde daha kapalı bir yapı arz ettiği bilinmektedir. İhtida, misyonerlik ve dış evlilikler konusunda "Gnostik gelenekler" olarak bilinen inanç sistemleri arasında da homojen bir yapı olmadığı görülmektedir. Gnostik dinler[1] olarak nitelenen Sâbiîlik ve Maniheizm yanında Valentinianizm, Marsionculuk ve benzeri erken dönem çeşitli Hıristiyan akımlar gibi inanç sistemleri arasında farklı dinlere ve geleneklere mensup insanların dine kabul edilmeleri ve bunlarla evlilik ilişkisi kurulması hususunda farklı yaklaşımlar olduğu bilinmektedir. Bazıları dışarıdan ihtidaya, dinin tebliğine ve dış evliliklere yer verirken bazıları buna karşı çıkmakta, dinsel aidiyeti yalnızca belirli bir soya bağlı olma ya da doğumla sınırlamakta ve diğerleriyle evliliğe karşı çıkmaktadır.

Gnostik geleneklerin ihtida ve misyonerliğe dair tutumlarında seçilmişlik öğretisi bağlamındaki yaklaşımları etkili gözükmektedir. Tüm Gnostik gelenekler hakikat ve kurtuluş bilgisine (gnosise ya da hikmet/marifet bilgisine) tabi olanlar olarak müntesiplerini "seçilmişler" olarak diğerlerinden ayrıştırmaktadır. Çoğu Gnostik inanç sisteminde bu seçilmişlik aynı zamanda soy olarak da bir seçilmişliği ve diğerlerine göre ayrıcalıklığı içermektedir. Örneğin Setian gnostisizmi olarak sınıflanan Gnostik akımlarda Gnostikler Âdem'in oğlu Şit'in soyundan gelen ve hakikatin farkında olan saf halk olarak görülmüştür. Buna göre hakikat ve kurtuluş bilgisi kesintisiz olarak Şit nesli tarafından sahiplenmiş ve sürdürülmüştür.[2] Sâbiîlikte de Sâbiîlerin Nuh tufanı sonrası Nuh ile karısı Anhurayta'nın (Nurayta) seçkin nesli oldukları düşünülmüştür.[3] Bu doğrultuda gerek Setian Gnostikleri gerekse Sâbiîler, hakikat bilgisi izleyicileri olarak soy olarak da saflıklarını korumuş olan seçilmiş bir nesil oldukları kanaatindedirler.

---

1 Gnostik dinler nitelemesi, genel olarak hakikat ve kurtuluş öğretisinde gnosis (kurtarıcı hikmet, marifet bilgisi) öğretisine, ilahi alem ve maddi alemde somutlaşmış süfli alem düalizmine, ilahi alemden düşüş tasavvuruna ve ruhun ilahi alemden maddi alemde ve bedende hapishane hayatı yaşayan ve ancak gnosis aracılığıyla kurtulacak olan bir cevher olduğu inancına yer veren dini gelenekler için kullanılmaktadır. Erken dönem Hıristiyan Gnostik akımları gibi yapıların zamanla etkinliğini kaybetmesine karşı özellikle Sâbiîlik ve Maniheizm gerek kurumsal yapıları gerekse zengin dini literatürleriyle Gnostisizmin tipik temsilcileri olarak İslam'ın egemen olduğu dönemlere kadar varlıklarını sürdürmüştür. İslami dönemde Maniheizm'in zamanla müntesiplerini kaybetmesine karşılık Sâbiîlik bugün de hâlâ varlığını devam ettirmektedir.

2 Bkn. K. Rudolph, *Gnosis: the Nature and History of an Ancient Religion*, tr. R. McL. Wilson, (Edinbourgh: T.&T. Clark 1983), 135 vd.

3 E.S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran. Their Cults, Customs Magic Legends and Folklore*, (Oxford 1937), 93.

Diğer taraftan en azından bir zamanlar evrensel bir dünya dini olma iddiasında olan Maniheizm gibi Gnostik geleneklerde ise seçilmişlik yalnızca hakikat ve kurtuluş mesajı/öğretisi olan gnosis mesajına bağlı olmayla ilişkilidir; belirli bir saf soya bağlılığa dayalı bir seçilmişlik söz konusu değildir. Maniheizm'in bu yaklaşımının Mani'nin içerisinde yetiştiği Hıristiyan geleneğinden bir etkileşim olduğu[4] ve bu çerçevede Mani'nin gnostik inançlarını tıpkı Hıristiyan geleneğinde olduğu gibi evrensel düzlemde yaymaya çalıştığı söylenebilir. Nitekim Mani'nin öğretilerine dayandırılan Maniheizm, üçüncü yüzyıldan itibaren bu doğrultuda bir misyonerlik dini şeklinde yapılandırılmıştır. Hakikat mesajını evrensel anlamda insanlara ulaştırılması gereken bir öğreti olarak kabul eden ve ancak bu mesaja inanıp bağlanmakla kurtuluşun mümkün olacağını düşünen Mani,[5] henüz yaşamı esnasında öğretilerini dört bir tarafta yaymak amacıyla öğrencilerini organize etmiştir. Böylelikle Mani sonrası dönemde Maniheizm hızla yayılmış ve miladi 4. yüzyıldan itibaren Kuzey Afrika ve Anadolu'dan Balkanlara kadar geniş bir coğrafyada Hıristiyanlığın en büyük rakibi haline gelmiş, 8. yüzyılda Doğu Türkistan'da Uygurların resmi dini ilan edilmiştir.[6]

Öte yandan Maniheizm'in aksine Gnostik geleneğin dikkat çekici bir temsilcisi olarak günümüze kadar varlığını sürdüren Sâbiîlik ise tarih boyu hakikat ve kurtuluş mesajına sahip olma açısından içe dönük yapısıyla dikkati çekmektedir. Sâbiîlik bu doğrultuda geleneksel olarak ihtidaya, misyonerliğe ve dış evliliğe mesafeli durmuştur. Nitekim günümüzde de Sâbiîlerin kahir çoğunluğu, Sâbiîliğin soya çekim yoluyla devam eden bir inanç sistemi olduğu yönündeki bu geleneksel kanaati sürdürmektedirler.[7] Buna göre Sâbiî olmak ancak Sâbiî bir anne ve babadan doğmakla mümkündür. Bu durumda Sâbiî bir anne ve babadan doğmuş olmayanların ya da bir şekilde yalnızca annesi ya da babası Sâbiî olanların Sâbiî olarak kabul edilmeleri söz konusu değildir.

4 Mani'nin vaftizci özellikleriyle ön plana çıkan Elkasay mezhebine tabi bir ailede yetiştiği hatta babasının (Fatik, Pattaikos) bir din adamı olduğu söylenmektedir. Bkn. S.N.C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China A Historical Survey*, (Manchester University Press 1985), 28 vd.

5 Bu arada Maniheizm'in dinin temel kurallarına riayet ve hakikat öğretisine yakınlık ve uzaklık bakımından kendi cemaatini de ikiye ayırdığı, böylelikle Maniheist cemaatin her türlü cinsellikten uzak durma, et yememe ve dünyevi işlerden uzak durma şeklindeki üç mühür ilkesine bağlı kalmak suretiyle ruhban yaşamı süren "seçkinler" ile bu kurallara riayeti gözetmeyen "dinleyiciler" olarak ikiye ayırdığı da bilinmektedir.

6 Bkn. M. Alıcı, *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*, (İstanbul: Divan 2018), 117-118.

7 Ş. Gündüz, *Sâbiîler Son Gnostikler*, üçüncü baskı, (İstanbul: Vadi 2016), 214. Bu geleneksel görüşte olan çağdaş Sâbiî araştırıcılar için örneğin bkn. B.H.S. Nasoraia, *The Mandaean Gnostic Religion: Worship Practice and Deep Thought*, (New Delhi: Sterling 2021), 11; K. Abak, *Mandaeism: Ancient Gnostic Religion; Living Religious Faith*, PhD Thesis, (Flinders University Faculty of Education, Humanities and Law, 2018), 46.

Sâbiîler geleneksel olarak bağlı oldukları bu anlayışın hem geçmişten günümüze Sâbiîliğin yüzyıllar boyunca süregelen pratik uygulamasından hem de kutsal kitaplarında bu geleneğe referans oluşturan metinlerden hareketle desteklendiği kanaatindedirler. Sâbiî kutsal metinleri bu bağlamda gözden geçirildiğinde, Sâbiîlerin yabancılarla karışmamalarına, onlardan uzak durmalarına ve kutsal metinlerini onlara açmamalarına dair çeşitli ifadeler dikkati çekmektedir.

1. Sâbiîlikte Soy Olarak Seçilmişliğe Yönelik Köken Mitosları

Kur'an'da üç ayette ismen kendilerinden bahsedilen[8] ve Arap komşuları tarafından Sâbiî (Subbâ, Subbî) olarak adlandırılmakla birlikte kendileri için Mandaye (bilenler) ve Nasuraye (gerçeği koruyup gözetenler) isimlerini kullanan Sâbiîlerin kutsal metinlerinde Sâbiî olmayanlarla ilgili çeşitli isim ve nitelemeler bulunur. Bunlar arasında "karanlık", "sol halkı", "on iki kapı evleri" ve "Keldaniler" gibi isimler özellikle dikkat çekicidir. Bunun yanı sıra Müslümanlar için "Araplar",[9] Yahudiler için "Yahutayya"[10] gibi isimlendirmeler de bulunur. Bunlardan *yahutayya* teriminin Ginza'da dini bir grup olarak Yahudileri kastetmesi yanında genelde inanmayanları, hakikatten ayrılığı ve farklılığı kasteden bir bağlamda kullanılıyor olması dikkati çeker. "Yahudi halkından halklar ve diller ortaya çıktı."[11] denilerek Sâbiîliğin dışındaki tüm farklı yolların, dinlerin ve dillerin Yahudilikten zuhur ettiği belirtilmektedir.[12] Böylelikle Yahudilik terimi tüm hata, günah ve sapkınlıkla özdeşleştirmektedir.

Sâbiîlerce "zamanın başlangıcından beri süregelen"[13] bir gelenek olarak nitelenen Sâbiîlik, bu geleneksel kabul doğrultusunda dinsel aidiyet açısından etnik kimliği esas alan etnosentrik bir din olarak karşımıza çıkmaktadır. Sâbiîler kendilerini kozmik gizli/sırlı Âdem'den türeyen "ışığın oğulları ve kızları" olan

8 Bakara, 2/62, Mâide, 5/69, Hac, 22/17.

9 Kolasta, 357 (E.S. Drower, (tr.), *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*, (Leiden 1959), 251).

10 Bkn. E.S. Drower, R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, (Oxford 1963), 184.

11 Ginza Right, ii, 46 (M. Lidzbarski, (tr.), *Ginza der schatz oder das grosse Buch der Mandäer übersetzt und erklärt*, (Göttingen 1925), 43).

12 Sâbiî kutsal metinlerinde farklı ulusların ve dillerin ortaya çıkışı ve böylelikle kötülüğün yaygınlaşması tarihsel olarak başka halklarla da ilişkilendirilir. Örneğin Haran Gaveyta'da İslam'ın egemen olduğu dönem için de böyle bir niteleme görülür: "Bu Arap çağında bütün kötü yaratıklar kötü ayrık otları gibi çoğalacak… halklar, uluslar ve diller dağılacak, ölçüsüz ve sayısız olacak…" E.S. Drower, (tr.), *Haran Gawaita and tha Baptism of Hibil Ziwa*, (Vatican City 1953), 19.

13 Nasoraia, *The Mandaean Gnostic Religion: Worship Practice and Deep Thought*, 3.

yeryüzündeki ilk halk olarak kabul etmektedirler.[14] İlk insan Âdem'in ilahi elçi Manda d Hayye (ya da Hibil Ziva) tarafından eğitilip hakikat mesajıyla, yani *manda* ile buluşturulması[15] ile hakikat mesajının Âdem'in çocukları Hibil, Şitil ve Anuş aracılığıyla sürdürüldüğüne ve Sâbiîlerin bunların saf nesli olarak kimliklerini bu zamana kadar koruduklarına inanmaktadırlar.

Sâbiî kutsal metinleri Hibil, Şitil ve Anuş'u sağlıklı ve sağlam bir soyun çocukları, kılıçla, ateşle ve su ile yok olmayan varlıklar olarak nitelemektedir.[16] Sâbiî geleneğine göre Âdem'den itibaren süregelen insanlık tarihinde insanlığı helak eden üç katastrofik olaydan da bu saf nesil korunarak varlığını devam ettirmiştir. Bu helak hadiselerinden ilkinde insanlık kılıçla, ikincisinde ateşle, üçüncüsünde ise su ile yok edilmiş, her üç afetten de yalnızca birer çift hayatta kalmış ve insanlık bundan tekrar çoğalmıştır:

> Bu Âdem'e verilen ilk öğretidir. … Daha sonra dünya kılıç ve salgın hastalıklarla yok edilecek. … Sonra geride Râm, erkek, Rûd, kadın kalır; onlara bu dönemin başı denilir. Sonra dünya sizden yenilenecek, uyanacak, dünya çoğalacak. … Âdem'den Râm ve Rûd'a kadar otuz nesil vardır. … Sonra dünya ateşle yok edilecek. Şurbay, bir erkek ve Şarhabel, bir kadın kalacak. … Sonra dünya yeniden uyanır ve çoğalır. Râm ve Rûd'tan Şurbay ve Şarhabel'e kadar yirmi beş nesil vardır. Sonra Şurbay ve Şarhabel'den sonra dünyayı bir tufan vuracak. Geride gemideki Nuh ve Nuh'un oğlu Şem (Şum) kaldı. Tüm dünya su ile yok olur, … Şurbay ve Şarhabel'den Nuh'a on beş nesildir.[17]

Sâbiî geleneği soy olarak Sâbiîlerle Sâbiî olmayanların iki farklı kökene dayandığı kanaatindedir. İnsanlığın geçmiş tarihine yönelik Ginza'daki yukarıdaki anlatıdan hareketle Sâbiîlerin Nuh tufanı sonrası diğer insanlardan ayrıldıklarına inanılmaktadır. Buna göre Sâbiîler tufandan kurtulan Nuh ile eşi Anhurayta'nın oğlu Şem'in (Sam) soyundan gelen nesildir. Diğer halklar ya da Sâbiî olmayan diğer insanlar ise başka bir soydan, Nuh ile Nuh'un karısı kılığına girerek onu kandırıp ilişkiye girerek bundan hamile kalan kötü dişil varlık Ruha'nın çocuklarının soyundan gelmektedir. Nuh'u kandırarak ondan hamile kalan kötü ruh Ruha[18], bu ilişkiden Ham, Yam ve Yafet'i doğurmuştur. Bunlar Sâbiî olmayan halkların atalarıdır. Buna dair Sâbiî geleneğindeki bir anlatı şöyledir:

14 Bkn. B.H.S. Nasoraia, "The Mandaeans: writings, ritual and art", ed. G.W. Trompe, *The Gnostic World*, (Routledge 2018), 187-199.

15 Gündüz, *Sâbiîler Son Gnostikler*, 34-36.

16 Kolasta 8 (Drower, *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*, 6).

17 Ginza Right, i, 26-27 (Lidzbarski, Ginza, 27-28).

18 Ruha, Sâbiî kaynaklarında ilahi âlemden atılmış kötü karakterli bir dişil varlık olarak nitelenir. Bkn. Gündüz, *Sâbiîler Son Gnostikler*, 111-112.

> Ruha öne çıktı, Nuh'u gördü ve onun karısının görünümüne büründü. Onu (*Nuh'u*) 'Ben Anhurayta, senin karın' diyerek selamladı ve Nuh onu aldı ve o (*Ruha*) hamile kaldı, üç oğul, Ham, Yam ve Yafet'i doğurdu. Bunlar insan ırkının babalarıydı; Ham siyahilerin, kölelerin babası, Yam, beyaz halkların, İbrahim'in ve Yahudilerin, Yafet de çingenelerin (Kavliyah). Fakat Sam ve karısı Anhar, Mandenlerin atasıdır.[19]

Diğer taraftan Sâbiî kutsal metinlerinden Divan Abatur ise Sâbiîlerle Sâbiî olmayanların köken farklılıklarına dair başka bir anlatıya yer vermektedir. İslami dönemde derlenmiş olan bu metne göre Mşunay Kuşta (cennet) halkı olan Sâbiîler ilk yaratılışın ürünleridir. Diğer halklar ise ikinci yaratılışın ürünleridir. Bu ikinci yaratılış şeytani güçlerin müdahalesiyle gerçekleşen bir hadisedir.[20] Metne göre maddi alemin ve insanın yaratıcısı olan Ptahil'in ilk yaratmasından sonra diğerleri, yani kötü güçler devreye girmiş ve ikinci yaratılışı gerçekleştirmişlerdir. Bu ikinci yaratılışta Sâbiî olmayanlar ortaya çıkmışlardır:

> Ptahil Abatur'a konuşur ve şöyle der: İlk yaratılış Mşunay Kuşta'ya aitti, ikinci yaratılış ise onlarınkiydi. Bu (ikinci) yaratılıştan çeşitli halklar ve uluslar ortaya çıktı; diller yaratılır, farklı lisanlar yükselir. Onlar camiler diktiler ve yalancı peygamberlere tapındılar; onlardan bazıları ise ateşe tapınır, bazıları güneşe tazimde bulunur ve bazıları Haç diker.[21]

Dikkat edileceği üzere birisi Nuh tufanı sonrasını diğeri ise insanın ilk yaratılışı dönemini esas alan bu kutsal köken anlatılarıyla Sâbiîler kendilerini hakikat (*kuşta*) bilgisini sahiplenen seçilmiş bir halk olarak köken itibarıyla da diğerlerinden ayırmaktadırlar. Bu köken mitosu ile kendilerine yönelik seçilmişliğin aynı zamanda soy itibarıyla da bir seçilmişlik olduğunu vurgulamaktadırlar. Onlara göre kendileri Ptahil tarafından yaratılan Âdem'le Havva'nın soyundan kesintisiz bir şekilde gelen bir halk iken diğer insanlar yani Sâbiî olmayanlar ya Âdem'in yaratılışı sonrası şeytani güçlerin müdahalesiyle ya da Nuh tufanı sonrası Nuh'u aldatarak onunla birleşip hamile kalan kötü/şeytani dişil güç Ruha aracılığıyla türeyen neslin devamıdır. Bu anlayış doğrultusunda Sâbiî geleneğine göre yalnızca Sâbiîler Âdem'den itibaren ilahi varlıklardan alınan hakikat mesajını, yani *manda*'yı nesilden nesle bozulmadan aktaran bir halk olarak görülürken diğerleri insanlık tarihinde bir kırılmanın, neslin bozulmasının ürünü olarak değerlendirilir.

Sâbiîlikte geleneksel olarak dini kimlikle etnik kimliğin özdeşliğine dair bu tasavvurun Yahudi geleneğinin bir etkisi olduğu tartışılabilir. Zira Sâbiîliğin kökenine ve erken dönem tarihine yönelik çalışmalar bu geleneğin kendisini Filistin bölgesinde

19 Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran. Their Cults, Customs Magic Legends and Folklore*, 261.

20 Bkn. E.S. Drower, (tr.), *Diwan Abatur or Progress Through the Purgatories*, (Vatican City 1950), 16 n. 3.

21 Drower, *Diwan Abatur or Progress Through the Purgatories*, 16.

Hz. Yahya'nın mesajı ile irtibatlandırdığını, her ne kadar Yahudiliğe karşı birçok polemik üretmiş olsa da Yahudilikten birçok unsur taşıdığını ortaya koymuştur.[22] Bu nedenle etnosentrik din anlayışı doğrultusunda bir seçilmişlik inancının Yahudiliğe paralel bir şekilde Sâbiîlikte de sürdürüldüğü düşünülebilir.

2. İhtida ve Dış Evliliğe Dair Yaklaşımları

Ginza'da Sâbiîler "karanlık", "on iki kapı evleri", "Yahudiler" ve "Keldaniler" gibi isimlerle anılan ötekilerden ve onların yiyecek ve içeceklerinden uzak durmaya, onlarla karışmamaya, onları dost edinmemeye çağrılmaktadır:

> Onlarla olmayın, onların yemeklerini yemeyin ve onların içeceklerini içmeyin. Onlara karışmayın, … Sözlerinde durmayan Yahudilere karışmayın.[23]
> Kötülük hususunda bilgiç olan kötü birini görürseniz ondan uzak durun, onun bilgiçliğinden bir şey almayın, onun işlerinden hiçbir şey yapmayın ve onun yolundan yürümeyin.[24]
> Tamamıyla pis ve iğrenç olan On iki kapı evlerinden yemeyin ve içmeyin.[25]
> Kötülere, putlara, suretlere tapınanlardan kendini uzak tut, onun dostu olma."[26]
> Kahinlere ve yalancı Keldanilere gitmeyin, zira kahinler ve Keldaniler karanlıkta oturur.[27]

Sâbiî olmayanlarla karışmama, onlardan uzak durma onlarla evlilik yapmamayı da içerir. "Onlardan kadın almayın" denilerek[28] Sâbiîlerin Sâbiî olmayanlardan hem kız/kadın almaları yasaklanırken hem de aşağıdaki alıntıdan anlaşılacağı üzere onlara kız vermelerine de karşı çıkılarak onlar Sâbiî olmayanlarla evlilik yapmaktan sakındırılmaktadır:

> Kim kızını on iki kapıya gönderirse, yas ve ağıt içinde bırakılacak,
> Yas ve ağıt içinde oturtulacak ve onun başına karanlığın çelengi konacak
> …
> Ve ateş kırbaçlarla kırbaçlanacaktır.[29]

Sâbiî olmayanlarla ilişkilere, onlarla evlilik yoluyla akrabalık tesis etmemeye yönelik kutsal metindeki bu yaklaşımdan hareketle Sâbiîler, Sâbiîliğin ihtidaya ve dış evliliklere kapalı olduğuna dair bu geleneği sıkı sıkıya sahiplenmişlerdir.

22 Bkn. Ş. Gündüz, *The Knowledge of Life: The Origins and Early History of the Mandaeans, and Their Relation to the Sabians of the Qur'an and to the Harranians*, (Oxford University Press 1994), 68-71.

23 Ginza Right, ii, 46 (Lidzbarski, *Ginza,* 1925, 43).

24 Ginza Right, i, 20-21 (Lidzbarski, *Ginza*, 22).

25 Ginza Right, i, 18 (Lidzbarski, *Ginza*, 20).

26 Ginza Right, i, 15 (Lidzbarski, *Ginza*, 17).

27 Ginza Right, ii, 38 (Lidzbarski, *Ginza*, 37).

28 Ginza Right, ii, 46 (Lidzbarski, Ginza, 43).

29 Ginza Right, xv, 301 (Lidzbarski, *Ginza*, 298-299).

Ayrıca onlar, kutsal kitaptaki bu referanslardan başka Sâbiî tarihinde dışarıdan birisine Sâbiîliğin tebliğ edildiğine ya da dışarıdan birisinin Sâbiî olarak cemaate dahil olduğuna dair bir örneğin de olmadığı kanaatindedirler. Onlara göre "her zaman var olmuş olan ve sonuna kadar da var olacak özel bir halk"[30] olan Sâbiîlik, etnik kimliğe dayalı bir dinsel gelenektir. Sâbiî olmak için Sâbiî bir ailede doğmak şarttır, dışarıdan birisinin Sâbiî olması ve bir Sâbiînin Sâbiî olmayan birisiyle evliliği mümkün değildir.

Aşağıda ele alacağımız gibi son dönemlerde özellikle diasporada yaşayan bazı cemaat üyeleri arasında farklı görüşler tartışmaya açılmış olsa da günümüz Sâbiî cemaatinin genel kanaati bu yöndedir. Sâbiî tarihi ve teolojisi konusunda akÂdemik çalışmalarıyla ön plana çıkan çeşitli Sâbiî araştırıcılar da bu geleneksel yaklaşıma bağlı kalmakta, bunu savunmaktadırlar. Örneğin Sâbiî ilahiyatına ve kutsal metinlerine yönelik eserleriyle tanınan ve aynı zamanda Sâbiî bir din adamı, bir Ganzibra olan Brikha Nasoraia, Sâbiîlikte dinsel aidiyet açısından etnik-dinsel bir kimliğin esas olduğunu vurgulamakta ve "dışarıdan insanlar Manden (*Sâbiî*) olamaz ve bu nedenle diğer insanları dinlerine döndürmeye çalışmazlar" demektedir.[31] Ayrıca Nasoraia, Sâbiî olmayanlarla evliliğin yasak oluşunun ve dışarıdan kişilerin Sâbiîliğe kabul edilmemesinin nedeninin ilk insan Âdem'den günümüze kadar süregelen Sâbiîlerin saf neslinin korunması hassasiyeti olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre bunda asıl amaç nesilden nesle Mandenlere yani Sâbiîlere ulaştırılan saf bilginin, hikmet ve kurtuluş bilgisinin (*Manda*) muhafaza edilmesidir.

> Mandenlerin Manden olmayanlarla evlenmeleri yasaktır ve din değiştirmeyi kabul etmezler. Dinleri dışındakilerle evlenmemelerinin sebebi, 'Işık Güçleri'nden Âdem'e ve oradan da Manden nesillerine aktarılan saf bilgi soyunu korumak istemeleridir.[32]

Sâbiî olmanın yalnızca Sâbiî bir anne ve babadan doğmuş olmakla mümkün olduğu ve Sâbiîliğin dışarıdan ihtidaya kapalı olduğu kanaati, bir diğer Sâbiî araştırıcı Keyvan Abak tarafından da vurgulanmaktadır. Abak da Sâbiî geleneğini konu edinen doktora çalışmasında Sâbiî olmak için bu dinde doğmuş olmak gerektiğine dair "ortodoks" öğretiye kendisinin de tanıklık ettiğine dikkat çekmektedir:

> Bir araştırıcı ve kendim de bir Manden olarak bu bakış açısının geleneksel bir inanış olarak Mandenler tarafından güçlü bir şekilde benimsendiğine tanıklık ediyorum.[33]

---

30 Nasoraia, *The Mandaean Gnostic Religion: Worship Practice and Deep Thought*, 52.

31 Nasoraia, *The Mandaean Gnostic Religion: Worship Practice and Deep Thought*, 11. (Çeviride parantez içi italik sözcük bize aittir). Ayrıca bkn. *aynı eser*, 106.

32 Nasoraia, *The Mandaean Gnostic Religion: Worship Practice and Deep Thought*, 37.

33 Abak, *Mandaeism: Ancient Gnostic Religion; Living Religious Faith,* 46.

Bunun yanı sıra Abak, aşağıda tartışacağımız gibi Buckley ve Lupieri gibi bazı günümüz Sâbiîlik araştırıcılarının Sâbiîlikte bir zamanlar dışarıdan ihtida ve Sâbiî olmayanlarla evlilik olduğuna dair Sâbiî kutsal metinlerinde referanslar bulunduğuna yönelik yaklaşımlarını da eleştirmektedir.[34]

Sâbiîlikte seçilmişlik öğretisi bağlamında ihtidaya kapalı olmaya dair bu geleneksel tavra karşı son zamanlarda gerek Sâbiî cemaati içinden gerekse akademik çevrelerden bazı sorgulamalar yapıldığı görülmektedir. Bu doğrultuda Buckley ve Lupieri gibi bazı bilim insanları yanında Sâbiî cemaati içinden sınırlı sayıda da olsa bazı kişiler Sâbiî kutsal metinlerinde yer alan birtakım ifadelerin en azından tarihin belirli bir döneminde Sâbiîliğin ihtidaya ve farklı din/inanç mensubu kişilerle evlilik yapmaya izin verdiği hususunda bir ihtimale imkân tanımakta olduğu kanaatini dillendirmektedir. Örneğin Buckley,[35] ihtida konusundaki Sâbiîlerin geleneksel anlayışları karşısında Ginza'daki şu pasajın bir delil olabileceğini tartışmaktadır:

> Kötülere, putlara, suretlere tapınanlardan kendini uzak tut, onun dostu olma. Ancak onu seversen, ona karşı bir özlemin olursa Rabbinin sana verdiği kutsal yazıları, konuşmaları ve övgüleri dinlemesine izin ver. Eğer dinler, inanır ve yüce Işık Kralına, onu seven Tanrıya tanıklık ederse ona yaklaşın, sahip olduğunuz her şeyden iyiliği ona gösterin. Dinlemez, tanıklık etmez ve inanmazsa kendi günahlarından sorumlu olacaktır.[36]

Bu metnin Sâbiî olmayanlara Sâbiî öğretilerinin anlatılabileceğine, onlarla yakın ilişki kurulabileceğine ve dışarıdan kişilerin de Sâbiî olabileceğine delil olabileceği tartışılmaktadır.

Lupieri de Ginza'da Manda d Hayye (Hayatın bilgisi) ile ilgili şu ifadelerin kurtuluşun "tüm insan oğluna getirildiğini" vurguladığı kanaatindedir:[37]

> Manda d Hayye kendisini Yudea bölgesinde ifşa etti. … kendini tüm insanlara açıkladı ve onları karanlıktan ışığa, karanlıktan hayatın ışığına iletti.[38]

Bu hususta tartışma konusu olan bir diğer metin ise Ginza Rabba'da Anuş Uthra ile ilgili bir anlatıdır:

> O gider ve dünyanın kralı Paltus (Pilatus) yıllarında gelir. Anuş Uthra dünyaya Yüce Işık Kralının gücüyle gelir. Anuş Uthra hastaları iyileştirir, körlerin gözlerini açar, cüzzamlıları temizler, kötürümleri kaldırır, yerde sürünenleri yürütür, sağır ve dilsizleri konuşturur, ölüleri diriltir. Yahudiler arasından inananlar kazanır, onlara ölümü ve hayatı, karanlığı

34 Bkn. Abak, *Mandaeism: Ancient Gnostic Religion; Living Religious Faith,* 46-49.

35 Bkn. J.J. Buckley, "Conversion and Other VIIIth Century Community Issues in Mandaeism", *Le Museon*, 121/3, 2008, 287.

36 Ginza Right, i, 15 (Lidzbarski, *Ginza*, 17).

37 E. Lupieri, *The Mandaeans: The Last Gnostics*, tr. C. Hindley, (Grand Rapids 2002), 145.

38 Ginza Right, v, 178-179 (Lidzbarski, *Ginza*, 181-182).

> ve ışığı, yanlışı ve doğruyu gösteri; hikmeti ve hakikati tebliğ eder. Yahudileri Yüce Işık Kralının adına döndürür.[39]

Sâbiî kutsal metinlerinde Mşunay Kuşta'da mükemmel Sâbiî ptototipi olarak kabul edilen Adam Kasia'nın üç oğlundan (Hibil, Şitil ve Anuş) birisi olan Anuş,[40] burada bir kurtarıcı (*redeemer*) olarak insanlara doğruyu yanlışı gösteren ve mucizeler gerçekleştiren bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Metinde Anuş Uthra'nın Yahudiler arasında hakikat mesajını yaymasına ve onlardan inananlar kazanmasına dair bu anlatının erken dönem Sâbiî geleneğinde ihtidaya yer verildiği konusunda bir delil olabileceği düşünülmektedir.[41]

Bir diğer tartışma konusu olan metin ise Draşya d Yahya, Kolasta ve Ginza gibi Sâbiî kutsal metinlerinde yer alan Meryey (Meryey) anlatısıdır.[42] Bu anlatı en kapsamlı şekilde Draşya d Yahya'da yer alır. Buna göre Meryey, Yahudi olarak doğan fakat sonraları Yahya'ya tanıklık yaparak Nasuraların (Mandenlerin) inancına ilgi duyup bu inancı benimseyen bir kadın olarak anlatılmaktadır. Metne göre Meryey, gizliden gizliye Nasuraları dinlemek üzere evden çıkmakta ve bazen vaaz dinlediği yerde sabahlamaktadır. Bundan rahatsız olan Yahudiler, Meryey'ın birisine âşık olduğu ve onunla birlikte olmak için evden ve mabetten uzaklaştığı dedikodusunu çıkarırlar. Oysa Meryey, Yahya'nın yanında yer almakta ve Manda d Hayye öğretisine iman etmektedir:

> Yahya gece öğretir, Yahya gecenin akşamlarında. Yahya gece öğretir ve şöyle der: "Ben yalnız gidip dönmedim mi? Hangi peygamber benim gibidir? Kim benim derslerimi öğretir ve kim benim yüce sesimle konuşur?" Yahya böyle deyince iki kadın ağlar. Meryey ve Enişbay ağlar ve iki kadın göz yaşları döker.[43]
>
> Ben, Babil kralının kızı Meryey, Kudüs'ün kudretli yöneticilerinin kızıyım. Beni Yahudiler doğurdu, rahipler beni yetiştirdi. … İç kapıları açtım ve dış kapıları açık bıraktım. Kraliyet pazarına gittim ve Rabbimin güneşi üzerime düştü. Sinagoga gitmek istedim ama yolum beni çadır evine götürdü. … Kardeşlerim dersler öğretti, kız kardeşlerim nakaratlar söyledi. Sen, benim Hakikatte kardeşim beni uykudan kaldırdın. … Sonra fiziksel babam geldi ve benim olmayan bir utancı üzerime yıktı. … O şöyle der: Gelin, Yahudiliği terk eden ve efendisini sevmeye giden Meryey'ı görün. Gelin rengarenk kumaşları ve renkleri bırakıp efendisini sevmeye giden Meryey'ı görün. Altını ve gümüşü bıraktı efendisini sevmeye

39 Ginza Right, i, 29 (Lidzbarski, *Ginza*, 30).

40 Bkn. Nasoraia, *The Mandaean Gnostic Religion: Worship Practice and Deep Thought*, 117.

41 Bkn. J.J. Buckley, *The Mandaens: Ancient Texts and Modern People*, (Oxford University Press 2002), 44.

42 Bkn. Draşya d Yahya, 34-35 (C.G. Haberl, J.F. McGrath, (ed., tr.), *The Mandaean Book of John*, (Berlin: Walter de Gruyter 2020), 165 vd.); Ginza Right, xi, 332 (Lidzbarski, *Ginza*, 341); Kolasta, 149 (Drower, *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*, 129-130). Ayrıca bkn. Drower, Macuch, *A Mandaic Dictionary*, 270.

43 Draşya d Yahya, 20:18-21:4 (Haberl, Mc Grath, *The Mandaean Book of John*, 113).

> gitti. Muskaları bıraktı türbanlı bir adamı sevmeye gitti. Meryey ona şöyle dedi: Tanrı nefret ettiğim kişiyi sevmemi yasakladı. Tanrı, efendimden, dünyadaki desteğim olan Manda d Hayye'den nefret etmemi yasakladı. Dünyada o benim desteğim ve Işık mekânında yardımcımdır. Yahudilerin ağızlarına toprak, rahiplerin ağızlarına küller dolsun.[44]

Anlaşılacağı üzere Meryey'le ilgili bu metinde Yahya'nın, inancını Yahudilere tebliğ ettiği ve Meryey örneğinde olduğu gibi Yahudiler arasından onun davetine uyanlar bulunduğu anlatılmaktadır. Sâbiîlerin hakikat peygamberi (*nbiha d kuşta*), en büyük ve en son peygamber olarak niteledikleri Yahya'nın faaliyetlerine dair bu anlatıyı dikkate alan bazı araştırıcılar, bunun en azından Yahya döneminde dışarıdan Sâbiîliğe ihtidanın bir örneği olarak kabul edilebileceği kanaatindedirler.[45]

Sâbiî olmayanlarla bu tarz ilişkiler konusunda tartışma konusu edilen bir diğer referans ise Sâbiî kutsal metinlerinden Alf Trisar Şualya'da yer alır. Sâbiîlerin "Sol halkıyla kendilerini özdeşleştirenler" ile evlilik yapmalarını konu alan bir metinde şöyle denilmektedir:

> Baba'yı memnun edenler vardır Anne'yi memnun edenler vardır. Baba'ya adanmış olanlar Sağ'ın payına düşenlerdir, Anne'ye adanmış olanlar is Sol'un payına düşenlerdir. Onlar iki güçtür (*malkia*); biri Parsufa'dan doğmuş (ama) aşağıya düşmüştür, diğeri ise aşağıdan doğmuş (ama) yukarıya yükselmiştir. Sol Halkıyla kendilerini özdeşleştiren senin ırkının oğullarını kınamayın: ancak ne onların sapkın işaretiyle imza atın ne de çarpık yeminiyle anlaşma yapın. Onlardan eş (kadın) alın ancak onlara eş vermeyin.[46]

Açıkça anlaşılacağı gibi burada Sol Halkı'yla bütünleşmiş olanlardan kız alınabileceği, onların kadınlarıyla evlenilebileceği, ancak onlara kız verilemeyeceği belirtilmektedir. Genel olarak Sâbiî olmayanlara, putperestlere yönelik bir isimlendirme olduğu düşünülen Sol Halkı'yla evliliğe dair bu ifade de Sâbiîlikte ihtidanın ve Sâbiî olmayanlarla evliliğin imkânı bağlamında bazılarınca tartışma konusu edilmektedir.

Geleneksel olarak Sâbiîliğin dışarıdan ihtidaya izin vermediğini vurgulamakla birlikte Sâbiîlik üzerine çalışma yapan bazı araştırıcılar[47] bu örneklerden hareketle Sâbiîlikte ihtida tartışmalarını ele almakta ve sonuç olarak bunları en azından erken İslamî dönemde Sâbiî geleneğinde ihtidaya sıcak bakıldığına dair veriler

44 Draşya d Yahya, 34:1-51 (Haberl, Mc Grath, *The Mandaean Book of John*, 165-169).

45 Bkn. Buckley, *The Mandaens: Ancient Texts and Modern People,* 50-56; Lupieri, *The Mandaeans: The Last Gnostics,* 152-153, 221.

46 Alf Trisar Şualya, Book II, Part IIIa, 20, (E.S. Drower, (tr.), *The Thousand and Twelve Questions*, (Berlin 1960), 201).

47 Buckley, *The Mandaens: Ancient Texts and Modern People*, 32. Burada Buckley, kendisinin Sâbiîliğe girip girmediğine dair bir soru karşısında Sâbiî olmadığına zira Sâbiîlikte buna izin verilmediğini vurguladığına dair bir anısını anlatır.

olarak değerlendirmektedirler.[48] Örneğin bu doğrultuda Buckley, Anuş Uthra anlatısıyla Meryey öyküsüne dair anlatıların Sâbiîliğin ihtidaya açık olduğuna dair delil olabileceğini savunmaktadır.[49] Benzer şekilde Edmondo Lupieri de Draşya d Yahya'daki Meryey öyküsünü Yahudilikten Sâbiîliğe geçişin bir örneği olarak ele almaktadır.[50] Diasporada yaşayan bazı Sâbiîlerin de bu araştırıcıların yaklaşımlarına destek verdikleri bilinmektedir.[51] Diğer taraftan ihtida ve dış evliliğe karşı çıkan Sâbiî araştırıcılar ise, yukarıda söz konusu edilen anlatıların Sâbiîliğin ihtidaya izin verdiğine bir delil teşkil etmediği kanaatindedirler.

> Manden kutsal metinlerinin Manden olmayanların kendi inançlarına dönmelerine atıfta bulunmadığı, ancak yoldan sapan Mandenlere inançlarına dönme şansı vermeye çok açık olduğu açıkça görülmektedir.[52]

Bu doğrultuda onlar yukarıda sözü edilen Ginza Right, i, 15'deki ifadelerin Sâbiî olmayanlara değil "yollarını kaybetmiş olan" Sâbiîlerle ilgili olarak onların yeniden kurtuluş mesajına çağrılmalarına yönelik olduğu düşüncesindedirler. Böylelikle onlar bu tarz ifadelerin bağlamından kopartılarak dışarıdan ihtidanın mümkün olduğu konusunda bir delil olarak gösterilmeye çalışıldığı kanaatindedirler.

Bundan başka Sâbiî yazarlar, Manda d Hayye'nin kendini tüm insan oğluna açıklamasına, Anuş Uthra'nın Yahudileri hakikat öğretisine döndürmesine ve Meryey'in Yahya'ya tabi olmasına yönelik anlatıların da iddia edildiği gibi Sâbiî kaynaklarının ihtidaya imkân tanıdığı anlamına gelmediği kanaatindedirler. Onlar tarafından bu anlatılar metin içindeki bağlamları dikkate alındığında hakikat mesajının Sâbiîlerle buluşturulması, özellikle de günahkâr Sâbiîlerin yeniden hakikat mesajıyla buluşturulmaları örnekleri olarak yorumlamaktadır. Buna göre bu anlatılarda söz konusu edilen Yahudiler (*yahutayya*) teriminin Sâbiî olmayanları değil Sâbiîlikten atılmış, günahkâr olanları kastettiği savunulmaktadır.[53] Onlara göre bu terim "hata yapmak, günah işlemek" anlamına gelen *hta* kök teriminden türetilmiştir[54] ve dolayısıyla Yahudiler terimi bu anlatılarda genel anlamda günaha

48 Bazı araştırıcılar ihtida konusunda Sâbiî kaynaklarında yer alan veriler dikkate alındığında, dışarıdan kişilerin Sâbiîliğe giremeyeceğine dair yaklaşımın Sâbiî kutsal metinlerinden Alf Trisar Şualya'nın derlenişi sonrası söz konusu olduğu kanaatindedirler. Bkn. J.F. McGrath, "Reading the Story of Miriai on Two Levels: Evidence from Mandaean Anti-Jewish Polemic about the Origins and Setting of Early Mandaeism" *ARAM*, 2010, 583-592.

49 Buckley, "Conversion and Other VIIIth Century Community Issues in Mandaeism", 286-288.

50 Lupieri, *The Mandaeans: The Last Gnostics*, 150-153, 221.

51 Abak, *Mandaeism: Ancient Gnostic Religion; Living Religious Faith,* 46-47.

52 Abak, *Mandaeism: Ancient Gnostic Religion; Living Religious Faith,* 46.

53 Abak, *Mandaeism: Ancient Gnostic Religion; Living Religious Faith,* 47 n.20.

54 Yahutayya teriminin Sâbiî kutsal metinlerde geçişi ve hta kök teriminden türemiş olduğu konusunda bkn. Drower, Macuch, *A Mandaic Dictionary*, 184.

girmiş olan Sâbiîler için kullanılmaktadır. Onlar bu nedenle Draşya d Yahya'daki Meryey öyküsünde Meryey'in günahkâr bir Sâbiî olduğunun ve sonra günahlarından arınarak yeniden Nasuralar öğretisine döndüğünün anlatılmakta olduğunu düşünmektedirler.[55] Nitekim Meryey anlatısında Yahya'nın öğretisine kulak verip ona inanan Meryey'in "Babil kralının kızı" ve Yahudi olarak doğmuş olan şeklinde nitelenmesinin de dikkat çekici olduğuna vurgu yapmaktadırlar. Ayrıca Ginza'da "Yahudilerden çeşitli milletler ve halklar çıktı" şeklindeki vurguyla Meryey'le ilgili anlatıda Meryey'in kendisini "Babil kralının kızı" şeklinde tanımlamasından hareketle Yahutayya ve Babil terimlerinin genel anlamda doğru yolun dışına çıkmayı ve günahkarlığı ifade etmekte olduğunu düşünmektedirler. Bu nedenle Sâbiî araştırıcılar, Yahya döneminde gerçekleşen bu hadisede hakikat mesajından bir şekilde uzaklaşmış olan bir günahkarın yeniden hakikat mesajına dönmesi olayının anlatıldığı kanaatindedirler. Aynı durumun Ginza'da Enuş Uthra'nın Yahudiler arasında yaptığı faaliyetlerle buna bağlı olarak hakikat mesajıyla buluşan kişiler için de geçerli olduğu öngörülmektedir

Çağdaş Sâbiî araştırıcılar, Sâbiîliğin dış (Sâbiî olmayanlarla) evliliklere tamamıyla kapalı olduğuna dair geleneksel öğretiye de sıkı sıkıya bağlıdırlar. Bu doğrultuda onlara göre Sâbiî olmayanlarla evliliğin imkanına dair yukarıda zikredilen Alf Trisar Şualya'daki ifadeler de Sâbiî olmayanlarla evlenilebileceğinin delili değildir. Tıpkı Yahudiler teriminde olduğu gibi burada söz konusu edilen "Sol Halkıyla özdeşleşenler" ifadesi de Sâbiî olmayanları kastetmemektedir. Onlara göre Alf Trisar Şualya'da Sol halkıyla özdeşleşenlerden eş (kadın) alınabileceğine ancak onlara kız verilemeyeceğine dair ifadede söz konusu edilen Sol Halkıyla özdeşleşmiş olanlar bir şekilde hakikat mesajına mesafeli duran günahkâr Sâbiîlerdir. Dolayısıyla Sâbiîlere göre bu metin Sâbiî olmayanlarla evlilikten değil Sâbiî olmayanlarla karışıp onlarla özdeşleşen günahkâr Sâbiîlerle evlilik ilişkilerinden söz etmektedir.

Sâbiî geleneğinde ışık ve karanlıkla özdeşleştirilen Gnostik düalizmin birbirine zıt ve düşman prensipleri aşağıdaki alıntıda görüleceği üzere zaman zaman sağ ve sol, baba ve anne, Âdem ve Havva, gündüz ve gece gibi terimlerle ifade edilir:

> Bak ve öğren! Karanlık ve ışık arasında bir birlik ya da anlaşma yoktur. Gerçekleşen ve gerçekleşmeye çalışan her şeyin farkında olmamıza rağmen aksine onlar arasında nefret, düşmanlık ve çekişme vardır. Zira karanlık ışığın düşmanıdır. Zira onlar sağ ve soldur; onlar yeryüzüne bağımlı olan can ve ölümsüz ruhtur. Onlar güneş ve aydır, gün ve gecedir, yeryüzü ve gökyüzüdür. Ayrıca onlar Âdem ve Havva olarak adlandırılabilir.[56]

Bu bağlamda yukarıdaki alıntıda söz konusu edilen "Sol Halkı" düalizmin negatif kutbunda yer aldığı düşünülen ve yanlışın batılın peşinde olduğu kesimdir. Metinde

55 Bkn. Abak, *Mandaeism: Ancient Gnostic Religion; Living Religious Faith,* 47-48.

56 Alf Trisar Şualya, Book I, Part I, 142, (Drower, *The Thousand and Twelve Questions*, 46).

Sâbiîlerden, kendileri arasından bu kesimle karışmış, bunlarla özdeşleşmiş olan günahkarları dışlamamaları, evlilik hususunda gerektiğinde onlardan kız almaları ancak onlara kız vermemeleri istenmektedir. Cemaat arasında bu şekilde günahkâr olanlar dışında Sâbiî olmayan birisiyle evlenmenin ise Sâbiîliği terk etmek anlamına geleceğini düşünmektedirler.[57]

3. Diaspora Yaşantısının İhtida ve Dış Evlilik Konusundaki Tartışmalara Etkisi

Sâbiîlikte ihtida ve dış evlilik konusunda tartışma konusu edilen metinler ve buna dair argümanlar dikkate alındığında Sâbiîlerin genel olarak ancak Sâbiî bir anne ve babadan doğmuş olmakla Sâbiî olunabileceğine ve dışarıdan evliliğin kesinlikle yasak olduğuna dair geleneksel öğretiye bağlı oldukları görülmektedir. Bununla birlikte son dönemlerde özellikle ABD ve Batı Avrupa ülkelerinde diaspora yaşantısı süren bazı Sâbiîlerin zaman zaman ihtida, din değiştirme ve evlilik konusunda ana gövde Sâbiî geleneğinden farklı düşünceler serdettikleri dikkati çekmektedir. Bu doğrultuda onlar, Ginza ve Draşya d Yahya gibi kutsal metinlerden yukarıda ele aldığımız referansları da kullanarak Sâbiî inancının ihtidaya kapalı olmadığını ve soy olarak Sâbiî cemaati dışından kişilerin de Sâbiî inanç ve öğretilerini benimsemeleri durumunda Sâbiîliğe geçebileceklerini savunmaktadırlar. Özellikle ABD ve Avrupa'da küçük bir azınlık olarak yaşamlarını sürdüren Sâbiîler bu anlayışın cemaatin kendisini devam ettirmesi ve hayatta kalabilmesi açısından bir zaruret olduğu kanaatini paylaşmaktadırlar. Zira hem diasporada yaşayan Sâbiîler üzerindeki asimilasyon ve farklı dinlerin misyonerlik faaliyetleri bağlamındaki baskıları hem de zaman zaman bazı Sâbiîlerin Sâbiî olmayanlarla evlilik ilişkisi kurma istekleri onlara göre bu konudaki geleneksel Sâbiî anlayışının sorgulanmasını zorunlu hale getirmektedir. Bu konuda gerek sosyal medya ortamında gerekse diğer platformlarda Sâbiîler arasında çeşitli tartışmaları yapıldığı bilinmektedir. Örneğin 2013'te Tarmida (din adamı) Yuhana Nashmi, internette yayımlanan "Sâbiî inancında güncel konular" başlıklı makalesinde ihtida ve dışarıdan evlilikler konusunda bunların mutlaka tartışılması gerektiğinin altını çizmekte ve şunları vurgulamaktadır:

> Çeşitli nedenlerle başka bir inançtan biriyle evlenen pek çok genç Sâbiî vardır ve bu insanların çoğu inançlarını korumaya ve çocuklarının Sâbiî olarak kabul edilmesine kararlıdır. Tarihteki baskılardan sonra Sâbiî toplumu kendini izole etti ve dışarıdan ihtidaya izin vermemek genel bir kabul haline geldi. Bu fikir dini bir kural olarak benimsendi. Ancak, ihtida konusunu bir şekilde tartışmamız gerektiğini düşünüyorum.[58]

57 Bkn. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran. Their Cults, Customs Magic Legends and Folklore,* 1-2.

58 Y. Nashmi, "Contemporary Issues for the Mandaean Faith", http://www.mandaeanunion.com/history-english/item/488-mandaean-faith (erişim: 01.12.2024).

Bu doğrultuda onlar, en azından Sâbiî erkeklerin Sâbiî olmayan bir kadınla gerektiğinde evlenmelerinin ve böylesi evliklerden doğacak çocukların Sâbiî sayılmalarının mümkün olması gerektiğini dillendirmektedirler.

Diasporada yaşayan Sâbiîlerin ihtida ve dış evlilik konusunda geleneksel kabul dışındaki bu anlayışlarına başta Buckley olmak üzere bazı Sâbiî olmayan araştırıcılar da destek vermektedirler.[59] Bu kişiler Sâbiî tarihinde geleneksel olarak ihtidaya olumlu bakılmamasının sosyal tarihsel bir arka planının olduğunu, kabaca İslam egemenliği dönemine kadar ihtidaya sıcak bakan Sâbiîlerin İslam'ın egemen olduğu dönemde kendisini korumaya aldığı ve bu nedenle cemaatin içe kapanarak dış etkilerden mümkün olduğunca kapanmaya çalıştığı, böylelikle Sâbiîliğin yalnızca Sâbiî bir anne ve babadan doğumla mümkün olduğu şeklinde yaygın bir anlayışın cemaat arasında egemen olduğu düşüncesindedirler. Bununla birlikte onlar, özellikle farklı dinlerden bireylerle evlilik yapan kişilerin fiili bir sorun oluşturduğu ve bunun çözüme kavuşturulması gerektiği kanaatini paylaşmaktadırlar. Bir çözüm yolu olarak Sâbiîleri evlenilen eşin Sâbiî olmak istemesi durumunda bu eşin Sâbiîliğe kabul edilebilmesi yönünde onları bir çıkar yol bulmaya teşvik etmektedirler.

Buckley Sâbiîliğe dair eserinde bir sohbet ortamında buna dair bir tecrübesini şöyle anlatır:

> Bana birçok Sâbiînin aklından geçen bir soruyu soruyor: Sâbiî olmayan ama din değiştirmek isteyen mevcut ve müstakbel eşlerle nasıl başa çıkacaklar? Sâbiîler din değiştirmeyi yasaklar. Rahiplerin bir noktada yönetmelikleri değiştirmeleri, yeni kurallar koymaları gerekebileceğini öneriyorum. Bu önerim şüphe ve kafa sallama ile karşılandı. Ama Mamoon benimle aynı fikirde ve din adamlarının Sâbiî olmayan eşleri arındırmak için bazı sözler söyleyerek onları dine kabul edeceklerini hayal ediyor. "Arındırmak" için Arapça nazîf 'saf' kelimesinden yola çıkarak bir kelime uyduruyor. San Diego'da öğrendiğim bu kelimeyi tanıyorum. Mamoon "saflaştırmak, arıtmak" der ve bu genel bir eğlenceyle karşılanır.[60]

Böylelikle Sâbiîlik konusunda uzmanlaşmış olan bilim insanları genellikle Sâbiîliğin ihtidaya yer vermeyen bir din olduğu konusunda hemfikir olmakla birlikte, bazı araştırıcılar Sâbiî geleneğinde en azından belirli bir tarihsel dönemde ihtidaya ve cemaat dışı evliliklere izin verildiği görüşünü savunmaktadır. Her ne kadar geleneksel anlayışa aykırı olsa da bu örneklerden hareketle günümüzde âdeta yok olmak üzere olan Sâbiî cemaati için bunun farklı kesimlerden ihtidaya kapı aralamak suretiyle onlar için bir soluk alma vasıtası olabileceğini düşünmektedirler.

59 Bkn. Buckley, "Conversion and Other VIIIth Century Community Issues in Mandaeism", 286 vd.

60 Buckley, *The Mandaens: Ancient Texts and Modern People*, 123.

Sonuç

Sonuç olarak Sâbiîliğin ihtidaya ve dış evliliğe kapalı olan ve yalnızca soya çekimle Sâbiî olunabileceğine dair geleneksel yaklaşımı günümüzde de gerek Sâbiîlik konusunda uzmanlık düzeyinde araştırmalar yapan çeşitli Sâbiî araştırıcılar gerekse cemaatin kahir çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. Bununla birlikte özellikle diasporada yaşayanlar açısından yoğun sekülarizasyon ve asimilasyon baskısı altında olan Sâbiîliğin dışa kapalı bu yapısı nedeniyle âdeta yok olmak üzere olması ve özellikle ABD ve Avrupa'da Sâbiî gençlerin zaman zaman farklı çevrelerden evlilik yapma istekleri cemaati zorunlu olarak bu konularda bir çıkış yolu aramaya itmektedir. Her ne kadar tarihin derinliklerinde kalmış olsa da mitolojik ögelerle bezeli Anuş Uthra ve Meryey hikayelerindeki gibi anlatıların ihtidanın imkânı konusunda referans olarak kullanılabileceği önerilmekte ve böylelikle geleneksel yaklaşım dışında en azından farklı kesimlerden eşlerin ve böylesi evliliklerden doğan çocukların Sâbiî cemaatinden dışlanmasına dair aktüel sorunun çözümlenebileceği düşünülmektedir. Tüm bunlar dikkate alındığında gerek sınırlı da olsa Sâbiî cemaatinden bazı kesimlerce gerekse çeşitli Sâbiîlik araştırıcılarınca Sâbiîlikte ihtidanın ve dış evliliğin mümkün olduğuna dair yürütülen güncel tartışmaların daha ziyade Sâbiî cemaatinin özellikle diasporada yaşadığı sosyal şartlardan ve karşılaştığı problemlerden kaynaklı olarak ele alındığı görülmektedir. Diğer taraftan cemaatin kahir çoğunluğunun bağlı olduğu geleneksel öğreti ise Sâbiîliğin hem ihtidaya hem de dış evliliklere kapalı olduğunu savunmaktadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

Abak, K., *Mandaeism: Ancient Gnostic Religion; Living Religious Faith*, (PhD Thesis), Flinders University Faculty of Education, Humanities and Law, 2018.

Alıcı, M., *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*, İstanbul: Divan 2018.

Buckley, J.J., *The Mandaens: Ancient Texts and Modern People*, Oxford University Press 2002.

----------, "Conversion and Other VIIIth Century Community Issues in Mandaeism", *Le Museon*, 121/3, 2008.

Drower, E.S., *The Mandaeans of Iraq and Iran. Their Cults, Customs Magic Legends and Folklore*, Oxford 1937.

----------, (tr.), *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*, Leiden 1959.

----------, (tr.), *Haran Gawaita and tha Baptism of Hibil Ziwa*, Vatican City 1953.

----------, (tr.), *Diwan Abatur or Progress Through the Purgatories*, Vatican City 1950.

----------, (tr.), *The Thousand and Twelve Questions*, Berlin 1960.

Drower, E.S., R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963.

Gündüz, Ş., *The Knowledge of Life: The Origins and Early History of the Mandaeans, and Their Relation to the Sabians of the Qur'an and to the Harranians*, Oxford University Press 1994.

---------, *Sâbiîler Son Gnostikler*, (üçüncü baskı), İstanbul: Vadi 2016.

Haberl, C.G., J.F. McGrath, (ed., tr.), *The Mandaean Book of John*, Berlin: Walter de Gruyter 2020.

Lidzbarski, M., (tr.), *Ginza der schatz oder das grosse Buch der Mandäer übersetzt und erklärt*, Göttingen 1925 .

Lieu, S.N.C., *Manichaeism in the LAter Roman Empire and Medieval China A Historical Survey*, Manchester University Press 1985.

Lupieri, E., *The Mandaeans: The Last Gnostics*, tr. C. Hindley, Grand Rapids 2002.

McGrath J.F. , "Reading the Story of Miriai on Two Levels: Evidence from Mandaean Anti-Jewish Polemic about the Origins and Setting of Early Mandaeism" *ARAM*, 2010.

Nashmi, Y., "Contemporary Issues for the Mandaean Faith", http://www.mandaeanunion.com/history-english/item/488-mandaean-faith (erişim: 01.12.2024)

Nasoraia, B.H.S., *The Mandaean Gnostic Religion: Worship Practice and Deep Thought*, New Delhi: Sterling 2021.

---------, "The Mandaeans: writings, ritual and art", G.W. Trompe, (ed.), *The Gnostic World*, Routledge 2018.

Rudolph, K., *Gnosis: the Nature and History of an Ancient Religion*, tr. R. McL. Wilson, Edinbourgh: T.&T. Clark 1983.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

darulfunun ilahiyat, 36(2): 313–336

DOI: 10.26650/di.2025.36.2.1636146
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Başvuru: 12.02.2025
Revizyon Talebi: 06.03.2025
Son Revizyon: 28.04.2025
Kabul: 29.04.2025
Online Yayın: 28.07.2025

أنظمة الإفتاء والقضاء في الجزائر خلال العهد العثماني: دراسة في التطورات الإدارية والاجتماعية والسياسية

Osmanlı Döneminde Cezayir'de Fetva ve Yargı Sistemi: İdari, Sosyal ve Siyasi Gelişmeler Üzerine Bir İnceleme

The Systems of Fatwa and Judiciary in Algeria during the Ottoman Era: A Study of Administrative, Social, and Political Developments

Nadji Djekaba*

الملخص

تدرس هذه الورقة أنظمة القضاء والفتوى في الجزائر خلال العهد العثماني (1516-1830)، مع التركيز على التطورات الإدارية والاجتماعية والسياسية التي صاحبت هذه الفترة. قبل العهد العثماني، كان الإفتاء يعتمد على العلماء المحليين الذين يُستفتون في المسائل الشرعية دون تعيين رسمي. مع دخول العثمانيين، تحول الإفتاء إلى وظيفة رسمية مرتبطة بالدولة، حيث تم تعيين مفتيين: أحدهما على المذهب المالكي (المذهب السائد لدى السكان المحليين)، والآخر على المذهب الحنفي (المذهب الرسمي للدولة العثمانية). كما تم تنظيم القضاء عبر المحاكم الشرعية المزدوجة (حنفية ومالكية) ومجالس علمية تعمل كمحاكم استئناف؛ في المدن الكبرى مثل الجزائر العاصمة وقسنطينة ووهران، كان النظام القضائي أكثر تنظيماً، حيث تم إنشاء محاكم شرعية ومجالس علمية للإشراف على القضايا المعقدة. في المقابل، اعتمدت المناطق الريفية على شيوخ القبائل ومجالس العرف في فض النزاعات، مما يعكس التمايز بين المناطق الحضرية والريفية. كما تميزت هذه الفترة بارتباط مناصب القضاء والفتوى بعائلات معينة، مثل عائلة قدورة في الجزائر العاصمة، مما ساهم في استقرار النظام القضائي.

تقدم الدراسة تحليلاً لمعايير تعيين المفتين والقضاة، والتي شملت الكفاءة العلمية، والولاء السياسي، ورأي العامة. كما تكشف عن التحديات التي واجهها المفتون والقضاة، بما في ذلك الضغوط السياسية والمخاطر التي تعرضوا لها في حال معارضة السلطة. بالإضافة إلى ذلك، تسلط الدراسة الضوء على كيفية تفاعل العوامل المحلية مع التأثيرات العثمانية في تشكيل نظام قضائي وإفتائي ساهم في الحفاظ على الاستقرار الاجتماعي والديني.

إلى جانب ذلك، تميزت الجزائر العثمانية بتنوع ديني وثقافي، حيث عاشت فيها طوائف غير مسلمة مثل اليهود ورعايا الدول الأجنبية. وقد تم تنظيم القضاء لهذه الطوائف عبر أنظمة خاصة، مثل المحاكم الحاخامية لليهود والمحاكم القنصلية لرعايا الدول الأوروبية. كانت المحاكم الحاخامية تُعنى بالقضايا المدنية مثل الزواج والطلاق والميراث، بينما كانت القضايا الجنائية والخلافات مع غير اليهود تُعرض على المحاكم الشرعية الإسلامية.

في الختام، توضح الورقة كيف ساهم نظام القضاء والفتوى في تعزيز الوحدة الاجتماعية والدينية في الجزائر العثمانية، مع الحفاظ على التوازن بين التقاليد المحلية والمتطلبات الإدارية العثمانية.

الكلمات المفتاحية: أنظمة القضاء والفتوى، الجزائر، الدولة العثمانية، المذهب المالكي، المذهب الحنفي، المحاكم الشرعية، المحاكم الحاخامية، الحواضر.

Öz

Bu çalışma, Osmanlı döneminde (1516-1830) Cezayir'de yargı ve fetva sistemlerini incelemekte ve bu dönemdeki idari, sosyal ve siyasi gelişmeleri analiz etmektedir. Osmanlı öncesi dönemde fetva, resmi atama olmaksızın yerel âlimler tarafından verilmekteydi. Osmanlıların gelişiyle fetva resmi bir görev haline gelmiş ve Maliki (yerel halkın mezhebi) ve Hanefi (Osmanlı Devleti'nin resmi mezhebi) müftüler atanmıştır. Yargı sistemi, çift mezhepli şer'i mahkemeler ve temyiz mahkemesi görevi gören ilmi meclislerle organize edilmiştir. Cezayir, Konstantin ve Vahran gibi büyük şehirlerde yargı sistemi daha merkezi ve organizeyken, kırsal bölgeler kabile şeyhlerine ve geleneksel meclislere dayanıyordu. Bu dönemde yargı ve fetva görevleri, Cezayir'deki Kadura ailesi gibi belirli ailelerle ilişkilendirilmiş ve bu durum yargı sisteminin istikrarına katkıda bulunmuştur. Çalışma, müftü ve kadıların atanma kriterlerini analiz etmekte ve bu kriterlerin

* **Sorumlu Yazar:** Nadji Djekaba (Dr.), Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Konya, Türkiye. E-posta: nadjidjekaba@gmail.com ORCID: 0000-0003-4674-4008

Atıf: Djekaba, Nadji. "Osmanlı Döneminde Cezayir'de Fetva ve Yargı Sistemi: İdari, Sosyal ve Siyasi Gelişmeler Üzerine Bir İnceleme." *darulfunun ilahiyat* 36, 2 (2025): 313–336. https://doi.org/10.26650/di.2025.36.2.1636146

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

bilimsel yeterlilik, siyasi bağlılık ve halkın görüşü gibi unsurları içerdiğini vurgulamaktadır. Ayrıca, müftü ve kadıların siyasi baskılar ve otoriteye muhalefet etmeleri durumunda karşılaştıkları riskler gibi zorlukları ortaya koymaktadır. Çalışma, yerel faktörler ile Osmanlı etkilerinin etkileşimini analiz ederek, bu etkileşimin yargı ve fetva sistemlerinin şekillenmesine ve toplumsal-dini istikrarın korunmasına nasıl katkıda bulunduğunu açıklamaktadır. Sonuç olarak, çalışma, Osmanlı Cezayir'indeki yargı ve fetva sistemlerinin toplumsal ve dini birliği güçlendirmede ve yerel gelenekler ile Osmanlı idari gereklilikleri arasında denge kurmada nasıl bir rol oynadığını göstermektedir.

Osmanlı Cezayir'i dini ve kültürel çeşitliliği ile dikkat çekmekteydi. Yahudiler ve yabancı devletlerin vatandaşları gibi gayrimüslim topluluklar, kendi yargı sistemlerine sahipti. Örneğin, Yahudiler için haham mahkemeleri ve yabancı devletlerin vatandaşları için konsolosluk mahkemeleri kurulmuştu. Haham mahkemeleri, evlilik, boşanma ve miras gibi medeni davalara bakarken, cezai davalar ve Yahudi olmayanlarla olan anlaşmazlıklar İslami şer'i mahkemelere sunuluyordu.

Anahtar Kelimeler: Yargı ve fetva sistemi, Cezayir, Osmanlı Devleti, Maliki mezhebi, Hanefi mezhebi, Şer'i mahkemeler

Abstract

This paper examines the systems of the judiciary and fatwa in Algeria during the Ottoman era (1516-1830), focusing on the administrative, social, and political developments that characterised this period. Before the Ottoman rule, fatwa issuance relied on local scholars who were informally consulted on religious and legal matters. With the arrival of the Ottomans, fatwa became an official state function, with the appointment of two muftis: one following the **Maliki school** (predominant among the local population) and the other adhering to the **Hanafi school** (the official school of the Ottoman state). The judiciary was similarly reorganised, with the establishment of dual **Sharia courts** (Hanafi and Maliki) and scholarly councils that served as appellate bodies. In major cities such as Algiers, Constantine, and Oran, the judicial system was highly structured, featuring Sharia courts and scholarly councils to oversee complex cases. In contrast, rural areas relied on tribal leaders and customary councils to resolve disputes, reflecting the distinction between urban and rural regions. This period also saw the association of judicial and fatwa positions with specific families, such as the Kadura family in Algiers, which contributed to the stability of the judicial system. This study analyzes the criteria for appointing muftis and judges, which included scholarly competence, political loyalty, and public opinion. It also highlights the challenges faced by muftis and judges, including political pressures and the risks they encountered when opposing the authorities. Additionally, the study sheds light on how local factors interacted with Ottoman influences to shape a judicial and fatwa system that maintained social and religious stability. In conclusion, this paper demonstrates how the judiciary and fatwa systems in Ottoman Algeria played a crucial role in promoting social and religious cohesion while balancing local traditions with Ottoman administrative requirements. This research contributes to a deeper understanding of the legal and religious dynamics in Ottoman Algeria and their lasting impact on the region.

In addition, religious and cultural diversity characterized Ottoman Algeria, with non-Muslim communities such as Jews and foreign nationals living within its borders. The judicial system for these communities was organised through special frameworks, such as rabbinical courts for Jews and consular courts for foreign nationals. Rabbinical courts handled civil matters like marriage, divorce, and inheritance, while criminal cases and disputes involving non-Jews were referred to Islamic Sharia courts.

Keywords: Judiciary and fatwa system, Algeria, Ottoman Empire, Maliki school of jurisprudence, Hanafi school of jurisprudence, Sharia courts

Extended Summary

This paper provides a comprehensive examination of the systems of fatwa (Islamic legal opinion) and the judiciary in Algeria during the Ottoman era (1516-1830), focusing on their administrative, social, and political dimensions. This study highlights how these systems evolved under Ottoman rule, reflecting the interplay between local traditions and

Ottoman administrative practices. By analysing the structure, functioning, and challenges of the fatwa and judiciary systems, this research sheds light on their role in maintaining social order, religious cohesion, and political stability in Ottoman Algeria.

Historical Context and Pre-Ottoman Systems:

Before the Ottoman period, the fatwa system in Algeria was largely informal, relying on local scholars who were consulted by the community on religious and legal matters. These scholars, known for their piety and knowledge, were not officially appointed but gained authority through their reputation and expertise. The judiciary system was similarly decentralised, with local leaders and tribal councils resolving disputes based on Islamic law (Sharia) and customary practices. The Maliki school of jurisprudence, predominant among the local population, served as the primary legal framework.

Ottoman Reforms and Centralisation:

With the arrival of the Ottomans in the early 16th century, significant changes were introduced to the fatwa and judiciary systems. The Ottomans, who followed the Hanafi school of jurisprudence, sought to integrate Algeria into their administrative and legal framework while accommodating the local Maliki tradition. To achieve this, they established a dual system of fatwa and judiciary, appointing two muftis: one for the Hanafi school (representing the Ottoman state) and one for the Maliki school (catering to the local population). This dual system ensured that both legal traditions were respected and applied.

The judiciary was similarly reorganised, with the introduction of Sharia courts that operated under the supervision of Ottoman-appointed judges (qadis). These courts were established in major cities such as Algiers, Constantine, and Oran and were divided into the Hanafi and Maliki branches to accommodate the legal needs of the population. In addition to the Sharia courts, scholarly councils were created to function as appellate bodies, reviewing complex cases and ensuring the consistency of legal rulings.

Structure and Functioning of the Judicial System:

The hierarchical structure and dual legal framework characterised the judicial system in Ottoman Algeria. At the base of the system were the Sharia courts, which handled everyday legal matters, including family disputes, property transactions, and criminal cases. Each court was presided over by a qadi, assisted by a group of legal scholars and notaries (udul) who documented the legal proceedings and issued official rulings.

Above the Sharia courts were the scholarly councils, which served as appellate bodies and advisory panels. These councils, composed of senior muftis, qadis, and representatives

of the political authority, reviewed contentious cases and provided guidance on complex legal issues. The councils also played a role in standardising legal practices and ensuring that rulings were consistent with both Islamic law and Ottoman administrative policies.

In major cities, the presence of military courts further reinforced the judicial system. These courts handled cases involving Ottoman soldiers and officials and operated independently of the Sharia courts under military jurisdiction. However, civilians could also appeal to the military courts in certain circumstances, particularly in cases involving disputes with the Ottoman authorities.

Regional Variations and Rural Justice:

While the judicial system in urban centres was highly structured and centralised, rural areas and remote regions maintained more informal and decentralised systems of justice. In these areas, tribal leaders, local councils, or Sufi sheikhs often resolved disputes, applying a combination of Islamic law and customary practices. The Ottomans, recognising the importance of these traditional systems, allowed them to function alongside the formal judiciary, provided they did not conflict with Ottoman authority.

In regions such as Touat and Mzab, which were geographically isolated and culturally distinct, the judicial system was largely independent of Ottoman control. These regions, which followed the Ibadi school of jurisprudence, had their own legal traditions and institutions, including councils of elders and religious scholars who adjudicated disputes and issued fatwas. The Ottomans, while nominally in control of these regions, generally refrained from interfering in their internal affairs, opting instead to maintain a loose form of suzerainty.

The Role of Muftis and Qadis:

Muftis and qadis played a central role in the fatwa and judiciary systems of Ottoman Algeria. Muftis, as experts in Islamic law, were responsible for issuing fatwas on a wide range of religious, legal, and social issues. Their rulings, which were based on the principles of the Hanafi or Maliki schools, provided guidance to individuals, communities, and the state. Qadis, on the other hand, were responsible for adjudicating legal disputes and ensuring that justice was administered in accordance with Islamic law.

The appointment of muftis and qadis was a highly political process, reflecting the interplay between religious authority and state power. In the early Ottoman period, the central government in Istanbul often appointed muftis and qadis directly, ensuring their loyalty to the Ottoman state. However, over time, the appointment process became more localised, with regional governors and local elites playing a greater role in selecting candidates. This shift reflected the growing autonomy of the Algerian provinces and the increasing influence of local elites in the administration of justice.

Challenges and Pressures:

Despite their central role in the legal and religious life of Ottoman Algeria, the muftis and qadis faced numerous challenges and pressures. One of the most significant challenges was the need to balance religious principles with political realities. Muftis and qadis were often caught between the demands of the Ottoman state, which sought to maintain control and stability, and the expectations of the local population, which looked to them for justice and moral guidance.

Political pressures were particularly acute in cases involving disputes between the Ottoman authorities and local elites or communities. Muftis and qadis who were perceived as too independent or critical of the state risked being removed from their positions or even facing persecution. At the same time, those who were seen as too closely aligned with the state risked losing the trust and respect of the community.

Economic pressures also posed a challenge for the muftis and qadis, many whom relied on stipends and endowments for their livelihood. While some muftis and qadis could accumulate significant wealth and influence, others struggled to cover their basic expenses, particularly in rural areas where resources were scarce. This economic vulnerability sometimes led to corruption and abuse of power, undermining the integrity of the judicial system.

Social and Cultural Impact:

The fatwa and judiciary systems had a profound impact on the social and cultural life of Ottoman Algeria. By providing a framework for resolving disputes and administering justice, these systems helped maintain social order and cohesion in a diverse and often fragmented society. They also played a key role in preserving and transmitting Islamic legal and religious traditions, ensuring that these traditions remained central to the identity and values of the Algerian population.

The dual system of fatwa and judiciary, which accommodated both the Hanafi and Maliki schools of jurisprudence, reflected the pluralistic nature of Ottoman Algeria and the Ottomans ability to adapt to local conditions. This system not only facilitated the integration of Algeria into the Ottoman Empire but also allowed for the coexistence of different legal and religious traditions, contributing to the cultural and intellectual richness of the region.

In addition, religious and cultural diversity characterised Ottoman Algeria, with non-Muslim communities such as Jews and foreign nationals living within its borders. The judicial system for these communities was organised through special frameworks, such as rabbinical courts for Jews and consular courts for foreign nationals. Rabbinical courts handled civil matters like marriage, divorce, and inheritance, while criminal cases and disputes involving non-Jews were referred to Islamic Sharia courts.

Conclusion:

In conclusion, the systems of the fatwa and judiciary in Ottoman Algeria were complex and multifaceted, reflecting the interplay between religious authority, state power, and local traditions. While the Ottomans introduced significant reforms to centralise and standardise these systems, they also recognised the importance of accommodating local practices and traditions. The result was a legal and religious framework that was both flexible and resilient, capable of adapting to the diverse needs and challenges of Ottoman Algeria.

Through their role in administering justice and providing religious guidance, the muftis and qadis played a central role in maintaining social order and cohesion in Ottoman Algeria. Despite the challenges and pressures they faced, these religious and legal scholars helped to preserve the integrity of Islamic law and ensure its continued relevance in a rapidly changing world. Their legacy continues to shape the legal and religious landscape of Algeria to this day.

المقدّمة:

تُعتبر أنظمة الإفتاء والقضاء من بين أهم الأنظمة التي تقوم عليها الدولة وتجتهد في تنظيمها، لما في ذلك من أثرٍ على دنيا الناس وآخرتهم، ولعل المطّلع على التاريخ وتعاقب الدول يجد أنها كلّها دون استثناء، أَوْلَت هذين الخطتين الاهتمام الكبير، فكان السعي لتنظيمهما وترسيمهما وربطهما بشكل مباشر بالسلطة والدولة وأجهزتها، وقبل ذلك انصبّ جهدُ كثيرٍ من العلماء تجاه تنظيم خطتي الإفتاء والقضاء معرفيًّا، فأنتجوا المصنفات الكثيرة التي تتناول القضاء والإفتاء وأركانهما وشروطهما وأهميتهما في تنظيم دنيا الناس ومعاملاتهم وربطهم بالدين وآخرتهم.

أنظمة الإفتاء والقضاء في الجزائر عموما قبل دخول العثمانيين كانت منظّمة إلى حدّ ما من طرف السلطات المتعاقبة على الجزائر، فيذكر ابن المفتي أن الإفتاء المالكي في الجزائر قديمٌ قائلا: «..فإنّ خطّة الفتوى بالجزائر قديمة لأنّ هذه المدينة دار علم وصلاح، وكان العلماء الذين يوثق بهم يُستفتون فيجيبون من غير تخصيص أحد في الفتوى، ثمّ بعد ذلك اقتصروا في الفتوى على اثنين، فمن ذلك ما رأينا وشاهدنا خطّين لمُفتيين في سؤال واحد، ولكن أحد الخَطين جوابٌ والآخر موافقةٌ له، فعِلمُ ذلك لابُدّ كان واحدٌ صاحب خِطّة، والآخر زيادة رفعة وتصحيح».[1]

فلم يكن الإفتاء وظيفة رسمية قبل العثمانيين، حيث العلماء يُستفتون ويُستشارون كونهم مشايخ معروفين بين الناس بالورع ومشهودٌ لهم بالتمكن في العلم، فيجيبون على أسئلة الناس ونوازلهم، ونُقلت لنا مدونات نوازلية كاملة تشهد بذلك الامتزاج وعدم الانفكاك بين قضايا المجتمع وبين الفقه ومؤسسة الفتوى الأهلية، والمعلوم أنّ أصحاب تلك المدونات الفقهية لم يكونوا موظفين لدى حكام زمانهم، ولعل أبرزهم قبيل العهد العثماني الشيخ المازوني في مدوّنته نوازل مازونة، والإمام الونشريسي في موسوعته المعيار المعرب.[2] وخطّة الإفتاء وإن لم تكن مرتبطة بالسلطة بشكل مباشر قبيل فترة العثمانيين إلا أنّها كانت منظّمة مرتبة في دواوين مكتوبة محفوظة، ولعلّ ما وصلنا من كتب الفتاوى والنوازل خير دليل على ذلك الترتيب والتنظيم

مع دخول العثمانيين إلى الجزائر، أدخلوا معهم تقاليد التنظيمات الإدارية العثمانية، فجعلوا من الإفتاء وظيفة إدارية رسمية تُصرف عليها موازنة ورواتب، وجعلوها على مذهبين: الإفتاء المالكي، والإفتاء الحنفي، الذي كان هو المذهب الرسمي للجهاز الإداري حينها، لأنّ العثمانيين كانوا أحنافًا، أمّا بخصوص طريقة تعيين المفتين، ففي مبتدأ الأمر وأول دخول العثمانيين الجزائر، كان الباشا والمفتي يعيّنان من الباب العالي من عاصمة الخلافة إسطنبول، ويحمل المفتي والقاضي لقب شيخ الإسلام، ويُخاطب بالأفندي وهي صفة لا يخاطب بها إلا الداي والكاتب الأول في ديوان الداي[3]. ولعل ذلك الوصف بشيخ الإسلام كان مختصّا بالمفتي الحنفي حصرًا لا ينسحب على المفتي المالكي الذي كان يُعيّن من بين علماء أهل الجزائر ويمثّل مذهب أهل البلد.[4] فبدأ ظهور الصُّفطالار[5] من العجم مصاحبين للباشالار، وبدأ يظهر المذهب الحنفي على

---

1 ابن المفتي، حسين بن رجب شاوش، *تقييدات ابن المفتي في تاريخ باشاوات الجزائر وعلمائها*، تحقيق: فارس كعوان، بيت الحكمة، الجزائر، ط1، 2009. ص93.

2 أبو القاسم سعد الله، *تاريخ الجزائر الثقافي*، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1998، 392/1.

3 حمدان بن عثمان خوجه، *المرآة*، تر: محمد العربي الزبيري، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ط1، 2006، ص91. ابن المفتي، *تقييدات ابن المفتي*، ص28.

4 أبو القاسم سعد الله، *تاريخ الجزائر الثقافي*، 393/1.

5 مفردها صفطه softa، وكانت تطلق على طلاب العلم فترة العثمانيين، أنظر: MUSTAFA ALKAN, "SOFTA", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: 2009, 37: 342-343), https://islamansiklopedisi.org.tr/softa

أيديهم كما يصف ذلك ابن المفتي بعد أن كانت الجزائر بمذهب واحد غالب وهو المالكي.[6]

والنظام الإداري -بداية حكم العثمانيين- أنّ القاضي والمفتي يُعيّن من اسطنبول لمدة سنتين ثم يُعزل، فمنهم من يعود إلى إسطنبول، ومنهم من يفضّل المكوث في الجزائر والاشتغال بوظائف أخرى مثل ما فعل القاضي مسلم أفندي بن علي حيث اشتغل في الجمارك بعد انتهاء وظيفته في القضاء[7]، وبعد عدّة أجيال تحوّل تعيينُ القاضي والمفتي الحنفي إلى السلطة السياسية في الجزائر والتي يمثلها الباشا الذي أصبح يُعيّن كذلك من طرف الأوجاق في الجزائر وليس من الباب العالي في إسطنبول.[8]

ونظام الفتوى الذي استحدثه العثمانيون في مدينة الجزائر العاصمة هو نفسه النظام الذي استحدثوه في باقي المدن الإقليمية مثل قسنطينة ومعسكر ووهران، فكان لكل مدينة مفتيان حنفي ومالكي وقاضيان كذلك ولكل قاضٍ منهما مساعدون وعدول وكُتّاب، وبذلك صارت أنظمة الفتوى والقضاء رسمية يعيّن موظفوها في وظائف رسمية من طرف السلطة السياسية مباشرة.[9]

1. الأشكال التي عرفها أنظمة القضاء والإفتاء في الجزائر العثمانية

يمكن الإشارة كذلك إلى أنّ نظامي القضاء والفتوى لم يكونَا بعيدَين عن التأثر بالحالة السياسية للجزائر العثمانية في مختلف فتراتها، فكان النظامان يتطوران ويتفاعلان مع الأحداث والوقائع والجغرافيا السياسية والإدارية للبلد، فتشكّلَ ما يمكن تسميتُه ثلاثة نماذج للقضاء والإفتاء حسب الجغرافيا والتمدّد السياسي للسلطة في الجزائر العثمانية، فعرفت عواصم الحكم العثماني -وهي المدن التي عرفت تواجدا فعليّا للعثمانيين وسلطتهم- نظاما معيّنا للقضاء والفتوى، وعرفت منطقة الريف الملاصقة والمرتبطة بتلك العواصم نظامًا مغايرًا، بينما كان للجغرافيا البعيدة عن الحكم العثماني الفعليّ نظامٌ خاص بها في الإفتاء والقضاء، ولعلنا نفصّل في كل ذلك في النقاط التالية:

1.1. القضاء والفتوى في المدن والحواضر الكبرى

نقصد بالحواضر الكبرى تلك المدن التي حكمها العثمانيون فعليّا، فكان تواجدهم فيها سياسيا وعسكريا وإداريا، فكانت تخضع لهم ولأنظمتهم الإدارية، فالفتوى والقضاء في تلك المدن الكبرى كانت وظائف رسمية مرتبطة إداريا بالدولة الجزائرية القائمة فترتها، وهو ما جعل من الفتوى والقضاء نظامين أكثر تفرُّعًا وتنظيمًا وترتيبًا منهما في الأرياف ومناطق الصحراء، فاختصّ القضاءُ في المدن الكبرى بالازدواجية مالكي-حنفي والفتوى كذلك، وهو ما لم تعرفه باقي المناطق إلا تلك الأقاليم التي عرفت تواجدًا للمذهب الإباضي في حاضرة ورجلان وبني ميزاب فكان القضاء والفتوى فيها على المذهبين المالكي والإباضي.

تميّزت مؤسسة القضاء في المدن الكبرى مثل الجزائر وقسنطينة ووهران وعنابة وغيرها بأنّها منظّمة في إطار هرميّ، حيث كان لكل مدينة رئيسية قاضيان، حنفي ومالكي، «وتحت هذين القاضيين مجموعة من القضاة المنتشرين في أنحاء الأقاليم.. وبالإضافة إلى ذلك كان هناك قضاة يتبعون الحملات العسكرية في الداخل والغزوات البحرية في الخارج وكانوا يسمون بقضاة العسكر ولهم أهمية كبيرة»[10].

6 ابن المفتي، *تقييدات ابن المفتي*، ص86.

7 ا ابن المفتي، *تقييدات ابن المفتي*، ص87.

8 أبو القاسم سعد الله، *تاريخ الجزائر الثقافي*، 393/1.

9 أبو القاسم سعد الله، *تاريخ الجزائر الثقافي*، 394/1.

10 أبو القاسم سعد الله، *تاريخ الجزائر الثقافي*، 394/1.

فكانت السلطة القضائية بأيدي القضاة الشرعيين، وكان بالعاصمة منهم قاضيان حنفي ومالكي، ولكل قاض اثنا عشر عدلا، وهناك المجلس العلمي-الشرعي- الأعلى الذي يتألف من قاضيين ومُفتيين على مقتضى المذهبين أيضا، وشيخ النظر في الأوقاف وممثل الحكومة، ويُرفع إلى هذا المجلس النزاع في النوازل والمشاكل العويصة، وفيه تُراجع أحكام القضاة وينظر في القضايا الكبرى، فهو بمنزلة **محكمة استئناف** عليا، ومقر انعقاده بالجامع الكبير في العاصمة، وقد يحضره الحاكم ويرأسه بنفسه أحيانا، وقد استمر هذا المجلس بالعمل حتى الاحتلال الفرنسي، وهو نفسه المجلس الذي يذكر ابن المفتي أنّه ينعقد كل يوم خميس لينظر في المسائل الهامّة التي ترفع للقضاء في مدينة الجزائر[11]، أما الخصومات الجنائية والجنح وأحكام الدماء والحدود فإنّ القصاص في ذلك مفوّض إلى «حانوت الكاهية» الذي يرأسه بالعاصمة الحاكم نفسه أو من ينوبه كخوجة الخيل أو الأغا، وبقسنطينة قائدُ الدار، وفي وهران الباي نفسه أو نائبه كقائد البلد، وقد كان في العاصمة الجزائر ثلاث محاكم جنائية تنظر في هذه القضايا إحداها بباب عزُّون والثانية بدار الصابون والثالثة بالزنبوج.[12]

أما الأجانب والأقليات والطوائف المسيحية واليهودية فكانت تتحاكم إلى السفراء والمحاكم الملّيّة الخاصّة بها[13]، غير أنّ بعض المحاضر القضائية لبعض المحاكم في الجزائر أثبتت بأن غير المسلمين من سكان الجزائر كانوا يترافعون إلى المحاكم الحنفية والمالكية كذلك، فينقل خليفة حماش أنّ يهوديين تنازعا ملكية دار سنة 1180ه1767-م فترافعا إلى المحكمة الحنفية، وبعد صدور الحكم ضد أحد الأطراف استأنف لدى المحكمة المالكية التي أصدرت الحكم نفسه الذي أصدره القاضي الحنفي.[14]

أما العسكر فكان لهم محاكمهم الخاصّة فيما يخصّ وظائفهم العسكرية فقط، أما في خصوص الأحكام المدنية والأحوال الشخصية كالزواج والطلاق والوقف وغيرها فقد كانوا يخضعون لنفس النظام القضائي الذي يخضع له المدنيون.[15]

أما بخصوص مستويات التقاضي ودرجاته فكانت في دار السلطان (مدينة الجزائر) ثلاث درجات للتقاضي، أولها المحكمتان الشرعيتان الحنفية والمالكية، وثانيهما المجلس العلمي، وثالثهما مجلس الباشا، وهي تُشابِهُ في ذلك التقسيمَ الحديث لدراجات التقاضي، الذي يعتمد التقسيم الثلاثي المعروف: المحاكم الابتدائية، المجالس القضائية والمحكمة العليا.

المحاكم الشرعية: كدرجة أولى للتقاضي في النظام القضائي العثماني في الجزائر، كانت هناك محكمتان شرعيتان، مالكية وحنفية، يرأس كل محكمة قاضٍ يساعده مجموعة من العدول الذين يتولون تحرير العقود ومحاضر النزاعات والإشهاد وإقامة الفرائض والتحقيق في المسائل القضائية، ويبلغ عددهم في كل محكمة اثنا عشر عدلا.[16] ومع أنّ كل محكمة منهما على مذهب فقهيّ مستقلّ، إلا أنّ الترافع من طرف أفراد المجتمع

---

11 ابن المفتي، *تقييدات ابن المفتي*، ص81-82.

12 عبد الرحمن بن محمد الجيلالي، *تاريخ الجزائر العام*، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط7، 1994، 3/31-30.

13 الجيلالي، *تاريخ الجزائر العام*، 3/31.

14 خليفة حماش، *الأسرة في مدينة الجزائر خلال العهد العثماني*، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة منتوري، الجزائر، 2006، ص650-651.

15 معاشي جميلة، *الإنكشارية والمجتمع بباليك قسنطينة*، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2008، ص 150-153.

16 خليفة حماش، *الأسرة في مدينة الجزائر خلال العهد العثماني*، ص658. حنيفي هلايلي، *الشرطة والقضاء في مدينة الجزائر خلال العهد العثماني بين ثنائية المصادر المحلية والمصادر الغربية*، المجلة التاريخية المغاربية، السنة 36، ع134، مارس2009، مؤسسة التميمي للبحث العملي والمعلومات، تونس، ص143.

لم يكن يتحكّم فيه التوجّه المذهبيّ للمتنازعين، فحدث وأنْ ترافَعَ الأحناف إلى المحكمة المالكية، كما وُجد من المالكية من ترافعوا إلى المحكمة الحنفية، وهو ما يعكس حرية التقاضي واختيار المحاكم التي كانت متاحة لأفراد المجتمع الجزائري تلك الفترة.[17]

المجلس العلمي: وهو مجلس قضائي مكوّن من المفتيين الحنفي والمالكي، بالإضافة إلى القاضيين من المذهبين وضابطٍ برتبة يايا باشي ممثّلا عن الباشا والمؤسسة العسكرية التي يقوم عليها نظام الحكم في تلك الفترة، وليس لذلك الضابط دخلٌ في النظر في المنازعات وإصدار الحُكم مع المفتيين والقاضيين، بل ينحسر دوره في الحضور باعتباره ملاحظًا وممثّلًا عن السلطة فقط؛ ويُعقد المجلس العلمي للنظر في النزاعات يوم كل خميس في الجامع الأعظم الذي كان خاصًّا بالمالكية.[18]

" وكان المجلس العلمي من حيث تركيبته مؤهلا فعلا ليكون محكمة استئنافية بعد المحكمة الشرعية نظرًا إلى حضور الهيئة القضائية كاملة به، وهي مُمَثَّلةٌ في المفتيين والقاضيين من كلا المذهبين، مما يساعد على دراسة دعاوى المتنازعين بشكل أعمق ومن زوايا مختلفة أيضا، وقد يؤدي ذلك إلى تغيير مسار الحكم في النزاع، خصوصًا بفضل ما قد يُبْدِيهِ المُفتِيانُ مِن آراءَ فقهية قد يكونُ القاضي لم يلتفت إليها في محكمته».[19]

مجلس دار الإمارة: تشكيلتُه نفسُها تشكيلة المجلس العلمي إلا في بعض المسائل، غير أنّه يُعقد بدار الإمارة بحضور الباشا أو الداي في فترة من الفترات، ويعتبر محكمة ابتدائية ومحكمة استئناف في الوقت نفسه، فيمكن لأصحاب النزاع رفع قضاياهم مباشرة لمجلس الإمارة، أو استئناف أحكام صادرة عن المحاكم الشرعية المذهبية أو المجلس العلمي الذي يعقد في الجامع الأعظم (الجامع الكبير) والطعن فيها أمام مجلس الإمارة، أما بخصوص موعد انعقاده فلم يكن له يوم أو ساعة محددة، بل يكفي أن تكون ظروف استقبال المتنازعين مناسبة وأن يكون الباشا أو من ينوبه متفرغا لاستقبالهم، ويُنقل أنّ من أراد رفع تظلّمه إلى مجلس الإمارة يكفيه أن يتوجّه «إلى باب دار الإمارة ويمسك بالسلسلة المثبتة من طرفيها بالباب على شكل حاجزٍ ينظّم الدخول إلى دار الإمارة والخروج منها، وينادي بأعلى صوته مكررا عبارة «**شرع الله**» وحينذاك يخرج له من الحرس من يسأله عن طلبه، ثم يُدخله إلى مقر الديوان حيثُ يجد الباشا جالسًا على كرسيه ويعرض عليه شكواه أو دعواه».[20]

ولعل مدينة الجزائر فقط من تميّزت بهذا التقسيم الثلاثي لمستويات التقاضي، فقسنطينة مثلا عرفت مستويين فقط، مستوى المحكمتين الحنفية والمالكية وتتكون كل واحدة منهما من المفتي أو القاضي وعدلين ونائب، والوثائق تشير إلى أنّه لم يكن للمحكمتين مكانٌ معيّن للانعقاد، فكانت أحيانًا تُعقد في المسجد وأحيانًا في بيت القاضي، والمستوى الثاني هو مستوى مجلس القضاء الذي يرأسه الباي أو قائد الدار ويتكون من القاضيين والمفتيين الحنفيين والمالكيين والعدول والناظر[21]، وينعقد في قصر الباي يوميًّا بعد صلاة الظهر، والذي يشدّ الانتباه أنّه لم يرد ذكرٌ لأيّ عنصر من المؤسسة العسكرية في محاضر المحاكم في قسنطينة على عكس مدينة الجزائر كما رأينا سابقا.[22]

17 خليفة حماش، *الأسرة في مدينة الجزائر خلال العهد العثماني*، ص658-659. هلايلي، *الشرطة والقضاء في مدينة الجزائر*، ص143-145.

18 خليفة حماش، *الأسرة في مدينة الجزائر خلال العهد العثماني*، ص659-660.

19 خليفة حماش، *الأسرة في مدينة الجزائر خلال العهد العثماني*، ص666.

20 خليفة حماش، *الأسرة في مدينة الجزائر خلال العهد العثماني*، ص661-662.

21 بن العنتري، محمد الصالح، *تاريخ قسنطينة*، تح: يحيى بوعزيز، عالم المعرفة، الجزائر، طبعة خاصة، 2009، ص24.

22 معاشي جميلة، *الإنكشارية والمجتمع ببايلك قسنطينة في نهاية العهد العثماني*، ص148-152.

أنظمة الإفتاء والقضاء كانت أكثر تنظيمًا في مدينة الجزائر خصوصًا وغيرها من المدن الكبرى مثل قسنطينة ووهران وتلمسان ومعسكر وعنابة حيث الوجود الفعلي السياسي والعسكري العثماني، ولأنّ المتولّين للإفتاء والقضاء المالكي عادة ما يكونون من علماء البلد، ولكثرتهم لم تجد السلطات العثمانية صعوبة في إيجاد علماء تولّيهم ذلك، ولعلّها كانت في فترة من الفترات تجد صعوبة في إيجاد من يتولى القضاء والإفتاء الحنفيين، فكانت تلجأ لتولية المالكية على القضاء الحنفي بعد تحويل مذهب القاضي المالكي إلى الحنفي وبطلبٍ من السلطة ذاتها، وأكثرُ ما يُنقل أنَّه وقع فيها مثلُ هذا مدينة قسنطينة، فينقل الحفناوي أنّ محمد بن المسبح مفتي الحنفية في قسنطينة «كان مالكي المذهب فحوّله عثمان باي إلى المذهب الحنفي وولّاه الخطابة بجامع سوق الغزل وبه كان يُصلّي الأمير، وولي قضاء الحنفية مرارا».[23]

1.2. القضاء في الأرياف القريبة لعواصم البايلك

أولى العثمانيون أهميةً لمناطق الريف المحاذية لعواصم الحكم في البايلكات، كونُها ملاصقة لدار الحكم ولعواصم البيلكات المختلفة، فحاولوا استمالة القبائل التي تسكن تلك المناطق التي أصبحت موالية للحكم العثماني وصارت أداةً من أدواته في جمع الضرائب ونشر الأمن في حدود بايلك العاصمة، وكان يلي تلك القبائل ويُديرُ شأنَها موظفٌ تحت مسمّى **آغا العرب**، ويخضع مباشرة إلى سلطة الداي في العاصمة، وكان لآغا العرب معاونون في التسيير الإداري تحت مسمى «**القياد**»، وكانوا يُختارون من العائلات الكبرى ذات النفوذ بين القبائل، وهم بدورهم يسيّرون شؤون الأرياف عن طريق «**شيوخ القبائل**» الذين كانت -إضافة إلى مهامهم السياسية والاقتصادية- لديهم مهام قضائية حيث كانوا يُحكَّمون في النزاعات ويرجع إليهم.[24] فرغم ولائها للعثمانيين إلا أنّ الأرياف والبوادي المحاذية لعواصم البيلكات لم تَعرف التنظيم الإداري الرسمي لموضوعي الفتوى والقضاء الذي عرفتْهُ عواصم المدن الأخرى، فقد كان الأمر في الفتوى والقضاء في تلك المناطق إنما يعود إلى شيوخها وأهل الرأي فيها.

وحضور الطرق الصوفية القويّ خصوصًا في الريف، مَكَّنَها من بسط سلطتها الكبيرة على أهله، فكانت تحلُّ محلَّ المحاكم في القضاء والنزاعات، وتميّزت الأرياف بآليات بديعة في الشورى والقضاء، فكانوا يحددّون يومًا معلومًا يجتمع فيه الناس جميعًا في سوق القبيلة فيطرح العلماء القضية أمام الناس ويفتحون النقاش فيها وللجميع الحق في إبداء رأيه، وبعد جمع الآراء والأفكار المطروحة يجتمع العلماء بأعيان القبيلة ويبلّغون ما انتهوا إليه من قرارات إلى العامّة عن طريق «البرّاح» ويتم اعتمادها من طرف مجلس الجماعة الشرعي حال لم يعترض عليها معترض.[25]

بل كانت للبوادي والجبال والحواضر المحيطة بعواصم البيلكات قوانين عرفية مكتوبة، أغلبها مستمدّ من الشريعة الإسلامية، يخضع لها الجميع ويسهر على تطبيقها مجلس الجماعة في كل قبيلة، وعادةً ما يكون

---

23 الحفناوي، أبو القاسم محمد بن الشيخ بن أبي القاسم الديسي، تعريف الخلف برجال السلف، مطبعة بيير فونتانة الشرقية، الجزائر، 1906، 173/1.

24 عائشة غطاس وآخرون، *الدولة الجزائرية الحديثة ومؤسساتها*، المركز الوطني للبحث في الحركة الوطنية وثورة نوفمبر 1954، الجزائر، 2007، ص164-173. ناصر سعيدوني والشيخ مهدي بوعبدلي، *الجزائر في التاريخ- العهد العثماني*، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، 23/4.

25 عبو إبراهيم، *العلوم النقلية في الجزائر خلال العهد العثماني 10-13هـ/16-19م*، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة جيلالي اليابس، الجزائر، 2018، ص98. شويتام أرزقي، *المجتمع الجزائري وفعالياته في العهد العثماني*، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2006، ص42. بن عتو، بلبراوات، *المدينة والريف في أواخر العهد العثماني*، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، 2008، ص299.

القاضي أو من ينوب عنه ممن اشتهر بالعلم والصلاح وحسن السيرة، وفي بعض المناطق كان طلاب العلم لا يُرفع منصبهم إلى القضاء أو منصب معاوني القاضي حتى يحفظوا مختصر خليل ويفقهوه.[26]

1.3. الفتوى والقضاء في الحواضر الموالية للعثمانيين (توات، ورقلة، ميزاب)

بالنسبة لباقي الحواضر العلمية التي تقع في الأقاليم خارج التواجد العسكري والإداري المباشر للعثمانيين، فإنَّ نظام الإفتاء والقضاء فيها يختلف حسب طبيعة المنطقة والتقاليد فيها، ولعلّ أغلب تلك المناطق التي كانت خاضعة للنفوذ العثماني من خلال الضرائب فقط، فلا سلطة سياسية ولا إدارية مباشرة عليها، فلم تكن تتدخل في مسألة تعيين القضاة والمفتين وغيرها، بل كان الأمر يتمّ عن طريق مجلس الأعيان أو الشيوخ في القبيلة

فبعض المناطق مثل منطقة توات، وبسبب بُعدها عن العمران وتغلغلها في الصحراء، ولأنّ أهلها أهل تديّن، فإنّ السلطة كانت بين العلماء، فكان منهم المفتون ومنهم القضاة وغيرها[27]، وكانوا يُختارون من طرف مشايخ وأعيان الإقليم، ولم يكن أيّ شخص يتولى القضاء أو الإفتاء حتى يكون مُلمّا بالمسائل الشرعية على مذهب الإمام مالك، عارفًا بعادات وتقاليد مجتمعه، بالإضافة إلى شرط تفضيلي وهو انحداره من عائلة ذات نفوذ في الأوساط التواتية حتى يكون لأحكامهم إلزام بين الناس.[28]

فعرفت قصور توات «نظام الجماعة» في إدارة شؤون كلّ قُصورها التي كانت عبارة عن وحدات سياسية شبه مستقلة، وغالبًا ما تتشكل كل جماعة من عشرة رجال من خيرة رجال القصر يمثلون كافة القبائل يقودهم مسؤول الجماعة، وفي حال حدوث نزاع أو مشكلة داخل الحي تتدخل الجماعة لفضّ النزاع، وفي حال عجزها يرفع الأمر إلى القاضي الشرعي أو ما يعرف عند السكان مجازا «**ربي والنبي**»، كناية عن الكتاب والسنة، أولئك القضاة الذين كانوا منتشرين في القصور التي تتواجد بها زوايا مثل تمنطيط، ملوكة، زاوية كنتة وغيرها.[29]

ومن أجل صبغة الإلزام التي تتطلبها الأحكام القضائية ومن أجل إيجاد حلٍّ لغياب السلطة التنفيذية التي يُوكَلُ إليها الإجبار على تنفيذ أحكام القاضي، نجد أنّ بعض القضاة في توات قد أنشأوا نظام المشورة في المحاكم، كما فعل القاضي عبد الحق بن عبد الكريم البكري الذي اتخذ مجموعة من علماء ومفتي توات ممن لهم النفوذ والسلطة كمستشارين وكوّن بذلك مجلس شورى قضائي مُمَثِّلا لأغلب مناطق إقليم توات.[30]

ولخصوصية منطقة توات كذلك، ولجغرافيتها المجاورة والملاصقة للمغرب فقد كانت هناك محاولات من الدول التي تداولت على حُكم المغرب من أجل بسط سيطرتها على إقليم توات، فمن مظاهر ذلك محاولة بعض السلاطين المغربيين تعيين قضاة من المغرب وإرسالهم إلى توات من أجل الفصل بين النزاعات، ثم

26 شويتام أرزقي، *المجتمع الجزائري وفعالياته*، ص40-41. مفتاح خلفات، *قراءة في مخطوط «هذه كيفية سيرة زواوة»*، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة قسنطينة1، الجزائر، عدد42، ديسمبر 2014، ص578.

27 عبد السلام الأسمر بلعالم، *الحياة الفقهية في توات خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين*، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة، الجزائر، 2015، ص332.

28 عبد السلام الأسمر بلعالم، *أعلام فقه النوازل بمنطقة توات خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين*، الملتقى الوطني الرابع: إسهامات علماء توات في الحركة الفكرية والثقافية إبان العصر الحديث 1500-2000م، مجلة الحقيقة، عدد1، جامعة أدرار، ص4.

29 عبد الله مقلاتي، مبارك جعفري، معجم أعلام توات، وزارة الثقافة الجزائرية، 2013، ص55-56.

30 قاسمي خديجة، جرادي محمد، *الاستشارة في القضاء عند المالكية، المجلس الاستشاري للقاضي عبد الحق بن عبد الكريم البكري التواتي (1210هـ) أنموذجا*، مجلة الحوار الفكري، العدد12، ديسمبر2017، جامعة أحمد دراية، أدرار، الجزائر، ص24-25.

صار السلطان المغربي يثبّت في منصب القضاء والفتوى مَنْ تُزكّيه الجماعة العلمية التواتية، وفي حالات الاستقلال الذاتي للإقليم كان أمرُ إسناد وظائف الفتوى والقضاء راجعًا للجماعة التواتية حصرًا وهم أعيان البلد وأهل الحلّ والعقد فيها، ينظُرون فيمن استقام حالُه وصلُح أمره وتصدّر للعلم والتعليم واشتهر بالفتوى وحلِّه لمشكلات المجتمع فيولّونه منصب الفتوى والقضاء عبر رسم يسمى «**رسم تولية القضاء**» يتضمّن عادة الشروط التي بسببها يقدّم من يتولى القضاء وأسماء الأعيان الذين قبلوا توليته؛[31] والمُطّلع على النوازل الفقهية التواتية يرى بوضوح مرجعية مذهب الإمام مالك في الفتوى فيها.

من الحواضر الجزائرية التي عرفت ازدواجية مذهبية كذلك حاضرة وادي ميزاب، حيث تعايش فيها المذهبان المالكي والإباضي، ولعله من الضروري التعليق على نظام الفتوى والقضاء فيها لثلاثة أسباب:

أولا: لاختلاف مذهب الميزابيين عن مذهب باقي سكان الجزائر، فهم يتبعون المذهب الإباضي ولا يزال حتى اليوم يمثل المذهب الرسمي والمرجعية الفقهية لتلك المنطقة في الجزائر.

ثانيا: لأن منطقة وادي ميزاب كان يَحْكُمُهَا عقدٌ سياسي مع السلطة العثمانية بالولاء مقابل الاستقلال الذاتي وتنظيم أمورهم الإدارية والدينية فيما بينهم.

ثالثا: أنّ فترة تواجد العثمانيين في الجزائر، قابلتها حركة إنتاج علمي وتثبيت وتطوير وخدمة للمذهب الإباضي من طرف الإباضيين أنفسهم، وهو ما تناولناه سابقا.

أما بخصوص نظام الفتوى والقضاء في إقليم ميزاب فقد كان مرجعيته الجماعة الميزابية التي استعانت بمجلسين لإدارته:

مجلس العزّابة[32]**:** وهو مجلس ينظّم أمور المجتمع الميزابي على مستوى مدن الإقليم المختلفة، يتكون من اثنا عشر عضوا، لكلٍ منهم وظيفة محدّدة، فرئيس المجلس هو الشيخ أو المفتي، وتُوَزَّعُ باقي الوظائف على باقي الأعضاء فيُختار منهم الإمام والمؤذن وناظر الوقف وغيرها، والمجلس وإنْ كان دوره شاملًا لكل مناحي الحياة الدينية والاجتماعية في مدن إقليم ميزاب، إلا أنّ له دورًا قضائيًّا وفقهيًّا كذلك؛ فيُعتبر هذا المجلس محكمة ابتدائية للنظر في النّزاعات والنوازل التي تقع في المجتمع الميزابي، ويُصدِرُ المجلسُ أحكامَه بناءً على قانون خاصٍّ مستمدّ من الفقه الإباضي أطلقوا عليه اسم «**اتّفاقات وادي ميزاب**»، فإنْ لم يجدوا مادّةً تنصّ على المسألة رجعوا إلى كتاب الإيضاح والديوان اللذين هما عمدة المذهب الإباضي، وكتاب النيل للثميني كذلك، أما مكان انعقاد مجلس العزابة فكان في أحد مساجد المدينة.[33]

31 عبد السلام الأسمر بلعالم، *الحياة الفقهية في توات*، ص36. أحمد بوسعيد، *الحياة الاجتماعية والثقافية بإقليم توات من خلال نوازل الجنتوري في القرن 12ه/18م*، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم التاريخ، جامعة أدرار، الجزائر، 2012، ص331.117-332. عبد الرحمن بعثمان، *القضاء في منطقة توات خلال القرنين 17/18م*، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم الحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، 2016، ص194-198.

32 العزابة جمع لفظ: عزب، ومن معانيه اللغوية: الرجل الذي يبتعد عن أهله وماله وينقطع لعمله الذي تفرغ له، وقد اختير هذا الاسم لأعضاء المجلس الديني لأنهم يفرّغون أنفسهم لخدمة مجتمعهم ويقومون على تلبية احتياجاته الدينية. أنظر: عبد العزيز شهبي، *الزوايا والصوفية والعزابة والاحتلال الفرنسي في الجزائر*، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، 2007، ص170.

33 توفيق المدني، *كتاب الجزائر*، ص109-116. عبد العزيز شهبي، *الزوايا والصوفية والعزابة*، ص169-178.

مجلس عَمّي سَعِيدْ[34]**:** ويُعتبر هيئةَ الإفتاءِ العُليا في الإقليم كُلِّه، وهو مجلسٌ جامعٌ لمجالس العزَّابة في مدن إقليم ميزاب، ففي الإقليم كلّه يوجد مجلسٌ واحدٌ فقط يرأسُ جميع مجالس العزّابة ويسمى «مجلس عمّي سعيد» نسبة إلى مؤسِّسِه الشيخ سعيد بن علي الجربي، المعروف باسم «عمّي سعيد» ويقع هذا المجلسُ في مدينة غرداية عاصمة الإقليم؛ يتكون المجلس من كبار العلماء والأعيان ويُنتخب من بينهم أكبرهم عِلْمًا وشجاعة لرئاسته، فيكون بذلك شيخ وادي ميزاب كلها، وتتمثّل وظائف هذا المجلس في النظر في الخصومات والنوازل وترفع له الاعتراضات على أحكام مجالس العزابة فيُعيد دراسة القضايا ويحكم بتثبيت الأحكام السابقة أو بأحكام جديدة، كما يتولّى المجلسُ تعيين المفتين واختيار الأقوال الفقهية التي يحكم بها القضاة وسنّ القوانين والأحكام؛ و»اتفاقات ميزاب» التي ذكرناها سابقا يُصدرها مجلس عمّي سعيد وتسمّى في بعض المراجع كذلك باتفاقات عمّي سعيد، ومن وظائفه أيضا النظر في أوقاف الميزابيين وتجمعاتهم السكانية وجالياتهم خارج الإقليم.[35]

2. ملاحظات على نظامي القضاء والفتوى

2.1. ارتباط القضاء والفتوى في الجزائر بعائلات معينة

مما يلاحظ في خطة الإفتاء في الحواضر الجزائرية فترة العثمانيين أنها كانت مرتبطة بعوائل معينة حنفية ومالكية لم تخرج عنها إلا نادرا حسب كل حاضرة، فعند مطالعتنا لكتاب تقاييد ابن المفتي نجد أنّ منصب الإفتاء الحنفي في الجزائر العاصمة دار السلطان لم يخرج في بداياته عن عائلة «قرمان» فتولى المنصب كلٌّ من: محمد بن قرمان (ت1036ه/1606م)، ثم من بعده أخوه محمود بن قرمان (ت1066ه/1655م)، الذي «كان يتداولها مع العالم الفقيه مفتي الإسلام سيدي محمد بن رمضان بن يوسف العلج تارة هذا وتارة هذا ثم اعتزل سيدي محمد بن رمضان وترك الخطة لأبناء قرمان".[36]

والأمر نفسه تقريبا في الإفتاء المالكي في الجزائر العاصمة الذي يمكن أنْ نعدّ آل قدورة أبرز مثال على التوارث فيه، فكان العلامة سعيد قدّورة أول من تولى المنصب من العائلة سنة1028ه/1618م واستمرّ فيه حتى وفاته سنة 1066ه/1655م وتولى بعده ابنه محمد بن سعيد قدورة الذي استمر في منصبه أربعين سنة حتى سنة 1107ه/1695م، ليخلفه في المنصب أخوه أحمد بن سعيد قدورة حتى سنة1118ه/1706م، فاستمرّت خطة الفتوى في عائلة قدورة زُهاء المئة عام، وهو الأمر الذي ساهم في استقرار الخطّة وتثبيتها عكس خطة الفتوى الحنفية التي صدر في التولية عليها أكثر من 14 أمر تولية من السلطة خلال الفترة نفسها التي لم تعرف فيها خطة الفتوى المالكية إلا ثلاث توليات.[37] وخطة الفتوى وإن كانت قد خرجت من آل قدورة فإنها لم تبتعد عنهم، حيث تولاها بعد أحمد بن سعيد قدورة ابن أخته عبد الرحمن المرتضى ثم من بعده ابن خالته الحاج سعيد زوج عزيزة بن محمد بن سعيد قدورة التي كانت بدورها (خالة عبد الرحمن المرتضى) زوجة لمفتي الحنفية فترتها حسين أفندي، ليعود عبد الرحمن المرتضى على رأسها حتى وفاته سنة 1128ه/1715م.[38]

---

34 سُمي المجلس بمجلس عمي سعيد نسبة إلى الشيخ عمي سعيد بن علي الجربي الذي وفد مع اثنين من العلماء إلى وادي ميزاب أوائل القرن العاشر الهجري فأحيوا فيه ما اندرس من العلم وبعث الحياة العلمية فيه من جديد، ولأنّ المجلس كان ينعقد في المسجد الذي بني في مقبرة عمي سعيد. أنظر: عبد العزيز شهبي، *الزوايا والصوفية والعزابة*، ص193.

35 توفيق المدني، *كتاب الجزائر*، 117. عبد العزيز شهبي، *الزوايا والصوفية والعزابة*، ص192-195. صوفية حنازلة، *مؤسسات السلطة الدينية: العرفية والمدنية في ميزاب الجزائر*، مجلة سطور، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ع13، يناير 2021، ص117.

36 ابن المفتي، *تقييدات بن المفتي*، ص86-87.

37 ابن المفتي، *تقييدات بن المفتي*، ص86-106.

38 ابن المفتي، *تقييدات بن المفتي*، ص108.

حاضرة توات لم تكن توات شاذة عن تقاليد تلك الفترة في الجزائر-ولعله تقليد في كافة أنحاء العالم الإسلامي حينها- حيث كانت وظائف الفتوى والقضاء محصورة في عوائل معينة لا تخرج عنها إلا نادرا، وإن خرجت عنها فلا تمرّ مدة طويلة إلا وتعود الوظائف لتلك العائلات، فيذكر الباحث بعثمان أنّ القضاء في توات كان مرتبطا بمجموعة عوائل عريقة مثل «العائلة البَكْرِيَّةِ في تَمَنْطِيطْ والزاوية البَكْرِيَّة، والعائلة البِلْبَالِيَّة في زاوية مَلُّوكَة، فاحتكر البَكْرِيُّون منصب القضاء من القرن 11هـ إلى بداية القرن 13هـ بعد أن ورثوه عن أصهارهم من أسرة العَصْنُونِيّ التي سيطرت على المشهد القضائي طيلة القرن 10هـ، لينتقل بعدها إلى العائلة البَكْرِيّة في مَلُّوكَة بداية من القرن 13هـ»[39]، وهو ما نراه في باقي الحواضر الجزائرية، فلم تخرج خطتا القضاء والفتوى عن عوائل معينة طيلة التواجد العثماني في الجزائر، ففي قسنطينة كذلك لم تخرج الخطتان عن آل الفكون وآل ابن باديس وآل الغربي (كانوا يُعرفون بآل قنفد فترة الحفصيين) وآل المُسَبِّح وبيت الكمّاد[40]، كما تولّى أفراد أسرة البوني القضاء المالكي والفتوى في عنابة وتوارثوهما طيلة قرنين حتى الاحتلال الفرنسي.[41]

2.2. معايير تولية وعزل المفتي والقاضي

معايير تولية القضاء لم تكن واحدة في كل حاضرة أو في كل حقبة من فترات الحكم العثماني للجزائر، فأحيانًا كان معيار الكفاءة هو الفيصل، وهو ما نجده في تولية الشيخ سعيد قدورة حين عودته من رحلته في طلب العلم حيث أدار خطة الإفتاء وما يصاحبها من وظائف إدارة الأوقاف والتدريس بذكاء وكفاءة أَبْقَتْهُ على رأس الإفتاء ثمانية وثلاثين سنة حتى وفاته[42]، وأحيانا يكون مجرّد الانتساب إلى عائلة عِلْمٍ هو الحاكمَ في اختيار المفتي ولو من غير كفاءة، ومثلُه ما حكاه الفكون عن مفتي قسنطينة أبو الحسن الغربي «أنّه لا باعَ له في العلم إلا شهرة أسلافه أورثته المنصب المذكور، ويُنسبون إلى الشيخ أبي العباس أحمد الخطيب»[43] المعروف بابن القنفذ وهم عائلة شهيرة في قسنطينة من أيام الحفصيين[44]، وأحيانا كثيرة يكون رأي العامّة وكلامُ الناس موجّها للسلطة في اختياراتها للمفتين أو عزلهم، ولعلّ ما يصلح مثالا هنا ما نقله ابن المفتي من أنّ سبب تولية الحاج سعيد للإفتاء هو أنّ أهل المدينة كانوا يَعتقدون بأنّ المدينة لن تهنأ وسينزل عليها البؤس وتنعدم فيها البركة ما لم يتولَّ الإفتاء فيها أحد ذريّة سيدي سعيد قدورة، رغم أنّ المفتي الحاج سعيد عُرف ببلَادَتِهِ وخُبْثِهِ وجَهْلِهِ، والأمرُ نفسه الذي عُزل بسببه المهدي بن الحاج صالح حيثُ لم يكن من ذُرّيّة سيدي سعيد قدورة؛ وحدث في فترة رئاسته لخطة الفتوى أنْ ضَرَبَت صاعقةٌ منارة المسجد، فتشائم الناس منه وأوصلوا للسلطات حينها قولَهم بأنَّ المدينة لن تهنأ مع مفتٍ ليس من أبناء سيدي سعيد، فتمَّ عزلُه وتولية عبد الرحمن المرتضى سبط سعيد قدورة ابن ابنته.[45]

---

39 عبد الرحمن بعثمان، *القضاء في منطقة توات خلال القرنين 17/18م*، ص215.

40 فوزية لزغم، *البيوتات والأسر العلمية بالجزائر خلال العهد العثماني ودورها الثقافي والسياسي (925-1246هـ/1520-1830م)*، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، 2014، ص148-195.

41 فوزية لزغم، *البيوتات والأسر العلمية في الجزائر*، ص202. أحمد بن قاسم البوني، *الدرة المصونة في علماء بونة*، تح: سعد بوفلاقة، منشورات بونة للبحوث والدراسات، الجزائر، ط1، 2007، ص73. محمد ابن ميمون الجزائري، *التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية*، تحقيق: محمد بن عبد الكريم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981، ص174.

42 ابن المفتي، *تقييدات بن المفتي*، ص97.

43 الفكون، شيخ الإسلام عبد الكريم (ت1073هـ1662-م)، منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية، تحقيق: أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1987، ص56.

44 فوزية لزغم، *البيوتات العلمية*، ص174-175.

45 ابن المفتي، *تقييدات بن المفتي*، ص107-108.

وفي بعض الأحيان رأي الجماعة العلمية أو أهل الحلّ والعقد من أرباب العلم والفتوى في المدينة يكون الحجّة في تعيين المفتي، فيُزَكُّونَ من أبناء مسلكهم من يرونَهُ مُناسبا لمنصب الفتوى مثلما حدَث مع محمد بن سعيد قدورة الذي ارتضاه العلماء وأهل البلد خليفة لوالده في منصب الإفتاء واستمر فيه زهاء الأربعين عاما.[46] كما كان الباب العالي في بداية الحكم العثماني ولعدم وجود علماء أحناف في الجزائر يُرسِلُ كُلًّا من القاضي والمفتي الحنفي الذي يلقب بشيخ الإسلام من إسطنبول إلى الجزائر ليديرا خطتي القضاء والافتاء، وكانا يستمرّان في منصبهما سنتين عادة ثم يندمجوا في وظائف أخرى في الجزائر[47]، فيذكر ابن المفتي أنّ القاضي مسلم أفندي بن علي بعد أن أنهى فترة رئاسته على الفتوى التحق بمؤسسة الجمارك، بينما التحق ابنه بمؤسسة سبل الخيرات وخطابة أحد المساجد في الجزائر[48]، واستمر هذا التقليد -تعيين المفتي والقاضي من إسطنبول- حتى سنة 1102هـ أين تمّ تعيين أول مفتٍ من أبناء العثمانيين المولودين بالجزائر وهو حسين بن رجب شاوش وكان تعيينه من طرف السلطة في الجزائر لا من الباب العالي.

ولعل هناك معيارا آخر مشتركا بين كل معايير اختيار المفتين أو القضاة وتعيينهم، وهو أهمّ معيارٍ خاصّةً وأنّ خطتي الإفتاء والقضاء مرتبطتان بشكل مباشر بالسلطة السياسية في البلد، وهو معيار الولاء السياسي، فلم تكن السلطة تعيّن في مناصب رسمية من يعارضها التوجهات السياسية ابتداءً، وإن حدث وأن عارضها أحد المفتين أو القضاة ورفع صوته وجاهر بمعارضته، أو تدخّل في أمور الدولة أو حتى وصلت وشايةٌ عنه بأنّ فيه شيئا مما سبق، فإنّ مصيره كان العزلَ مباشرةً من المنصب وتتم مضايقته في عيشته، وقد يُحاكم ويعاقب بالسجن أو النفي أو القتل أحيانًا دون النظر في مكانته بين الناس أو وجاهته، فقد أمر الباي محمد بكداش بقتل المفتي أحمد بن سعيد قدورة وأخيه القاضي علّال بسبب عدم معارضتهما لقرار نفيٍ كان صدر بحقّ أصحابٍ لمحمد بكداش أيام الباي حسين الذي حكم قبل بكداش[49]، وبتعبير حديث كانَا من رجالات النظام السابق فوجب التخلّص منهما؛ وهو ما وقع كذلك للمفتي الحنفي محمد بن مصطفى المَسْتِيّ فقد حُكِم عليه بمصادرة أمواله وقتله وقد يكون سبب ذلك وشايات وصلت السلطة عنه؛[50]

ومثله ما وقع من نفي وقتل للمفتي والقاضي الحنفي بقسنطينة الشيخ فتح الله حين رفض طلب الباي أحمد شاوش القبايلي بمراسلة الباشا في الجزائر وإخباره بأنّ أحمد شاوش القبايلي استولى على السلطة بطلب من الأهالي والعسكر، فنفاه إلى مدينة عنّابة وأرسل خلفه رجلين قتلاه في الطريق.[51]

كانت وظيفة الإفتاء مغرمًا في كثير من تفاصيلها رغم ما فيها من الجاه والمكانة التي بدورها تحتاج مالًا لإبقائها؛ وهو ما لم يكن يوفّره راتب المفتي الذي لم يتجاوز الخمسين ريالا في بعض الأحيان، فكانت وظيفة الإفتاء مغرمًا على المفتين من الفقراء أو أبناء الطبقات المتوسطة أو تلك المهاجرة القادمة من خارج الحواضر الكبرى، فهذا عمار بن عبد الرحمن التلمساني المستغانميّ الأصل والمولد، الجزائريّ المنشأ والدار تولّى خطة الفتوى سنة 1128ه/1715م توفي وعليه دين في ذمته يقارب الأربعة آلاف ريال بسبب إنفاقه على ضيوفه الذين يقصدونه في بيته حين كان على خطة الفتوى؛[52] بينما نجد مفتيا آخر وهو أحمد

46 ابن المفتي، *تقييدات بن المفتي*، ص98.

47 أبو القاسم سعد الله، *تاريخ الجزائر الثقافي*، ج1، 392-393.

48 ابن المفتي، *تقييدات ابن المفتي*، ص87.

49 ابن المفتي/ *تقييدات ابن المفتي*، ص104-106.

50 أبو القاسم سعد الله، *تاريخ الجزائر الثقافي*، ج1، ص418-419..

51 ابن العطار، أحمد بن المبارك (1790-1870م)، *تاريخ بلد قسطينة*، تح: عبد الله حمادي، دار الفائز للطباعة والنشر والتوزيع، قسنطينة، 2011، ص145-146.

52 ابن المفتي، *تقييدات بن المفتي*، ص108-109.

زروق بن عمّار يجدّد ما انهدم من سور الجامع الأعظم من ماله حيث كان «صاحب ثروة ورفعة»[53] وكذلك مفتي الجزائر في وقته العلامة سعيد قدورة كان ينفق على مساعديه وخلفائه الأربعة في الوظيفة من ماله الخاص لا من الأوقاف.[54]

3. القضاء لدى الطوائف غير المسلمة

3.1. القضاء عند اليهود

عرفت الجزائر توافدًا للجماعات اليهودية منذ القدم، حيث اتّخذتها مستقرًّا وانتشرت في أغلب المدن الجزائرية، غير أنّهم كانوا يعيشون شتاتًا لا تنظمُه سلطة سياسية أو روحية مركزية، واستمرّ هكذا حالُهم حتى توافد الهجرات اليهودية من الأندلس وأوربا ابتداء من القرن 14 هـ إثر أعمال العنف التي تعرّضوا لها في تلك الجغرافيا؛ فشكّلت تلك الهجرات عنصر إضافة وتلاقح بالنسبة لليهود المحليين، حيث ساهم اليهود الوافدون للجزائر خلال تلك الفترات في ترتيب وتنظيم الجماعات اليهودية في الجزائر في شكل مركزي عبر استنساخهم للأنظمة الإدارية الخاصة بهم في الأندلس.[55]

ومع حلول القرن 15هـ كان لليهود في الجزائر حاخامات من أصول إسبانية من المهاجرين للجزائر، وساهموا في وضع أسس تنظيم الجماعات اليهودية المحلية في كل المدن الجزائرية التي يتواجد فيها اليهود، بل توسّعت سلطتهم الدينية لتشمل كل اليهود في المغرب العربي؛ وصار ليهود الجزائر فترة الدولة العثمانية «مقدّم» يعيّنه الداي حاكم الجزائر، ومجلسٌ للطائفة اليهودية، ومحكمةٌ حاخامية بالإضافة إلى شرطة الطائفة، وكل هذا النظام يُشرف على تنظيم مختلف شؤون الطائفة اليهودية في الجزائر.[56]

وتجدُر الإشارة إلى أنّ النظام في الجزائر خلال تلك الفترة كان يُعطي صلاحيات تعيين «مقدّم» الطائفة اليهودية للدّاي، غير أنّ «المقدّم» لا يستطيع مباشرة أعماله ووظيفته حتى وصول فرمان التعيين رسميًّا من مقر الدولة العثمانية[57]، ولعلّ ذلكٌ يدخلُ في المركزية لدى الطوائف غير المسلمة في الدولة العثمانية، والتي عملت الإدارة العثمانية مركزيًّا على تثبيتها عبر نظام «الحاخام باشي».[58]

المحاكم الحاخامية وإن كانت متشابهة في بنيتها التنظيمية والإدارية، غير أنّ مرجعياتها القانونية « لم تكن موحدة إذ تميزت كل مدينة بتشريعها الخاص، وأبرز هذه التشريعات تشريع وهران تشريع قشتالة الذي أدخله الوافدون من الأندلس وإسبانيا إلى بعض المدن، وتشريع مدينة الجزائر الذي وضعه ريباش والذي كان الأكثر شيوعا هذا الأخير مشتق من التشريع السابق مع بعض التعديلات والإضافات. كما وجد تشريع آخر هو ذلك الذي عرف باسم صاحبه يهوذا عياش وقد ألفه سنة 1740م. ومع ذلك كانت الفتاوى والاستشارات الفقهية متبادلة بين مختلف المناطق..»[59]

---

53 ابن المفتي، *تقييدات بن المفتي*، ص96.

54 ابن المفتي، *تقييدات بن المفتي*، ص97.

55 نجوى طوبال، *طائفة اليهود بمجتمع مدينة الجزائر (1700 - 1830م) من خلال سجلات المحاكم الشرعية*، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، قسم التاريخ، 2004-2005، ص38.

56 نجوى طوبال، *طائفة اليهود بمجتمع مدينة الجزائر*، ص133.

57 نجوى طوبال، *طائفة اليهود بمجتمع مدينة الجزائر*، ص135.

58 خالد عبد القادر الجندي، *الأقليات الدينية في الدولة العثمانية المسيحية – اليهودية – الأرمنية*، دار IKSAD للنشر، إسطنبول، 2020، ص161.

59 فوزي سعد الله، *يهود الجزائر أولئك المجهولون*، دار الأمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 2004، 187.

المحاكم الحاخامية كانت ذات اختصاص مدني (الزواج والطلاق والميراث والمعاملات)، فلم يكن لها صلاحية النظر في النزاعات التي يكون أحد أطرافها طرفًا غير يهودي، أو مسائل الجنايات والجرائم، فقد كان من اختصاص القضاء الإسلامي على مستوى مجلس دار الإمارة وهو أعلى درجات التقاضي كما ذكرناه سابقًا، وهي المحكمة التي يرأسها الداي أو الباي بشكل مباشر.[60]

إلى جانب النظر في النزاعات، كانت المحاكم الحاخامية كذلك تُدير البِيَع وهي أماكن العبادة اليهودية، حيث كانت تُعقد مجالسهم ومحاكماتُهم، ويذكر أنه كانت لهم بيعتان في الجزائر العاصمة، واحدة في باب الوادي وأخرى في باب عزّون، كما كانت إدارة التعليم اليهودي لدى اليهود من اختصاصات وصلاحيات المحاكم الحاخامية أيضا.[61]

ويمكن إيراد الملاحظتين التاليتين على نظام القضاء اليهودي: [62]

· كانت وظيفة القضاء عند اليهود من الوظائف المتوارثة والمستقرّة، فعُرفت عوائل يهودية معيّنة تولّت مهام القضاء مثل: عائلة بلخير وعائلة معطي.

· كان للقضاة اليهود مساعدون، يُستعان بهم كشهود في العقود بالإضافة مهمّتهم في التوثيق وكتابة العقود؛ ويُشترط فيهم أن يكونوا على دراية بالقواعد الشرعية اليهودية، وأن يكون مُتقنًا للغة العبرية التي كانت تُكتب بها الوثائق اليهودية.

· كانت المحاكم الشرعية الإسلامية سواءٌ المالكية أو الحنفية مفتوحة الأبواب أمام اليهود للتقاضي أما قُضاتها، بل سجّلت الوثائق التاريخية إقبالًا من اليهود على تلك المحاكم، هروبًا من ظُلم وجور المحاكم الحاخامية رغم استهجانه وعدم قبوله من المجتمع اليهودي؛ حيث عرف القضاء اليهودي فسادًا وانتشارًا للرشوة وهو ما خلق عدم الثقة لدى اليهود فيه.[63]

3.2. القضاء عند رعايا الدول الأجنبية

وتشمل هذه الفئة من سكان الجزائر كلّا من القناصل والسفراء ومبعوثي الدول الأوربية والوكالات التجارية الأجنبية ورجال الدين والبعثات التبشيرية، ويُضاف لهم الأسرى المسيحيون من رعايا الدول الأجنبية[64]؛ فكان النظام القضائي تجاههم يستندُ إلى نصوص المعاهدات التي تكون بين الدولة الجزائرية وبين الدول الأخرى، فبينما تنصّ بعض المعاهدات على أن رعايا الدول يتقاضون أمام الإدارات القنصلية التي يتبعونها، تنصّ بعض المعاهدات على أنّ رعايا بعض الدول يتقاضون مباشرة أمام أعلى هيئة قضائية في الدولة الجزائرية بحضور قنصل بلدهم؛ ففي المعاهدة بين الجزائر وانجلترا المؤرخة سنة 1662م ورد النصّ في البندين 12 و13 منها على أنّ النزاع بين رعايا إنجلترا وغيرهم من سكان الجزائر لا يكون إلا أمام الديوان، أما النزاعات بين الرعايا الإنجليزيين فيما بينهم فلا صلاحية إلا للقنصل في النظر له.[65] والأمر

60 نجوى طوبال، *طائفة اليهود بمجتمع مدينة الجزائر*، ص153-154. فوزي سعد الله، *يهود الجزائر*، ص188.

61 نجوى طوبال، *طائفة اليهود بمجتمع مدينة الجزائر*، ص152-153.

62 نجوى طوبال، *طائفة اليهود بمجتمع مدينة الجزائر*، ص157-158.

63 فوزي سعد الله، *يهود الجزائر*، ص188.

64 ناصر سعيدوني والشيخ مهدي بوعبدلي، *الجزائر في التاريخ*، ص104.

65 جمال قنان، *نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر الحديث 1500-1830*، وزارة المجاهدين، الجزائر، طبعة خاصة، 1987، 118-119.

مثلُه كان مع رعايا السويد والدنمارك، فأعطي لرعاياهم امتياز التحاكم والتقاضي أمام ممثلياتهم القنصلية في الجزائر، كما أنّ « هناك بعض هذه الدول لم تعارض على أن تُعرض القضايا التي تحدث بين رعاياها المسلمين على القضاء العادي أي المحاكم الشرعية، مثلما هو الحال مع الدانمارك التي نصت معاهدتها المبرمة مع الحكومة الجزائرية سنة (1160هـ/1746م)، في بندها السادس عشر (16) على أن أي عراك يحدث بين أحد الرعايا الدانماركيين، وبين أحد سكان البلد، ويقوم أحدهم يجرح أو قتل الآخر فإن القضية تعرض على القضاء العادي الجاري العمل به في الأيالة».[66]

نتائج البحث:

في ختام هذا البحث، يمكن إجمال النتائج التي توصلت إليها الدراسة في النقاط التالية:

- عرفت الجزائر في العهد العثماني نظاما قضائيا متطورا ومتعدد الدرجات وثنائي المذهب بشكل غالب، وقد يصل إلى مذهب ثالث وهو القضاء الإباضي في مناطق تواجد المذهب الإباضي.

- تعدّد وتنوّع تشكيلات القضاء والفتوى بين المدن الكبرى، والأرياف، والحواضر التي لا تخضع لمنظومة الادارة العثمانية، بالإضافة إلى وجود أجهزة قضائية وتنظيمات إدارية خاصة بغير المسلمين أو غير المقيمين في الجزائر، يُعدّ من بين أبرز مظاهر المرونة التي عرفتها النظم الادارية في هذا الباب في الجزائر رغم المركزية الشديدة التي كانت موجودة في جهاز الحكم، هذه المرونة ساهمت في تحقيق استقرار اجتماعي وسياسي، مع الحفاظ على حقوق الطوائف المختلفة.

- ارتباط منظومات القضاء بمختلف مرجعياتها الدينية والمذهبية بالجهاز المركزي للحكم (تعيين القضاة والمفتين حتى بالنسبة لغير المسلمين) يظهر مدى مركزية العمل الاداري لدى الدولة العثمانية، بشكل لم تسلم منه حتى الإيالات التابعة لها أو حتى تلك التي تتبعُها فقط بالاسم مثل الجزائر، فالذهنية والنظم الادارية الحاكمة للجهاز الاداري واحدة.

- أظهرت الدراسة أن المناصب القضاء والفتوى كانت مرتبطة بعوائل معينة، مثل عائلة قدورة في الجزائر العاصمة وعائلة البكري في توات، هذا الارتباط ساهم في استقرار النظام القضائي من ناحية، حيث وفر استمرارية في إدارة العدالة. إلا أنه من ناحية أخرى، قد يكون قد أدى إلى احتكار هذه المناصب من قبل عائلات محددة، مما قد يحد من فرص الكفاءات الأخرى في الوصول إلى هذه المناصب.

- واجه النظام القضائي في الجزائر العثمانية تحديات كبيرة، أبرزها الضغوط السياسية التي تعرض لها القضاة والمفتون؛ في بعض الأحيان، أدت هذه الضغوط إلى عزل أو حتى تصفية بعض القضاة الذين تجرأوا على معارضة السلطة؛ بالإضافة إلى ذلك، واجه النظام تحديات تتعلق بالفساد وانتشار الرشوة، خاصة في المحاكم الحاخامية لليهود، مما أثر على ثقة المجتمع في هذه المؤسسات.

- ساهم النظام القضائي وجهاز الإفتاء في الحفاظ على الاستقرار الاجتماعي والديني في الجزائر العثمانية، حيث وفر إطارًا قانونيًّا متكاملًا لإدارة النزاعات وحماية حقوق الأفراد والجماعات، كما ساهم في تعزيز الوحدة الاجتماعية من خلال احترام التعددية الدينية والثقافية.

66 الأمير بوغداده، *المؤسسات في الجزائر أواخر العهد العثماني- القضاء نموذجا*، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، 2007-2008، ص112، 114.

توصيات عامة:

في ضوء هذه النتائج، يمكن تقديم بعض التوصيات العامة:

- **تعميق الدراسات المقارنة**: هناك حاجة إلى مزيد من الدراسات التي تقارن بين نظام القضاء والفتوى في الجزائر العثمانية ونظيره في الولايات العثمانية الأخرى.
- **الاهتمام بالمصادر المحلية**: ينبغي تعميق البحث في الأرشيفات المحلية، وسجلات المحاكم الشرعية وكتب النوازل التي تعكس تجارب القضاة والمفتين، خصوصًا في المناطق التي قلّ فيها التوثيق الإداري الرسمي.
- **تحليل التأثيرات طويلة المدى**: من المهم دراسة كيفية تأثير النظام القضائي وجهاز الإفتاء العثماني على التطورات القانونية في الجزائر خلال الفترات اللاحقة، خاصة في عهد الاحتلال الفرنسي.

المصادر والمراجع:

ابن المفتي، حسين بن رجب شاوش، *تقييدات ابن المفتي في تاريخ باشاوات الجزائر وعلمائها*، تح: فارس كعوان، بيت الحكمة، الجزائر، ط1، 2009.

أبو القاسم سعد الله *تاريخ الجزائر الثقافي*، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1998.

أحمد بن قاسم البوني، *الدرة المصونة في علماء بونة*، تح: سعد بوفلاقة، منشورات بونة للبحوث والدراسات، الجزائر، ط1، 2007.

أحمد بوسعيد، *الحياة الاجتماعية والثقافية بإقليم توات من خلال نوازل الجنتوري في القرن 12ه/18م*، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم التاريخ، جامعة أدرار، الجزائر، 2012.

بن العطار، أحمد بن المبارك (1790-1870م)، *تاريخ بلد قسنطينة*، تح: عبد الله حمادي، دار الفائز للطباعة والنشر والتوزيع، قسنطينة، 2011.

بن العنتري، محمد الصالح، *تاريخ قسنطينة*، تح: يحيى بوعزيز، عالم المعرفة، الجزائر، طبعة خاصة، 2009.

بن عتو، بلبراوات، *المدينة والريف في أواخر العهد العثماني*، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، 2008، ص299.

توفيق المدني، *كتاب الجزائر*، المطبعة العربية، الجزائر، 1931.

الحفناوي، أبو القاسم محمد بن الشيخ بن أبي القاسم الديسي، *تعريف الخلف برجال السلف*، مطبعة بيير فونتانة الشرقية، الجزائر، 1906.

حمدان بن عثمان خوجه، *المرآة*، تر: محمد العربي الزبيري، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ط1، 2006.

حنيفي هلايلي، *الشرطة والقضاء في مدينة الجزائر خلال العهد العثماني بين ثنائية المصادر المحلية والمصادر الغربية*، المجلة التاريخية المغاربية، السنة 36، ع134، مارس2009، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، تونس.

خليفة حماش، *الأسرة في مدينة الجزائر خلال العهد العثماني*، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة منتوري، الجزائر، 2006.

شويتام أرزقي، *المجتمع الجزائري وفعالياته في العهد العثماني*، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2006، ص42.

صوفية حنازلة، *مؤسسات السلطة الدينية: العرفية والمدنية في ميزاب الجزائر*، مجلة سطور، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ع13، يناير 2021.

عائشة غطاس وآخرون، *الدولة الجزائرية الحديثة ومؤسساتها*، المركز الوطني للبحث في الحركة الوطنية وثورة نوفمبر 1954، الجزائر، 2007.

عبد الرحمن *بعثمان، القضاء في منطقة توات خلال القرنين 17/18م*، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم الحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، 2016.

عبد الرحمن بن محمد الجيلالي، *تاريخ الجزائر العام*، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط7، 1994.

عبد السلام الأسمر بلعالم، *أعلام فقه النوازل بمنطقة توات خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين*، الملتقى الوطني الرابع: إسهامات علماء توات في الحركة الفكرية والثقافية إبان العصر الحديث 1500-2000م، مجلة الحقيقة، عدد1، جامعة أدرار.

عبد السلام الأسمر بلعالم، *الحياة الفقهية في توات خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين*، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة، الجزائر، 2015.

عبد العزيز شهبي، *الزوايا والصوفية والعزابة والاحتلال الفرنسي في الجزائر*، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، 2007.

عبد الله مقلاتي، مبارك جعفري، *معجم أعلام توات*، وزارة الثقافة الجزائرية، 2013.

عبو إبراهيم، *العلوم النقلية في الجزائر خلال العهد العثماني 10-13هـ/16-19م*، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة جيلالي اليابس، الجزائر، 2018.

الفكون، شيخ الإسلام عبد الكريم (ت1073هـ1662-م)، *منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية*، تح: أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1987.

فوزية لزغم، *البيوتات والأسر العلمية بالجزائر خلال العهد العثماني ودورها الثقافي والسياسي (925-1246هـ/1520-1830م)* رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، 2014.

قاسمي خديجة، جرادي محمد، *الاستشارة في القضاء عند المالكية، المجلس الاستشاري للقاضي عبد الحق بن عبد الكريم البكري التواتي (1210هـ) أنموذجا*، مجلة الحوار الفكري، العدد12، ديسمبر2017، جامعة أحمد دراية، أدرار، الجزائر.

محمد ابن ميمون الجزائري، *التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية*، تحقيق: محمد بن عبد الكريم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981.

معاشي جميلة، *الإنكشارية والمجتمع بباليك قسنطينة*، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2008.

مفتاح خلفات، *قراءة في مخطوط «هذه كيفية سيرة زواوة»*، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة قسنطينة1، الجزائر، عدد42، ديسمبر 2014.

موسوعة الإسلام، وقف الديانة التركية.

ناصر سعيدوني والشيخ مهدي بوعبدلي، *الجزائر في التاريخ- العهد العثماني*، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.

نجوى طوبال، طائفة اليهود بمجتمع مدينة الجزائر (1700 - 1830م) من خلال سجلات المحاكم الشرعية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، قسم التاريخ، 2004-2005.

خالد عبد القادر الجندي، الأقليات الدينية في الدولة العثمانية المسيحية – اليهودية – الأرمنية، دار IKSAD للنشر، إسطنبول، 2020.

فوزي سعد الله، يهود الجزائر أولئك المجهولون، دار الأمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 2004.

جمال قنان، نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر الحديث 1500-1830، وزارة المجاهدين، الجزائر، طبعة خاصة، 1987.

الأمير بوغداده، المؤسسات في الجزائر أواخر العهد العثماني- القضاء نموذجا، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، 2007-2008.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

Ahmed b. el-Mubârek İbnü'l-ʿAttâr, *Târîhu beledi Kasantîna*, thk. Abdullah Hammâdî (Kasantîna: Dârü'l-fâiz, 2011).

Baosman, Abdurrahman. *el-Kadâ' fî mintıkati Tuvât hilâle'l-karneyn H. 17/M. 18*. Cezayir: Câmi'atu Vehrân, Doktora Tezi, 2016.

Belʿâlim, 'Abdüsselâm el-Esmer. "A'lâmü fıkhi'n-nevâzil bi-mintıkati Tuvât hilâle'l-karneyn es-sânî 'aşar ve's-sâlise 'aşer el-hicriyyeyn". *Mecelletü'l-hakîka* 9/1 (2010), 01-15.

Belʿâlim, 'Abdüsselâm el-Esmer. *el-Hayâtü'l-fıkhiyye fî Tuvât hilâle'l-karneyni's-sânî 'aşar ve's-sâlise 'aşer el-hicriyyeyn*. Cezayir: Câmi'atu Bâtna, Doktora Tezi, 2015.

Belberâvât İbn Attû, *el-Medîne ve'r-rîf fî evâhiri'l-'ahdi'l-Osmânî* (Cezayir: Câmi'atu Vehrân, Doktora Tezi, 2008).

Bûnî, Ahmed b. Kâsım. *ed-Dürretü'l-masûne fî ulemâ'i Bûne*. thk. Sa'd Bûflâke. Cezayir: Menşûrâtu Bûne, 2007.

Bûsa'îd, Ahmed. *el-Hayâtu'l-ictimâ'iyye ve's-sekâfiyye bi-iklîmi Tuvât min hilâli nevâzili'l-centûrî fî karni H. 12/M. 18*. Cezayir: Câmi'atu Edrâr, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Cemîle, Ma'âşî. *el-İnkişâriyye ve'l-muctema' bi-beylik Kasantîna*. Cezayir: Câmi'atu Mantûrî, Doktora Tezi, 2008.

Cezâ'irî, Muhammed b. Meymûn. *et-Tuhfetü'l-mardiyye fi'd-devleti'l-Bekdâşiyye fî bilâdi'l-Cezâ'iri'l-mahmiyye*. thk. Muhammed b. Abdülkerîm. Cezayir: eş-Şirketü'l-vataniyye, 1981.

Cîlâlî, Abdurrahmân b. Muhammed. *Târîhu'l-Cezâ'ir el-âmm*. Cezayir: Dîvânü'l-matbû'âti'l-câmi'iyye, 7. Basım, 1994.

Ebû Kâsım Sa'dullah, *Şeyhu'l-islâm Abdulkerim Lefgûn -Dâiye Selefiyye-*, Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1986.

Ğattâs vd., Âişe. *ed-Devletü'l-Cezâ'iriyyeti'l-hadîse ve müessesâtühâ*. Cezayir: el-Merkezü'l-vatanî li'l-bahs fi'l*haraketi'l-vataniyye ve sevre, 2007.

Hafnâvî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Şeyh Ebî'l-Kâsım ed-Dîsî. *Ta'rîfü'l-halef bi-ricâli's-selef*. Cezayir: Matba'atu Bîr Fontâne, 1906.

Hammâş, Halîfe. *el-Üsre fî medîneti'l-Cezâ'ir hilâle'l-'ahdi'l-Osmânî*. Cezayir: Câmi'atu Mantûrî, Doktora Tezi, 2006.

Hanâzile, Sûfiyye. "Müessesetü's-sultati'd-diniyye: el-'Örfiyye ve'l-medeniyye fî mîzâbi'l-Cezâ'ir". *Mecelletu sutûr* 13 (2021).

Hatice, Kâsîmî - Muhammed, Cerrâdî. "el-İstişâre fi'l-kadâ' 'inde'l-Mâlikiyye: el-Meclisü'l-istişârî li'l-Kâdî 'Abdülhak b. 'Abdülkerîm el-Bekrî et-Tuvâtî Ünmûzecen". *Mecelletü'l-hivârü'l-fikrî* 12 (2017).

Helfât, Miftâh. "Kirâ'e fî mahtût 'Hazihi keyfiyyetü sîyreti Zevâve'". *Mecelletü'l-'ulûmi'l-insâniyye* 42 (2014).

Hilâyelî, Hanîfî. "eş-Şürtatü ve'l-kadâ' fî medîneti'l-Cezâ'ir hilâle 'ahdi'l-Osmânî beyne senâ'iyyeti'l-masâdir'l-mahalliyye ve'l-mesâdiri'l-ğarbiyye". *el-Mecelletü't-târîhiyyeti'l-mağribiyye* 134 (2009).

Hoca, Hamdân b. Osman. *el-Mir'ât*. çev. Muhammed 'Arabî ez-Zübeyrî. Cezayir: el-Müessesetü'l-vataniyye, 2006.

İbnü'l-'Anterî, Muhammed es-Sâlih. *Târîhu Kasantîna*. thk. Yahyâ Bu'azîz. Cezayir: Âlemü'l-

ma‘rife, 2009.

İbnü’l-Müftî, Hüseyin b. Receb Şâviş. *Takyîdâtü İbni’l-Müftî fî târîhi paşâvâti’l-Cezâ’ir ve ‘ulemâ’ihâ*. thk. Fâris Ka‘vân. Cezayir: Dârü’l-hikme, 2009.

İbrâhîm, ‘Abbû. *el-‘Ulûmü’n-nakliyye fi’l-Cezâ’ir hilâle’l-‘ahdi’l-Osmânî H. 10-13/M. 16-19*. Cezayir: Câmi‘atu Cîlâlî el-Yâbis, Doktora Tezi, 2018.

Lefgûn, ‘Abdülkerîm Lefgûn b. Muhammed. *Menşûrü’l-hidâye fî keşfi hâl men idde‘a’l-‘ilme ve’l-vilâye*. thk. Ebü’l-Kâsım Sa‘dullâh. Beyrut: Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 1987.

Lezgam, Fevziyye. *el-Büyûtât ve’l-üserü’l-‘ilmiyye bi’l-Cezâ’ir hilâle’l-‘ahdi’l-Osmânî ve devrühe’s-sekâfî ve’s-siyâsî (925-1246/1520-1830)*. Cezayir: Câmi‘atu Vehrân, Doktora Tezi, 2014.

Medenî, Tevfîk. *Kitâbü’l-cezâ’ir*. Cezayir: el-Matba‘atü’l-‘Arabiyye, 1931.

Miklâtî, Abdullah - Ca‘ferî, Mübârek. *Mu‘cemu a‘lâmi Tuvât*. Cezayir: Vizâretü’s-sekâfeti’l-Cezâ’iriyye, 2013.

Sa‘îdûnî, Nâsirüddîn - Bû‘abdelî, el-Mehdî. *el-Cezâ’ir fi’t-târîh: el-‘Ahdü’l-Osmânî*. Cezayir: el-Müessesetü’l-vataniyye li’l-kitâb, 1984.

Şehbî, ‘Abdülazîz. *ez-Zevâyâ ve’s-sûfiyye ve’l-‘azzâbe ve’l-ihtilâlü’l-Ferensî fi’l-Cezâ’ir*. Cezayir: Dârü’l-garb li’n-neşr ve’t-tevzi‘, 2007.

Şevîtem Erzekî, *el-Müctema‘u’l-Cezâ’irî ve fe‘âliyâtühu fi’l-‘ahdi’l-Osmânî* (2006: Câmi‘atü’l-Cezâ’ir, Doktora Tezi, 2006).

MUSTAFA ALKAN, “SOFTA”, TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: 2009, 37: 342-343), https://islamansiklopedisi.org.tr/softa

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

darulfunun ilahiyat, 36(2): 337–366

DOI: 10.26650/di.2025.36.2.1666831
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Başvuru: 29.04.2025
Revizyon Talebi: 27.05.2025
Son Revizyon: 10.06.2025
Kabul: 10.06.2025
Online Yayın: 10.07.2025

İslâm'ın Şiddet Yoluyla Yayıldığı İddiası: Tartışmanın Tarihsel Kökenleri ve Kelâmcıların Savunusu*

The Claim of Islām's Expansion Through Violence: Historical Origins of the Debate and Mutakallimūn's Response

Özkan Şimşek **

Öz

Bu makale, İslâm'ın yayılmasında şiddetin rolüne dair İslâm karşıtı iddiaları, Hıristiyan polemik literatüründeki kökenini ve kelâmcıların geliştirdiği karşı argümanları tarihsel bağlamda incelemektedir. Kimi kesimler, İslâm'ın farklı bölgelere yayılmasını sadece askerî güç ve zorlama ile açıklamaya çalışılmaktadır. Bu yaklaşımın kökeni, VII. yüzyıl sonu ile VIII. yüzyıl başlarında yaşayan bazı Hıristiyan apolojistlere dayanmaktadır. Bundan ötürü çalışma bu iddiayı Hristiyan literatürü üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır. Bununla birlikte Müslüman kelâm âlimleri tarafından öne sürülen karşı argümanlar da karşılaştırmalı ve kronolojik olarak analiz edilmektedir. Diğer taraftan çalışmada Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından öne sürülen ve Hıristiyan iddialarına benzeyen bir iddiayı ele almakta, onun yaklaşımının ilk bakışta benzer görünse de farklı bir epistemolojik çerçeveye dayandığını ve İslâm'ın yayılma sürecinde kelâmî faaliyetlere belirleyici bir rol atfetmediğini göstermektedir. Gazzâlî'nin yaklaşımının Muʿtezile tarafından istidlâlin gerekliliği bağlamında eleştiriye tabi tutulduğu ve Gazzâlî'yi eleştiren bazı Muʿtezilî âlimlerin İslâm'ın kılıç ile yayıldığı düşüncesine karşı çıktıkları görülmektedir. Makale, İslâm'ın yayılmasının tek bir sebebe indirgenemeyecek kadar çok yönlü olduğunu gösterirken bu süreçte farklı etkenlerle birlikte istidlâl ve ikna yöntemlerinin etkisini vurgulamakta, fetih olgusunun klasik İslâm dünyasının jeopolitik bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İslâm'ın Yayılışı, Hıristiyanlık, Kelâmcılar, Kılıç, İstidlâl

Abstract

This article examines anti-Islamic claims regarding the role of violence in the spread of Islām, traces the roots of these claims in Christian polemical literature and analyzes the counterarguments developed by Mutakallimūn. Some groups attempt to explain the geographical expansion of Islām solely through military conquest and forced conversion. The origin of this approach can be traced back to some Christian apologists from the late 7th and the beginning of the 8th centuries. Therefore, this study aims to investigate the aforementioned claim through Christian sources. Furthermore, it analyzes the counterarguments put forth by Muslim theologians in a comparative and chronological manner. In addition, the study considers a claim made by Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d. 505/1111) that resembles Christian assertions, showing that while his stance may appear similar, it was grounded in a distinct epistemological framework and did not attribute a decisive role to theological activity in the process of Islam's expansion. It is observed that al-Ghazālī's approach was subjected to a critical evaluation by the Muʿtazilites in the context of the necessity of rational inference (istidlāl), and Muʿtazilī scholars opposed the idea that Islām was spread by the sword. The article demonstrates the multifaceted nature of the spread of

* Bu makale 21-23 Ekim 2022 tarihinde Uluslararası Oksidentalizm Sempozyumu-I İslam Medeniyetinde "Öteki" adlı sempozyumda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Mütekellimûnun Gözünden İslam'ın Yayılışında Kılıç Faktörü" başlıklı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

** **Sorumlu Yazar:** Özkan Şimşek (Dr. Öğr. Üyesi), Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı, Bingöl, Türkiye. E-posta: zkansimsek@gmail.com ORCID: 0000-0002-6688-9143

Atıf: Şimşek, Özkan. "İslâm'ın Şiddet Yoluyla Yayıldığı İddiası: Tartışmanın Tarihsel Kökenleri ve Kelâmcıların Savunusu." *darulfunun ilahiyat* 36, 2 (2025): 337–366. https://doi.org/10.26650/di.2025.36.2.1666831

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Islām, which cannot be reduced to a single cause, emphasising the role of rational inference and persuasion methods, while contextualising military conquest within the geopolitical framework of the classical Islamic world.

Keywords: Kalām, Spread of Islām, Christianity, Mutakallimūn, Sword, Reasoning

Extended Summary

This article endeavours to address the role of the sword and violence, which is considered a factor in the spread of Islām by anti-Islamic circles, by analysing its roots in Christian polemical literature and the perspective of Mutakallimūn and their counter-arguments. Following the death of the Prophet Muhammad (pbuh), Islām began to spread rapidly outside the Arabian Peninsula to Iran, Syria, Palestine, Egypt, North Africa, Spain, and Sicily. In numerous regions where Islamic armies did not set foot, Islām was accepted through the skills and contributions of merchants, preachers and sūfīs. This rapid spread of Islām has become a matter of curiosity among researchers, and they have attempted to explain this phenomenon through various reasons. Among the mentioned explanations, there is also an approach that explains the spread solely through the use of the sword. In accordance with this perspective, people in these regions converted to Islām because of coercion and violence.

This orientalist claim about Islām can be traced back to some Christian apologists. Their criticism of the spread of Islām by the sword can be dated back to the end of the 7th century and the beginning of the 8th century. Whereas Christianity, positioned as a religion of love, spread all over the world through miracles and evidence; Islām is frequently presented as a religion associated with the sword. Contrary to this view, the majority of Mutakallimūn reject the claim that Islām spread through violence, arguing that preaching and reasoning played an important role in the spread of Islām. This article aims to investigate the aforementioned claim through the works of Christians such as Hūnayn b. Isḥāq (d. 259/873), ʿAmmār al-Baṣrī (800-870), ʿAbd al-Masīh b. Isḥāq al-Kindī (III/IXth century), and Būluṣ ibn Rajāʾ (IV/Xth century).

Additionally, this study will undertake a thorough examination and critical analysis of the perspectives and counterarguments put forth by eminent theologians and intellectuals who addressed this claim in the classical period such as Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī (d. 381/992), Qāḍī ʿAbd al-Jabbār (d. 415/1025), Ibn al-Malāḥimī (d. 536/1141), al-Zahidī al-Ghazminī (d. 658/1260), Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (d. 684/1285). In opposing this claim, Qāḍī ʿAbd al-Jabbār (d. 415/1025) acknowledges Prophet Muhammad's (pbuh) use of the sword but stresses that the spread of

Islām was not solely through the sword. He particularly points out that despite the oppression and persecution Muslims faced during the Meccan period, people continued to accept Islām. He insists that Muslims chose Islām not because of the sword but despite it. Furthermore, when comparing it with the spread of Christianity, Qāḍī ʿAbd al-Jabbār claims that it was actually Christianity that spread by force and sword during the Constantine period, and emphasises that unlike Christianity, there was no imposition like "either convert or die" in Islām. He draws attention to the dhimmī status as an alternative to these two options.

Scholars like al-ʿĀmirī approach the subject from a different perspective, arguing that jihad is a type of war conducted for legitimate reasons and is a mercy for humanity. He emphasises that Prophet Muhammad's (pbuh) wars stemmed from necessity and that if a solution could have been found without bloodshed, it would have been preferred. al-Zahidī al-Ghazminī emphasises that jihad did not begin with the Prophet Muhammad (pbuh) and presents a historical perspective on jihad, demonstrating that it predates Islamic tradition. He points to biblical prophets such as Moses, Aaron, David, and Solomon who engaged in warfare, establishing that armed struggle was not unique to the Prophet Muhammad's (pbuh) time. According to al-Ghazminī, the fundamental purpose of jihad is not aggression but rather the protection of people and their property.

Shihāb al-Dīn al-Qarāfī draws attention to the contradictions of these claim-makers by reminding them that Christians fought despite their sacred texts' calls for peace. In al-Qarāfī's theological framework, jihad embodies both a divine imperative and a commendable practice that has manifested consistently throughout the course of human history. al-Qarāfī further argues that the historical spread of Christianity also occurred through wars and tyranny, and that Christianity could not have survived without this military expansion. al-Hazrajī (d. 559/1164) and al-Qurtubī (d. 671/1273) present similar arguments to al-Qarāfī. These three scholars argue that the historical spread of Christianity also occurred through wars and tyranny, and that Christianity could not have survived without this military expansion. According to them, Christians display an attitude that contradicts their own religious principles that promote peace and prohibit hostility.

Ibn al-Malāḥimī addresses the claim that Islām spread by the sword in the context of the necessity of reasoning. It is seen that this claim, which has Christian origins, is also a phenomenon seen among anti-kalam Muslims. It appears that Ibn al-Malāḥimī's addressees were Muslims, unlike the previous scholars. The person whom Ibn al-Malāḥimī criticises without naming is most likely al-Ghazālī (d. 505/1111). As shown in recent studies, al-Ghazālī is a figure whom Ibn al-

Malāḥimī both used as a source and tried to respond to. al-Malāḥimī subjects this claim to critical evaluation by stating that truth cannot emerge through the sword and military victory cannot be the measure of truth. On the other hand, al-Ghazālī adopts an approach that accepts the sword factor and argues that the sword was a more effective factor than reasoning processes, although he addresses this issue from a significantly different context and epistemological framework than the Christian perspective. He thinks that most non-believers became Muslims under the shadow of swords and argues that the sword was a more effective factor than reasoning processes. However, the historical and intellectual background of his treatment of this issue in a very different context and epistemological ground from the Christian claim will be examined.

This article aims to comprehensively address the historical and theological perspectives and demonstrate the multifaceted and complex nature of the spread of Islām, which cannot be reduced to a single cause. By examining the writings of Mutakallimūn, it underscores the significance of considering reasoning and rational argumentation among the reasons for the conversion process, while also drawing attention to the necessity of contextualising the role of the sword and conquest within the geopolitical context of the classical Islamic world.

Giriş

İslâm dini Hz. Muhammed'in vefatı sonrasında Arabistan'ın sınırlarını aşarak benzersiz bir hızla yayılma imkânı bulmuştur. İlk dört halife ve sonraki İslâm devletleri döneminde İran, Suriye, Filistin, Mısır, Kuzey Afrika, İspanya ve Sicilya gibi coğrafyalar fethedilmiştir. Müslümanlar, bu geniş coğrafyada siyasî yapı tesis ederek güçlü bir devlete sahip olmuşlardır.[1] İslâm ordularının girmediği Malezya, Endonezya, Filipin, Çin ve Orta Afrika gibi birçok coğrafyada tüccarların, davetçilerin ve sûfîlerin katkılarıyla İslâm kabul edilmiştir.[2] 10. yüzyıl sonlarına yaklaşıldığında Avrupa, Afrika ve Batı Asya gibi o günün bilinen "meskun dünyası" (Oikoumene) incelendiğinde demografik ve siyasî kompozisyonunda İslâm toplumlarının kayda değer bir hakimiyet tesis ettiği başka ifadeyle Roma İmparatorluğunun uzandığı alanın yarısından fazlasını kapsadığı gözlemlenmektedir. İslâm'ın bu kadar geniş bir alana yayılması üç yüz yıl içinde gerçekleşmiştir.[3]

Milâdî VIII. yüzyılda İslâmî fetihlere tanıklık eden Süryanî bir tarihçi büyük bir üzüntü içerisinde Edessa, Harran, Tella ve Resh 'Ayna bölgelerinden büyük kalabalıkların herhangi bir zorlama olmaksızın süratle on, yirmi, otuz, yüz, iki yüz ya da üç yüz kişilik gruplar oluşturarak Harran'a gidip hükümet yetkililerinin huzurunda irtidat ederek Müslüman olduklarını anlatmaktadır.[4] Bunun gibi İslâm'ın yayılmasını onun diğer din mensuplarına müsamaha göstermesi, İslâm'ı kabul etme yönünde baskının yapılmaması, ihtida edenlerin eski dinlerinin onların soru(n)larına cevap verememesi ve mezhep çatışmalarının bunaltıcı bir hal alması, İslâm mesajının sadeliği, Müslümanların irşad faaliyetleri ve dünyevî çıkarların gözetilmesi gibi sebeplere bağlayan yaklaşımlar mevcuttur. Ancak bu hızlı yayılmanın mahiyeti bağlamında İslam'ın kılıçla yayıldığı ve İslâm'ın şiddet-çatışma kaynağı olduğu iddia edilmiştir. Papa XVI. Benedictus'un (ö. 2022) Almanya'da 2006 yılında Regensburg Üniversitesi'nde yaptığı konuşmada yer verdiği "*Bana sadece [Hz.] Muhammed'in hangi yenilikler getirdiğini gösterin, orada hep kötü ve insanlık dışı şeyler bulacaksınız. Tıpkı telkin ettiği inancı kılıç zoruyla yayma emri gibi*" şeklindeki ifadeler, İslâm'ın şiddetle ilişkilendirilmesine dayanan iddiaların çağdaş bir yansıması olarak dikkat çekmiştir. XVI. Benedictus'un bile kabul edilemez bulduğu ve kabalıkla nitelendirdiği bu sözler Bizans İmparatoru Manuel

1 Thomas Walker Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (London, 1913), 10.

2 Bu bölgelerde İslam'ın seyrine dair detaylı bir araştırma için bk: Arnold, *The Preaching of Islam*, 131-363.

3 Ebulfazl İzzetî, *İslâm'ın Yayılış Tarihine Giriş*, çev. Cahit Koytak (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 13, 39.

4 Sidney H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2012), 34-35.

II Paleologus'un (ö. 1425) Müslüman bir âlimle yaptığı diyalogdan alıntıdır.[5] Söz konusu iddianın izini tarihte sürdüğümüzde bazı Hıristiyan müelliflerin İslâm'ın yayılışını kılıç unsuruyla açıkladıkları görülmektedir.[6]

Tarihsel süreçte bireysel din değiştirme vakalarında zorlama ve şiddet unsurunun varlığı münferit örnekler olarak kabul edilebilir ancak bu durumun istisnai nitelikte olduğu vurgulanmalıdır.[7] Uzun bir zaman dilimi ve geniş bir coğrafî yayılım söz konusu olduğunda indirgemeci ve genelleyici yaklaşımların metodolojik açıdan sorunlu olacağı aşikardır. İslâm'ın yayılışını askerî harekât gibi tek faktöre bağlayan yaklaşım ciddi problemlerle maluldür ve açıklamakta yetersiz kaldığı bir dizi tarihsel olgu mevcuttur. Söz konusu iddianın savunucularının, İslâm kılıç ve zorlama yoluyla yayıldıysa İslâm hakimiyetinde olan bölgelerde o günden bugüne asırlar boyunca farklı dinlerin ve kültürlerin varlığını nasıl devam ettirdiğine tatmin edici bir açıklama yapmaları gerekmektedir. Hakeza savaş sonucu hakimiyet sağlanan yerler Müslümanların elinden çıksa dahi savaş dışı faktörlerle İslamlaşan bölgelerin hala bu özelliğini sürdürmelerinin nasıl mümkün olabildiğini, Balkanların savaşlar sonucu İslâm'la tanışmış olmasına rağmen İslamlaşmasının niçin çok yavaş olduğunu, İslâm hakimiyeti altındaki -en azından iki yüzyıl boyunca- bazı bölgelerde sakinlerinin çoğunluğunu gayrimüslimlerin nasıl teşkil ettiğini,[8] yeni fethedilen bölgelerde Müslümanların azınlık oldukları gerçeğini,[9] belli başlı kısıtlamaları kabul etmekle birlikte iddia edildiği üzere zorlamanın olduğu İslâm devletinde Hıristiyan ya da faklı bir dine mensup birçok ismin devlet kademesinde yer almış

5 Papa'nın konuşması o dönemde büyük tepki toplamış, alıntının Müslüman dünyada kendi kişisel görüşünün bir ifadesi olarak algılandığını ve anlaşılır bir öfkeye yol açtığını ifade etmiştir. Devamında Papa, inanç ve akıl arasındaki temel ilişki bağlamında kullandığını söyleyerek İslam'a karşı polemikçi bir tutumu destekleme niyeti taşımadığını açıklamak zorunda kalmıştı. bk. "Faith, Reason and the University Memories and Reflections" (Erişim 06 Ağustos 2022); Ana Belen Soage, "The Muslim Reaction to Pope Benedict XVI's Regensburg Address", *Totalitarian Movements and Political Religions* 8/1 (Mart 2007), 137-142.

6 Arnold, *The Preaching of Islam*, 42.

7 Söz konusu nadir vakalar hakkında bir soruşturma için bk. Hassam Munir, "Did Islam Spread by the Sword? A Critical Look at Forced Conversions" (Yaqeen Institute for Islamic Research, 2018), 9-14.

8 William L. Cleveland, *A History of the Modern Middle East* (New York: Routledge, 2018), 30.

9 Kennedy'nin dikkat çektiği üzere erken dönem İslâmî fetihler döneminde yeni fethedilen bölgelere göçler olsa da Arap Müslümanlar küçük bir azınlıktı, belki Mısır'ın %10'una tekabül ediyordu. Hakeza en yoğun yerleşim bölgesi olan Irak'ın %20'si Müslümandı. Bu vaziyette, gönülsüz insanları din değiştirmeye zorlamak söz konusu bile olamazdı bk. Hugh Kennedy, "Was Islam Spread by the Sword?: The Early Muslim Conquests Revisited" (The Yale Conference on Religion and Violence, New Haven: Yale University, 2008).

olmasını ve seçkin meslekler icra etmelerini[10] ve akla gelebilecek benzeri bir dizi soruyu da cevaplamaları gerekmektedir.

İslamlaşma sürecinde cizye ve zımmîlik statüsü, indirgemeci yaklaşımlar tarafından birer baskı ve zorlama aracı olarak yorumlanmaktadır. Ancak mali yükümlülükler açısından yapacağımız bir karşılaştırma söz konusu yaklaşımın bu çok katmanlı tarihsel gerçekliği açıklama gücünden yoksun olduğunu göstermektedir. Söz gelimi zekât ve cizye kıyaslandığında cizye daha cazip olmasına rağmen insanlar niçin İslâm'ı seçmiş olabilirler? Cizye ödememek adına Müslüman olan birini varsaydığımızda bu kişi zekâtı vermek, dahası asker olmak gibi daha ağır zorunluluklarla karşılaşmış olacaktır.[11] İktidar açısından da bakıldığında cizye zekata göre daha kullanışlıdır. Zira zekâtın sarf yeri sınırlıdır; cizye ise merkezi hazineye aktarılmaktadır. İhtiyaç duyulan alanlarda kamunun yararına harcanabilir. Hâl böyle olunca iddia edildiği üzere çıkarını gözeten yöneticilerin, insanlara İslâm'ı dayatmış olduğunu söylemenin makul olup olmadığı da izah edilmelidir. Bu sorular din değiştirme sürecinde ekonomik faktörlerin ötesinde bir takım dinamiklerin varlığına işaret etmektedir. Fethedilen bölgelerde İslâm'ın karşılanış biçimi, bu yaklaşımın cevaplamakta zorlanacağı bir durumdur. Zira çizilen olumsuz algının tam tersine İslâm'ın sevinçle karşılandığını gösteren örnekler de mevcuttur.[12]

İslâm'ın yayılmasında etkili olan faktörler uzun süredir akademik çalışmalara konu olmuştur. Bu alandaki öncü çalışmalardan Thomas W. Arnold'un (1864-1930) *The Preaching of Islam* adlı eseri, çok kapsamlı şekilde İslâm'ın yayılışını coğrafî bölgeler temelinde sistematik olarak analiz ederek İslamlaşmada etkili olan ancak gölgede kalan tebliğ ve irşad gibi unsurların rolünü ön plana çıkarmaktadır.[13] Benzer şekilde Ebulfazl İzzetî ise *İslâm'ın Yayılış Tarihine Giriş'*inde İslam'ın yayılışını çok boyutlu bir perspektifle ele alarak sosyal, ekonomik, siyasî, kültürel ve dinî etkenleri incelemektedir. İzzetî'nin analizi, İslâm'ın mesajı ve doktrinel içeriğinin temel itici

10 Arnold, *The Preaching of Islam*, 54-55; Bu durumun çok yaygın olduğu Kâdî Abdülcebbâr'ın sözlerinden de anlaşılmaktadır. Öyle ki Kâdî kendi dönemindeki bu durumdan pek memnun değildir. Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, ed. Hüseyin Hansu, çev. Ömer Aydın M. Şerif Eroğlu (İstanbul: TYEKB, 2017), 160, 376, 1154.

11 Son oryantalist olarak bilinen Bernard Lewis, fetihle gelen yeni vergilerin daha avantajlı ve insaflı olduğunu belirterek Bizans'tan Arap yönetimine geçişin bölge halkı tarafından genellikle sevinçle karşılandığını ifade etmiştir. Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009), 82.

12 Suriye ve Mısır'daki Hıristiyan halkın dahi Bizans'a karşı İslâm hakimiyetini arzuladığı, hatta İslam'ın ilk devrine ait bir Yahudi vesikasında, meleğin bir münzeviye "Yaratıcı, seni bu kötülüklerden kurtarmak için İsmâil Krallığı'nı gönderdi" dediği aktarılmaktadır. Lewis, *Tarihte Araplar*, 82; Benzer örnekler için bk. İzzetî, *İslâm'ın Yayılış Tarihine Giriş*, 207-224.

13 Arnold, *The Preaching of Islam*, 42.

güç olduğu tezini savunması bakımından dikkat çekicidir.[14] Mevcut literatürde İslâmî fetihler ve İslamlaşma süreçlerine yönelik çok sayıda çalışma bulunmasına rağmen, İslâm'ın kılıçla yayıldığı iddiasının tarihsel kökenlerini ve bu iddiaya karşı verilen cevapları inceleyen müstakil bir araştırmaya rastlanmamıştır. Bu makalenin temel amacı söz konusu tarihsel süreçlerin ve olguların doğrudan analizinden ziyade, bu iddiaya karşı Müslüman kelâmcıların geliştirdikleri yaklaşımları karşılaştırmalı ve tarihsel sırasına göre incelemektir. Araştırmanın kapsamını netleştirmek adına belirtmemiz gerekiyor ki üst satırlarda sorduğumuz sorular ya da İslâm'da savaşın savunma savaşıyla sınırlı olup olmadığı, cihadın sebeplerinin neler olduğu, cihadın kapsamı gibi teolojik-hukukî problemler bu yazının kapsamı dışındadır. Çalışmanın odak noktası, kökleri erken dönemlere uzanan mezkûr iddia karşısında Müslüman düşünürlerin geliştirdikleri yaklaşımların sistematik bir analizidir.

1. İddianın Hıristiyan Kökleri

İmparator Manuel adını vermediği bir müderrisle Ankara'da gerçekleştirdiği münazarada, İslâm'ın kılıç yoluyla yayıldığını dile getirerek imana zorlamanın akla aykırı olduğunu, kan dökülmesinden Tanrı'nın hoşnut olamayacağını ve akılsızlığa yakışan bir davranışın Tanrı'dan kaynaklanamayacağını ileri sürmektedir. İmparator, İslâm'da insanların üç seçenekle karşı karşıya bırakıldığını ifade etmiştir: Ya onun şeriatına boyun eğmek ya vergi verip köleliğe razı olmak ya da bunları kabul etmezlerse kılıçla cezalandırılmak. Devamında imanın kalbin meyvesi olduğunu bedenî zorlamayla elde edilemeyeceğini belirtmektedir.

> *"Bir kişiyi imana getirmek isteyen, bunu ustaca bir dil ve doğru düşüncelerle yapmalıdır; şiddet, tehdit ne de yaralayıcı veya korkutucu herhangi bir alete başvurulmamalıdır. Zira akılsız bir varlığı zorlamak gerektiğinde söze başvurulmaz. Aynı şekilde akıllı bir ruhu ikna etmek için de zor kullanmaya, kamçı ya da başka herhangi bir ölüm tehdidine ihtiyaç yoktur."*

Bunun karşısında Müslüman âlim Hz. Muhammed'in şeriatının orta yolu takip ettiğini, insancıl hükümler barındırdığını ve kendinden önceki yasalara kıyasla daha uygulanabilir hükümler sunduğunu savunmaktadır. Şiddet eleştirisi bağlamında ise düşmanını sevmek, öteki yanağını çevirmek ve her isteyenin talebini karşılamak gibi emirlerin insan doğasına aykırı ve pratik hayattan uzak olduğunu dile getirmekle

14 bk. İzzetî, *İslâm'ın Yayılış Tarihine Giriş*, 13-108.

yetinmektedir.[15] Bu durum diyaloğun İmparatorun kaleminden çıkması ve başından itibaren tartışmanın çerçevesini kendi lehine kurgulaması ile ilişki gözükmektedir. Zira İmparator müderrisi "dinlemeyi seven biri" olarak tasvir etmektedir.[16]

Bu iddia sadece İmparator tarafından dile getirilmemiş aksine başka Hıristiyan apolojistler tarafından da benimsenmiştir. Manuel'in eseri, Bizans'ın İslâm karşıtı eserlerinin genel çerçevesiyle uyumludur. Onun değindiği konuların çoğu, örneğin Hz. Muhammed'in hayatı, çok eşlilik ve dinde şiddet diğer İslâm karşıtı eserlerde de oldukça yaygın olarak ele alınmıştır.[17] İslâm'ın yayılışının kılıçla olduğuna dair iddianın kökeni, VII. yüzyılın sonu ile VIII. yüzyılın başı olarak tarihlendirilebilir.[18] Bunun en temelde nedeni İslâm'ın yayıldığı coğrafyanın Hırisyanlığın hâkim olduğu topraklara tekabül etmesidir. Zira İslâm'ın müntesip kazanması büyük ölçüde Hıristiyanlığın aleyhine olmuştur.[19]

İbn Müneccim (ö. 300/912), Nasturî mezhebinden Huneyn b. İshâk (ö. 260/873) ve Melkit olan Kustâ b. Lûkâ (ö. 300/912-13) gibi arkadaşlarına adını "*Burhân*" koyduğu ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine dair deliller sunduğu bir mektup yazarak onları İslâm'a davet etmiştir. Arkadaşları ise onun davetini geri çevirerek cevap mahiyetinde reddiye kaleme almışlardır.[20] Huneyn b. İshak ise cevaben yazdığı mektupta gerçek bir dini kabul etmek için gerekli nedenleri dört maddede, sahte bir dini kabul etmenin motivasyonlarını ise altı maddede sıralamaktadır.[21]Ancak bu gerekçelerin seçimi, aslında İslâm'a yönelik örtük bir eleştiri niteliğindedir; zira

15 Manuel II Paleologus, "Dialogues with a Learned Moslem", çev. Roger Pearse (2009) Bahsi geçen âlimin kimliği netlik kazanmamış olmakla birlikte, akademik çalışmalarda onun Mollâ Fenârî (ö. 834/1431) ya da Hacı Bayrâm-ı Velî (ö. 834/1431) olabileceği yönünde görüşler bulunmaktadır. bk. Siren Çelik, "The Emperor, the Sultan and the Scholar: The Portrayal of the Ottomans in the Dialogue with a Persian of Manuel II Palaiologos", *Byzantine and Modern Greek Studies* 41/2 (Ekim 2017), 215; Mustafa Daş, "XIV. Asırda Dinler Arası İletişim: Bizans İmparatoru II. Manuel Palaiologos ve Hacı Bayram Veli'nin Ankara'da Yaptıkları Tartışma", *XI. ve XVIII. Yüzyıllar İslâm-Türk Medeniyeti ve Avrupa Sempozyumu* (İstanbul: İsam Yayınları, 2006), 88-89.

16 Çelik, "The Emperor, the Sultan and the Scholar", 219.

17 Çelik, "The Emperor, the Sultan and the Scholar", 211-212.

18 Fuat Aydın, "Batı'nın İslam Anlayışının Doğulu Kökenleri ya da Abdülmesih İshak el-Kindî'nin Risâle'sinin Serencamı", *Osmanlılar ve Avrupa*, ed. Seyfi Kenan (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 209.

19 İzzetî, *İslâm'ın Yayılış Tarihine Giriş*, 31, 38, 108-116.

20 Gabriel Said Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: ʿAbd al-Jabbār and the Critique of Christian Orgins* (Boston: Brill, 2004), 223.

21 Huneyn b. İshâk, "Risale", *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaǧǧim, Ḥunayn Ibn Isḥāq et Qusṭā Ibn Lūqā*, thk. Khalil Samir - Paul Nwyia (Turnhout: Brepols Publishers, 1981), 174-175.

bunlar, İslam'a davet eden bir mektuba verilen yanıtta dile getirilmiştir. Dahası, sahte bir dinin yayılma nedenleri olarak sunduğu unsurların tam karşıtlarını, Hristiyanlığın benimsenme gerekçeleri olarak öne çıkarmaktadır. Huneyn, bir bâtıl dinin kabul edilmesinin ilk nedenini "davette bulunan kimsenin davette bulunduğu kişinin iradesi ve seçimi olmaksızın dine zorlaması" şeklinde açıklamaktadır.[22] Bunun mukabili olan maddede ise Huneyn, Hıristiyanlığın ne kralların zoruyla ne de bir sultanın savaşıyla kabul gördüğünü; tam tersine dünyanın tüm krallarının ona karşı direndiğini hatta Hıristiyan olmayı dileyenlerin de türlü türlü eziyetlerle engellenmeye çalışıldığını buna rağmen Hıristiyanlığın galip gelerek kabul gördüğünü iddia etmiştir.[23]

Ammâr el-Basrî de İslâm'a yönelik aynı eleştiriye yer veren apolojistlerdendir. Basrî açıktan ifade etmese bile üstü örtülü bir şekilde İslâm'ı "kılıç dini" olarak suçlamakta ve İslâm ordularını, diğer milletlere karşı savaşlarında kılıcın gücüne ihtiyaç duyan siyasî hareketler olarak betimlemektedir. Onun İslâm'ın kılıç dini olduğunu dolaylı olarak ele alması, döneminde karşılaştığı baskı ortamıyla ilişkili olduğu ileri sürülerek Basrî'nin, şiddetli cezalarla karşılaşma ihtimalini göze alamadığından iddiasını dolaylı bir şekilde dile getirdiği iddia edilmiştir.[24] Basrî'ye göre hak dinin yegane ölçütü mucizelerdir. Mucize dışında dinler altı dünyevî motivasyondan ötürü kabul edilebilmektedir. Bu motivasyonlar şunlardır: i. kılıç, ii. mal, liderlik ve izzet arzusu, iii. asabiyet, iv. şahsi tercih ve beğeni v. şeriatta kolaylık vi. büyü ve hileler.[25] Basrî, mucizelere dayanmayan dinlerin Tanrı dini olamayacağını belirtmektedir. Bu bağlamda İbrahimî dinleri kıyaslamaktadır. Onun karşılaştırmasının asıl amacı İslâm'ın son din olduğu iddiası karşısında

22 Sahte bir dinin benimsenme sebepleri arasında, kişinin yaşadığı sıkıntılar nedeniyle huzur arayışıyla yeni bir dine yönelmesi, duygusal tepkilerle zillet yerine izzeti tercih etmesi, tebliğcinin aldatıcı ve süslü söylemleriyle muhatabı etkilemesi, davet edilen topluluğun cehaleti ve davetçiyle aralarındaki nesep bağını koparmak istememeleri gibi unsurları da sıralamaktadır. bk. Huneyn b. İshâk, "Risâle", 172-174.

23 Huneyn b. İshâk'a göre Hıristiyanlığın kabul görmesinin diğer nedenleri ise şunlardır: (ii) Zorluklardan kurtuluş vadetmemiş, aksine rahatlık içindekileri sıkıntılı bir hayata çağırmış, buna rağmen kabul görmüştür. (iii) Zilletten izzete, zaaftan güce değil izzetten terk-i dünyaya, yalnızlığa ve gurbetin zorluklarına çağırmış, bu zorluklara rağmen benimsenmiştir. (iv) Davetçileri aldatıcı değil, okuma yazması olmayan sade balıkçılardı. (v) Onu kabul edenler cahiller değil; felsefe, mantık ve hikmette ileri gelen seçkin kimselerdi. (vi) Bu dini, dostluk veya akrabalık bağıyla değil; aksine bu bağları koparmayı göze alarak benimsemişlerdir. bk. Huneyn b. İshâk, "Risâle", 178-180.

24 Wageeh Y. F. Mikhail, *ʿAmmār Al-Baṣrī's Kitāb al-Burhān: A Topical and Theological Analysis of Arabic Christian Theology in the Ninth Century* (University of Birmingham, PhD, 2013), 78.

25 Basrî'nin altı motivasyon hakkındaki açıklamaları ve bunlara dair detaylı bir araştırma için bk. Ammar el-Basrî, *Kitâbü'l-Burhân Apologie et controverses*, thk. Michel Hayek (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 33-41; Mikhail, *'Ammār al-Baṣrī's Kitāb al-Burhān*, 72-90.

Hıristiyanlığın gerçek din olduğunu savunmaktır.[26] Hıristiyanlığın açıkça kılıcı yasakladığını vurgulamakta, bu açıdan Hıristiyanlığın itham edilmesini mantıklı bulmamaktadır. Onun nazarında Hıristiyanlığın doğuda da batıda da kılıç gücüne başvurmadığına dair insanların genel bir uzlaşısı vardır. Hıristiyanlık onunla yayılmamış, bir güce sahip olmayan ve kılıç kuşanmayan balıkçıların eliyle yayılmıştır. İslâm, Mecûsîlik, Yahudilik gibi farklı birçok dinî gelenek Hıristiyanlığın yayılışını farklı nedenlere bağlasalar da kılıca bağlayan yoktur; aksine bu dinler Hz. İsa'nın havarilerinin kılıç zoruyla insanları dine sokmadığı ve kılıç kullanmadıkları hususunda müttefiktirler.[27] O, İsrailoğullarının da kılıç kullandığını ve Tevrat'ın da bunu kötü görmediğini hatta tek yol olarak gördüğünü belirtmektedir.[28] Bu noktada Hıristiyanlığın kılıçla yayılmadığını ispata gayret ederken sözü Yahudiliğe getirmesi de dikkat çekicidir. Önceki satırlarda işaret edildiği üzere sadece İslâm'ı itham etmek yerine Yahudilikten bahsetmesi söylemini yumuşatma gayreti olarak yorumlanabilir. Ammâr, İslâm'ın kılıç kullanılmasını hoş gördüğünü ve fethedilen bölgelerin kılıç sayesinde alındığını savunmuştur. Ayrıca Basrî, Hz. Muhammed'in önceki peygamberler gibi mucizeler göstermesi için kendisine meydan okunmasına rağmen hiçbir mucize gerçekleştirmediğini ve bunun bizzat Kur'ân tarafından dile getirildiğini belirtmektedir.[29]

Abdülmesîh b. İshâk el-Kindî (ö. III/IX. yüzyıl), Abdullah b. İsmâil el-Hâşimî tarafından kaleme alınan İslâm'a davet mektubunda İslâm'ın kılıç kullanarak yayıldığı iddiasına yer vermektedir. Kindî "*Oysa [Hz.] Muhammed'in ve onun arkadaşlarının yolu böyle değildir. Onların tarzı, çalmak ve kılıçla insanları vurup öldürmektir*." ifadeleriyle İslâm'ı şiddet ile özdeşleştirmektedir.[30] Kur'ân ayetlerinin birbiriyle çeliştiğini iddia eden Kindî bu bağlamda dinde zorlamanın olmadığı ve insanların inanma konusunda serbest bırakıldıkları yönündeki ayetlere değinmekte, bunun yanında cihadı konu edinen ayetleri de anmaktadır. Devamında kendisine mektup yazan arkadaşına bu iki yoldan hangisine davet ettiğini sormaktadır.[31] Öldürme, kan dökme ve esir alma gibi olguları şeytanın yolu olarak nitelendirmektedir.[32] Öğretisinin kabul edilmesi için zulme başvuran, kılıçla boyunları vuran, yağma ve köleleştirme ile tehdit eden başka hiç kimsenin

26 Mikhail, *'Ammār al-Baṣrī's Kitāb al-Burhān*, 96.

27 Basrî, *Burhân*, 33-34.

28 Basrî, *Burhân*, 31.

29 Basrî, *Burhân*, 31.

30 *The Apology of al-Kindy, The Court Of Al Mâmûn*, çev. Sir William Muir (London: Society for the Promotion of Christian Knowledge, 1887), 120.

31 *The Apology of al-Kindy*, 98.

32 *The Apology of al-Kindy*, 97.

olmadığını iddia etmektedir.[33]

Fâtımîler döneminde Mısır'da 25 yaşlarındayken irtidat ederek Hıristiyanlığa geçen Bûlus İbn Recâ (ö. yk. 411/1020) da bu iddiayı dillendiren isimlerdendir. Aslında o, Hıristiyanlığa geçip İslâm hakkında yazan ilk mürtettir.[34] Din değiştirerek önceki dini aleyhine yazdığı *Kitâbü'l-Vâdih bi'l-hakk* bu yönüyle ilgi görmüş ve başka dillere de tercüme edilmiştir. Farklı dillerdeki yazmalarının varlığı, Mısır'dan Akdeniz'e, oradan Avrupa'ya yayılmış olması, onun etki sahasını göstermektedir.[35] O, İslâm'ın kılıç korkusuyla yayıldığını iddia etmektedir. İslâm'ın insanları zorla Müslüman yaptığını iddia ederken yirmi üç kez kılıç tasvirini kullanmaktadır.[36] Hatta "kılıç korkusuyla İslâm'a girenler" şeklinde bir başlık açarak Ebû Süfyân, Abbas b. Abdülmuttalib ve İbn Ebi Beltea'nın gibi isimlere dair bazı rivayetlere yer vermiştir.[37] Bûlus İbn Recâ'nın kılıç korkusundan Müslüman olanlara verdiği örnekler sınırlı olup buradan hareketle bir genelleme yaptığı görülmektedir. Kitabın dördüncü bölümünün başlığı "*İnsanları kılıç ve sahte hayallerle toplamıştır*." şeklindedir. Bu bölüme ise şöyle giriş yapmıştır: "Arkadaşları [Hz.] Muhammed, peygamberliğine şehadet eden bir kitap ve onu müjdeleyen bir peygamber olmadığından ve hiçbir mucize de ortaya koymadığından ötürü kılıç kuşandı."[38] İbn Recâ daha da ileriye giderek Hz. Muhammed'in kılıçla yok ettiği insanların kendisine tabi olanlardan fazla olduğunu bile iddia etmektedir.[39] Buna karşılık Hz. İsa'nın mucizeler gösterdiğini, dininin kılıç olmaksızın yayıldığını savunur:

> *"Efendimiz Mesih kılıçla gelmedi ve insanları öldürerek dinine çağırmadı. Bilakis, onlara mucizeler gösterdi ve onları lütuf ile kendine çekti, öyle ki onlar mutlu yaşayıp şehid olarak ölmüşlerdir. Ancak sizin aranızda kılıcını kuşanan ve seçkinlerinizi ve halkınızı öldüren*

33 *The Apology of al-Kindy*, 99; Bu eser konumuz açısından önemlidir; zira oryantalist yazarlar tarafından erken dönemde fark edilmiştir. Peter the Venerable (ö. 25 Aralık 1156) zamanında Latince'ye çevrilmiştir. Anton Tien 1880'de neşretmiş daha sonrasında Sir William Muir, 1882 yılında *The Apology of al-Kindî* adıyla özetleyerek İngilizceye tercüme etmiştir. Mütercimin başka yapıtlarındaki İslâm ve Hıristiyanlık karşılaştırmasının temel kaynağının bu eser olduğu söylenebilir. Muir'in kendisi de kılıç sayesinde İslâm'ın yayılmasının hızlandığını iddia etmektedir bk. Aydın, "Batı'nın İslam Anlayışının Doğulu Kökenleri ya da Abdülmesih İshak el-Kindî'nin Risâle'sinin Serencamı", 226-227; Meryem Beyza Aykaç, *XIX. Yüzyıl Oryantalizmi ve Siyer William Muir'in Siyeri Örnekliğinde* (Kahramanmaraş: Samer, 2020), 29, 53, 91-92.

34 David Bertaina, *Būluṣ Ibn Rajā': The Fatimid Egyptian Convert Who Shaped Christian Views of Islam* (Leiden Boston: Brill, 2022), 37.

35 Bertaina, *Būluṣ Ibn Rajā'*, 71.

36 Bertaina, *Būluṣ Ibn Rajā'*, 52.

37 Bûlus ibn Recâ', "Kitâbü'l-Vâdih", thk. David Bertaina, Arabic Christianity (Leiden Boston: Brill, 2022), 138-142.

38 Bûlus ibn Recâ', "Kitâbü'l-Vâdih", 121. Benzer ifadeleri için bk. 138, 210.

39 Bûlus ibn Recâ', "Kitâbü'l-Vâdih", 305.

> *kişi, tıpkı daha önce gelen Belşazzar'a benzemektedir. Halkı Babil'de puta tapmaya davet ettiğinde, ona itaat edenler kılıçtan korkarak itaat ettiler; akıl ve anlayış sahipleri ise imtina etti. Sonrasında Tanrı onlara şehitlik bahşetti.''*[40]

İbn Recâ düşmanlarının kendisine aklî delillerle karşı çıkamayacaklarını, onu sadece kılıçla susturabileceklerini ileri sürmektedir.[41] Her ne kadar bunu varsaysa da böyle bir şey gerçekleşmemiştir. O irtidat ettiğini ilan etmiş olmasına rağmen hayatına bir rahip olarak devam etmiş ve eceliyle ölmüştür.[42]

Mozarap bir rahip de Hazrecî'nin (ö. 582/1186) kaydettiğine göre benzer iddiayı ileri sürmektedir: "Araplar memleketimize girdiler, yurdumuzu yerle bir edip onurumuzu ayaklar altına aldı […]bütün uluslarla savaşarak kılıcıyla galip geldi. Meryem oğlu Mesih ise mütevazı ve zayıf olarak geldi; kimseyle savaşmadı ve bizim rızamız için çarmıha gerildi."[43]

2. İslâm'ın Yayılışına Kelâmcıların Bakışı ve Savunusu

Kelâm âlimleri, İslâm'ın yayılmasına yönelik dillendirilen bu iddiaya tarihsel gerçeklere dayalı güçlü karşı argümanlar geliştirmişlerdir. Bununla birlikte savunmacı bir tutum sergileyerek ilzâmî argümanlara da başvurdukları ifade edilmelidir. Müslüman âlimler, Hz. Muhammed'in kılıç kullandığı gerçeğini reddetmeksizin İslâm'ın ilk dönemlerinde dinin yayılışında zorlama unsurunun bulunmadığını savunmuşlardır. Ayrıca Hıristiyanların bu iddialarının, kendi dinlerinin tarihsel yayılma süreciyle çeliştiğini ve mensubu oldukları gelenekle tutarsızlık barındırdığını ortaya koymaya çalışmışlardır.

Horasanlı filozof Ebü'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992) bu iddialara karşı çıkanların başında gelmektedir. *el-İʿlâm bi-menâkıbi'l-İslâm*'da İslâm'a yöneltilen dört temel eleştiriyi ele almakta, bu eleştirilerden biri olarak da İslâm'ın kılıç zoruyla yayıldığı iddiasına yer vermektedir. Söz konusu iddiaya göre "Şayet İslâm hak din olsaydı rahmet ve merhamet dini olur, insanları kılıç yolu ile dine davet etmezdi." Bunun karşısında Âmirî de cihad gerçeğine değinmekte ve Hz. Muhammed'in gerektiği zamanlarda kılıç kullandığını vurgulamaktadır. Savaşlar arasında bir ayrım yapan Âmirî, makul gerekçelerle yapılan savaşı cihad kapsamına almaktadır. Bunun dışındaki savaş çeşitleri ise gazap kuvvetinin bir tezahürü olarak gördüğü *fitne* ve

40 Bûlus ibn Recâ', "Kitâbü'l-Vâdih", 136.

41 Bûlus ibn Recâ', "Kitâbü'l-Vâdih", 104.

42 Bertaina, *Būluṣ Ibn Rajā'*, 18-19.

43 Ahmed b. Abdüssamed el-Hazrecî, *Mekâmi'ü's-Sulbân*, thk. Abdülmecid el-Şerefî (Tunus: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-buhus, 1975), 38.

şehvet kuvvetinin sonucu olan *tasallukt*ur.[44] Onun açısından fitne, yerel veya etnik şovenizm veya önyargı nedeniyle çıkan kargaşa ve çatışmaların sonucu olarak farklı uluslar arasında meydana gelen kargaşaları ifade ederken; mülkleri yağmalamak ve malları talan etmek amacıyla yapılan savaşlar tasalluktur.[45] Cihad ise temyiz kuvvetinin bir sonucu olup insanlık için rahmettir, onda dini ve sosyal yapıyı korumak amaçtır. Bu anlamıyla o cihadı yapılış amacına binaen diğer savaşlardan ayırmaktadır. Âmirî'nin, savaşlara dair böyle bir tasnif yapılması halinde ileri sürülen iddiaların bertaraf olacağını düşündüğünü söylemek mümkündür.[46] O, kılıcın kullanılmasının cihad şeklinde olursa bunun övünç kaynağı ve insanlık için rahmet olduğunu vurgulamaktadır.[47] Bu anlamda onun açısından kılıcı kimin taşıdığı ve niçin taşıdığı sorusu önem kazanmaktadır. "Hz. Peygamberin insanlara karşı kılıç kullanması genelin maslahatına mıdır yoksa bir mefsedet midir?" şeklinde bir soru bağlamında. Hz. Muhammed'in düşmanlarına karşı kılıç kullanmasının dünyevî nimetleri elde etmek için olmadığını vurgulamaktadır. Beşer takatinin kaldıramayacağı birçok sıkıntıya düçar olmakla birlikte insanları dine davet eden Peygamberin bir anlamda zorunlu olarak kılıca başvurmuştur. Kan dökmeksizin bir çözüm yolunun mümkün olması durumunda, bunun mutlak surette daha güzel olacağını belirten Âmirî, tarihsel koşulların böyle bir alternatife imkân tanımadığını savunmaktadır.[48]

Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) *Tesbîtü delâilü'n-nübüvve*'de Hz. Muhammed'in, mucizeler olmaksızın ilk günden son güne değin kılıç kullanması sayesinde başarıya ulaştığı şeklinde bir itirazın akla gelebileceğinden hareketle konuyu ele almaktadır. Metin incelendiğinde meselenin, insanların mucizeler ve ayetlerin etkisiyle İslâm'ı seçmedikleri aksine kılıç zoruyla bunun gerçekleştiği şeklindeki iddia bağlamında tartışıldığı görülmektedir Bu itirazın kaynağının bir önceki başlıkta adı geçen Kindî olması muhtemeldir.[49]

Hz. Muhammed'in kılıç kullandığını inkâr etmediklerini söyleyerek söze başlayan Kâdî, Peygamber'in İslâm'ı anlatmaya başladığı günden itibaren pek çok zorluk yaşamasına ve çevresindeki insanların muhalefetine rağmen tebliğini sürdürdüğünü

44 Ebü'l-Hasan Muhammed b. Yusuf en-Nisâbûrî el-Âmirî, *el-İʿlâm bi-menâkıbi'l-İslâm*, thk. Ahmed Abdülhamid Gurab. (Riyad: Darü'l-Asale li's-Sekâfe, 1988), 156.

45 Mohamed El-Moursi, *The Phenomenon of Religion According to Abū al-Hasan al- ʿAmirī* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 89.

46 Âmirî'nin yaklaşımına dair bk. Hidayet Işık, *Amiri'ye Göre İslam ve Öteki Dinler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 176-181.

47 Âmirî, *İʿlâm*, 188.

48 Âmirî, *İʿlâm*, 188-190.

49 Reynolds, *A Muslim Theologian*, 217.

anlatmaktadır. Onun anlatımına göre Hz. Muhammed'in davetinin başında Mekke'de geçen süre zarfında insanlar ambargo ve işkenceye tabi tutulmuştur. Hz. Muhammed yalnız olmasına ve zengin olmamasına rağmen gıda ihtiyacını karşılayamayan ve sosyal hayattan tecrit edilmiş insanlar ona icabet etmişlerdir. Ayrıca Mekkelilerin kara propagandası eksik olmamıştır. Hz. Muhammed'e tabi olan ilk nesil de kendisiyle birlikte söz konusu eziyetlere uğramıştır. Bu yüzden dinleri uğruna başka şehir ve beldelere sığınmış, denizleri aşarak Habeş ülkesine gitmişlerdir.[50] Temel ihtiyaçlarını dahi karşılamakta zorlanan ve toplumsal izolasyona uğrayan ilk Müslümanların İslâm'ı kabul etmeye devam ettiğini vurgulayan Kâdî'ya göre onlar zorla değil, tam aksine kılıcın kendilerine yönelmiş olmasına rağmen İslâm'ı tercih etmişlerdir. Kâdî, bir nevi kılıçla Müslüman olmadıklarını aksine kılıca rağmen Müslüman olduklarını ifade etmiş olmaktadır.

Kâdî, bu bağlamda siyer kaynaklarından aşina olduğumuz davet çabalarına hac mevsiminde Ensâr'ın davete icabet etmesine değinmekte, Ensâr'ın İslâm'ı kabulüyle birlikte İslâm'ın hicret yurdu Medine'ye taşındığını vurgulamaktadır. Ona göre İslâm'ın Medine'ye intikali, dinin yayılışında yeni bir safhanın başlangıcını teşkil etmektedir. Bu süreçle birlikte Eslem, Ğıfar, Ficâre ve benzeri kabilelere ilaveten Yemen, Himyer ve Ummân gibi yerlerdeki halkın ve yöneticilerin İslâm'a geçtiklerini kaydetmektedir.[51]

Tarihten yardım alarak bu ayrıntılara değinen Kâdî'nın bunları ele almasındaki asıl gaye, bu şartlar altında ve herhangi bir askerî müdahale olmaksızın geniş toplumsal kesimlerin İslâm'a geçtiğini göstermektir. Kâdî'nin vurguladığı en kritik nokta, Müslümanların siyasî, askerî ve ekonomik açıdan son derece zayıf durumda olmalarına rağmen insanların bireysel ve kitlesel olarak İslâm'ı kabul etmeleridir. Kılıçla yayıldığı iddiasını dillendirenlerin İslâm devletinin siyasî ve askerî olarak güçlendiği ve fetih hareketlerinin hızlandığı dönemi dikkate olarak yorum yaptığı görülmektedir. Bu yanıyla Kâdî'nın dikkatimizi çektiği süreci ihmal ettikleri söylenebilir. Zira savaşlar olmadan İslâm yayılma imkânı bulmuş, Mekkeli ilk Müslümanlar her türlü işkenceye maruz kalmalarına ve kendi ailelerini karşılarına almalarına rağmen zorlama olmadan çağrıya kulak vermiştir. Kâdî, savaşmadan ve savaştan önce Hz. Peygamberin davetine icabet edilmesini O'nun peygamberliğine delil teşkil eden bir mucize olarak telakki etmektedir.[52]

Tartışmada ön plana çıkan bir diğer argüman da muhataplar üzerinden kurulmaktadır. İslâm'ın yayılışı Hıristiyanlık ile kıyaslanmaktadır. İslâm fetih

50 Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbît*, 70.

51 Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbît*, 76.

52 Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbît*, 77.

mantığında insanlara ya din değiştirme ya da öldürülme türünden iki seçenek sunulmadığına dikkat çeken Kâdî, Hıristiyanlık'ta cizyenin olmadığını belirterek cizye uygulamasının önemini vurgulamaktadır. Bu yönüyle dinlerinin ayıpladıkları İslâm'dan daha ağır ve sert olduğunu savunmaktadır.[53] Ona göre Hıristiyanlar her ne kadar insanların Pavlus, George, Baba Markos gibi zevatın mucizeleri ile kendi dinlerine girdiklerini iddia etseler de insanlar kılıç ve korku ile Hıristiyanlığa geçmiştir. Nitekim Massîsa, Aynu Zerbe, Girit, Kıbrıs, Ervab adalarına, Şam, Mezopotamya ve Ermenistan sınırlarına saldırılar olmuş, binlerce fersahlık yerler işgal edilmiş ve milyonlarca insan esir düşmüştür. Ancak uzun zaman geçince insanlar bu hususu unutmuşlardır.[54] Bunun yanında Konstantin (273-337) zamanında insanlar kılıç korkusuyla amentü (credo) kabul etmek zorunda kalmışlardır. Konstantin, elli yıllık iktidarında[55] haçı tazim etmeyen ve Mesih'in tanrılığını kabul etmeyenleri öldürmekle meşgul olmuştur. Kendisinden sonra gelen krallara da bunu vasiyet etmiştir.[56]

Kâdî'nin bu anlatısının benzeri İbn Abbâd'ın (ö. 385/995) meclisinde birlikte bulundukları bilinen Hâtib el-İskâfî'de (ö. 420/1029) bulunmaktadır.[57] İskâfî, şöyle demektedir:

> "…Orada Yahudi ve Hıristiyanları davet etti, önünde münazara yaptılar. Hıristiyanlığı seçti, o ve beraberinde bulunan bir grup da Nasrânî oldu. Keşişler, diyakonlar ve piskoposlar Rum diyarına döndüğünde Romalıları Hıristiyanlığa davet etti. Çoğunluğu ona icabet etti. Kendisine isyan edenlerle savaştı ve muzaffer oldu. Onların hikmetlerini barındıran kitapları yaktı ve parçaladı. Kiliseler inşa etti ve onları Hıristiyanlığa kılıç zoruyla gönderdi. Kendisi ve hassası için Konstantiniyye'yi inşa etti. İslâm zuhur edinceye kadar Şam'da hüküm sürdü."[58]

Görüldüğü üzere İskâfî de Kâdî gibi aynı hikâyeyi Hıristiyanlığın Konstantin tarafından insanlara empoze edildiğini göstermek amacıyla kullanmıştır.[59]

---

53 Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbît*, 371.

54 Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbît*, 358.

55 Kâdî'nin verdiği bu bilgi tashihe muhtaçtır. Zira M.S. 306 yılında tahtta oturan Konstantin 22 Mayıs 337'de ölmüştür. Yaklaşık 30 yıl tahta oturmuştur. bk.: Yunus Kaymaz, "Büyük Constantinus'un Hıristiyanlığı Meselesi", *SAUIFD* 16/29 (06 Temmuz 2014), 213.

56 Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbît*, 327.

57 Konstantin'e dair anlatılan bu olayda Kâdî Abdülcebbâr'ın kaynağının İskâfî olabileceği belirtilmektedir. bk. Reynolds, *A Muslim Theologian*, 174.

58 el-Hatîb el-İskâfî, *Lütfü't-tedbîr fî siyâseti'l-mülûk*, thk. Ahmed Abdülbâkī (Bağdad-Kahire: Mektebetü'l-Müsennâ-Mektebetü'l-Hâncî, 1964), 48-49.

59 Reynolds, *A Muslim Theologian*, 174.

Bunun yanında Kâdî, Hıristiyanlığın kılıcından daha bâtıl bir kılıç olmadığını belirtmekte, Hıristiyan iken İslâm'a geçen kimselere türlü türlü ceza ve eziyetlerin reva görüldüğüne yer vermektedir.[60] Kâdî sunduğu bu detay bilgiler ışığında dejenere olmuş Hıristiyanlığın kendisini rahmet ve merhamet dini olarak takdim etmesine rağmen, tarihsel uygulamalarının bu söylemle çeliştiğine dikkat çekmektedir. Hıristiyanlığın rahmet ve merhamet dini olmak bir yana zulüm ve baskı dini olduğunu vurgulamakta ve Hıristiyanların kılıcının tüm zamanların en batıl kılıcı olduğunu belirtmektedir.[61]

Başka bir argüman da sıkça görülen savaşların, diğer Peygamberlerin şeriatlarında mübah olmasından hareketle geliştirilmiştir. "Kılıç taşıyan kimse bâtıl yolda mıdır?" sorusunu muhaliflerine yönelten Kâdî, soruya olumlu cevap verildiğinde Mesih'in bâtıl yolda olduğunu kabul etmek zorunda kalacaklarını ifade eder. Çünkü Hz. Musa ve diğer peygamberler de kılıçla gönderilmişlerdir. Dağdaki Vaaz'da dile getirilen "*Ben Mûsâ'ya ve Tevrat'a muhalif olarak gelmedim, ben tamamlayıcı olarak geldim […] Kim Musa'nın vahyinden bir harf eksiltirse göklerin melekûtunda eksilten olarak çağrılacaktır."*[62] sözlerini hatırlatarak bununla birlikte İsa'nın (s.a.v.) da bu şeriatı onayladığını belirtmektedir. Durum böyle iken İslâm aleyhine Hıristiyanların öne sürdükleri iddia geçersiz sayılmalıdır.[63] Bu bağlamda Kâdî açısından yalnızca kılıç kullanmak sorun teşkil etmez, aksine kılıcı kimin taşıdığına bakılmalıdır.[64]

Geç dönem Muʿtezilesinden ez-Zâhidî el-Gazmînî (ö. 658/1260) de Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatı için kaleme aldığı *er-Risâletü'n-nâsıriyye'*de Hıristiyanların benzeri iddialarına değinmektedir. İleri sürülen bir iddiada Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in misyonları karşılaştırılmaktadır. Buna göre Hz. Muhammed'in aksine Hz. İsa insanları öldürmek, malları yağmalamak ve nesilleri tutsak etmek gibi emirler getirmemiştir. Zâhidî, bu iddiaya karşı cihadı överek meseleye giriş yapmakta, cihadın yapılış amacını kişileri ve malları telef ve zarardan korumak olarak ortaya koymaktadır. Ayrıca cihadın ilk defa Hz. Muhammed tarafından yapılmadığına dikkatleri çeken Zâhidî, şayet bu durum, muhalif tarafından bir noksanlık sayılıp ve hoş görülmeyecekse bunun aynısının kendilerince de peygamber ve hükümdar kabul edilen kimseler tarafından da yapıldığı bilindiğinden Müslümanların savaştan ötürü sorumlu tutulmamaları gerektiğini ifade ederek karşı tarafı ilzâm etmektedir.[65]

---

60 Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbît*, 363-365.

61 Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbît*, 360.

62 *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim 30 Mayıs 2025), Matta 5: 17-20.

63 Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbît*, 369; Hıristiyanlığın yayılması sürecinde şiddete başvurulduğuna çağdaş çalışmalarda da temas edilmektedir bk. İzzetî, *İslâm'ın Yayılış Tarihine Giriş*, 29-34.

64 Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbît*, 372.

65 Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî el-Gazmînî, *er-Risâletü'n-Nâsıriyye*, thk. Muhammed el-Mısrî (Kuveyt: Merkezi'l-Mahtutât ve't-Turas, 1994), 67-68.

Şihâbüddîn el-Karâfî (ö. 684/1285) İslâm son derece zayıf iken savaş, icbar, ihanet, nesillerin esir edilmesi ve servetin yağmalanması gibi nedenlerle yayıldığı iddiasının Yahudi ve Hıristiyanlarca ileri sürüldüğünü ifade etmektedir.[66] Bu iddiayı üç farklı açıdan ele almaktadır:

İlk olarak Hıristiyanların, İncil'de Hz. İsa'ya nispet edilen sözlerin aksine bir faaliyet içerisinde olduklarına dikkat çekmektedir. İncil'de düşmanını bile sevmeyi öğütleyen sözlerinin tam tersine insanlar içerisinde düşmanlık sergilemeye, zorbalığa, öldürmeye, dünyanın her yerinde insanlara zarar vermeye en istekli kimseler olarak Hıristiyanları tasvir etmektedir.[67] Kurtubî (ö. 671/1273) de savaşı meşru addetmeyip savaşa cevaz veren şeriatları kınamaları karşısında tarihsel vakadan hareketle içine düştükleri çelişkili duruma şöyle işaret etmektedir: "*Fiilleri sözlerini nakzetmektedir. Yalanlarına kendi ahvalleri şehadet etmektedir*".[68] Karâfî, kendinden önceki Müslüman âlimlerde olduğu üzere kılıç kullanıldığı gerçeğini reddetmemekte; aksine en büyük saadet kaynağı ve Allah'a yakınlaşma vesilesi olarak gördüğü savaşın (*kitâl*) ilâhî bir emir olduğunu vurgulamaktadır.[69]

İkinci olarak Karâfî, Yahudiler karşısında Hıristiyanları savaşmaya iten sebeplere değinmektedir. İslâm aleyhine Hıristiyanlar tarafından çokça dile getirilen olgu ile onlara karşı çıktığı görülmektedir. Şayet Hıristiyanlar savaşmasalardı onlardan bir eser kalmayacaktı. Ancak iddia ettikleri gibi şeriatlarında olmadığı halde savaşmışlardır. O, söz konusu savaş sayesinde -her ne kadar hile ve desiselere başvurdukları gibi etmenleri göz önünde bulundursa da- Hıristiyanlığın büyüdüğünü ileri sürmektedir. Kılıç kullanmanın haklı gerekçelerini ortaya koymaya çalışmaktadır.[70] Hazrecî de cihadı dinin himaye edilmesinin yollarından biri addetmektedir. Mekke'de İslâm karşıtı zararlı faaliyetlerin savaş sayesinde bertaraf edildiğini dile getiren Hazrecî, Hıristiyanlığın ilk zamanlarında savaşın olmamasından ve Mesih'in davet ettiği sahih Hıristiyanlığa inananların güçsüz ve müstazaf olmalarından ötürü dinin zamanla tahrif edildiğini ileri sürmektedir. Diğer taraftan kendi zamanlarına kadar varlığını sürdüren Hıristiyanlığın Konstantin tarafından zorbalıkla yayıldığını ifade etmektedir.[71]

66 Şihâbüddîn el-Karâfî, *Kitabü'l-Ecvibeti'l-fâhira 'ani'l-es'ileti'l-fâcira*, thk. Bekir Zekî Avaz (Kâhire: y.y., 1407), 263.

67 Karâfî, *Ecvibe*, 263-264.

68 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-İ'lâm bimâ fî dîni'n-nasârâ mine'l-fesâd ve'l-evhâm ve izhâri mehâsini dîni'l-İslâm*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Dârü't-Türâsi'l-Arabi, 1980), 452.

69 Karâfî, *Ecvibe*, 263-264.

70 Karâfî, *Ecvibe*, 264-265.

71 Hazrecî, *Mekâmi'ü's-Sulbân*, 192; Süleyman b. Abdullah b. Salih er-Rumî, *Da'vetü'l-Müslimîn li'n-Nasâra fî Asri'l-Hurûbi'-Salibîyye* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 336.

Üçüncü cevapta ise Karafî, *Kitâb-ı Mukaddes*'te Hz. Dâvûd'un Câlût'la, Hz. Süleyman'ın küfür ehli taifelerle savaşması[72] gibi zalimlere karşı savaşan Peygamberlere değinmektedir.[73] Zira adı geçen peygamberler de zalim toplumlara karşı savaşmışlardır. Söz konusu kıssalara itiraz etmemelerinden hareketle Karâfî, onları ilzâm etmeye çalışmaktadır. Ona göre savaş olgusu bu peygamberlerin dinlerine zarar vermemekte ve sıhhatini kuşkulu hale getirmemektedir. Aksine cihad Allah'ın sünneti olup hakperestlerin dalâlet ehli ile süre gelen uygulamasıdır ki Müslümanlar da bu sünnete tabi olup onunla amel etmektedirler. Bu sebepledir ki cihad, Müslümanların ayıbı (*mesâlib*) değil övgüye mazhar hareketlerindendir (*menâkıb*).[74] Görüldüğü üzere Karâfî'nin ilgi odağı savaş gerçeğini inkâr değil, daha ziyade ilâhî emrin gereği olduğunu ispattır.[75] Bunun yanında Hazrecî ve Kurtubî, kutsal kitaplarının kılıç kullanmayı salık veren ifadelerine temas etmektedir.[76]

Hazrecî'nin değindiği bir başka husus da Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği dinin güç ve servet sayesinde yayılmamasıdır. Ona göre Hz. Muhammed, bir kral değildi ki raiyyesini kendi dinine döndürmüş olsun, mal mülk sahibi de değildi ki malı ve mülkünü bu yolda sarf ederek insanları yeni dine yönlendirsin. Bunun aksine o salt şirk ile mücadele, iyiliği öğütleyip kötülükten sakındırma gibi amaçlarla kavminin karşısına çıkmış, bu noktada mucizelerle desteklenmiş ayrıca kendisine Kur'an gibi sonsuz bir mucize de verilmiştir.[77]

Hıristiyanların bu iddiasına cevap vermeye çalışan Karâfî, Kurtubî ve Hazrecî gibi müelliflerin yaklaşımlarını şu şekilde sıralamamız mümkündür:

a) Hıristiyanlığın yayılmasının nedeni de savaştır. Şayet savaş olmasaydı onlardan bir iz dahi kalmazdı.

b) Hıristiyanlar barışa teşvik eden ve düşmanlığı yasaklayan kendi şeriatlarına

72 *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim 30 Mayıs 2025), 1. Samuel 17: 1-58; 2. Tarihler 1:14.

73 Diego R. Sarrió Cucarella, *Muslim-Christian Polemics across the Mediterranean: The Splendid Replies of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī* (Brill, 2015), 175; Benzer ifadeler için bk. Hazrecî, *Mekâmi'ü's-Sulbân*, 189; Kurtubî, *el-İ'lâm*, 450-451.

74 Karâfî, *Ecvibe*, 265-267.

75 Karâfî'nin yaklaşıma dair bir okuma için bk: Cucarella, *Muslim-Christian Polemics across the Mediterranean*, 173-176.

76 Hazrecî, *Mekâmi'ü's-Sulbân*, 191-192; Kurtubî, *el-İ'lâm*, 451 Bu yöndeki ifadeler için bk. "Sonra İsa onlara, [...] dedi: 'Kılıcı olmayan, abasını satıp bir kılıç alsın. Size şunu söyleyeyim, yazılmış olan şu sözün yaşamımda yerine gelmesi gerekiyor: "O, suçlularla bir sayıldı." Gerçekten de benimle ilgili yazılmış olanlar yerine gelmektedir.' 'Ya Rab, işte burada iki kılıç var' dediler. O da onlara, 'Yeter!' dedi." *Kitab-ı Mukaddes*(Erişim 30 Mayıs 2025), Luka 22:35-38.

77 Hazrecî, *Mekâmi'ü's-Sulbân*, 189.

mugayir hareket etmektedirler.

c) Kılıç kullanmak İslâm için kusur addedilecekse geçmiş ümmetler için de aynı durum söz konusu olmalıdır. Ancak kusur olmak bir yana cihad hak ehlinin dalâlet ehline karşı süregelen sünnetidir.

d) İslam'da cihad davet edilen dini korumanın yollarından birisidir.

e) Cihad hüccetler ortaya konulmadan ve tebliğ edilmeden yapılmaz.[78]

3. İslâm'ın Yayılışında Kılıç Karşısında İstidlâl

İslâm'ın yayılışında kılıç faktörünü pek tatmin edici bulmayan Arnold,[79] İslâm'a geçiş nedenleri arasında kelâm ilmine de yer vermekte ve İslamlaşmada hicri II ile V. yüzyılda ciddi anlamda akılcılık anlayışının da etkili olduğunu savunmaktadır. Ona göre bu akılcı çizgi, Hıristiyanlara tesir ederek "inanıyorum çünkü imkânsız" (credo quia impossibile est) anlayışına dayalı dinden dönmelerine olanak sağlamıştır.[80] İzzetî de birçok etkenle birlikte insanların İslâm'a bağlanmalarında zihinsel araştırmanın ve İslâm'ı diğer dinlere tercih eden bilginlerin insanların bu tercihlerini yönlendirmesinin derinlemesine tartışılması gerektiğine dikkatlerimizi çekmektedir.[81]

İslâm'ın kılıç zoruyla değil nazar ve kalemin gücüyle yayıldığı bazı kelâm âlimlerinin temel iddiası olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk başlıkta değinildiği üzere Abdullah b. İsmâil el-Hâşimî'nin el-Kindî'ye ya da İbn Müneccim'in Kusta b. Lûkâ ve Huneyn'e mektup yazarak İslâm'a davet etmeleri bu iddiaların somut örnekleri olarak alınabilir. Muʿtezilî âlim Cüşemî (ö. 494/1101), cihadın hem lisanla hem kılıçla olduğunu belirtmekte, lisanla cihadın daha evla olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre delil getirmek kılıçla savaşmaktan çok daha evladır. Zira davette hayat varken savaşta öldürme vardır.[82]

İslamlaşma sürecine ilişkin birtakım âlimlerin kılıç ve onun temsil ettiği hakimiyet faktörünü kabul eden bir yaklaşım sergiledikleri görülmektedir. Örneğin Gazzâlî *İktisâd*'ta kafirlerin büyük bir çoğunluğunun kılıçların gölgesi altında İslâm'ı kabul ettiğini ifade etmektedir:

78 Rumî, *Da'vetü'l-Müslimîn li'n-Nasâra,* 332-337.

79 Arnold, *The Preaching of Islam*, 59.

80 Arnold, *The Preaching of Islam*, 61.

81 İzzetî, *İslâm'ın Yayılış Tarihine Giriş*, 17.

82 Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fî'-tefsîr*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî (Beyrut-Kâhire: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî-Dârü'l-Kitâbi'l-Mısrî, 2019), 5/3271.

> "...Kâfirlerin çoğunluğu da kılıçların gölgesi altında Müslüman olmuştur. *Allah, burhan ile yapmadığını kılıç ve mızrakla yapmaktadır*. Bu hususta tarihî olaylar incelediğinde, kâfirler ile Müslümanlar arasında vuku bulan kanlı savaşların, dalâlet ehlinin boyun eğmeye yönelmesiyle sonuçlandığını görürsün. *Fikir mücadelesi ve münazara için yapılan toplantıların ise ancak ısrar ve inatçılığı artırdığına şahit olursun*. Bu zikrettiklerimizin aklın ve onun delil olmasının değerini düşürdüğünü ise sakın zannetme! Zira akıl nuru, Allah'ın velilerinden bazılarına bahşettiği bir keramettir.*"*[83]

Gazzâlî'nin bu satırlarında dikkatimizi çeken nokta "Allah, burhan ile yapmadığını kılıç ve mızrakla yapmaktadır.*"* ifadesidir. Gazzâlî, kılıç ve mızrağı, burhanın karşısına konumlandırmıştır. Gazzâlî halkı kelâm ilminden sakındırmak gayesiyle yazdığı *İlcâmü'l-Avam*'da da bu yaklaşımını devam ettirmektedir. O, sadr-ı evvelde kelâmcıların kavramlarının ve yöntemlerinin kullanılmadığını belirtmektedir. Gazzâlî'ye göre ilk neslin kelâm yöntemini benimsememeleri onların acziyetinden kaynaklı değildir, onlar faydasız gördüklerinden dolayı başvurmamışlardır. Ona göre Hz. Muhammed Yahudiler, Hıristiyanlar ve Putperestlerle tartışmasına rağmen Kur'ân'daki delillerle yetinmiştir. Kur'ânî delillerin kendisini ikna ettiği kimseler İslâm'ı kabul etmiş, Kur'ânî deliller ortaya koyulduktan sonra ikna olmayanlar ise kılıç ve kargıya havale edilmişlerdir. İlk nesil, Kur'ânî delille ikna olmayanları kılıç ve kargının ikna edeceğini bildiklerinden kelâmî yol ve yöntemi benimsememişlerdir.[84] Bidatlerle mücadele yönünde iki tedavi yöntemi olduğunu belirten Gazzâlî, ilk yöntemin kanıtlamada derinlere dalmak olduğunu söyler ancak bu yöntemin götürüsünün getirisinden fazla olduğunu düşünmektedir. İnsanların geneli düşünüldüğünde zeki insanları sayıca az olup aklı kıt olanlar ise çoğunluktur. Bu yöntem aklı kıt olanlarda ters teper ve yoldan çıkmalarına neden olur. Bu açından bu tedavi yöntemi faydadan çok zarar getirmektedir. İkinci yol ise kelâmî meselelerde geri durarak ve sükût ederek işi kamçı ve kılıca havale etme şeklindeki selefin yoludur. Az sayıdaki kişiyi ikna etmese de çoğunluğun ikna olması bu yöntem sayesindedir. Bu ikinci yöntemin ikna edici oluşunu kılıçların gölgesinde sonradan Müslüman olanlara atıfta bulunarak temellendirmeye çalışmaktadır:

> "Kâfirlerden tutsak alınan köle ve cariyelerin, başlangıçta kılıçların *gölgesinde Müslüman olduklarını, zamanla gönülsüz olan imanlarının gönüllü hale dönüştüğünü, başlangıçta gösteriş ve şüphe şeklindeki imanlarının sağlam bir itikat haline geldiğini görürsün. Bu din mensuplarını gözlemlemek, onlarla dostane ilişkiler kurmak ve Allah'ın kelâmını dinlemek ve salih kimseleri görmek suretiyle gerçekleşir. Bu türden ilişkiler onların yapısına, tartışma ve delile kıyasla çok daha uygundur.*"[85]

83 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd: İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 24.

84 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Kelâm ve halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm ve el-Kânûnü'l-külli fi't-te'vil* çev. Mahmut Kaya - M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 61-62.

85 Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm*, 62-63.

Gazzâlî'nin yaklaşımı bir önceki başlıkta ele alınan Hıristiyan polemikçilerden temel bir noktada ayrılmaktadır. Zira onların aksine Gazzâlî Müslüman bir kelâmcı olarak mucizeleri kabul etmektedir. Gazzâlî'nin cümleleri sezaropapizm (*caesaropapism*) kavramı çerçevesinde değerlendirilebilir. Sezaropapizm, dinin siyasal otoritenin mutlak kontrolü altında olduğu başka bir ifadeyle hem dinî hem siyasî otoritenin tek kişinin elinde olduğunu imleyen, Bizans politik teorisini tanımlamak için tedavüle sokulan bir terimdir.[86] Gazzâlî, bu gibi dönemlerde yenilgiye uğrayan devletin tebaasına karşı bir kılıç çekme söz konusu olmasa da mağlubiyet sonrası mağlup halkların Müslüman olmaları gerçeğinden hareket etmektedir. Müslümanlığın kabul edilmesinin savaşlar sonrası olduğunu kabul eden Gazzâlî'nin yaklaşımından insanların din değiştirmelerinde zorlamanın da etkili olduğunu doğrudan anlamak, zorlama ve baskı unsurlarının varlığını ima ettiğini düşünmek mümkün değildir. Onun ister yeni fethedilen yerdeki insanlar olsun ister tutsak alınanlar olsun Müslüman olmalarında birçok sosyal faktörün etkili olduğuna işaret etmesi de bu hususu desteklemektedir.

Muʿtezilî bazı âlimler ise Gazzâlî'nin aksine nazar savunusu yaparken İslâm'ın kılıç ile değil istidlal ile yayıldığını dile getirmişlerdir. İbnü'l-Melâhîmî (ö. 536/1141), İslâm'ın nazar ve istidlal olmaksızın kılıçla yayıldığı iddiasına değinmekte ve bunu bâtıl olarak nitelendirmektedir. Muʿtezilî-Zeydî olan Abdullah b. Zeyd 'Ansî (ö. 667/1269) ve Yahya b. Hüseyin el-Kureşî (ö. 780/1378) de İbnü'l-Melâhimî ile paralel şekilde bu iddiaya değinmektedir.[87]

İbnü'l-Melâhimî, bu iddianın kim tarafından dile getirildiğine değinmez. Ancak dinî konularda nazarı gerekli görmeyenler tarafından "ötekilerin" kılıçla Müslüman olduklarının savunulduğuna işaret edilmektedir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre hakikat, kılıcın galebe çalmasıyla ortaya çıkmaz. Kendi durduğu pozisyondan ve cevap vermeye çalıştığı kesimin Müslüman olmasından hareketle hakkın kılıçla ortaya çıkmış olduğu varsayıldığında küffarın Müslümanları yendiği zamanlarda düşmanların hakikat üzere olmalarının kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir. İbnü'l-Melâhimî, Kur'ân'ın İslâm'a muhalif gruplara karşı delil getirmeyi teşvik

86 Deno J. Geanakoplos, "Bizans İmparatorluğu'nda Kilise ve Devlet: Sezaropapizm Sorununu Yeniden Düşünmek", çev. Mustafa Alican, *Tarih Okulu Dergisi* 2011/IX (01 Aralık 2010), 169-170.

87 Abdullah b. Zeyd b. Ahmed el-ʿAnsî, *el-Mehaccetü'l-beyza fî usūli'-dîn*, MS Munich, Bayerische Staatsbibliothek, 1286 (Erişim 02 Temmuz 2022), vr.4b; Yahya b. Hasan el-Kureşî, *Minhâcü'l-müttakîn fî ilmî kelâm*, thk. Abdurrahman b. Hüseyin Şâyim el-Müeyyidî (San'a: Mektebetü Ehl-i Beyt, 1435), 1/274.

ettiğini ve en güzel şekilde mücadele etmeyi emrettiğini ifade eder.[88]

İbnü'l-Melâhimî, nazar konusunda kendilerine muhalif olan grupları tadat ederken on birinci sırada bu yaklaşımı zikretmektedir.[89] Hz. Muhammed'in tebliğ faaliyetlerinde Kur'ân'ın merkeziliğini vurgulamakta ve dine davet ederken Kur'ân'la İslâm'a çağırdığını vurgulayarak ilgili ayetleri zikretmektedir. Ona göre Kur'ân'ın büyük bir kısmı delil getirmeden ve nazar ile tefekküre teşvik etmekten ibarettir. İbnü'l-Melâhimî, tartışmayı teşvik eden bir dizi ayet sıraladıktan sonra "Hz. Muhammed'in ve onu takip edenlerin davet yönteminin hüccet getirmek" olduğu gerçeğinin altını çizmektedir. Ayrıca bu görüşü vahdaniyete ve yeniden dirilişe dair örnekler üzerinden temellendirmektedir. Sonrasında ise şayet Kur'ân ve sünnet hüccetlerle dolu ise niçin kelâma başka bir deyişle nazara ihtiyaç duyup söz konusu delillerle yetinilmediğini tartışır. Nazarın başka kitaplardan aşina olduğumuz şekliyle kelâm ilminin ilk dönemde olmamasından hareketle meşruluğunu sorgulayan yaklaşımlara hem usûl-i fıkıh hem de hadis ilmiyle kıyaslayarak cevap vermektedir.[90]

Bir önceki başlıkta değinildiği üzere bu iddia Hıristiyan kökene sahiptir ve mütekellimlerin muhatapları Hıristiyanlardır. Ancak geç dönem Muʿtezilî âlimlerin ise muhatapları diğer din mensuplarından öte kelâm karşıtı ve İslâm'ın yayılışına dair farklı kanaate sahip Müslümanlardır. Gazzâlî'den yapılan alıntılar da bu bağlamda hatırlandığında İbnü'l-Melâhimî ve Kureşî'nin muhataplarının kimler olduğu netleşmektedir. Zira Gazzâlî, yakın zamanda yapılan çalışmalarda gösterildiği üzere, İbnü'l-Melâhimî'nin hem kaynak olarak kullandığı hem de cevap vermeye çalıştığı bir isimdir.[91]

İbnü'l-Melâhimî'nin takipçisi olan Zâhidî'nin yaşadığı dönemde Altın Orda Hanlığının hükümdarı Berke Han (ö. 665/1266) İslâm'ı kabul etmiştir. *er-Risâletü'n-*

88 Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmî İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâʾik fî usûli'd-dîn*, thk. Madelung, Wilferd, Martin McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institüte of Islamic Studies, 2007), 6.

89 Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Muʿtemed fî usûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung (Tahran: Mirâs-i Mektûb, 2012), 15.

90 İbnü'l-Melâhimî, *Muʿtemed*, 69-72; İbnü'l-Melâhimî, İslâm'ın kılıçla yayıldığı iddiasını dinî bilgilerin elde edilmesi bağlamında ele almaktadır. Bu çerçevede nazarın meşru olmadığı ve kelâmın bidat olduğu yönündeki yaklaşımları eleştirmektedir. Böylece, söz konusu iddiaya karşı bir nevi kelâm savunusu yapmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Özkan Şimşek, *Geç Dönem Muʿtezile Kelâmında Yöntem* (İstanbul Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 236-241.

91 Ayman Shihadeh, "Psychology and Ethical Epistemology: An Ashʿarī Debate with Muʿtazilī Ethical Realism, 11th-12th C." 21/2 (31 Aralık 2021), 23; Orhan Şener Koloğlu, *Muʿtezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmli Muʿtezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 80-87.

Nâsiriyye Berke Han'a ithaf edilmiştir.[92] Hz. Muhammed'in peygamberliğini müdafaa ve eleştirileri cevaplamak amacıyla kaleme alınan risalenin temel hedefi Berke Han'ın İslâm inancını desteklemektir.[93] İbnü'l-Melâhimî'nin ifade ettiği hususa Moğolların İslâm'ı kabul etmeleri örnek teşkil etmektedir. Bilindiği üzere, 13. yüzyılda Moğol istilası karşısında Müslüman coğrafya direnememiş ve yenik düşmüştür. Ancak kılıcın hakimiyeti olmasına rağmen zamanla Moğollar İslâm'ı kabul etmişlerdir.[94]

"Cuius regio, eius religio" (kimin diyarı, onun dini)[95] şeklindeki mottoda da ifadesini bulduğu üzere imparatorluklar çağında hükümdarın kendi dinini hâkim kıldığı bilinmektedir. Ammâr el-Basrî de hükümdarın benimsediği dine tebaasının da boyun eğdiği olgusuna İsmailoğluları üzerinden dikkat çekmektedir: "*Çünkü raiyye kendilerini yönetene boyun eğer ve hükmünü kabul eder.*"[96] Bu anlamda hükümdarın tercihleri, toplumsal davranışları şekillendiren temel unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. İbnü't-Tıktaka'nın (ö. yk. 709/1309) ifadeleriyle söyleyecek olursak hükümdar bir şeye ilgi gösterirse, insanlar da ya doğal bir eğilimle ya da ona yakınlık sağlamak amacıyla ona ilgi gösterirler. Bir şeye ilgi gösterdiğinde insanlar ya doğal olarak ya da hükümdarın gönlünü kazanmak için ona yönelirler.[97] Bu sosyo-politik fenomen, tarihsel süreçte "İnsanlar hükümdarlarının dini üzeredir" şeklinde formüle edilmiş olup yöneticilerin toplumsal normlar ve değerler üzerindeki belirleyici etkisini vurgulamaktadır.

İbn Haldûn (ö. 808/1406), *Mukaddime*'de geleneklerin, alışkanlıkların ve toplumsal durumların değişmesinin yaygın sebebini, her neslin alışkanlıklarının sultanının alışkanlıklarına bağlı olmasıyla açıklamaktadır. Bu bağlamda hadis olarak da rivayet edilen ve İslâm siyaset düşüncesine dair kitaplarda da kendisine bolca atıfta bulunulan bir hikmetli söze referansta bulunur: "Halk, kralın dini

92 Hayreddin ez-Zirikli, *el-Aʿlâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-ʿArab ve'l-müstaʿrebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyin, 2002), 7/193; Mahmûd b. Süleyman el-Hanefî el-Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr.*, thk. Saffet Köse (İstanbul : Mektebetü'l-İrşad, 2017), 3/316.

93 Madelung, "The Westward Migration of Hanafī Scholars From Central Asia in the 11th to 13th Centuries", 54.

94 Arnold, *The Preaching of Islam*, 11.

95 17. yüzyılın başlarında Protestan hukukçu Joachim Stephani tarafından 29 Eylül 1555 tarihli Augsburg Barışı'nın temel ilkesini tanımlamak için ortaya atılmıştır. İmparatorluklara kendi topraklarında Katoliklik ve Protestanlık arasında karar verme özgürlüğü vermekteydi. Richard Potz, "Cuius Regio, Eius Religio" (Brill, 2015).

96 Basrî, *Burhân*, 31.

97 Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. Tabâtabâ İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî fi'l-âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*, thk. Abdülkadir Muhammed Mâyû (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1997), 32.

üzeredir."[98] Bu söze atıfta bulunarak Cevâd Ali (1907-1987), İslâm öncesi ve erken İslâmî dönemde gerçekleşen dinî değişimlerin sosyal dinamiklerini, yönetici tabakadan başlayan değişimlerin toplumun diğer katmanlarına sirayet etmesine bağlamaktadır. Tarihte karşılaşılan din değiştirme olguları ya yöneticiyi ikna eden bir söz sebebiyle ya bir münazaradan sonra yahut bir hastalıktan şifa bulup bunu o dinin bereketiyle ilişkilendirmesi neticesinde vuku bulmuştur. Böylece halklar, sorgulamaksızın o dine girmişlerdir.[99] Bu yönüyle dünyayı fetihle dârü'l-İslâm'ın yapma olgusunun klasik İslâm dünyasının jeopolitik bağlamında değerlendirilmesi gerektiği yönündeki teklif bu çerçevede daha anlamlı hale gelmektedir.[100] Zira Ortaçağın imparatorluk üzerine kurulu düzeninin, sınırları devamlı surette genişletme ve güç mücadelesine dayalı olduğu ayrıca toprak genişlemesiyle ekonomik, siyasî ve demografik istikrarın sağlandığı bilinmektedir.[101] Bundan ötürü askerî harekâtlarla din dolaylı olarak yayılmışsa da Müslüman devletlerin diğer devletlerle bir güç mücadelesi içerisinde topraklarını genişlettikleri söylenebilir. Toprak genişlemesiyle birlikte İslamlaşmanın yaşandığı da tarihsel gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Söz konusu fetihler hiç yapılmamış olsaydı, farazi bir şekilde düşünürsek İslâm birçok bölgede yayılma imkânı bulur ve kitlesel ihtidalar olur muydu? Kabul etmek gerekir ki Hz. Muhammed'in davet ettiği mesaj insanlara ne kadar cazip olsa da Bizans ve Sasani imparatorluklarının hükümranlığının sürdüğü diyarlarda fetih olmaksızın ilerleme kaydetmeleri pek olası olmazdı.[102]

Bu İslamlaşma sürecinde Gazzâlî, istidlâl faktöründen öte kılıcın etkili olduğunu düşünmektedir. Gazzâlî'nin, hükümdar yenilgiye uğratıldığından tebaasının da İslâm'a geçtiği şeklinde bir düşünceye sahip olduğu söylenebilir. Ona göre savaşlardan sonra kurulan sosyal ilişkiler bu sürece katkıda bulunmaktadır. Bunun karşısında ise Muʿtezilî âlimler durmakta ve cihad olgusunu göz önünde bulundurmakla birlikte İslamlaşmanın istidlâl ve kelâmî faaliyetler sayesinde gerçekleştiğini düşünmektedirler.

98 İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa (Şam: Müessesetu'r-Risâle Naşirun, 2016), 38, 304; İbnü't-Tıktakâ, *Fahrî*, 32; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm İbn Cemâa, *Tahrîru'l-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm*, thk. Fuad Abdülmün'im Ahmed (Doha: Dârü's-Sekâfe, 1408), 50.

99 Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Dârüs-Sâkî, 2001), 11/66.

100 İbrahim Kalın, "İslam, Şiddet ve Barış: Temel Kaynaklara Bakış", *Akıl ve Erdem : Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 210.

101 Kalın, "İslam, Şiddet ve Barış", 210.

102 Kennedy, "Was Islam Spread by the Sword?", 7.

Sonuç

İslâm, yedinci yüzyılda Arabistan'da ortaya çıkıp kısa zamanda birçok coğrafyada yayılmıştır. İslâm'ın yayılışı söz konusu olduğunda İslâm'a muhalif kesimlerin İslamlaşma gibi çok boyutlu bir olguyu tek bir sebebe irca edip birçok faktörü görmezden geldikleri görülmektedir. Halbuki herhangi bir savaşı dahi salt savaş olgusu üzerinden açıklamamız mümkün değildir. Genel anlamda kılıçla yayılma şeklindeki iddianın tarihte dinler arası bir tartışma olduğu ancak dar bir çerçevede aynı tartışmanın Müslümanlar arasında bir iç tartışmaya dönüştüğü de gözlemlenmektedir. Bu iç tartışma nazarın gerekliliği zemininde cereyan etmiştir. İslâm'ın yayılmasında akıl yürütme süreçlerinin bulunduğunu vurgulayan yaklaşımın İbnü'l-Melâhimî ve başka Muʿtezilî âlimler karşısında herkes açısından nazarın elverişli olmadığını temellendirmek amacıyla realiteyi esas alarak tarihte kafirlerin çoğunun kılıçların gölgesi altında Müslüman olduğu görüşü Gazzâlî tarafından savunulmuştur.

Dinler arası bir tartışma olmasına baktığımızda İslâm'ın yayılışını, Hz. Muhammed'in mucize göstermediğinden ötürü kılıca başvurmasına bağlayan Hıristiyan orjinli yaklaşım öne çıkmaktadır. Bu iddia karşısında ulemanın o günün dünyasına ait bir gerçeklik olan savaşın belli hedefler doğrultusunda yapılmasını bir gereklilik olarak addettikleri görülmektedir. Ulemâ, kılıç kullanıldığını reddetmeden salt kılıçla yayıldığı iddiasına karşı çıkarak kılıca rağmen kılıç da kullanılarak İslâm'ın yayıldığını düşünmüşlerdir. Kelâm âlimlerinin bu bağlamda tarihsel gerçeklere dayalı güçlü karşı argümanlar geliştirdikleri, bununla birlikte savunmacı bir tutum sergileyerek ilzâmî argümanlara da başvurdukları görülmektedir. Tarihsel karşılaştırmalarla tutarlılık sorununa dikkat çeken ulemâ, Hıristiyanlığın yayılış sürecinin de çoğu zaman savaşlar ve siyasî zorlamalarla iç içe geçtiğine dikkat çekmiştir. Bu bağlamda Hıristiyanların kendi dinî ilkeleri, barış ve düşmanlığı reddetmek olsa da tarih boyunca bu ilkelere aykırı biçimde hareket ettikleri vurgulanmıştır. Şayet kılıç, bir dinin yayılmasında kusur olarak görülüyorsa, bu durumun sadece İslâm'a değil, başta Hıristiyanlık olmak üzere başka dinlere de teşmil edilmesi gerektiği söylenerek muhataplar ilzâm edilmiştir. Buna karşın İslâm'da cihad, kusur değil aksine davet edilen dini muhafaza etmenin yollarından biri ve başka peygamberlerin şeriatlarında da var olan ilâhî emir olarak değerlendirilmiş ve cihad İslâm'a intisap edilmesinin önünü açan ve davet faaliyetlerini kolaylaştıran bir unsur sayılmıştır. Bu yaklaşım modern zamanlarda görüldüğü şekliyle sadece apolojetik başka bir tabirle mahcup bir savunudan ziyade ilkesel bir duruşu yansıtmaktadır.

Hıristiyanların Hz. Muhammed'in mucize göstermediğinden ötürü kılıç kuşandığına yönelik iddialarının mucizeyle ilgili kısmına kelâmcıların bu meseleyi

tartıştıkları bölümlerde doğrudan cevap vermedikleri görülmektedir. Ancak bu tartışmaların delâilü'n-nübüvve tarzı eserlerde kapsamlı biçimde yer aldığı ıskalanmamalıdır. Söz konusu eserler Hz. Muhammed'in ister aklî ister hissî mucizeler gösterdiğini kabul etmekte ve savunmaktadır. Ayrıca İslâm'ı şiddet ile özdeşleştiren çağdaş bakış açısı ile Hıristiyan tutum arasında bu noktada önemli farklılığın olduğu görülmektedir. Çağdaş İslâmofobide sosyal ve siyasal birçok amaç güdülürken geçmişteki eleştiriler daha çok Hz. Muhammed'in mucize göstermediği için kılıç kuşandığı gibi teolojik bir bağlamda cereyan etmiştir.

Hıristiyan müelliflerin iddialarına bakıldığında salt askerî fetih paradigması üzerinden yapılan bu okumanın, İslamlaşma sürecinin çok katmanlı dinamiklerini ve karmaşık yapısını göz ardı ettiği görülmüştür. İslâm'ın kılıçla yayıldığı kabul edilse dahi bu okumanın gönüllü din değiştirmelerini, Müslüman mürşid, tüccar ve vaizlerin tebliğ çalışmalarını, kelâm ulemasının diğer din ve kültürlere karşı vermiş oldukları mücadeleyi tamamen yadsıdığı bir vakıa olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu indirgemeci yaklaşım, tarihsel sürecin bütüncül doğasını ihmal etmekte ve genellemeleri çoğunlukla sınırlı örnekler üzerinden yapmaktadır. Kelâmcıların ise askerî fetihlerin toprak hakimiyeti sağlayabileceğini buna mukabil dinî, toplumsal ve kültürel dönüşümlerin çok boyutlu süreçlere bağlı olduğunu düşünmüşlerdir. Bu anlamda onlar açısından kılıçla memleketler alınabilirdi ancak kalplerin fethedilmesi ve inancın içselleştirilmesi başka tamamlayıcı unsurların devreye girmesiyle ve farklı dinamiklerin işlerlik kazanmasıyla mümkün olabilirdi. Kalplerin fethedilmesi söz konusu olduğunda iş kalem erbabına, nazar ehline, mürşitlerin faaliyetlerine, Müslüman yönetici ve ahalinin eylemlerine tevdi edilmekteydi.

Bu çok boyutlu yaklaşım göz ardı edilmeksizin İslâm'ın yayılışının manevî ve fikrî dönüşümler bağlamında daha kapsamlı araştırmalara tabi tutulması elzemdir. Mevcut çalışmada daha çok teorik tartışmalar ve tarihsel anlatıların mukayeseli tahlili sınırlı düzeyde ele alınabilmiştir. İleride yapılacak çalışmalarda, delâilü'n-nübüvve metinlerinde ortaya konan teolojik ve tarihsel argümanların, dinler arası ilişkiler ekseninde ve disiplinler arası yöntemlerle analiz edilmesi, kayda değer katkılar sağlayacaktır. Ayrıca, İslamofobik söylemlerle tarihsel eleştirilerin benzerlik ve ayrımlarının daha detaylı şekilde analiz edilmesi, günümüz tartışmalarına ışık tutabilecek nitelikte olacaktır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

Âmirî, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Yusuf en-Nisâbûrî. *el-İʿlâm bi-menâkıbi'l-İslâm*. thk. Ahmed Abdülhamid Gurab. Riyad: Darü'l-Asale li's-Sekâfe, 1988.

Arnold, Thomas Walker. *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*. London, 1913.

Aydın, Fuat. "Batı'nın İslam Anlayışının Doğulu Kökenleri ya da Abdülmesih İshak el-Kindî'nin Risâle'sinin Serencamı". *Osmanlılar ve Avrupa*. ed. Seyfi Kenan. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

Aykaç, Meryem Beyza. *XIX. Yüzyıl Oryantalizmi ve Siyer William Muir'in Siyeri Örnekliğinde*. Kahramanmaraş: Samer, 2020.

Basrî, Ammar. *Kitâbü'l-Burhân Apologie et controverses*. thk. Michel Hayek. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.

Bertaina, David. *Būluṣ Ibn Rajā': The Fatimid Egyptian Convert Who Shaped Christian Views of Islam*. Leiden Boston: Brill, 2022.

Bûlus ibn Recâ'. "Kitâbü'l-Vâdih". thk. David Bertaina. Arabic Christianity. Leiden Boston: Brill, 2022.

Cevâd Ali. *el-Mufassal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. Beyrut: Dârüs-Sâkî, 2001.

Cleveland, William L. *A History of the Modern Middle East*. New York: Routledge, 2018.

Cucarella, Diego R. Sarrió. *Muslim-Christian Polemics across the Mediterranean: The Splendid Replies of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī*. Leiden and Boston: Brill, 2015.

el-Cüşemî, Hâkim. *et-Tehzîb fî'-tefsîr*. thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. Beyrut-Kâhire: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî-Dârü'l-Kitâbi'l-Mısrî, 2019. Basım, 2019.

Çelik, Siren. "The Emperor, the Sultan and the Scholar: The Portrayal of the Ottomans in the Dialogue with a Persian of Manuel II Palaiologos". *Byzantine and Modern Greek Studies* 41/2 (Ekim 2017), 208-228. https://doi.org/10.1017/byz.2017.12

Daş, Mustafa. "XIV. Asırda Dinler Arası İletişim: Bizans İmparatoru II. Manuel Palaiologos ve Hacı Bayram Veli'nin Ankara'da Yaptıkları Tartışma". *XI. ve XVIII. Yüzyıllar İslâm-Türk Medeniyeti ve Avrupa Sempozyumu*. 85-92. İstanbul: İsam Yayınları, 2006.

El-Moursi, Mohamed. *The Phenomenon of Religion According to Abū al-Hasan al- 'Amirī*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Gazmînî, Necmüddîn ez-Zâhidî. *er-Risâletü'n-nâsıriyye*. thk. Muhammed el-Mısrî. Kuveyt: Merkezi'l-Mahtutât ve't-Turâs, 1994.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd: İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Kelâm ve halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm*.

çev. Mahmut Kaya - M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Geanakoplos, Deno J. "Bizans İmparatorluğu'nda Kilise ve Devlet: Sezaropapizm Sorununu Yeniden Düşünmek". çev. Mustafa Alican. *Tarih Okulu Dergisi* 2011/IX (01 Aralık 2010).

Griffith, Sidney H. *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

Hazrecî, Ahmed b. Abdüssamed. *Mekâmi'ü's-Sulbân*. thk. Abdülmecid el-Şerefî. Tunus: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-buhus, 1975.

Huneyn b. İshâk. "Risâle". *Une correspondance İslamo-chrétienne entre Ibn al-Munağğim, Ḥunayn Ibn Isḥāq et Qusṭā Ibn Lūqā*. thk. Khalil Samir - Paul Nwyia. Turnhout: Brepols Publishers, 1981.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed el-Mağribî. *Mukaddime*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Şam: Müessesetu'r-Risâle Naşirun, 2016.

İbnü'l-Melâhimî, Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. *Kitâbü'l-Muʿtemed fî usûli'd-dîn*. thk. Wilferd Madelung. Tahran: Mirâs-i Mektûb, 2012.

İbnü'l-Melâhimî, Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmî. *Kitâbü'l-Fâ'ik fî usûli'd-dîn*. thk. Madelung, Wilferd-Martin McDermott. Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institüte of Islamic Studies, 2007.

Işık, Hidayet. *Amiri'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

İbn Cemâa, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm. *Tahrîru'l-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm*. thk. Fuad Abdülmün'im Ahmed. Doha: Dârü's-Sekâfe, 1408.

İbnü't-Tıktakâ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. Tabâtabâ. *el-Fahrî fi'l-âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*. thk. Abdülkadir Muhammed Mâyû. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1997.

İskâfî, el-Hatîb. *Lütfü't-tedbîr fî siyâseti'l-mülûk*. thk. Ahmed Abdülbâkī. Bağdad-Kahire: Mektebetü'l-Müsennâ-Mektebetü'l-Hâncî, 1964.

İzzetî, Ebulfazl. *İslâm'ın Yayılış Tarihine Giriş*. çev. Cahit Koytak. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.

Kâdî Abdülcebbâr. *Tesbîtu delâili'n-nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*. ed. Hüseyin Hansu. çev. Ömer Aydın M. Şerif Eroğlu. İstanbul: TYEKB, 2017.

Kalın, İbrahim. "İslam, Şiddet ve Barış: Temel Kaynaklara Bakış". *Akıl ve Erdem : Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.

Karâfî, Şihâbüddîn. *Kitabü'l-Ecvibeti'l-fâhira 'ani'l-es'ileti'l-fâcira*. thk. Bekir Zekî Avaz. Kâhire: y.y., 1407.

Kaymaz, Yunus. "Büyük Constantinus'un Hıristiyanlığı Meselesi". *SAUIFD* 16/29 (06 Temmuz 2014), 213-213. https://doi.org/10.17335/sakaifd.219851

Kefevî, Mahmûd b. Süleyman el-Hanefî. *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr.* thk. Saffet Köse. İstanbul : Mektebetü'l-İrşad, 2017.

Kennedy, Hugh. "Was Islam Spread by the Sword?: The Early Muslim Conquests Revisited". New Haven: Yale University, 2008. https://rps.macmillan.yale.edu/sites/default/files/files/kennedy.pdf

Koloğlu, Orhan Şener. *Muʿtezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmli Muʿtezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Kureşî, Yahya b. Hasan. *Minhâcü'l-müttakîn fî ilmî kelâm*. thk. Abdurrahman b. Hüseyin Şâyim el-Müeyyidî. San'a: Mektebetü Ehl-i Beyt, 1435.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-İ'lâm bimâ fî dîni'n-nasârâ mine'l-fesâd ve'l-evhâm ve izhâri mehâsini dîni'l-İslâm*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Dârü't-Türâsi'l-Arabi, 1980.

Lewis, Bernard. *Tarihte Araplar*. çev. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009.

Madelung, Wilferd. "The Westward Migration of Hanafī Scholars From Central Asia in the 11th to 13th Centuries". *AÜİFD* XLIII/2 (2002), 41-55.

Manuel II Paleologus. "Dialogues with a Learned Moslem". çev. Roger Pearse. 2009. Erişim 01 Haziran 2025. https://www.tertullian.org/fathers/manuel_paleologus_dialogue7_trans.htm

Mikhail, Wageeh Y. F. *ʿAmmār Al-Baṣrī's Kitāb al-Burhān: A Topical and Theological Analysis of Arabic Christian Theology in the Ninth Century*. University of Birmingham, PhD, 2013. https://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/4162/

The Apology of al-Kindy, The Court Of Al Mâmûn. çev. Sir William Muir. London: Society for the Promotion of Christian Knowledge, 1887.

Munir, Hassam. "Did Islam Spread by the Sword? A Critical Look at Forced Conversions". Yaqeen Institute for Islamic Research, Erişim 01 Nisan 2025. https://yaqeeninstitute.org/read/paper/did-islam-spread-by-the-sword-a-critical-look-at-forced-conversions

Potz, Richard. "Cuius Regio, Eius Religio". Boston: Brill, 2015. https://doi.org/10.1163/2352-0272_emho_SIM_018148

Reynolds, Gabriel Said. *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: ʿAbd al-Jabbār and the Critique of Christian Orgins*. Boston: Brill, 2004.

Rumî, Süleyman b. Abdullah b. Salih. *Da'vetü'l-Müslimîn li'n-Nasâra fî Asri'l-Hurûbi'-Salibîyye*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.

Shihadeh, Ayman. "Psychology and Ethical Epistemology: An Ashʿarī Debate with Muʿtazilī Ethical Realism, 11th-12th C." 21/2 (31 Aralık 2021), 81-102. https://doi.org/10.5617/jais.9573

Soage, Ana Belen. "The Muslim Reaction to Pope Benedict XVI's Regensburg Address". *Totalitarian Movements and Political Religions* 8/1 (Mart 2007), 137-143. https://doi.org/10.1080/14690760601121697

Şimşek, Özkan. *Geç Dönem Muʿtezile Kelâmında Yöntem*. İstanbul Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Zirikli, Hayreddin. *el-Aʿlâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-ʿArab ve'l-müstaʿrebîn ve'l-müsteşrikīn*. Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyin, 2002.

ʿAnsî, Abdullah b. Zeyd b. Ahmed. *el-Mehaccetü'l-beyza fî usūli'-dîn*. MS Munich, Bayerische Staatsbibliothek, 1286. Erişim 02 Temmuz 2022.

"Faith, Reason and the University Memories and Reflections". Erişim 06 Ağustos 2022. https://l24.im/A5YiDV

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

darulfunun ilahiyat, 36(2): 367–388

DOI: 10.26650/di.2025.36.2.1644409
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Başvuru: 21.02.2025
Revizyon Talebi: 09.04.2025
Son Revizyon: 23.04.2025
Kabul: 28.04.2025
Online Yayın: 28.07.2025

المقاربة المنهجية في الدراسات القرآنية الاستشراقية: أنجليكا نويفرت وآن سيلفي بواليفو أنموذجا

Oryantalist Kur'an Çalışmalarında Metodolojik Yaklaşım: Angelika Neuwirth ve Anne-Sylvie Boisliveau Örneği

Methodological Approach in Orientalist Qur'anic Studies: Angelika Neuwirth and Anne-Sylvie Boisliveau as Models

Razan SAKKAL*

الملخص

شهدت حركة الاستشراق المعاصر تطورات عديدة في الدراسات القرآنية، حاولت هذه الدراسة رصدها في جانبها المنهجي من خلال تحليل دراسات المستشرقة الألمانية أنجليكا نويفرت ومعاصرتها الفرنسية آن سيلفي بواليفو، بهدف عرض موقفهما المنهجي؛ النقدي للمناهج السائدة في الدراسات القرآنية، والتصور البديل الذي تقترحانه، ونماذج تطبيقه في فهم القضايا والنصوص القرآنية. فأشار البحث إلى الانتقادات التي وجهتها المستشرقتان إلى أهم المناهج الغربية، وأوضح البديل المنهجي الذي تقترحانه، والذي يجمع بين المنهج النقدي التاريخي والأدبي البلاغي، من خلال الدمج بين أدوات التحليل: التعاقبي (diachronic) والتزامني (Synchronic) في فهم النص، بحيث يُدرس القرآن في بنيته الكلية والوحدات الأدبية التي يتكون منها دون إغفال التطور الزمني للنص والسياقات الاجتماعية التي نشأ فيها. وبيّن البحث في ضوء هذه المنهجية موقف الباحثتين من قضايا قرآنية هامة؛ مسألة اعتماد النص وإعلان سلطته، ومسألة القرآن الشفوي. كما أشار إلى نماذج تطبيقها كتحليل نويفرت لسورتي الإخلاص وطه وفق علاقة القرآن بالنصوص المقدسة السابقة، ودراسة بواليفو للمفاهيم القرآنية الأساسية المؤسسة لقدسيته، وأوامر الدعاء والذكر الواردة في السور المكية المبكرة. وأكدت الدراسة على ضرورة القراءة النقدية الواعية للمناهج الاستشراقية الجديدة، والعمل على إيجاد أرضية مشتركة يمكن البناء عليها لإصلاح الواقع المنهجي المعاصر، وجعله أكثر فعالية في فهم القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: الاستشراق، المنهجية، الدراسات القرآنية، أنجليكا نويفرت، آن سيلفي بواليفو.

Öz

Modern Oryantalizm, Kur'ân araştırmalarında yöntemsel açıdan önemli değişimler geçirmiştir. Bu çalışma, Alman Oryantalist Angelika Neuwirth ve Fransız Oryantalist Anne-Sylvie Boisliveau; her iki araştırmacının geleneksel Oryantalist metodolojilere yönelik eleştirilerini incelemeyi ve önerdikleri alternatif yöntemleri analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu alternatif, tarihsel-eleştirel yöntem ile edebi-belagat yöntemini birleştirerek, metni anlamada artzamanlı ve eşzamanlı analiz araçlarından birlikte faydalanmaktadır. Bu çerçevede, Kur'ân'ı bütünsel bir yapı içinde ele almakta, edebi unsurlar arasındaki ilişkileri incelemekte, aynı zamanda metnin tarihsel gelişimini göz önünde bulundurmaktadır. Bu metodolojik çerçeve, Kur'ân'ın otoritesinin oluşumu ve sözlü geleneğe dayalı yönü gibi temel konuların analizinde uygulanmıştır. Neuwirth'in İhlas ve Tâhâ surelerini önceki kutsal metinlerle ilişkisi bağlamında incelediği ve Boisliveau'nun Kur'ân'ın kutsallığını oluşturan temel kavramları, erken Mekke dönemindeki dua ve zikir emirleri üzerinden analiz ettiği çalışmalarında da bu yaklaşımın somut örnekleri görülmektedir. Bu çalışma, modern Oryantalist yöntemlere eleştirel ve bilinçli bir bakış açısıyla çağdaş Kur'ân araştırmalarında daha bütüncül ve etkili metodolojik yaklaşımların geliştirilmesinin önemini savunmaktadır.

Anahtar kelimeler: Oryantalizm, Metodoloji, Kur'ân çalışmaları, Angelika Neuwirth, Anne-Sylvie Boisliveau

* **Sorumlu Yazar:** Razan Sakkal (Doktora öğrencisi), Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslami Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: roz.sakkal@gmail.com ORCID: 0000-0002-4651-0511

Atıf: Sakkal, Razan. "Oryantalist Kur'an Çalışmalarında Metodolojik Yaklaşım: Angelika Neuwirth ve Anne-Sylvie Boisliveau Örneği." *darulfunun ilahiyat* 36, 2 (2025): 367–388. https://doi.org/10.26650/di.2025.36.2.1644409

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Abstract

The modern Orientalist movement has witnessed significant transformations in the field of Quranic studies. This study examines the works of German Orientalist Angelika Neuwirth and French Orientalist Anne-Sylvie Boisliveau, focusing on their critiques of traditional Quranic studies methodologies and their proposed alternative approaches. The research shows that they propose a hybrid methodology that integrates historical-critical analysis with rhetorical-literary examination, which includes the study of the stylistic and structural features of the text, employing both diachronic (sequential) and synchronic (simultaneous) tools. These methodological principles have been applied to key Quranic issues, such as the formation of textual authority and the oral nature of the Quran. Their impact is also evident in practical analyses, including Neuwirth's study of Sūrat al-Ikhlāṣ and Sūrat Ṭāhā in relation to earlier sacred scriptures, and Boisliveau's investigation into textual authority through essential Quranic concepts of sacredness, as well as the themes of supplication and remembrance in the early Meccan period. The study also stresses the need to establish common methodological grounds, which could help reform contemporary Quranic studies and enhance their effectiveness in understanding the Quran.

Keywords: Orientalism, Methodology, Quranic studies, Angelika Neuwirth, Anne-Sylvie Boisliveau

Extended Summary

Introduction

Since the 1970s, Orientalist studies on the Quran have experienced significant methodological shifts. This research examines the works of German Orientalist Angelika Neuwirth and French Orientalist Anne-Sylvie Boisliveau, which embody a critical perspective on these changes and seek to develop an alternative framework for analysing Quranic themes and texts. It employs a descriptive approach to outline the scholars' views, a comparative method to assess their differences and similarities, and an analytical-deductive approach to interpret and explain their contributions. There are many studies that have focused on the works of Angelika Neuwirth, while fewer have addressed the research of Boisliveau. This study is distinguished by examining their methodological approaches together as a model of methodology in contemporary Orientalist studies.

Critique of the Quranic Studies Methodologies

While classical Orientalist studies were dominated by historical and philological methodologies, a shift occurred with the emergence of revisionist studies that questioned traditional Islamic sources and offered radically different historical and linguistic interpretations. This led to the rise of a critical movement that re-evaluated the epistemological and methodological foundations of Quranic studies, in which both Neuwirth and Boisliveau contributed, though each focused their critique on different aspects. Neuwirth challenges the philological approach, by focusing on the Quran's intertextuality with earlier sacred texts, rather than recognising it as an independent religious scripture that engages with pre-existing traditions through critique and

reformulation. She also highlights a fundamental flaw to analyse the Quran as a literary text in its own right. In contrast, Boisliveau argues that separating the Quran from its later exegetical traditions may lead to a methodological issue, as these interpretations are essential to understanding how the Quran was received and conceptualised over time.

The Proposed Methodology and Its Applications

Neuwirth and Boisliveau adopted a hybrid methodology that combined the historical-critical method and the rhetorical-literary approach while employing both diachronic (sequential) and synchronic (simultaneous) analytical tools. The diachronic method traces the Quranic text's chronological development, contextualising it within its historical period and examining its intertextual links with earlier scriptures. The synchronic approach, in contrast, treats the Quran as a unified literary structure, focusing on thematic and syntactical coherence.

Both scholars have applied this methodological framework to key Quranic issues, such as the question of textual authority and its proclamation**.** They agree that the Quran underwent two main phases: the first is "internal authentication" (inherent authority), which was established during its formative period through the text itself; the second is the phase of "compilation and textual fixation," carried out by the Muslim community during the time of Caliph Uthman ibn Affan. This phase, according to them, was a formal confirmation of an authority that had already been embedded in the text.

Another key issue is the pre-canonical oral Quran. Neuwirth highlights the importance of oral transmission in understanding the theological debates and the Quran's engagement with earlier scriptures and its environment, asserting its originality in reshaping them. Boisliveau argues that the Quran's oral nature challenges its argumentative unity and structural coherence, questioning the possibility of oral modification. This critique underscores the lack of evidence for the Quran's oral nature and the contradiction of this idea with its textual coherence and established historical accounts affirming its preservation, ensuring it remained unchanged.

The study includes practical examples of their methodologies. Neuwirth's analysis of Surah Al-Ikhlas focuses on its intertextual connections with earlier sacred texts, while her study of Surah Taha examines the Quran's engagement with its scriptural heritage through stages of adoption, interaction, and dominance. Boisliveau, meanwhile, explores the Quran's textual authority through key concepts like "the Book," "revelation," and "descent." She also investigates the diachronic evolution of supplication and remembrance commands in early Meccan surahs, analysing their linguistic structures to affirm the Quran's sacred authority.

Conclusion

Surpassing traditional Orientalist approaches and engaging with the renewal movements may pave the way for developing scientific methodologies rooted in mutual dialogue. Within this framework, the works of Neuwirth and Boisliveau stand out, as they employ a methodological synthesis that bridges diachronic historical analysis with a synchronic literary examination. Their approach balances an external reading that considers the historical formation of the Quran and its related texts with an internal reading that explores the rhetorical and argumentative structure of the Quranic discourse.

The methodologies proposed by the two Orientalists, although not based on a faith-based perspective and with limited value in reinterpreting the Quran for Muslims, have been re-evaluated from a scientific academic standpoint, leading to the Quran being regarded as a sacred text, similar to other holy books, and acknowledging its sanctity and status in its own right. This highlights the importance of searching for methodological intersections that can facilitate communication with those who hold different intellectual perspectives, in alignment with Islamic doctrinal certainties, and calls for promoting neutrality in methodology, which leads to a more integrated approach to understanding the Quran, consistent with the human pursuit of truth.

1. مدخل:

شهدت حركة الاستشراق تحولات عديدة، منذ نشأتها وحتى ظهور ما بات يُعرف بالاستشراق الجديد، وبينما كانت الدراسات الاستشراقية الكلاسيكية تعتمد في الغالب المناهج التاريخية والفيلولوجية، فقد انبعثت الدراسات الاستشراقية الجديدة بأدوات فكرية مختلفة، مستفيدة من التطور الحاصل في العلوم والتخصصات المختلفة كالأنثروبولوجيا (العلوم الإنسانية) واللسانيات وعلوم الاجتماع ونحوها.

وأصبح الحقل الاستشراقي أكثر وعيا وقدرة على النقد الذاتي، وهو نمط من النقد وُصف بأنه جذريّ كليّ، أدى إلى ما يمكن اعتباره إعادة تأسيسٍ لحقل الدراسات القرآنية الغربية، ووُظّفت فيه منهجيات جديدة في قراءة النص القرآني التي لا توصف بالقطيعة التامة مع الاتجاهات الكلاسيكية، لكنها لا تعد استمرارا لها في الوقت ذاته.[1]

إن هذا التحول الحاصل في حقل الدراسات الاستشراقية منذ سبعينيات القرن العشرين قد رافقه نوع من النشاط والتوسع في حركة البحث والتأليف، وعلى الرغم من قيام العديد من الدراسات[2] بالترجمة للمستشرقين وتتبع جهودهم ومؤلفاتهم، إلا أنها جاءت عامة تشمل جهودهم في مختلف التخصصات، إلى جانب تركيزها على الاستشراق الكلاسيكي القديم، بحيث لم يتم الوقوف على دراسات جديدة تُعنى بالتعريف بالمستشرقين المعاصرين وإحصاء دراساتهم أو النمذجة لها على الأقل.[3] كل ذلك جعل من الضرورة الملحة في المجال المعرفي والأكاديمي العمل على تتبّع وتصنيف النتاج الكبير والمتزايد في حقل الدراسات الاستشراقية والقرآنية منها على وجه الخصوص، وفق أطر واضحة تسهم في استكشاف منطلقاتها الفكرية والأسس المنهجية التي تقوم عليها، باعتبار أنها المرتكزات التي تنبني عليها آراء المستشرقين ومواقفهم المعرفية.

وفي إطار هذه الحاجة يأتي هذا البحث ليختص ببيان المقاربة المنهجية في دراسات كلّ من أنجليكا نويفرت وآن سيلفي بواليفو. أما نويفرت (Angelika Neuwirth) فهي من أشهر المستشرقين في الدراسات القرآنية، ولدت سنة (1943م) في مدينة نومبرغ الألمانية. درست العلوم الإسلامية وأتقنت العديد من اللغات، وعملت في العديد من الجامعات والمراكز البحثية في ألمانيا وخارجها، كما ترأست معهد الدراسات العربية والسامية في جامعة برلين الحرة)[4] وهي تشرف على مشروع (Corpus Coranicum) الذي يُعرف باسم

---

1 طارق حجي، *المنعطف المعاصر في الدراسات الغربية للقرآن والاتجاهات البحثية المتولدة عنه* (الرياض: موقع تفسير للدراسات القرآنية، 2023م)، 48، https://2u.pw/nm3JGhrc.

2 من هذه الدراسات: عبد الرحمن بدوي، *موسوعة المستشرقين* (بيروت: دار العلم للملايين، 1993م)؛ نجيب العقيقي، *المستشرقون* (القاهرة: دار المعارف، 1964م).

3 يقصد بالنمذجة هنا إحصاء الجهود الاستشراقية المعاصرة من خلال اختيار مدرسة استشراقية (كالمدرسة الألمانية)، أو وصف يتميز به عدد من المستشرقين كتتبع ما قدمته النساء المستشرقات من أبحاث جادة في حقل الدراسات الإسلامية والقرآنية، إذ يمكن من خلال إحصاء جهودهن، وفهم توجهاتهن، وتقييم موقفهن المنهجي، وضع نموذج لحركة الاستشراق المعاصرة، والمنطلقات الفكرية والمنهجية التي تقوم عليها.

4 أنجليكا نويفرت، *كيف سحر القرآن العالم*، ترجمة: صبحي شعيب (القاهرة: مكتبة البحر الأحمر، 2022م)، 15-16.

"الموسوعة القرآنية"[5] أو "المدونة القرآنية"،[6] وقد بدأ عام (2007م) ويستمر حتى عام (2025م).[7] وأم بواليفو الفرنسية (Anne-Sylvie Boisliveau) فكان مولدها عام (1977م)، تخصصت في تاريخ الإسلام، إلى جانب الدراسات النصية للقرآن الكريم وعلاقته بالكتاب المقدس، وعملت عضوا في هيئة التدريس في جامعة السوربون، وأستاذة محاضرة في تاريخ الأمم الإسلامية في جامعة ستراسبورغ الفرنسية، وهي عضو في جمعية الدراسات القرآنية الدولية.[8]

ويرجع السبب في هذا الاختيار إلى الأهمية الكبيرة التي تتمتع بها دراسات المستشرقة نويفرت، فقد اشتهرت بنتاجها العلمي الغزير في المجال القرآني، ونالت أعمالها عناية الباحثين والمترجمين، إلى جانب إشرافها على مشروع «الموسوعة/المدونة القرآنية»، الذي يمثل -بصورة ما- الرؤية المنهجية الأحدث في الدرس الاستشراقي كونه لا يقتصر على جهد نويفرت ورؤيتها التي أثّرت فيه غالبا، وإنما يعكس توافق مجموعة من المستشرقين ذوي الخبرة في حقل الدراسات القرآنية، وبالتالي فإن الوقوف على منهج نويفرت له أهمية كبيرة في فهم واقع الدراسات القرآنية الغربية المعاصرة ومنطلقاتها المنهجية والمعرفية، ولمعاصرتها بواليفو كذلك العديد من الدراسات القرآنية الهامة التي تضمنت رؤية منهجية جادة، وتعقيبا على دراسات من سبقها بمن فيهم نويفرت نفسها. والهدف من البحث بيان موقفهما المنهجي؛ النقدي للمناهج السائدة في الدراسات القرآنية، والتصور البديل الذي تقترحانه، وعرضه ضمن سياق التحولات العديدة التي طرأت على الدرس الاستشراقي، مع ذكر نماذج تطبيقه في فهم القضايا والنصوص القرآنية. وقد التزم البحث من المناهج؛ المنهج الوصفي في بيان موقفهما النقدي وتصورهما المنهجي، والمنهج المقارن في الموازنة بين توجهاتهما، والمنهج التحليلي الاستنتاجي في التعقيب على أهم آرائهما.

وفي أدبيات الدراسة نجد العديد من الأبحاث التي اهتمت بأعمال نويفرت، منها بحثان منشوران باللغة الإنكليزية في مجلة (İlahiyat Studies) التابعة لجامعة أولوداغ التركية، الأول بعنوان: «القرآن في سياقه: تحقيقات تاريخية وأدبية في الوسط القرآني، تحرير أنجليكا نويفرت، ونيكولاي سيناي، ومايكل ماركس».[9] والثاني: «الكتاب المقدس والشعر وتكوين المجتمع: قراءة القرآن كنص أدبي، بقلم أنجليكا نويفرت».[10]

---

5 سامر رشواني، «الموسوعة القرآنية من الفيلولوجيا إلى التحليل الأدبي: قراءة نقدية في قاعدة البيانات»، *مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية*، المجلد:38، العدد:1 (2020م).

6 Alrawashdeh, Z. ve Alrawashdeh, K, "«الكتابة الحجازية للمصحف الشريف في صدر الإسلام»," *Bilimname*, 1/44 (2021): 614.

7 المشروع يقوم على مطلبين أساسيين؛ أولهما: توثيق النص القرآني من خلال مخطوطاته الأولى ومن خلال (نقله الشفهي) أي القراءات القرآنية التي تم حفظها. والثاني: تقديم تفسير مستفيض يضع القرآن في سياق ظهوره التاريخي، ويبحث عن التطورات الشكلية والمضمونية والمفهومية التي طرأت على نصوصه الأولى، والتقاطعات اللغوية والمعنوية للنص مع النصوص الدينية (الكتاب المقدس) والتراث الذي يسبقه.

رشواني، «الموسوعة القرآنية من الفيلولوجيا إلى التحليل الأدبي»، 74؛ عبد الرحمن حللي، «اتجاهات الدراسات القرآنية المعاصرة»، *مجلة كلية العلوم الإسلامية*، جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية، العدد:1 (2020م): 52.

8 مجموعة من المؤلفين، "المستشرقة الفرنسية آن سيلفي بواليفو وآراؤها في القرآن الكريم"، *مجلة القرآن والاستشراق المعاصر*، العدد:7 (صيف 2020م): 39-40.

9 Hoffmann, Thomas, "The Qurʾān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu, Edited by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx," *Ilahiyat Studies*, 3/1 (Eylül 2012).

10 Hämeen-anttıla, Jaakko, "Scripture, Poetry and the Making of a Community: Reading the Qurʾān as a Literary Text, by Angelika Neuwirth," *Ilahiyat Studies,* 9/1 (Haziran 2018).

ومن الأبحاث باللغة العربية: دراسة عامر عبد زيد الوائلي: «دراسة القرآن عند أنجليكا نويفرت»،[11] وبحث حمدان العكله: «نقد منهجية الدراسات القرآنية عند المستشرقة أنجليكا نويفرت»، وبحث لأحمد بوعود بعنوان: «البنية الصغرى للنص القرآني مدخلا لتاريخ القرآن عند أنجليكا نويفرت»،[12] وغيرها. أما بواليفو فكانت العناية بدراساتها أقل من قبل الباحثين العرب والمسلمين، وقد تُرجمت دراسة لميشيل كويبرس راجع فيها دراسة بواليفو المستلّة من أطروحتها الجامعية: «القرآن من خلال القرآن: مصطلحات وحجج الخطاب القرآني حول القرآن».[13]

ويمتاز هذا البحث عن الدراسات السابقة في كونه يعرض نموذجا للمقاربة المنهجية في الدراسات الاستشراقية لا يقتصر على تصور مستشرقة بمفردها، وإنما يقارن التوجه المنهجي لدى كل من المستشرقتين نويفرت وبواليفو، وذلك من خلال ما ترجم من أعمالهما إلى العربية،[14] موضحا أساسه النظري وأثره التطبيقي في فهم نصوص القرآن الكريم وقضاياه الأساسية.

2. الموقف النقدي من المناهج المتبعة في الدراسات القرآنية الاستشراقية:

كانت المناهج التاريخية والفيلولوجية سائدة في الدراسات الاستشراقية الكلاسيكية، تركّز الأولى على دراسة القرآن بوصفه نصا تاريخيا محكوما بالسياق الاجتماعي والتاريخي الذي نشأ فيه، ويُدرس من خلال تحليل مصادر النص المختلفة، ومراحل تدوينه والتأثيرات الثقافية المحيطة به. في حين تهتم الدراسات الفيلولوجية بلغة النص، وتطبيق البحث التاريخي والمقارن في دراستها، بهدف الوقوف على أصولها وتطورها، وتحديد العلائق اللغوية بينها وبين اللغات الأخرى كالعبرية أو السريانية ونحوها، أي أنها تركز على دراسة لغة النص في سياقه التاريخي.

ومع اكتشاف بعض المصادر الأركيولوجية (الآثار) حول الكتاب المقدس (كمخطوطات قُمران)، أو حول القرآن الكريم (كمخطوطات صنعاء)، إلى جانب اعتماد منهجيات وأسس نظرية مغايرة، أهمها المناهج الأدبية، ومنهجيات نقد الشكل، ظهرت اتجاهات جديدة في الدرس الاستشراقي، أبرزها الاتجاه التنقيحي، الذي أسس له المستشرق جون ادوارد وانسبرو،[15] الذي يرتكز على التشكيك في مصداقية المدونات الإسلامية التقليدية، واعتبارها نوعا من التزييف الورع للتاريخ، وبالتالي رفض النظريات الغربية الكلاسيكية التي اعتمدت على هذه المصادر، واستبدالها بالمعطيات الأركيولوجية كالنقوش والمخطوطات أو الكتابات غير العربية المعاصرة للقرن السابع، إلى جانب التركيز على النص وحده معزولا عن سياق تلقيه والتفاسير

11 البحث منشور ضمن الجزء الثاني من كتاب: "*القرآن والمستشرقون دراسات نقدية لمباني المستشرقين حول القرآن الكريم*" (النجف: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2021م).

12 البحثان منشوران في: *مجلة دراسات استشراقية*، العدد:33 (شتاء 2023م).

13 ميشيل كويبرس، *القرآن من خلال القرآن؛ مصطلحات وحجج الخطاب القرآني حول القرآن لآن سيلفي بواليفو* (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2019م). https://2u.pw/wsu8sDoUs.

14 تُرجمت العديد من دراسات أنجليكا نويفرت وآن سيلفي بواليفو من قبل مركز تفسير للدراسات القرآنية، ونُشرت كأبحاث الكترونية على موقعهم، ويمكن الوقوف على أبحاث نويفرت من خلال الرابط: https://tafsir.net/author/3426/ anjylyka-nwyfrt-angelika-neuwirth. وكذلك أبحاث بواليفو: https://tafsir.net/author/3365/aan-sylfy-bwalyfw-anne-sylvie-boisliveau.

15 (John Edward Wansbrough) (1928 - 2002م). كان مؤرخًا أمريكيًا في جامعة لندن، أسس ما يعرف بالمدرسة التنقيحية في الدراسات الإسلامية. من مؤلفاته: "الدراسات القرآنية"، "الوسط المِلي: محتوى وتكوين تاريخ الخلاص الإسلامي"، وغيرها.

التي وضعت حوله.[16] وقد أدى هذا الطرح إلى نوع من الارتباك والفوضى في حقل الدراسات القرآنية الاستشراقية، ونال مرتكزاته النظرية والمنهجية بالتشكيك، فظهر نوع من الاتجاه النقدي لدى العديد من الباحثين، نجد نماذجه في كتابات نويفرت وبواليفو اللتين أشارتا إلى صعوبات البحث في هذا المجال، وقدمتا النقد لأهم الاتجاهات السائدة فيه.

أما نويفرت فتقيّم المنهج الفيلولوجي بأنه استطاع أن يتجاوز تصنيف القرآن كنصٍّ من وضع مؤلف، والذي كان سائدا نتيجة الإجحاف المسيحي، لكنه لم يتجاوز في غرضه استعادة المصادر والمفاهيم الكتابية (اليهودية خاصة) المبكّرة الموجودة في نصوصه، أي: افتراض أن القرآن معتمد في مادته على اليهودية في تأسيسه للدين الجديد.[17] وقد أدى ذلك إلى عدم معاملة القرآن الكريم باعتباره نصّا توحيديا مقدسا كما فُعل مع التوراة والإنجيل،[18] ولذلك لم يكن في الدرس القرآني أي نظير جاد للتحليل النصّي الدقيق المطبق في دراسة الكتاب المقدس.[19]

وقد انتقدت الباحثة كذلك الدراسات التنقيحية التي تعتبر القرآن تجميعا لاحقا، وتظهر فيه أطروحات تحمل إشكاليات تاريخية، كما في رؤية باتريشا كرون[20] ومايكل كوك[21] في كتابهما: "الهاجريون"، إذ يتبنَّيان قطيعة جذرية مع الصورة التقليدية حول أصول الإسلام، ويدّعيان تحوّلاً مكانياً (من الحجاز إلى الهلال الخصيب) وزمانياً (من حياة النبي إلى ما بعد الفتوحات العربية) في نشأة القرآن، وبالتالي اعتباره تصنيفا لاحقا، رافضَين بذلك الفهم السائد لتاريخ القرآن الكريم.[22] كما انتقدت الأطروحات التي تحمل إشكاليات لغوية، كأطروحة كريستوف لوكسنبرغ[23] وغيره، ممن يدّعون وجود نص أصلي سرياني للقرآن الكريم، دون أن يدعمهم في ذلك سند منهجي مقبول.[24] والإشكال في هذه الدراسات في نظرها أنها تبدأ من خارج النص، وتفرض عليه مناهج أو قواعد غريبة عنه، تُنتج تفسيرات غير دقيقة.[25]

---

16 طارق حجي، *الدراسات العربية والغربية المعاصرة حول القرآن الكريم: قراءة في منجز تصنيف الدراسات وطرح تصنيف جديد واستكشاف واقع الدراسات* (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2022م)، 6، https://2u.pw/ExaMkEln؛ *المنعطف المعاصر في الدراسات الغربية للقرآن*، 9-12.

17 أنجليكا نويفرت، *الاستشراق في الدراسات الإسلامية الدراسات القرآنية نموذجا: تشخيص لأزمة المنجز وحلول مقترحة لتجاوزها*، ترجمة: طارق عثمان (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2020م)، 24-26، https://2u.pw/enZu3acs؛ *القرآن بوصفه نصا من نصوص العصور القديمة المتأخرة*، ترجمة: بدر الحاكيمي (الرباط: مؤمنون بلا حدود، قسم الترجمات، 2019م)، 7-8، https://2u.pw/aaqIYh7P.

18 نويفرت، *الاستشراق في الدراسات الإسلامية*، 8.

19 أنجليكا نويفرت، *القرآن والتاريخ: علاقة جدلية*، ترجمة: إسلام أحمد (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2021م)، 16، https://2u.pw/8AVMMOsa.

20 (Patricia Crone) (م1945-2015) بريطانية النشأة، أمريكية الجنسية، من مؤلفاتها: تجارة مكة وظهور الإسلام، الهاجريون، محمد الذي لا نعرفه، تشكيل الإسلام، لا إكراه في الدين، وغيرها.

21 (Michael Cook) بريطاني، ولد عام (1940م)، من كتبه: محمد نبي الإسلام، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، "الأديان القديمة والسياسة الحديثة: الحالة الإسلامية في منظور مقارن"، وغيرها.

22 نويفرت، *القرآن والتاريخ: علاقة جدلية*، 19-21، 28-31؛ *كيف سحر القرآن العالم*، 65-68.

23 (Christoph Luxenberg) اسم مستعار لمؤرخ ومستشرق ألماني معاصر، اشتهر بدراسته: " قراءة آرامية سريانية للقرآن والمساهمة في تحليل اللغة القرآنية".

24 نويفرت، *القرآن والتاريخ: علاقة جدلية*، 32-47.

25 ديفن ستيوارت، *النص المقدس، الشعر، وصناعة المجتمع: قراءة القرآن كنص أدبي لأنجليكا نويفرت*، ترجمة: أمينة أبو بكر (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2019)، 6، https://tafsir.net/author/2460/dyfn-j-stywart-devin-j-stewart.

ومن الإشكالات في الدراسات القرآنية أيضا إخفاء النص القرآني ذاته عند الدراسة، وتقصد بذلك عدم دراسته على نحو منهجي كمُبْدَع أدبي، وإنما قراءته من خلال الشروح اللاحقة عليه، أي كما هو معكوس في فهم الأمة المسلمة اللاحق عليه. وساهم في ذلك -حسب رأيها- النظرية الأدبية ما بعد الحداثية، التي تعتبر القارئ مُنتِجا لمعنى النص وليس مكتشفا له، مما أدى إلى انتقال الاهتمام من النص إلى تفسيره.[26] وهو تهميش لا يمكن تصوره في ظل الدراسات النقدية الجادة للكتاب المقدس التي لا يمكن أن تنبني على تفسيراته.[27]

ونجد التوجه النقدي عند بواليفو كذلك، حيث أشارت إلى الصعوبات التي تعترض الباحث في القرآن الكريم كونه نصا مؤسسا مقدسا، يرتبط بتفسيرات وتأويلات غنية ومتنوعة لا يمكن تجاوزها، فضلا عن كونه موضوعا لأفكار أو توقعات مسبقة قد تكون مبنية على انفعالات عاطفية أكثر من المعرفة الحقيقية للنص.

وهي تعتبر مسألة تاريخ النص إحدى أهم تلك الصعوبات، إذ لا تتفق الرؤية التقليدية المؤمنة مع رؤية العديد من المستشرقين والمؤرخين، الذين يرون أن إنجاز نسخة ثابتة نهائية ورسمية من القرآن الكريم إنما تم في عهد الخليفة عبد الملك الأموي، أو متأخرا حتى نهاية القرن الثامن وبداية القرن التاسع الميلادي، وأنه نتيجة نقول متنوعة من خارج منطقة الحجاز.[28] وقد انتقدت هذا الاتجاه إلى جانب نقدها الدراسات الاستشراقية التي حاولت تجاوز صعوبات دراسة القرآن من خلال إعطاء الأولوية للنص، وفق مبدأ "النص المقدس وحده يكفي"، والاقتصار على الدراسة الأدبية له، ورفض الاستعانة بمصادر التفسير الكلاسيكية ونصوص التراث الأخرى. فهي ترى في ذلك مخاطرة منهجية، إذ يصعب دراسة النص المقدس بمعزلٍ تماما عن التراث المفسر له، أو النصوص المحيطة به.[29]

وفي المقابل أشارت الباحثتان إلى العديد من المقاربات المنهجية التي قدمها مستشرقون، ونالت قبول المسلمين أو اهتمامهم؛ كما في التحليل الدلالي الذي طرحه توشيهيكو إزيستو،[30] وكذلك دراسة الجماليات البلاغية القرآنية عند نويد كرماني،[31] حيث وصفت نويفرت دراساتهما بأنها دليل على إمكان أن يُنتج المستشرقون معرفة ومنهجية تحظى بقبول المسلمين في دراسة القرآن.[32] كذلك التحليل البلاغي السامي لنظم القرآن عند ميشيل كوبيرس،[33] الذي عقبت بواليفو على أهميته بأنه يمكن أن يطرح أسئلة جوهرية تتعلق بالقرآن الكريم، كإمكانية اعتبار النظم الرائع للقرآن الذي يثبت بهذا المنهج دليلا على أصله الإلهي، أو إسهاماً في قضية الإعجاز.[34]

---

26 نويفرت، *الاستشراق في الدراسات الإسلامية*، 14-16.

27 نويفرت، *القرآن بوصفه نصا من نصوص العصور القديمة المتأخرة*، 9.

28 آن سيلفي بواليفو، *مقاربة نصّ مؤسس: «الصعوبات-الحلول-الحدود» انطلاقا من دراسة القرآن*، ترجمة: خليل اليماني (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2018م)، 5-7، https://2u.pw/eAfUojOp.

29 بواليفو، *مقاربة نصّ مؤسس*، 11-12.

30 عالم ومستعرب ياباني، (1914-1993م). ترجم معاني القرآن الكريم إلى اللغة اليابانية، ومن أهم دراساته:"المفهومات الأخلاقية-الدينية في القرآن" و"الله والإنسان في القرآن" و"مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي" وغيرها.

31 (Navid Kermani) ألماني، ولد عام (1967م) لأبوين من إيران، من دراساته: "الله جميل"، "الحب الكبير"، "عن المسيحية" وغيرها.

32 نويفرت، *الاستشراق في الدراسات الإسلامية*، 34.

33 (Michel Cuypers) بلجيكي ولد عام (1941م)، درس في إيران وعاش في القاهرة، من كتبه: البلاغة في سورة المائدة، نظم القرآن، وغيرها.

34 آن سيلفي بواليفو، *بين كتابي: نظم القرآن لميشيل كوبيرس، والأحاديث حول تثبيت مصحف عثمان لفيفيان كوميرو*، ترجمة: أمينة أبو بكر (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2019م)، 14، https://2u.pw/3KDmY9nww.

إن المنظور النقدي الذي تحاكم به نويفرت ومثلها بواليفو العديد من المقاربات الاستشراقية يعتبر تقدماً هاماً في فهم أصالة النص القرآني وتاريخه، وقد قدمت الباحثتان طرحا منهجيا يتم فيه المزاوجة بين الأدوات المنهجية بقصد تجاوز الإشكاليات المتعلقة بمنهج فهم النص القرآني وتحليل قضاياه.

3. الطرح المنهجي عند نويفرت وبواليفو:

تبيّن أن الدراسات القرآنية الغربية اعتمدت عددا من المناهج؛ كالمنهج التاريخي الذي يُعنى بتاريخ القرآن ونشأته، والمنهج الفيلولوجي الذي يهتم بلغة القرآن ضمن سياقه التاريخي، فالمنهج الأدبي الذي يركّز على النص ذاته وتركيبه وبنائه. ثم إن المدرسة التنقيحية التي ظهرت بعد لم تنفك عن اعتماد هذه المناهج الرئيسية ولكن وفق قطيعة معرفية مع المصادر الإسلامية التقليدية ورواياتها المتعلقة بتاريخ القرآن وجمعه وتدوينه، مما أدى إلى نتائج بعيدة عن مقتضيات التاريخ واللغة والنص ذاته. وفي إطار محاولات تجاوز الخلل الحاصل في المناهج المتبعة في دراسة القرآن الكريم، وتجاوز الفوضى التي سادت هذا الحقل، قدمت نويفرت وبواليفو مقاربة منهجية تقوم على الدمج بين مسلكين أساسيين؛ الأول: النقدي- التاريخي، والثاني: البلاغي- الأدبي. ولا يتناول البحث هنا الخلفية المعرفية لهذين المسلكين أو التطور التاريخي لهما والخلاف القائم حولهما، وإنما يُعنى بتوضيح أدوات التحليل المنهجي المستندة إليها، والتي اعتمدتها الباحثتان في دراساتهما، وقامتا بتوظيفها والمزاوجة بينها في فهم النص وقضاياه، وهي: التحليل التعاقبي (diachronic)، والتزامني (Synchronic).[35]

1.3. التحليل التعاقبي (diachronic):

تعرّف بواليفو القراءة التعاقبية بأنها القراءة التي تقفو مختلف فرضيات التطور الزمني للنص.[36] وقد تناولتها نويفرت تحت عنوان: "الدراسات القرآنية: المناهج الدياكرونية التعاقبية في مقابل المناهج السانكرونية التزامنية" حيث ترى أن محاولة تعقب تطور القرآن، إنما تتم عبر الترتيب التاريخي، ولا يراد بذلك ترتيب خاص للسور كما فعل نولدكه،[37] بل عبر فهم أعمق يقوم على قراءة القرآن على أنه ترتيب لرسائل موجهة إلى مستمعين، تعكس توقعاتهم المتغيرة في النص، أدت في النهاية إلى حصول الأمة على هوية دينية جديدة.[38]

فهي وإن كانت تحتفي بإرث نولدكه وكتابه "تاريخ القرآن"، لكنها تخالفه في اعتبارها التحقيب التاريخي للسور ليس تتابعا خطيا لخطابات أحادية، بل هو نتيجة التواصل المستمر مع المخاطبين والحوار معهم بما يسهم في التوسع النصي والإضافات على النواة الأصلية.[39] وهي إذ تتبنى تقسيم نولدكه بنفس الفترات الزمنية

35 يقتصر البحث بعد هذا الموضع على ذكر المصطلحين بمعناهما وحروفهما العربية دون أصلها اللاتيني، وهو أمر وقفت عليه في العديد من الدراسات والترجمات العربية، ولعله يماثل القول: الفيلولوجيا والابستمولوجيا ونحوها من المصطلحات دون الإشارة إلى أصلها اللاتيني.

36 آن سيلفي بواليفو، *إعلان سلطة القرآن في نص القرآن*، ترجمة: مصطفى أعسو (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2019م)، 33، https://2u.pw/l7yl4SF5.

37 (Theodor Nöldeke) (1836-1930م)، مستشرق ألماني، اشتهر بكتابه "تاريخ القرآن"، صدر الجزء الأول منه عام (1860م) وأتمه تلامذته. يضم في أجزائه الثلاثة مواضيع أصل القرآن، وجمع القرآن، وتاريخ نصّ القرآن.

38 أنجليكا نويفرت، *الدراسات القرآنية والفيلولوجي التاريخي النقدي: انطلاق القرآن من التراث الكتابي وتغلغله فيه وهيمنته عليه*، ترجمة: محمد عبد الفتاح (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2019م)، 16-17، https://2u.pw/bC0jplKb.

39 إيمانويلا ستيفانيدز، *القرآن خطياً دراسة في الترتيب الزمني لسور القرآن في كتاب «تاريخ القرآن»*، ترجمة: حسام صبري (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2019م)، 29، https://tafsir.net/author/3411/iymanwyla-styfanydz-emmanuelle-stefanidis.

الأربعة: المكية في أولها وأوسطها وآخرها، فالفترة المدنية، فإنها تفرّق بينها من حيث سبل فهم تطور المجتمع، والشعائر الإسلامية التي خوطب بها.[40] ولئن كانت علوم القرآن التقليدية تتضمن أسباب النزول، والترتيب التقليدي للسور، ونحوها مما يمثّل السياقات الاجتماعية الخارجة عن النص، فإن نويفرت تؤكد أنه لا بد معها من التمسك بالمنهج التطوري، والنظر في سياقات الخطاب المتضمنة في النص ذاته، أي: البلاغ القرآني باعتباره عملية تنطوي على استجابة وفهم المستمعين الأوائل للنص. فالقراءة الدياكرونية عندها تراعي الصورة النهائية للقرآن، والنصوص التاريخية المرتبطة به، إلى جانب القراءة الداخلية لنصوص القرآن، باعتباره سلسلة من الرسائل (البلاغ) التي نقلت وتلقيت بالتدريج.[41] وبعبارة أخرى هي قراءة النص باعتبار تطوره الذي حصل بشكل تدريجي في مرحلة من الزمن، مع الأخذ بعين الاعتبار الصورة التي وصل إليها بعد اكتمال تدوينه، والسياقات الاجتماعية التي أثرت في تشكليه، وتفاعله المستمر مع المستمعين الذين تلقّوه.

على أن القول بأن النص تطور في حياة محمد [ﷺ] عبر التفاعلات التي جرت بينه وبين محيطه، بحيث أضيفت تعليقاتٌ أو تفاسير إلى النبوءة الأولى يُنتقد من قبل بواليفو بأن المظهر الموحد لأسلوب القرآن واستدلاله على حجيته يمنع القول بأن طبقات النص قد صدرت عن تأثيرات مختلفة أو تسلسل واسع جدا للأحداث، فالنص القرآني يُظهر مؤلِّفا ثابتا على مواقفه، ومعزّزا لها، غير مفتقر إلى تطوير حججٍ خارج منطلقاته الأولى. وكذلك يصعب القول بأنه كان نتيجة حوار مع معاصريه، أو الوسط اليهودي أو النصراني المتعلم المحيط به، إذ من الصعب تصور اتفاقهم أو فريق منهم على أسلوب بيانيّ خاصّ وموحد، له دقائقه الخاصة كما كان في القرآن الكريم.[42] أي أن القول بأن القرآن نشأ نتيجة تأثير بيئته أو حوار جماعي مع المعاصرين له يتعارض مع بنيته المتماسكة وأسلوبه الفريد.

وإذا كانت بواليفو تنتقد نويفرت في منظورها الخاص بالمنهج الدياكروني التعاقبي، إلا أنها تؤكد على أهمية ما قامت به نويفرت من مزج المقاربتين الدياكرونية التعاقبية والسانكرونية التزامنية في أعمالها، أي: الدمج بين الدراسة التاريخية والدراسة النصية معاً واعتبارهما مكمّلتين لبعضهما البعض.[43] ولذلك قامت آن سيلفي بتحليل تطوّر أوجهِ حديثِ القرآن عن نفسه وتأسيس حجيته من خلال اتباع المنظور الدياكروني التعاقبي (مع فارق اعتمادها فرضية تطور النص دون تعديلات لاحقة). وقد طبقته على السور المكية الأولى، التي حددتها ب33 سورة، اختارتها وفق قائمتين لتريب نزول السور هما: قائمة نولدكه وقائمة مصحف الأزهر، مع التأكيد على التزامها الكثير من الحيطة والحذر في هذا التحديد كونها قوائم غير نهائية، ولذلك فقد كان عملها يتأسس على العناصر الأكثر يقينا بينها.[44]

2.3. التحليل التزامني (Synchronic):

بيّنت بواليفو أن الدراسة السانكرونية التزامنية هي التي "يُدرس فيها القرآن بوصفه كلّاً، لمجموعه معنى، يعبّر عما يرغب المؤلف في نقله بهذا النص". وتسمى كذلك بالقراءة التواقتية أو الآنية، بحيث يُؤوّل

40 ستيوارت، *قراءة القرآن كنص أدبي لأنجليكا نويفرت*، 9-10.

41 نويفرت، *الدراسات القرآنية والفيلولوجي التاريخي النقدي*، 17-18.

42 بواليفو، *إعلان سلطة القرآن في نص القرآن*، 33-34.

43 بواليفو، *مقاربة نصّ مؤسس*، 15.

44 آن سيلفي بواليفو، *حديث القرآن عن القرآن في السور المكية الأولى*، ترجمة: مصطفى أعسو (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2020م)، 9-12، https://2u.pw/WCyFfggE.

مقطعٌ بآخر، أو يُعزّز به، ويُقرأ الكلّ ضمن مجموعة متماسكة، إلى جانب البحث عن قصد المؤلف.[45] وتؤكد بواليفو أن قصد "المؤلف" في القرآن يتمثل في أن يقنع قارئه أو سامعه بأن تلاوات محمد [ﷺ] التي يلقيها الله إليه هي كتاب سماوي حقيقي، له صفة الحجية المطلقة، التي تفوق الكتب المقدسة الأخرى. ويكشف النص بكليته عن مظاهر استدلال قوية ومؤثرة لصالح هذه الحجية، ويستعمل في تأكيدها أساليب بلاغية؛ كالتكرار وإيراد الاعتراضات المحسومة، إلى جانب التذكير بالماضي وبالعناصر الأخروية التي تحمل على ضرورة الاقتناع بما يقدمه، واستعمال عدد من صيغ التعجيب التي تشتمل على أحكام قِيَميّة سلبية تفيد شناعة الشك أو التكذيب به.[46]

ولما كان الاتجاه السانكروني التزامني يدرس القرآن في كليته كنصّ، فقد تم في سياقه تطبيق عدد من المنهجيات الأدبية التي تدرس العلاقات بين الوحدات الأدبية التي يتكون منها وبنيته الكلية. وقد استخدمت نويفرت هذه العدة المنهجية، وطعّمت بها التحليل الدياكروني التعاقبي للنص، وذلك بمراعاة البنية الكلية له كنص أدبي له طبيعته النوعية، بالإضافة لمراعاة سياقه الأشمل، الذي يضم المخاطبين به والنصوص السابقة له.[47]

ففي دراستها: "تكوين السور المكية" تنظر نويفرت إلى السور كوحدة أدبية منسجمة وأساسية للتحليل، يتم الكشف عن التركيب البنائي لها، والعلاقة بين مقاطعها/أجزائها، إلى جانب القراءة الأدبية المتبصرة لمطالعها، خاصة تلك التي بدأت بالأقسام، والربط بينها وبين الأفكار المقدمة في هياكل تلك السور. فالسورة القرآنية في نظرها تهدف منذ البداية إلى وحدة التبليغ والإرسال، ولذلك فإن من أسس الدراسة الأدبية لها الاستدلال على معنى المقاطع الأقصر في السورة بالرسائل التي تؤديها السورة ككل. وهي تؤكد على أن الزيادات أو الغرابات النصية التي قد تُلمح في السورة، إنما هي ثمرة نمو الحوار مع المتلقين وجزء أساسي من النص المعتمد.[48]

ولأن القراءة السانكرونية التزامنية قد يعتريها لون من الغموض ينشأ عن الرغبة في تحصيل معنى وحيد للنص، بصرف النظر عن التطور الزمني له، أي أن الصورة التي يقدمها القرآن عن نفسه قد تبدو غامضة أو متناقضة كون الترتيب المعتمد لأجزاء النص يختلف عن الترتيب المفترض لظهوره في الزمن.[49] فإن نويفرت لا تغفل عند الدراسة النصية السانكرونية النظرةَ التاريخية للسور، وكذلك السياق الاجتماعي والديني الذي نشأ فيه النص، ومقارنته مع التراث الثقافي والديني السابق له، لفهم موقفه من مفاهيم ذلك التراث؛ تأكيدها أو تعديلها أو استبدالها. وهي بذلك تزاوج بين المنهج السانكروني التزامني المرتكز على صورة المصحف المدون، والمنهج الدياكروني التعاقبي الذي يهتم بالسياق التاريخي الذي نشأ فيه، وهو ما التزمته بواليفو كذلك وإن كان على نحو أقل مما كان عند نويفرت.

45 لعل استخدام بواليفو لمصطلح "قصد المؤلف" هنا يعود إلى منظور الدرس الأدبي الذي يهتم بمراد أيّ مؤلف من نصه، كما أن فيه تجنب الإقرار بالمصدر الإلهي للنص القرآني.

46 بواليفو، *إعلان سلطة القرآن في نص القرآن*، 20-21.

47 نويفرت، *الدراسات القرآنية والفيلولوجي التاريخي النقدي*، مقدمة المترجم، 3.

48 ستيوارت، *قراءة القرآن كنص أدبي لأنجليكا نويفرت*، 5-7.
من أمثلة ذلك ما سيأتي ذكره من أن نويفرت عند تحليلها لسورة طه اعتبرت الآيات [82-80] من السورة مدنيتين، قد أضيفتا إلى السورة لمناسبة المرحلة الجديدة، وتطور موقف القرآن الكريم من الكتاب المقدس.

49 بواليفو، *حديث القرآن عن القرآن في السور المكية الأولى*، 8-9.

4. أهم القضايا القرآنية وفق الرؤية المنهجية لنويفرت وبواليفو:

إن الرؤية المنهجية التي تضمنتها دراسات نويفرت وبواليفو والتي تقوم على المزاوجة بين التحليل الدياكروني التعاقبي والسانكروني التزامني، وتعكس التكامل بين المناهج التاريخية والأدبية في دراسة القرآن الكريم، قد تجلّت في دراستهما للعديد من القضايا الجوهرية المتعقلة به. سواء منها ما يتعلق بدراسة النص ذاته، أو دراسة ما قبل النص: ويُقصد به المسائل المتعلقة بالسياق التاريخي له، وتشكله منذ كونه بلاغا شفهيا إلى أن تم جمعه وتدوينه، إلى جانب علاقته بالكتب المقدسة وموقعه في فضاء الشرق الأدنى القديم المتأخر.[50] وسيناقش البحث قضيتين من أهم قضايا النص القرآني اهتمت بهما الباحثتان، هما: مسألة إعلان سلطته، والقرآن الشفوي ما قبل المعتمد.

1.4. مسألة تاريخ اعتماد النص وإعلان سلطته:

تُعدّ مسألة اعتماد النص أساسا في الجدل الطويل الحاصل حول قضية تاريخ القرآن، وتعرّف بواليفو حديثَ نصٍ ما عن نفسه بأنه: ما يتضمنه من معلومة عن النص نفسه ومصدره ووظيفته ووضعه ونحوه.[51] أما إعلان سلطة النص فيعني: إقرار مجتمع ما بالسلطة المقدسة لهذا النص، والذي يتم من خلال عملية اختيار نص مكتوب، وتحديده، وقيادة المجتمع إلى اليقين بأن له سلطة دينية مقدسة، وعندها فإن الجماعة تفترض انسجام هذا النص وترتضيه، بل إنها تتجاوز ذلك لافتراض امتلاكه سلطة مطلقة، توجب الاعتقاد به، والاحترام المطلق له.[52]

إن عملية نشر المصحف تعتبر خطوة حاسمة في الاعتماد للقرآن، لكن ينبغي التمييز في نظر نويفرت بين عملية الاعتماد التي وقعت على التوالي في فترة نشوء القرآن، وبين عملية جمع وتحرير النص الأخير الذي تمّ في عهد عثمان بن عفان، حيث يُعتبر نشره للمصحف الجامع الموثوق الخطَّ الفاصل بين (النصّ المُتلَقَّى) وبين الأشكال النصية التي سبقته والمنقولة شفاهة/كتابة عبر الرواة.[53]

وتتفق بواليفو مع نويفرت في التفريق بين مرحلتين، الأولى: الإعلان عن السلطة داخل النص القرآني، فالجزء الأكبر من النص يساعد في الدفاع عن قداسته، وإثبات أنه كتاب مؤيد بالسلطة الإلهية، وهي مرحلة حجية المتن. والمرحلة الثانية: الإعلان الفعلي لسلطته بين ظهراني الأمة، فالأمة التي تستمع إلى النص تجد نفسها مقتنعة بالحجية المقدسة له، لذلك تقوم على تثبيتها، فتحرّر النص كتابة وجمعا، مما يمكن تسميته بمرحلة التثبيت. وبالتالي يكون الجمع والتدوين عملية ناتجة عن السلطة الذاتية للنص، وتثبيتا فعليا لسلطةٍ ثبتت قبلُ في النص ذاته.[54]

إن إصلاح البحث في تاريخ القرآن يسهم في نظر نويفرت في تحديد الأبعاد التاريخية الجوهرية لصالح واقع القرآن ما قبل الاعتماد، والنظر تاريخيا إلى مسألة الاعتماد من زاوية جديدة، تجعل من ترسيخ النص غير المتغير [المكتوب/المدوّن] نتيجة لحاجات مختلفة عن الاهتمامات القانونية/الفقهية وحدها، وأنه اعتماد بدأ منذ المراحل المبكرة، إذ تشير السور المكية الأولى إلى وقوع عملية اعتماد (من الأسفل) ترتكز على النص نفسه وشخصِ ناقلِ الرسالة ورواويها، والذي يسبق عملية الاعتماد (من الأعلى) والذي حدث نتيجة عملية التحرير النهائية.[55]

---

50 حجي، *الدراسات العربية والغربية المعاصرة حول القرآن الكريم*، 30-31.

51 بواليفو، *حديث القرآن عن القرآن في السور المكية الأولى*، 7.

52 بواليفو، *إعلان سلطة القرآن في نص القرآن*، 6-8.

53 نويفرت، *القرآن والتاريخ: علاقة جدلية*، 11-12.

54 بواليفو، *إعلان سلطة القرآن في نص القرآن*، 39-42.

55 نويفرت، *القرآن والتاريخ: علاقة جدلية*، 15، 55-57.

وعليه ففي مسألة التشكّل القرآني يتحوّل التركيز من ظروف الحدث القرآني والدلالات التاريخية المتضمنة فيه إلى القرآن نفسه باعتباره مركزا للسؤال، والبحث عن أصالة القرآن من القرآن نفسه.[56] وبناء عليه فإنه لا يسوّغ عند نويفرت العمل على بناء نماذج لتاريخ القرآن تستغني عن النظر في الشكل البنيوي المجهري للقرآن، كما لا يُقبل التركيز في البحث التاريخي على أصول وتطور النص القرآني، دون النظر الأعمق في النص المنقول ذاته، ودراسته كظاهرة أدبية، باعتباره أهم مصدر للبحث في تاريخ القرآن.[57] وبالمثل فقد حرصت بواليفو على بحث الموضوع لا بهدف معالجته بطريق تاريخي من حيث عملية إعلان سلطته في الجماعة المسلمة، ولكن من خلال تتبع الإعلان عن السلطة في النص القرآني ذاته، والكشف عن الصيغ التي تكرّس القداسة في هذا النص.[58]

2.4. مسألة القرآن الشفوي ومكانة القرآن من الكتب المقدسة والتراث الغربي:

تمتاز رؤية أنجليكا نويفرت بالتأكيد على أن القرآن نص شعائري متلوّ منذ البداية، يجمع بين التدوين الذي يقتضي الانضباط، والشفوية التي تجعله تقليدا حيّا أو نصّا متلوّا.[59] فهي تُصنّف نصوص القرآن إلى صنفين أدبيين: القرآن ما قبل المعتمد، والقرآن ما بعد المعتمد، وهما تجليان للنص القرآني لكلّ منهما أهميته وقداسته، فإذا كان النص ما بعد المعتمد قد أضحى كتابا مقدسا يُمجّد من قبل الأمة الإسلامية، وله مكانته المتجاوزة للتاريخ. فإن النص الشفاهي ما قبل المعتمد يكتسب قدسيته من ظهوره في عالم مدموغ بصبغة كتابية، وهو محكوم بسياقاته، أي: باستجابته لإشكالات عقائدية واجتماعية كانت تُناقش من قبل مستمعيه ومعاصريه.[60]

فالنص الشفوي ما قبل المعتمد هو: النص القرآني باعتباره وسيلةً لتبليغ رسالة ما، كان في مرحلة نشأته الأولى، حيث لم يكن كتابا محدد الشكل، بل نصا ثابتا متحركا في الوقت ذاته، يعكس واقع الجدل الفكري واللاهوتي بين مختلف الطوائف المعاصرة له، ولذلك يُراعى في قراءته "الأسلوب المتبع في تناول الدراما متعددة الأبطال".[61]

وفي نظرية الدراما هذه التي تستند إلى المنظور الأدبي ترى نويفرت أن هناك مظهرين متمايزين للنص القرآني، فالمصحف المكتوب يقدّم نفسه كحديث إلهي فردي، يخاطب فيه الإله قارئ النص المكتوب، ويختفي فيه تفاعل الجمهور، ليصبح مجرد موضوعات يتناولها المتحدث الأوحد. أما في البلاغ (النص الشفوي) فإن الأمر أقرب إلى الدراما، التي تشتمل في المستوى الداخلي على علاقة تفاعلية بين المتحدث -متمثلا في محمد[ﷺ] - وبين المستمعين، تُفهم من خلال إشارات دلالية متعلقة بالبلاغة والتراكيب، إلى جانب الصوت الإلهي الذي يظهر مشاركا باستمرار في السيناريوهات المختلفة، ويقوم بإدارتها وتوجيهها.[62] أي أن الدراما الحية في النص القرآني تظهر من خلال النقاش الحجاجي اللاهوتي وجداله مع مستمعيه، ويمكن الكشف

56 بوعود، "البنية الصغرى للنص القرآني مدخلا لتاريخ القرآن عند أنجليكا نويفرت"، 187-188.

57 نويفرت، *القرآن والتاريخ: علاقة جدلية*، 15، 19.

58 بواليفو، *إعلان سلطة القرآن في نص القرآن*، 9.

59 حللي، «اتجاهات الدراسات القرآنية المعاصرة»، 52.

60 نويفرت، *الاستشراق في الدراسات الإسلامية*، 21-23.

61 أنجليكا نويفرت، *وجهان للقرآن: القرآن والمصحف*، ترجمة: حسام صبري (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2019م)، 9-10، https://2u.pw/0FstiQWK.

62 المصدر السابق، 15-16.

عنها من خلال الدراسة الأدبية التي تَتَتبّع السمات النصية[63] التي تشير بوضوح إلى البنية الشفاهية للنص القرآني. وعليه فقد أضفت نويفرت بعدا أدبيا في فهم القرآن الشفوي ما قبل المعتمد، من خلال دراسة بنية النص وأساليبه البلاغية والتركيبية، إلى جانب علاقته بالنصوص الدينية والثقافية المعاصرة له، ومقارنته بها لفهم حواره النقدي معها، والتحولات التي يقترحها تأويلا أو تعديلا أو نقضا.

وتؤكد نويفرت أن ذلك يمكّن من وضع القرآن في سياق المحيط الثقافي الذي ظهر فيه (أي العصور القديمة المتأخرة في الشرق الأدنى)، والنظر إليه على نفس مستوى النظر إلى الكتب المقدسة الأخرى، وبالتالي إعادة إدخال الإسلام وكتابه المقدس إلى المركز الميثولوجي لأوروبا نفسها، واعتباره من مكونات التراث الغربي.[64] ولعلها تقصد هنا إدخال القرآن الكريم ضمن الدراسات اللاهوتية الأوروبية، كجزء من الميثولوجيا الدينية التي تهتم بقضايا نشأة العالم والآلهة والعالم الآخر ونحوه، فضلا عن مساهمته في فهم الكتاب المقدس من خلال التناصات والمرويات التراثية الإسلامية المرتبطة بها.

إن نظرية القرآن الشفوي عند نويفرت؛ والتي وصفها بعض الباحثين بنظرية (النص الملتوي) لأنها تنظر إلى النص بوصفه خطابا شفويا يتم التواصل فيه عن طريق التلاوة والكلام، لا الكتابة التي تحوّل إليها في وقت متأخر،[65] إنما تتبنى فكرة تطور النص وتعديله بواسطة إضافات تنقيحية أو توضيحية ترد على ما بلّغه الرسول، وذلك فترة نشأة النص بالفعل،[66] وهي بذلك تعارض المنطلق الإسلامي الذي يؤمن بالحفظ الإلهي لنص القرآن منذ بداية نزوله، وتربط تطوره وتنظيمه بعوامل إنسانية، ولذلك انتقدت نويفرت الدراسات الإسلامية التقليدية لكونها تقتصر في النظر إلى النص من ناحية الفضل الإلهي فيه فقط، وتتردد في إشراك الفاعلين الإنسانيين في عملية صياغة النص، ولم تتمكن لذلك من التعرف عليه باعتباره منجزا بشريا يتضمن صوتا ثوريا مبتكرا في مرحلة العصور القديمة المتأخرة.[67]

إن نظرية القرآن الشفوي تُنتقد من عدة جهات؛ أهمها المرويات الثابتة التي تشير إلى كتابة الوحي في الصحف والرقاع من قبل الصحابة في الفترة المكية فالمدنية، وبالتالي فإن النقل الشفوي كان يُوثّق دائما بالكتابة التي تحفظه من التغيير والتبديل. يضاف إلى ذلك أن تماسك بينة النص القرآني تمنع القول بتطوره وتبديله ضمن فترة زمنية طويلة. وهو ما أكدته بواليفو ذاتها حيث ترى أن من الصعب تصور أشخاص ينظمون مثل هذا النص المعقد شفاهيا، بدون أن يكون هناك دعم كتابي له، إذ يعتبر ذلك أساسيا وضروريا لتأليف أو جمع مثل هذا النص.[68] وبعبارة أخرى فإن مثل هذه النظرية الشفاهية لا تنسجم مع التماسك البلاغي والاستدلالي الذي يتميز به النص والنظم القرآني في ذاته، كما لا توجد دلائل تؤيد ادعاءها مساهمة الحوار المفترض في تشكل هذا النص وصياغته، أي تبديله وتعديله في فترة تشكله التي تسبق تدوينه النهائي بل إن الأخبار التاريخية الثابتة تدل على نقيض ذلك.

63 من السمات النصية التي ذكرتها نويفرت: الانتظام الكمي بين الآيات ضمن السورة الواحدة، والتي يتم دراستها عبر التحليل البنيوي الدقيق، إلى جانب موضوع فواصل الآيات القرآنية. *وجهان للقرآن: القرآن والمصحف*، 28-30.

64 نويفرت، *الاستشراق في الدراسات الإسلامية*، 36. وقد ناقشت هذه الفكرة أيضا في كتابها: *كيف سحر القرآن العالم*، 61-63.

65 الوائلي، «دراسة القرآن عند أنجليكا نويفرت»، 422/2.

66 نويفرت، *كيف سحر القرآن العالم*، 90.

67 نويفرت، *القرآن بوصفه نصا من نصوص العصور القديمة المتأخرة*، 13.

68 بواليفو، *بين كتابي: نظم القرآن لميشيل كوبيرس، والأحاديث حول تثبيت مصحف عثمان لفيفيان كوميرو*، 13-14.

5. أثر المنهجية المعتمدة عند نويفرت وبواليفو في تحليل المفاهيم والسور القرآنية:

لا يقتصر دور المنهجية المعتمدة عند الباحثتين في فهم القضايا المركزية المتعلقة بالقرآن الكريم، بل يتجلى كذلك عند تطبيقها في إدراك المفاهيم والسور القرآنية.

1.5. تحليل السور القرآنية عند نويفرت:

في إطار التفسير الأدبي للسورة القرآنية، واعتبارها وحدة دلالية، ذات وظيفة اجتماعية، ومقارنتها بالأشكال الأدبية السابقة لها، درست نويفرت سورة الإخلاص كنموذج لاستيعاب القرآن للمفاهيم التي كانت سائدة ومنقولة شفاهة في محيطه، وتفصيلها بما يناسب المجتمع القرآني. فسورة الإخلاص تمثل عقيدة التوحيد الخالص في دعوة القرآن، وبالوقوف على أسلوب السورة كالاستهلال بقوله (قل)، ومفرداتها كاختيار (أحد) دون واحد، إلى جانب استحضار نصوص من التوراة (سفر التثنية) وأخرى من العقيدة النيقية القسطنطينية، ومقارنتها بالسورة، تصل الباحثة إلى نتيجة مفادها أن القرآن قد استخدم استراتيجية التفاوض بهدف تطويع الاعتقاد السابق عند اليهود وإضفاء صفة العموم عليه، بحيث يتوجه الخطاب لا لإسرائيل فحسب بل لأي مؤمن. كما أن قوله (لم يلد ولم يولد) هو ردّ على العقيدة النيقية، ورفض قاطع لبنوّة المسيح. وعليه تكون سورة الإخلاص نصا جديدا متكاملا لعقيدة توحيدية عامة، وفي الوقت نفسه نصا مضادا مركّبا لنصين سابقين عليه، يمثلان عقائد اليهود والمسيحيين، وبذلك فإن رمز التوحيد في الإسلام يعبّر عن نفسه في القرآن قبل جمعه وتدوينه، كلاما حيّا ومثالا دالا على طبيعته الشفاهية وكذلك التفسيرية.[69]

وفي سياق القراءة الدياكرونية للقرآن الكريم قسمت نويفرت السور القرآنية في علاقتها بالكتاب المقدس إلى مراحل ثلاثة: الانطلاق منه، فالتغلغل فيه، ثم الهيمنة عليه. فالسور المكية الأولى تتقارب جدا مع المزامير، حيث التشابه الواضح من حيث الأسلوب الشعري (آيات قصيرة مسجوعة)، إلى جانب التصوير الفني، والهدف الشعائري لها، بما يمثل مرحلة الانطلاق من التراث الكتابي.[70] ومع ازدياد وعي الأمة بذاتها في الفترة المكية المتوسطة، واضطرارها إلى إضفاء الشرعية على نفسها، في وقت كَثُر فيها خصومها الذين يشككون في منزلة المبلّغ الذي يحمل رسالة إلهية، نجد أن سور المرحلة المكية المتوسطة تفصل الأمة عن مركز التعبد المكي، لتربطها بالأرض المقدسة، وتسرد القصص التوراتي وتاريخ بني إسرائيل جاعلة من شخص موسى العظيم أسوة للنبي[ﷺ] في دعوته المكية، وهذه مرحلة التغلغل في الإرث الكتابي. ثم المرحلة الأخيرة وهي الهيمنة على التراث الكتابي، حيث تصبح شخصية موسى عليه السلام مركزية ومساهمة في عملية انتقال الأمة من حركة دينية إصلاحية تهتم بالتقوى إلى أمة دينية مستقلة تتمتع بهوية سياسية قوية، وتكتسب شخصية الرسول[ﷺ] فيها زخما سياسيا جديدا بوصفه مبلّغا لكلام الله والسنن الإلهية. وقد طبقت الباحثة هذه المراحل في دراسة سورة طه المكية، التي تتضمن في نظرها جملة من الآيات المدنية [82-80] تشير إلى انتقال شخصية موسى عليه السلام من كونها أسوة، إلى التركيز على دور محمد[ﷺ] كمشرّع ذو سلطة نهائية.[71]

2.5. دراسة المفاهيم القرآنية عند بواليفو:

في مسألة اعتماد النص اعتمدت بواليفو في الأساس التحليل السانكروني التزامني للنظر في النص

69 نويفرت، *وجهان للقرآن: القرآن والمصحف*، 30-35؛ *القرآن بوصفه نصا من نصوص العصور القديمة المتأخرة*، 11-12.

70 نويفرت، *الدراسات القرآنية والفيلولوجي التاريخي النقدي*، 19-20؛ *القرآن بوصفه نصا من نصوص العصور القديمة المتأخرة*، 9.

71 نويفرت، *الدراسات القرآنية والفيلولوجي التاريخي النقدي*، 20-22، 27-36.

ومفرداته، فالقرآن يعرّف نفسه بأنه كتاب منزل من الله مباشرة، على نبي مكلّف بتبليغه، ويوظّف عددا من الألفاظ والمفاهيم التي تؤكد ذلك، كالتعبير بلفظ (الكتاب) الذي يؤكد للقرآن وضع الكتاب السماوي المقدس كما هو عند اليهود والنصارى، ويجعله ينطبق عليه، بل ويفارقه بإعلان كونه معيار صدق الكتب المقدسة الأخرى، والذي يستتبع ضمنيا كونه الكتاب الوحيد الذي يتمتع بالسلطة، لأن تلك الكتب غير موثوق بها، ولا تمتلك الحجة الفعلية بعد تحريفها. ومما يدعم لفظ (الكتاب) لفظي (النزول) و(الوحي)، التي تُظهر التلاوات التي أعلنها محمد [ﷺ] بوصفها نصوصا ألقاها الله إليه، فهي رسالات وحي حقيقية على نحو الكتب السماوية السابقة المصطبغة بالميزة الإلهية، لكنه منزّه في الوقت نفسه عن الافتراء الذي وقع لدى الأمم الأخرى.[72] ويقودها ذلك إلى القول بأن قدسية القرآن الكريم ثابتة بالسلطة المعلنة من داخل النص والتي تسبق الإعلان الفعلي (الحدث) الذي تعترف فيه الأمة المسلمة بهذه السلطة، مهما كان وضع النص في البداية الأولى لتاريخ الأمة المسلمة؛ كتابيا أو شفويا، مجموعا أو متفرقا، متعدد النسخ أو غيره.[73]

وقد درست بواليفو هذه المسألة وفق المنظور الدياكروني أيضا، فبحثت المحتوى الموضوعي لحديث القرآن عن نفسه في المرحلة المكية الأولى، التي حددتها وفق التحقيب الزمني للسور عند نولدكه ومجمع الأزهر. وتبين لها أن دور محمد [ﷺ] في هذه الفترة لم يوصف بوضوح باعتباره وظيفة نبوية، كما لم تُستعمل فيها ألفاظ (اتل) و(نبّئ) التي تفيد نمط تبليغ النبي لمحيطه، أو جذر (وحي) و(نزل) التي تفيد أنماط الوحي بالقرآن إلا استعمالا محدودا. ولفظ (الكتاب) أيضا ورد إشارة إلى الكتب الأخرى دون القرآن ذاته، وبالتالي فإن حجية النص في ذاته تبدو غائبة في هذه المرحلة.[74] لكن الباحثة تَتَبَّعَتْها من خلال تحليل المفاهيم التي وردت في سياق الأوامر والتكاليف التي يوجهها صوت النص "صوت الله" في هذه المرحلة، والتي تنقسم في رأيها إلى نوعين: الأمر بالدعاء والترتيل قصد التعبد، والأمر بذكر الله واليوم الآخر بقصد التحذير من الحساب.

وترى بواليفو أن هناك فرقا بين مضامين (محتوى) الأوامر بكل من الدعاء والذكر، والتي تفيد بأن الله هو المتصرف المهيمن على الخلق ويعاقب الذين لا يستجيبون له، وبين (الأجرأة) لهذه الأوامر، أي: استراتيجية التعبير عن هذه المضامين؛ والذي يكون إما بفعل الأمر (ادع) (اذكر) ونحوه من الصيغ الطلبية التي تدل على أن الأمر الصادر هو ما يقوله الله عز وجل، أو من خلال أساليب بلاغية، كتناوب الضمائر الشخصية؛ أي الالتفات والتعبير بضمائر (أنا) و(نحن) بدلا من الغائب، والتي تشير إلى أن المتكلم هو الله حقا. فهذه الأجرأة تؤسس لمصدر تلاوات محمد[ﷺ]، وتؤكد أنه مصدر إلهي يبني حجيتها، ويقتضي أن تكون محل التقدير. وبالتالي يكون النص قد طوّر خطابا يسعى على نحو تدريجي إلى تأسيس حجيته حتى استقرت سلطته كنص مقدس.[75] وبعبارة أخرى فإن بواليفو ترى أن النص في المرحلة المكية الأولى تعامل بشكل محدود مع المفاهيم المرتبطة بالوحي والنزول مما جعل الدلائل المثبتة لقدسيته أو سلطته الذاتية قليلة، لكن مضامين الأوامر والتوجيهات التي ظهرت في تلك المرحلة أسّست لحجيته التي ثبتت في مراحل أخرى، وذلك حسب المنظور الدياكروني الذي التزمته الباحثة هنا في تتبع تطور النص.

6. الخاتمة

جاءت دراسات كلّ من أنجليكا نويفرت وآن سيلفي بواليفو في سياق الاتجاه النقدي الإصلاحي لحالة الأزمة المنهجية في الدراسات الاستشراقية، وقدمتا طرحا يعتمد منهجية تكاملية تدور بين التاريخية والأدبية،

72 بواليفو، *إعلان سلطة القرآن في نص القرآن*، 14-19.

73 المصدر السابق، 29-32.

74 بواليفو، *حديث القرآن عن القرآن في السور المكية الأولى*، 17-22.

75 المصدر السابق، 23-34.

وترتكز على المزاوجة بين التحليل (الدياكروني-التعاقبي) و(السانكروني-التزامني)، بحيث يتم مراعاة تشكّل القرآن والنصوص التاريخية المرتبطة به، إلى جانب القراءة الداخلية لنصوص القرآن باعتباره سلسة من الرسائل والبلاغ، يتضمن في أكثره خطابا حجاجيا استدلاليا يتجسد فيه الحوار ويدعم حجيته وقدسيته.

لقد انطلقت نويفرت من تحقيب نولدكه ومنهجه الفيلولوجي، لكنها طورته من خلال فهم النص تاريخيا في سياق صلته بالمخاطبين والتقاليد الدينية والثقافية السائدة في عصره، إلى جانب اعتماد الدراسة الأدبية له من حيث بنائه وتركيبه الخاص. فعمدت إلى تكميل المنهج الفيلولوجي بالمنهج التاريخي النقدي، وتطويره إلى رؤية دياكرونية تعاقبية تراعي النصّ والسياق وتتصف بالشمول. وفي المقابل ركزت بواليفو على الدراسة السانكرونية التزامنية التي تنظر إلى النص نظرة كلية، وتدرسه دراسة داخلية وفق أساليبه البلاغية، وطبيعة العلاقات بين المفاهيم التي يصف بها القرآن نفسه كالكتاب والتنزيل والذكر ونحوها، لتؤكد مسألة سلطة النص واعتماده من ذاته، دون أن تغفل تطبيق التحليل الدياكروني التعاقبي لتحليل المسألة ذاتها في المرحلة المكية الأولى.

لقد ناقشت نويفرت وبواليفو العديد من القضايا القرآنية وفق هذه القراءة التجميعية للمناهج التزامنية والتعاقبية، وهي قضايا تتداخل فيها مساحة النص التي تضم لغته وطبيعته النصية ونحوه، مع مساحة ما قبل النص والتي تتناول نشأته وجمعه وتشكله ونحوها من المسائل التي تمثل بالنسبة لهما -وللمستشرقين عموما- منطلق دراسة النص أدبيا وتاريخيا، للبحث عن مصدره وواضعه وسماته الذاتية والتاريخية. وذلك بخلاف المسلمين الذين يعتبرون مسائل ما قبل النص قضايا محسومة باعتبار أن النص القرآني منزّل من الله عز وجل، ومحفوظ منذ البداية بقدرة إلهية تتجاوز الإنسان والتاريخ. إن مثل هذا الاختلاف في المنطلق العقدي لا يلغي أهمية القراءة النقدية والمنهجية التي تضمنتها دراسات المستشرقتين، لا سيما أن كلّاً من نويفرت وبواليفو توظفان في دراساتهما مصطلحات وتعابير من مثل البلاغ والرسالة والنبي والنبوة وصاحب الرسالة والخطاب الإلهي ونحوه من المفاهيم المستخدمة في الدراسات الإسلامية ذاتها، إلى جانب الاستفادة النقدية من التراث أو النموذج التقليدي الإسلامي، وعدم التحرج من التوافق معه أو وصفه في العديد من المواضع بأنه شديد المعقولية.

وبعبارة أخرى فإن انطلاق القراءة المنهجية التي قدمتها المستشرقتين من منظور غير إيماني يجعل من المبرر بالنسبة للمسلمين الحذر بشأن توظيفها في فهم القرآن الكريم، إلا أن اتصاف المناهج في الأساس بكونها أدوات عقلية حيادية توظفها العقول في تحصيل المعرفة، وهي وإن كانت لا تنفك تماما عن الخلفية المعرفية والمنطلقات الفكرية والفلسفية عند توظيفها، إلا أنها قابلة للنقد والتوافق إن روعي فيها الموضوعية والتجرد لطلب الحق. وإن التحول الذي برز عند المستشرقتين في توظيفهما للأدوات المنهجية وفق منظور نقدي أكاديمي، يتعامل مع النص القرآني بناء على قدسيته في ذاته، وينقد الرؤى التي تخالف بوضوح مقتضى النص والتاريخ، كل ذلك يجعل بالإمكان طرح التساؤل عن إمكانية تقديم الدراسات الإسلامية حوارا نقديا للمناهج الاستشراقية المطروحة، يعمل على رصد التقاطعات الممكنة بينها وبين المناهج التراثية، بما يسهم في مد جسور التواصل مع أولئك الذين يملكون منظورا فكريا مخالفا للثوابت الإسلامية، بهدف تقريبهم بأسلوب منهجي من الوصول إلى الحق.

فهرس المصادر والمراجع

بدوي، عبد الرحمن. *موسوعة المستشرقين*. بيروت: دار العلم للملايين، 1993م.

بواليفو، آن سيلفي. *إعلان سلطة القرآن في نص القرآن*. ترجمة: مصطفى أعسو. الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2019م. https://2u.pw/l7yl4SF5.

بواليفو، آن سيلفي. *بين كتابي: نظم القرآن لميشيل كوبيرس، والأحاديث حول تثبيت مصحف عثمان لفيفيان كوميرو*. ترجمة: أمينة أبو بكر. الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2019م. https://2u.pw/3KDmY9nww.

بواليفو، آن سيلفي. *حديث القرآن عن القرآن في السور المكية الأولى*. ترجمة: مصطفى أعسو. الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2020م. https://2u.pw/WCyFfggE.

بواليفو، آن سيلفي. *مقاربة نصّ مؤسس: "الصعوبات-الحلول-الحدود" انطلاقا من دراسة القرآن*. ترجمة: خليل اليماني. الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2018م. https://2u.pw/eAfUojOp.

بوعود، أحمد. "البنية الصغرى للنص القرآني مدخلا لتاريخ القرآن عند أنجليكا نويفرت". *مجلة دراسات استشراقية*. العدد:33 (شتاء 2023م): 177-196.

حجي، طارق. *الدراسات العربية والغربية المعاصرة حول القرآن الكريم: قراءة في منجز تصنيف الدراسات وطرح تصنيف جديد واستكشاف واقع الدراسات*. الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2022م. https://2u.pw/ExaMkEln

حجي، طارق. *المنعطف المعاصر في الدراسات الغربية للقرآن والاتجاهات البحثية المتولدة عنه*. الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2023م. https://2u.pw/nm3JGhrc.

حللي، عبد الرحمن. "اتجاهات الدراسات القرآنية المعاصرة". *مجلة كلية العلوم الإسلامية*، جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية. العدد:1 (2020م): 48-74.

رشواني، سامر. "الموسوعة القرآنية من الفيلولوجيا إلى التحليل الأدبي: قراءة نقدية في قاعدة البيانات". *مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية*. المجلد:38، العدد:1 (2020م): 72-90.

ستيفانيدز، إيمانويلا. *القرآن خطياً دراسة في الترتيب الزمني لسور القرآن في كتاب "تاريخ القرآن"*. ترجمة: حسام صبري. الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2019م. https://tafsir.net/author/3411/iymanwyla-styfanydz-emmanuelle-stefanidis.

ستيوارت، ديفن. *النص المقدس، الشعر، وصناعة المجتمع: قراءة القرآن كنص أدبي لأنجليكا نويفرت*. ترجمة: أمينة أبو بكر. الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2019. https://tafsir.net/author/2460/dyfn-j-stywart-devin-j-stewart

العقيقي، نجيب. *المستشرقون*. القاهرة: دار المعارف، 1964م.

العكله، حمدان. "نقد منهجية الدراسات القرآنية عند المستشرقة أنجليكا نويفرت". *مجلة دراسات استشراقية*. العدد:33 (شتاء: 2023م): 17-40.

كوبيرس، ميشيل. *القرآن من خلال القرآن؛ مصطلحات وحجج الخطاب القرآني حول القرآن لآن سيلفي بواليفو*. الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2019م. https://2u.pw/wsu8sDoUs.

مجموعة من المؤلفين. "المستشرقة الفرنسية آن سيلفي بواليفو وآراؤها في القرآن الكريم". *مجلة القرآن والاستشراق المعاصر*. العدد:7 (صيف 2020م): 39-50.

نويفرت، أنجليكا. *الاستشراق في الدراسات الإسلامية الدراسات القرآنية نموذجا: تشخيص لأزمة المنجز وحلول مقترحة لتجاوزها*. ترجمة طارق عثمان. الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2020م. https://2u.pw/enZu3acs.

نويفرت، أنجليكا. *الدراسات القرآنية والفيلولوجي التاريخي النقدي، انطلاق القرآن من التراث الكتابي وتغلغله فيه وهيمنته عليه*. ترجمة: محمد عبد الفتاح. الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2019م. https://2u.pw/bC0jplKb.

نويفرت، أنجليكا. *القرآن بوصفه نصا من نصوص العصور القديمة المتأخرة*. ترجمة: بدر الحاكيمي. الرباط: مؤمنون بلا حدود. قسم الترجمات، 2019م. https://2u.pw/aaqIYh7P.

نويفرت، أنجليكا. *القرآن والتاريخ: علاقة جدلية*. ترجمة: إسلام أحمد. الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2021م. https://2u.pw/8AVMMOsa.

نويفرت، أنجليكا. *كيف سحر القرآن العالم*. ترجمة: صبحي شعيب. القاهرة: مكتبة البحر الأحمر، 2022م.

نويفرت، أنجليكا. *وجهان للقرآن: القرآن والمصحف*. ترجمة: حسام صبري. الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2019م. https://2u.pw/0FstiQWK.

الوائلي، عامر عبد زيد. "دراسة القرآن عند أنجليكا نويفرت"، ضمن كتاب: *القرآن والمستشرقون*. النجف: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2021م.

Alrawashdeh, Z. ve Alrawashdeh, K..«الكتابة الحجازية للمصحف الشريف في صدر الإسلام» *Bilimname*.

1/44 (2021): 611-639.

Hämeen-anttıla, Jaakko. “Scripture, Poetry and the Making of a Community: Reading the Qurʾān as a Literary Text, by Angelika Neuwirth”. *Ilahiyat Studies.* 9/1 (Haziran 2018): 151-155.

Hoffmann, Thomas. “The Qurʾān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu, Edited by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx”. *Ilahiyat Studies.* 3/1 (Eylül 2012): 136-141.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

Alrawashdeh, Z. ve Alrawashdeh, K. «İslam’ın ilk döneminde Mushaf-ı Şerif’in Hicazi yazısı». *Bilimname*. 1/44 (2021): 611-639.

Bedewi, Abdurrahman. *Müsteşrikler Ansiklopedisi*. Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Melâyin, 1993.

Boisliveau, Anne-Sylvie. *Kur’ân Metinindeki Otoritesinin ilanı*. Çeviri: Mustafa A’su. Riyad: Tefsir Araştırmaları Merkezi, 2019. https://2u.pw/l7yl4SF5.

Boisliveau, Anne-Sylvie. *Michel Cuypers’in “Nezm el-Kur’ân” ve Viviane Comerro’nun “Osman Mushaf’ının Tesbiti Üzerine Hadisler” Kitapları Arasında.* Çeviri: Amina Ebu Bekir. Riyad: Tefsir Araştırmaları Merkezi, 2019. https://2u.pw/3KDmY9nww.

Boisliveau, Anne-Sylvie. *Kur’ân’ın İlk Mekki Surelerinde Kur’ân’ın Kendisi Hakkındaki Söylemi*. Çeviri: Mustafa A’su. Riyad: Tefsir Araştırmaları Merkezi, 2020. https://2u.pw/WCyFfggE.

Boisliveau, Anne-Sylvie. *Kurucu Bir Metne Yaklaşım: “Zorluklar - Çözümler - Sınırlar” Kur’ân Çalışmalarından Hareketle.* Çeviri: Halil el-Yemani. Riyad: Tefsir Araştırmaları Merkezi, 2018. https://2u.pw/eAfUojOp.

Bououd, Ahmed. “Angelika Neuwirth’in Kur’ân Tarihi Yaklaşımına Küçük Ölçekli Metin Yapısı Girişi”. *Oryantalist Çalışmalar Dergisi.* Sayı: 33 (Kış 2023): 177-196.

Cuypers, Michel. Boisliveau, *Anne-Sylvie kitapı: Kur’ân aracılığıyla Kur’ân; Kur’ân’ın Kur’ân’a dair söylemindeki terimler ve deliller*. Riyad: Tefsir Araştırmaları Merkezi, 2019. https://2u.pw/wsu8sDoUs.

el-Akiki, Necib. *Müsteşrikler*. Kahire: Dar el-Maarif, 1964.

el-Akle, Hamdan. “Angelika Neuwirth’in Kur’ân Çalışmalarına Yönelik Yöntem Eleştirisi”. *Oryantalist Çalışmalar Dergisi,* Sayı:33 (Kış 2023): 17-40.

el-Vaili, Amir Abd Zeyd. “Angelika Neuwirth’in Kur’ân Çalışmaları”. *Kur’ân ve Müsteşrikler* kitabının içinde, Necef: İslamî Stratejik Araştırmalar Merkezi, 2021.

Haci, Tarık. *Çağdaş Arap ve Batı Kur’ân Çalışmaları: Çalışmaların Sınıflandırılmasına Dair Okuma, Yeni Bir Tasnif Önerisi ve Araştırmaların Durumunu Keşfetme*. Riyad: Tefsir Araştırmaları

Merkezi, 2022. https://2u.pw/ExaMkEln.

Haci, Tarık. *Batı Kur'ân Araştırmalarında Çağdaş Dönemeç ve Ortaya Çıkan Araştırma Yönelimleri.* Riyad: Tefsir Araştırmaları Merkezi, 2023. https://2u.pw/nm3JGhrc.

Hileli, Abdurrahman. "Çağdaş Kur'ân Çalışmalarındaki Yönelimler", *İslam Bilimleri Fakültesi Dergisi.* Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi. Sayı:1 (2020): 48-74.

Müellifler Grubu. "Fransız Müsteşrik Anne-Sylvie Boisliveau ve Kur'ân'a Bakış Açısı". *Kur'ân ve Çağdaş Oryantalizm Dergisi.* Sayı:7 (yaz 2020): 39-50.

Neuwirth, Angelika. *İslam Çalışmalarında Oryantalizm: Kur'ân Çalışmaları Örneği - Başarı Krizi Teşhisi ve Aşmak İçin Önerilen Çözümler.* Çeviri: Tarık Osman. Riyad: Tefsir Araştırmaları Merkezi, 2020. https://2u.pw/enZu3acs.

Neuwirth, Angelika. *Kur'ân Çalışmaları ve Tarihsel-Filolojik Eleştirel Yöntem.* Çeviri: Muhammed Abdülfettah. Riyad: Tefsir Araştırmaları Merkezi, 2019. https://2u.pw/bC0jplKb.

Neuwirth, Angelika. *Kur'ân, Geç Antik Çağ Metni Olarak*. Çeviri: Bedir el-Hakimi. Rabat: Müminler Sınır Tanımaz, Çeviri Bölümü, 2019. https://2u.pw/aaqIYh7P.

Neuwirth, Angelika. *Kur'ân ve Tarih: Diyalektik İlişki.* Çeviri: İslam Ahmed. Riyad: Tefsir Araştırmaları Merkezi, 2021. https://2u.pw/8AVMMOsa.

Neuwirth, Angelika. *Kur'ân Dünyayı Nasıl Büyüledi*. Çeviri: Subhi Şuayb. Kahire: Kızıl Deniz Kütüphanesi, 2022.

Neuwirth, Angelika. *Kur'ân'ın İki Yüzü: Kur'ân ve Mushaf*. Çeviri: Hüsam Sabri. Riyad: Tefsir Araştırmaları Merkezi, 2019. https://2u.pw/0FstiQWK.

Raşvani, Samer. "Kur'ân Ansiklopedisi: Filolojiden Edebi Analize:Veri Tabanına Eleştirel Bir Bakış". *Şeriat ve İslami Araştırmalar Dergis.* Cilt: 38, Sayı: 1 (2020): 72-90.

Stefanidis, Emmanuelle. *Kur'ân Yazmaları: "Kur'ân Tarihi" Kitabında Surelerin Kronolojik Sıralaması Üzerine Bir Çalışma*. Çeviri: Hüsam Sabri. Riyad: Tefsir Araştırmaları Merkezi, 2019. https://tafsir.net/author/3411/iymanwyla-styfanydz-emmanuelle-stefanidis.

Stewart, Devin J. *Kutsal Metin, Şiir ve Toplum İnşası: Angelika Neuwirth'in Kur'ân'ı Edebi Bir Metin Olarak Okuması*. Çeviri: Amina Ebu Bekr. Riyad: Tefsir Araştırmaları Merkezi, 2019. https://tafsir.net/author/2460/dyfn-j-stywart-devin-j-stewart.

Hämeen-anttıla, Jaakko. "Scripture, Poetry and the Making of a Community: Reading the Qurʾān as a Literary Text, by Angelika Neuwirth". *Ilahiyat Studies*. 9/1 (Haziran 2018): 151-155.

Hoffmann, Thomas. "The Qurʾān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu, Edited by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx". *Ilahiyat Studies.* 3/1 (Eylül 2012): 136-141.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

darulfunun ilahiyat, 36(2): 389–424

DOI: 10.26650/di.2025.36.2.1676227
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Başvuru: 14.04.2025
Revizyon Talebi: 04.06.2025
Son Revizyon: 06.06.2025
Kabul: 10.06.2025

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4.-8. Sınıf) Öğretim Programı'nın Temel Öğeler Açısından Değerlendirilmesi

The Century of Türkiye Education Model Religious Culture and Moral Knowledge (Grades 4-8) The Curriculum in Terms of the Basic Elements Assessment

Ayşegül Semerci [*], **Gülşen Sayın** [**]

Öz

Öğretim programları, bilimsel ve teknolojik değişme ve gelişmelerin etkisiyle çağın gerektirdiği donanım ve becerilere sahip insan profilini yetiştirmek amacıyla belirlenen eğitim felsefeleri çerçevesinde yenilenmektedir. Öğretim programlarında esas alınan felsefi yaklaşımların öğretimin amaçlarından ölçme ve değerlendirme aşamasına kadar programın tüm öğelerine yön vermesi gerekmektedir. Bu açıdan bir öğretim programının başarılı olabilmesi için programın temel unsurlarının hem belirlenen felsefi yaklaşımlarla hem de birbirleriyle uyum içerisinde olması ve buna göre uygulanması oldukça önemlidir. Dolayısıyla bu araştırmanın amacı 2024 yılında Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli (TYMM) kapsamında hazırlanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Dersi (4.-8. Sınıf) Öğretim Programı'nı programda esas alınan yaklaşımlar doğrultusunda, öğretim programının temel öğeleri (amaç, içerik, öğrenme-öğretme süreci, ölçme-değerlendirme) açısından incelemektir. 2024 DKAB Dersi (4.-8. Sınıf) Öğretim Programı, temel öğeler bakımından değerlendirilirken, 2018 DKAB Dersi (4.-8. Sınıf) Öğretim Programı ile karşılaştırmalara yer verilmiş ve ilgili literatürle tartışılmaya çalışılmıştır. Araştırma, doküman analizi yöntemiyle yapılan nitel bir çalışmadır. Çalışmada TYMM Öğretim Programları Ortak Metni; DKAB Dersi (4.-8. Sınıf) Öğretim Programı ve 2018 DKAB Dersi (4.-8. Sınıf) Öğretim Programı ele alınarak incelenmiştir. Sonuç olarak programın manevi ve kültürel yapımıza uygunluğunun ve kendi içinde tutarlılığının yeterince sağlanamadığı, programda esas alınan yaklaşımların programın temel öğelerine yeterince yansıtılamadığı ve özellikle din ve ahlak alanının sınırlandırıldığı/göz ardı edildiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli, DKAB Öğretim Programı, Öğretim Programının Temel Öğeleri

Abstract

Curricula are renewed within the framework of educational philosophies determined to raise the human profile with the equipment and skills required by the age under the influence of scientific and technological changes and developments. The philosophical approaches underlying the curricula should guide all program elements, from the teaching objectives to the measurement and evaluation phase. In this respect, it is very important for the success of a curriculum that the basic elements of the curriculum are in harmony both with the philosophical approaches adopted and with each other, and are implemented accordingly. This study aims to examine the Religious Culture and Moral Knowledge (DKAB) course curriculum for grades 4–8 prepared in 2024 within the scope of the The Century of Türkiye Education Model (TYMM), in terms of the basic elements of the curriculum (purpose, content, teaching and learning process, and measurement and

* **Sorumlu Yazar:** Ayşegül Semerci (Doktora Öğrencisi), İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı, Malatya, Türkiye. E-posta: as.sem2338@gmail.com ORCID: 0009-0006-4786-1854

* Gülşen Sayın (Dr. Öğr. Üyesi), İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı, Malatya, Türkiye. E-posta: gulsensayin@hotmail.com ORCID: 0000-0002-9214-7573

Atıf: Semerci, Ayşegül, Sayın, Gülşen. "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4.-8. Sınıf) Öğretim Programı'nın Temel Öğeler Açısından Değerlendirilmesi." *darulfunun ilahiyat* 36, 2 (2025): 389–424. https://doi.org/10.26650/di.2025.36.2.1676227

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

evaluation), in line with approaches based on the curriculum. While the 2024 Religious Education Curriculum (Years 4–8) was evaluated in terms of these basic elements, comparisons were made with the 2018 Religious Education Curriculum (Years 4–8) and the findings were discussed in the relevant literature. This qualitative study was conducted using the document analysis method. The Common Text of the TYMM curricula was analysed alongside the DKAB Curriculum (Years 4–8) and the 2018 DKAB Curriculum (Years 4–8). It was observed that the curriculum was not sufficiently aligned with our spiritual and cultural structure, nor was it sufficiently consistent, and the curriculum-based approaches were not adequately reflected in the basic elements of the curriculum, especially in the field of religion and morality.

Keywords: Religious Education, The Century of Türkiye Education Model, Religious Education Curriculum, Basic Elements of the Curriculum

Extended Summary

In the contemporary era, rapid advancements in scientific and technological domains are permeating all facets of society, necessitating corresponding social transformations. The ability of societies to effectively adapt to these changes depends on the cultivation of individuals equipped with the requisite characteristics and competencies. Shaping a human profile aligned with the demands of the age is achievable primarily through education. As a result, education systems are compelled to revise their policies in line with these innovations. In developing such policies, it is essential to consider the cultural and value systems of the society to ensure their effectiveness and relevance to societal needs and expectations. In this regard, the operationalisation of these education policies is realised through curricula.

It is evident that paradigm shifts exert a direct influence on the content, objectives, and pedagogical approaches of curricula, thereby necessitating a dynamic and adaptable curricular structure. Accordingly, curricula must be continuously shaped and updated in accordance with evolving educational policies. Curricula are systematically designed frameworks aimed at equipping students with specific knowledge, skills, attitudes, and behaviours. The successful attainment of curricular objectives relies on the internal coherence of its fundamental components—objectives, content, teaching-learning processes, and assessment—aligned with a consistent theoretical foundation.

In Türkiye, curricula have undergone a process of renewal in response to evolving societal contexts. The most recent of these reforms has been consolidated under the title "The Century of Türkiye Education Model," officially introduced on April 26, 2024. The Religious Culture and Moral Knowledge (DKAB) Curriculum for Primary, Secondary, and Imam Hatip Secondary Schools (Grades 4–8) was revised within this framework. A close examination of the new curriculum reveals clear indications of paradigm shifts in the field of education, especially in the restructuring of its fundamental components.

The 2024 DKAB Curriculum was developed through the integration of educational and religious scientific approaches. Educational scientific approaches include skill-based, problem-based, project-based, and meaningful learning models, all of which

adopt a holistic view of human development. In parallel, religious scientific approaches encompass "learning from religion," "learning about religion," and a supra-sectarian perspective.

The 120-page curriculum begins with the programme's underlying philosophy and objectives, followed by a description of learning outcomes and time allocations. It then presents the general structure of the curriculum, which comprises field-specific and conceptual skills, contemporary trends, cross-curricular components (such as social-emotional skills, values, and literacy skills), interdisciplinary connections, learning outcomes, content frameworks, learning evidence, teaching-learning experiences, and differentiation strategies.

A distinguishing feature of the 2024 DKAB Curriculum is its holistic structure, which incorporates components such as system literacy, a Virtue-Value-Action (VVA) model, and a comprehensive skills framework. Emphasis is placed on the unity of the mind, heart, and body in human development. However, upon closer inspection, notable deficiencies are observed in the teaching of religion and ethics. The field skills outlined in the curriculum remain inadequately defined in relation to religious and moral education. Core concepts such as religious/moral literacy and the human-divine relationship are conspicuously absent. This oversight raises significant concerns regarding the cultural and spiritual depth of the curriculum.

Furthermore, the internal consistency of the programme appears to be compromised, making it challenging to achieve the prescribed learning outcomes within the allocated time. This discrepancy raises questions regarding the curriculum's practical implementation and feasibility. The curriculum articulates its objectives in terms of "learning outcomes," a terminology that aligns with a behaviourist orientation. This reflects an outcome-based educational paradigm that seeks to develop competencies aligned with 21st-century skills. However, a closer analysis reveals that these outcomes are predominantly concentrated in the cognitive domain. Such an emphasis undermines the curriculum's stated commitment to the integration of knowledge, emotion, and behaviour—a hallmark of the skills-based learning approach.

The curriculum's content framework presents only general themes for each unit, without delving into detailed topics. This aligns with the skill-based philosophy that treats content as a means to achieve broader educational goals, particularly the development of higher-order cognitive skills such as analysis and evaluation. The objective and inclusive treatment of different religions, sects, and religious perspectives reflects a commitment to religious scientific methodologies.

The teaching-learning process is extensively detailed in the programme, encompassing strategies, methods, techniques and the use of visual and auditory materials. One

of the programme's strengths is its clear articulation of the teacher's role, which is framed within an active, student-centred learning environment—an approach aligned with contemporary educational science. In terms of assessment, the curriculum states that "students' performance can be evaluated," with a focus on the acquisition of specific skills and competencies at the end of each unit. This demonstrates a focus on a summative, results-oriented evaluation. However, the programme lacks clarity regarding the assessment of core values, social-emotional learning and various forms of literacy. Moreover, the recommended evaluation tools primarily target lower-order cognitive skills and may not adequately assess higher-order thinking or interpersonal competencies. This reveals the need for a more holistic and inclusive approach to assessment. An evaluation of the curriculum's general structure and its treatment of religious and moral domains reveals that the "K12 Skills Framework: Türkiye Holistic Model," developed in collaboration with UNICEF and the Ministry of National Education (MEB), has been significantly influential. Despite this, the curriculum, though named "The Century of Türkiye Education Model," falls short in adequately addressing the domains of religion and spirituality.

Curricular reform should not be confined to technical or pedagogical dimensions but must also integrate cultural and spiritual elements. While the 2024 curriculum introduces pedagogical innovations, it exhibits substantial gaps in religious and moral education. These omissions contribute to a fragmented and eclectic structure, raising questions about the curriculum's alignment with Türkiye's cultural and spiritual heritage. For education systems to be sustainable, culturally coherent, and socially acceptable, curricular transformations must be evaluated comprehensively and from multiple perspectives. Evaluation is, therefore, one of the most critical stages in curriculum development. Given that the 2024 DKAB Curriculum is newly implemented, it has yet to receive thorough academic scrutiny or undergo systematic evaluation with respect to the foundational components of the curriculum design.

This study offers a comparative analysis of the 2024 DKAB Curriculum with its 2018 predecessor, discussed within the context of the "The Century of Türkiye Education Model Common Text" and across all grade levels of primary, secondary, and Imam Hatip secondary education. Employing a qualitative research approach, the study provides important insights into how educational paradigm shifts have shaped curricular transformation, highlighting both the strengths and limitations of the current programme.

Giriş

Günümüz dünyasında bilim ve teknoloji sürekli gelişmekte, buna paralel olarak da toplum yapısı her geçen gün değişmektedir. Dünyanın herhangi bir yerinde, herhangi bir alanda meydana gelen bir değişme veya gelişmeden farklı coğrafyadan ve kültürden insanlar anında haberdar olmakta ve bu durum, o toplumu ve toplum içinde yaşayan insanları doğrudan veya dolaylı olarak etkilemektedir. Dolayısıyla bu değişim ve gelişimlerin etkisi ulaşım, iletişim, ekonomi, sağlık ve eğitim gibi hayatın hemen her alanında kendini göstermektedir.

Bilim ve teknoloji alanındaki ilerlemeler doğrultusunda yaşanan bireysel ve toplumsal değişimlerin doğal bir sonucu olarak o toplumun insanlarını yetiştiren eğitim sistemleri de eğitim politikalarında değişikliğe gitmek durumundadır.[1] Eğitim politikalarının oluşmasında ise en önemli belirleyiciler, devletlerin ve toplumların sahip oldukları kültür ve değerlerdir.[2] Bununla birlikte devletlerin uluslararası alandaki politikaları süreci şekillendiren bir diğer unsurdur. Bu bağlamda kültür ve değerler çerçevesinde değişen ve gelişen şartlara uyum sağlayacak, ihtiyaçlara ve beklentilere cevap verecek insan tipini yetiştirmek gerekmektedir. Dolayısıyla eğitim politikalarının hedeflediği insan profilini yetiştirmek için de öğretim programları önemli bir role sahiptir.

Öğretim programları, "okulda ya da okul dışında bireye kazandırılması gereken bir dersin öğretimiyle ilgili tüm etkinlikleri kapsayan yaşantılar düzeneğidir."[3] Bireye, belirlenen bilgi, beceri, tutum ve davranışların kazandırılması, ancak gelişigüzellikten uzak, belli bir plan ve programa dayalı olarak, bireyin ilgilerinin, ihtiyaçlarının ve beklentilerinin dikkate alınarak düzenlendiği bir öğretim programı ile mümkündür. Öğretim programları nitelik olarak öğretmenlere herhangi bir dersin öğretimi ile ilgili genel bir çerçeve sunarak öğretim süreçlerinde yol gösterir ve rehberlik eder. Dolayısıyla çağın gerektirdiği donanıma sahip nitelikli insan yetiştirilmesini amaçlayan öğretim programlarının, esas alınan eğitim yaklaşımları doğrultusunda hazırlanması, geliştirilmesi veya değiştirilmesi eğitim sistemleri açısından oldukça önemlidir.[4]

Türkiye'deki ilk ve ortaöğretim kurumları öğretim programları, çeşitli alanlarda yaşanan değişim ve gelişmeler dikkate alınarak ihtiyaca göre yenilenmektedir. Son

1 Arpacı, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Yapılandırmacı Öğrenme Ortamları."

2 Fer, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramsal Temellere Bakış*, 5–15.

3 Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*, 6.

4 Tetik, "Din Kültürü Öğretim Programı Ünite ve Kazanımları Üzerine Bir Değerlendirme"; Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*; Yıldız, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4-8) Öğretim Programı'ndaki Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi."

olarak, Milli Eğitim Bakanlığının (MEB) uzun süredir üzerinde çalıştığı "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli" (TYMM) olarak adlandırılan öğretim programı 26 Nisan 2024 tarihinde kamuoyuyla paylaşılmıştır. TYMM'nin, Türkiye'nin geleceğine sağlam bir yatırım yapmak amacıyla yenilikçi yaklaşımların ve evrensel değerlerin dikkate alınarak hazırlandığı, çağın gerektirdiği bilgi, beceri ve donanımlara sahip bireyleri yetiştirmeyi hedeflediği belirtilmektedir.[5] TYMM, temele alınan felsefe ve yaklaşımların, öğrenci profilinin, beceriler çerçevesinin, erdem-değer-eylem modelinin (EDE Modeli), sistem okuryazarlığının, alana ait bilgi kümelerinin açıklandığı bir ortak metinden ve 26 dersle ilgili öğretim programlarından oluşmaktadır. Ortak metinde, yeni eğitim modelinin çeşitli bileşenlerden oluşan bütüncül bir model olduğu vurgulanmıştır. Bütüncül eğitim yaklaşımı esas alınarak hazırlanan bu modelde, öncelikle öğretim programlarının genel perspektifi ve amaçlarına yer verilmiş, bu amaçlar kapsamında nasıl bir insan yetiştirilmesi hedeflendiği belirtilmiştir. Daha sonra belirlenen amaçlar çerçevesinde içerik oluşturulmuş ve bu içeriğin öğrenme öğretme sürecinde nasıl işleneceği ifade edilmiştir. Bu sürecin sonunda ise, neyin ne kadar öğretildiğine veya öğrenildiğine, başka bir ifade ile öğrenme çıktılarının değerlendirildiği öğrenme kanıtlarına değinilmiştir.[6]

İlkokul, Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Dersi (4.-8. Sınıf) Öğretim Programı da ilk ve ortaöğretimdeki derslere ilişkin yürütülen program yenileme çalışmalarına paralel olarak bu eğitim modeli kapsamında yenilenmiştir. Yenilenen DKAB Dersi Öğretim Programı'nda öncelikle öğretim programının temel felsefesi ve yaklaşımı açıklanmış, daha sonra ise programın vizyonuna ve özel amaçlarına yer verilmiştir. Son olarak ise programın genel yapısı ana hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılmış ve sınıf düzeylerine ait ünitelere değinilmiştir.[7]

Program geliştirme sürecinin en temel aşamalarından biri, hiç şüphesiz değerlendirme aşamasıdır.[8] Bu nedenle program geliştirme çalışmalarının sürdürülebilmesi için hazırlanan programların farklı açılardan değerlendirilmesi, bilimsel araştırmalara konu edilmesi bir gerekliliktir.[9] Örneğin, Türkiye'de anayasal olarak 1982 yılından itibaren ilk ve ortaöğretim kurumlarında zorunlu olarak

5 Arıcan, *Beceri Temelli Din Öğretimi*, 65.

6 MEB, *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metni*.

7 MEB, "İlkokul- Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli."

8 Tyler, *Eğitim Programlarının ve Öğretimin Temel İlkeleri*, 93–94.

9 Ünal ve Kılıç, "Program Değerlendirme ve Program Değerlendirme Modelleri."

okutulan DKAB Dersi Öğretim Programları ile ilgili çeşitli çalışmalar yapılmıştır.[10] Ancak 2024 TYMM kapsamında hazırlanan DKAB Dersi Öğretim Programı oldukça yeni olduğu için henüz yeterli düzeyde bilimsel çalışmalara konu edilmemiştir. Bununla birlikte bu model farklı alanlar ve disiplinler tarafından ele alınarak farklı kriterlere göre değerlendirilmeye çalışılmıştır.[11] Aynı şekilde bu model ile ilgili çeşitli kurum ve kuruluşlar tarafından birtakım değerlendirme raporları yayınlanmıştır.[12] Programın uygulayıcısı olan öğretmenlerin konuyu daha iyi anlayıp eğitim süreçlerine de olumlu etkiler sunabilmeleri için beklenen nitelikte araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Alanyazın tarandığında konu ile ilgili yapılan çalışmaların oldukça sınırlı sayıda olduğu görülmüştür. Bunlardan Üzümcü ve Abanoz tarafından yapılan çalışmada öğrenci ve problem merkezli öğrenme modellerinin sosyal ve psikolojik açıdan DKAB Dersi (4.-8. Sınıf) Öğretim Programı'nda ne ölçüde belirleyici olduğu ve nasıl uygulandığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak bu programın sosyal ve psikolojik açıdan öğrenci özelliklerini ve ihtiyaçlarını dikkate alarak, onların günlük hayatta karşılaşacakları problemleri çözmesine hizmet edebileceği ifade edilmiştir.[13] Turan ve Nazıroğlu tarafından hazırlanan bir diğer çalışmada da Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programı'nın (9,10,11 ve 12. Sınıf), birey ve toplum merkezli ideolojik unsurlar açısından nasıl bir yaklaşıma sahip olduğu belirlenen temalar altında incelenmiştir. Bazı temalarda birey merkezli, bazı

10 Bilgin, "1980 Sonrası Türkiye'de Din Öğretimi Program Anlayışları"; Kaymakcan, "Türkiye'de Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırmacılık: Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Programı Bağlamında Bir Değerlendirme"; Yürük, "Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları"; Ev, "Yapılandırmacılık: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi İçin Tehdit Mi Yoksa Fırsat Mı?"; Tetik, "Din Kültürü Öğretim Programı Ünite ve Kazanımları Üzerine Bir Değerlendirme"; Aşlamacı, "2018 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıf) Öğretim Programının Temel Alınan Yaklaşımlar Açısından Değerlendirilmesi"; Yıldız, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4-8) Öğretim Programı'ndaki Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi."

11 Kuzu, Göçer ve Akçay, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Kapsamında İlkokul Matematik Dersi Öğretim Programının İncelenmesi"; Karataş, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Hakkında"; Akpınar ve Köksalan, "Eğitimde Maarif ve Müfredat Yenileme İhtiyacı: Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Üzerinden Teorik Bir Analiz"; Banaz, "2024 Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Ortaokul Türkçe Dersi Öğretim Programının Dijital Okuryazarlık Açısından İncelenmesi"; Akpınar vd., "Türkiye Yüzyılı Maarif Modelinin Program Geliştirme ve Felsefi Düzlemden Analizi."

12 DEM, "'Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli' Değerlendirme ve Öneriler"; TEDMEM, "'Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli' Ortak Metni ve Taslak Öğretim Programlarına İlişkin Değerlendirmeler"; ÖNDER, "'Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli' Değerlendirme Raporu."

13 Üzümcü ve Abanoz, "Program Tasarımı Yaklaşımları Bağlamında Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı."

temalarda ise toplum merkezli yaklaşımın baskın olduğu görülmüştür.[14] Yaşar tarafından DKAB dersi öğretim programlarını yapılış, şekil ve içerik yönünden önceki programlarla karşılaştırıp değerlendirmeyi amaçlayan başka bir çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmada programda olumlu bazı değişimler görüldüğü belirtilmiş olsa da program pek çok yönüyle eleştirilmiştir.[15] Son olarak Ceylan tarafından farklı illerden seçilen 18 DKAB öğretmeni ile yapılan alan araştırmasında, TYMM DKAB Öğretim Programı öğretmen görüşleri doğrultusunda değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada, DKAB öğretmenlerinin programla ilgili genel olarak olumlu bir yaklaşıma sahip olsalar da uygulamada programın boyutlarıyla ilgili birtakım sorunlar yaşadıkları ve bu nedenle programı uygulanabilirlik açısından eleştirdikleri sonucuna ulaşılmıştır.[16]

Konu ile ilgili yapılan literatür taraması sonucunda DKAB dersi öğretim programlarının yeterli düzeyde ele alınıp incelenmediği kanaatine ulaşılmıştır. Ayrıca DKAB dersi öğretim programlarının gerek temele aldığı yaklaşımlar açısından gerekse öğretim programların temel unsurları açısından değerlendirilmediği tespit edilmiştir. Dolayısıyla 2024 yılında hazırlanan DKAB Dersi (4.-8. Sınıf) Öğretim Programı'nın, programın temel öğeleri açısından -esas alınan yaklaşımlar doğrultusunda- incelenmesi araştırılmaya değer görülmüştür. Bu bağlamda araştırmanın temel problemi "2024 DKAB Dersi (4.-8. Sınıf) Öğretim Programı esas alınan yaklaşımlar doğrultusunda programın temel öğeleri (amaç, içerik, öğrenme-öğretme süreci, ölçme-değerlendirme) açısından nasıl ele alınmıştır?" şeklinde belirlenmiştir.

Bu çerçevede araştırmanın amacı, 2024 yılında TYMM kapsamında hazırlanan DKAB Dersi (4.-8. Sınıf) Öğretim Programı'nın esas alınan yaklaşımlar ve programın temel öğeleri açısından incelenmesidir. 2024 DKAB Dersi (4.-8. Sınıf) Öğretim Programı, belirlenen temel öğeler bakımından ele alınırken, programın daha iyi anlaşılabilmesi ve bir önceki programla benzer ve farklı yönlerinin genel olarak ortaya konulup daha nitelikli ve mesnetli bir şekilde değerlendirilebilmesi için 2018 DKAB Dersi (4.-8. Sınıf) Öğretim Programı ile karşılaştırmalara yer verilmiş[17] ve ilgili literatürle tartışılmaya çalışılmıştır. Araştırmanın temel probleminin daha açık bir şekilde ele alınabilmesi için aşağıdaki sorulara da cevap aranmıştır:

14 Turan ve Nazıroğlu, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli'nin Din Öğretimi Yaklaşımında Birey ve Toplumun İdeolojik Tahayyülü."

15 Yaşar, "Yeni Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları Üzerine Bir Değerlendirme."

16 Ceylan, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli DKAB Öğretim Programlarının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi."

17 Burada yapılan karşılaştırmalar betimsel bir tarzda olup derinlikli bir analiz söz konusu değildir. Bu nedenle başlıkta "karşılaştırma" ifadesi yerine "değerlendirme" ifadesi kullanılmıştır.

1. 2024 DKAB Dersi (4.-8. Sınıf) Öğretim Programı'nın genel yapısı nasıldır?
2. 2024 DKAB Dersi (4.-8. Sınıf) Öğretim Programı'nda hangi yaklaşımlar temel alınmıştır?
3. 2024 DKAB Dersi (4.-8. Sınıf) Öğretim Programı'nda esas alınan yaklaşımlar programın temel öğelerine nasıl yansıtılmıştır?

Teorik düzeyde yürütülen bu araştırmanın program geliştirme süreçlerine katkı sunması beklenmektedir.

Yöntem

Bu araştırma, nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesiyle gerçekleştirilmiştir. Doküman incelemesi, yazılı materyallerin içerik ve anlam bakımından sistematik biçimde çözümlenmesine imkân tanıyan, sıklıkla eğitim bilimleri alanında başvurulan bir nitel veri toplama ve analiz yöntemidir.[18] Bu bağlamda, araştırmanın temel amacına uygun olarak, Millî Eğitim Bakanlığı tarafından 2024 yılında yayımlanan Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4.-8. Sınıf) Öğretim Programı analiz edilmiştir. Veri seti, öğretim programının tamamını kapsamakta olup amaçlar, içerik, öğrenme–öğretme ile ölçme ve değerlendirme çalışmanın birincil veri kaynakları olarak kullanılmıştır. Programın genel yapısının daha iyi anlaşılabilmesi için TYMM Öğretim Programları Ortak Metni ve 2018 DKAB Dersi (4.-8. Sınıf) Öğretim Programı da ele alınarak incelenmiştir.

Veri çözümlemesinde betimsel analiz yöntemi tercih edilmiştir. Bu yöntemde, elde edilen veriler daha önceden belirlenen tematik çerçeve doğrultusunda sınıflandırılarak anlamlandırılmakta ve bulgular sistematik biçimde sunulmaktadır.[19] Araştırma kapsamında, öğretim programı eğitim programının temel öğeleri olan "amaç", "içerik", "öğrenme-öğretme süreçleri" ve "ölçme-değerlendirme" başlıkları esas alınarak dört ana tema altında incelenmiştir. Her bir tema kapsamında ilgili metinler analiz edilerek, yapısal özellikler, içeriksel vurgular ve pedagojik yönelimler ortaya konmuştur.

Araştırmanın geçerliliğini[20] artırmak amacıyla çeşitli yöntemsel stratejilere başvurulmuştur. Öncelikle, çalışmada kullanılan belgeler yalnızca resmî, güncel ve erişilebilir kaynaklardan (Millî Eğitim Bakanlığı resmî web sayfası) temin

18 Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 189–90.

19 Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, 453.

20 Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 281–84.

edilmiştir. Araştırma sürecinde yöntemsel şeffaflık ve veri-tabanlı analiz ilkeleri gözetilmiştir. Analiz sürecinde kullanılan tematik çerçeve, ilgili literatür ve eğitim programı geliştirme kuramları doğrultusunda yapılandırılmıştır.

Çalışmanın güvenirliği[21] ise başta araştırmacılar arası uyum ilkesi temel alınarak sağlanmıştır. Analiz süreci iki araştırmacı tarafından fikir birliği içerisinde yürütülmüş; temaların oluşturulması ve yorumlanması aşamalarında karşılıklı görüş birliği sağlanmıştır. Bu yaklaşım, çalışmanın iç güvenirliğini önemli ölçüde artırmıştır. Betimsel analiz sonuçlarının doğrudan alıntılarla desteklenmesi, elde edilen bulguların okuyucular tarafından yeniden değerlendirilebilir olmasına olanak tanımış; böylece çalışmanın yansızlığı ve analitik derinliği güçlendirilmiştir.[22]

Bu araştırmada, Millî Eğitim Bakanlığı tarafından yayımlanan Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4.-8. Sınıf) Öğretim Programı esas alınmıştır. İnceleme, söz konusu program metniyle sınırlı tutulmuş; programın uygulama süreci, öğretmen görüşleri ya da öğrenci deneyimleri gibi uygulamaya dönük değişkenler çalışma kapsamı dışında bırakılmıştır. Ayrıca, analiz yalnızca programın amaç, içerik, öğrenme-öğretme süreçleri ve değerlendirme bileşenleriyle sınırlı olup, öğretim materyalleri, ders kitapları ve diğer destekleyici dokümanlar araştırma kapsamına dâhil edilmemiştir.

Sonuç olarak, bu araştırma, nitel veri analizinde geçerlik ve güvenirliğe ilişkin temel ilkeleri gözeten yöntemsel bir dikkatle yürütülmüş; eğitim programı değerlendirme çalışmalarına katkı sunmayı amaçlayan akademik bir çerçevede yapılandırılmıştır.

2024 DKAB Dersi (4.-8. Sınıf) Öğretim Programı'nın Genel Olarak Değerlendirilmesi

TYMM kapsamında 2024 yılında 26 derse ait öğretim programı geliştirilmiştir. Bu öğretim programlarından biri de DKAB Dersi (4.-8. Sınıf) Öğretim Programı'dır. Program geliştirme, belli bir plan ve program dâhilinde gerçekleşen çok boyutlu bir süreçtir. Bu bağlamda program geliştirme çalışmaları, kapsamlı bir ihtiyaç analizinden sonra başlamalı ve belirlenen ihtiyaçlar mevcut programda yapılacak değişikliklere sağlam bir dayanak olarak sunulmalıdır.[23] 2024 öğretim programlarının hangi gerekçelerle yenilendiği belirtilmemekle birlikte mevcut programların da olumlu ya da olumsuz yanlarının ortaya konduğu herhangi bir açıklama veya

21 Yıldırım ve Şimşek, 284–88.

22 Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, 438.

23 Fer, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramsal Temellere Bakış*, 1–3.

Şekil 1. Türkiye Yüzyılı Maarif Modeline İlişkin Kelime Bulutu

değerlendirme yapılmamıştır. Ancak TYMM'de diğer programlardan farklı olarak programların dayandığı felsefe ve yaklaşımları, programın genel yapısını tanıtan ve programın temel öğeleri arasındaki ilişkiyi ortaya koyan ortak bir metin hazırlanması;[24] temel alınan yaklaşımların net bir şekilde ortaya konulması ve uygulayıcılara yol göstermeye çalışması açısından olumlu bir gelişme olarak belirtilebilir.

DKAB Dersi Öğretim Programı, 120 sayfadan oluşmuş, programın temel felsefesine, vizyonuna, özel amaçlarına, uygulama esaslarına, öğrenme çıktılarına ve süre tablosuna yer verildikten sonra programın genel yapısı hakkında bilgilendirme yapılmıştır. Program alan becerileri, kavramsal beceriler, eğilimler, programlar arası bileşenler, disiplinler arası ilişkiler, beceriler arası ilişkiler, öğrenme çıktıları ve süreç bileşenleri, içerik çerçevesi, öğrenme kanıtları, öğretme-öğrenme yaşantıları, farklılaştırma ve öğretmen yansıtmaları başlıklarından oluşmuştur (bkz. Şekil 1). Bu programın; gayet sade, açık ve anlaşılır bir şekilde hazırlanıp sunulan 2018 programına göre oldukça karışık ve yoğun, anlaşılması zor ve ayrıntılı[25] olduğu ifade edilebilir. Ayrıca adeta bir *tercüme kavram karnavalı* yaşanan programda bazı kavramların (eğilim, değer, bileşenler vb.) tam olarak anlaşılamadığı, diğer kavramlarla ilişkisinin net olarak ortaya konulamadığı söylenebilir. Aslında bir öğretim programı ne kadar sade, açık ve anlaşılır olursa o derece işlevsel olabilir. Bu bağlamda programın ne kadar kullanışlı olduğu tartışmaya açıktır. Dolayısıyla bu kadar "eklektik ve yığma", "tarihsel ve eğitimsel gerçeklerimizden kopuk"[26] bir programın, programın uygulayıcıları olan öğretmenler tarafından anlaşılıp uygulanabilmesinin de kolay olmayacağı belirtilebilir.

24 MEB, *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metni*.

25 DEM, "'Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli' Değerlendirme ve Öneriler"; ÖNDER, "'Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli' Değerlendirme Raporu."

26 Meydan, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli ve Yeni Müfredatlar Üzerine Bir Değerlendirme."

2024 DKAB Dersi (4.-8. Sınıf) Öğretim Programı'nın Programda Temel Alınan Yaklaşımlar Açısından Değerlendirilmesi

DKAB Dersi Öğretim Programı'nın, programın temel öğeleri açısından değerlendirilmesinden önce programın esas aldığı yaklaşımların bilinmesi oldukça önemlidir. Zira öğretim programının tüm öğeleri, temel alınan yaklaşım ya da felsefe üzerine kurgulanır.[27] Din öğretiminde ise temel alınan yaklaşımın ve felsefenin hem eğitimsel hem de konu alanı itibariyle din bilimsel yönünün belirlenmesi gerekir. Çünkü bu derslerde nasıl bir eğitim yaklaşımıyla, nasıl bir din/din anlayışının sunulmaya çalışıldığı, temel alınan yaklaşımın ve felsefenin ortaya konulmasıyla belirginlik kazanmaktadır.[28] Din öğretimi yaklaşımında Ankara Modeli[29] gibi gelişmeler yaşansa da[30] yeni öğretim programlarında buna benzer bir temellendirme yapılmamaktadır. Dolayısıyla öğretim programında temel alınan yaklaşımın veya felsefenin açık bir şekilde ortaya konulması elzemdir.

Programda ortak metinde de ele alındığı gibi sosyal gerçeklik bağlamında insanın anlam arayışına vurgu yapılmış ve insanın anlam arayışını desteklemek için yeni yöntemler geliştirmenin gerekliliği üzerinde durulmuştur. Ayrıca insanın anlam arayışında ona yol gösterecek, onu destekleyecek din ve ahlak öğretimine duyulan ihtiyaca dikkat çekilmiştir. Bilimsel ve teknolojik gelişmelerin, sosyal ve toplumsal değişimlerin, bilgi ve değer hiyerarşisinde dönüşüme sebep olabildiği belirtildikten sonra "… *din ve ahlak öğretimi, bireylerin bu değişim ve dönüşümü sağlıklı bir şekilde değerlendirme ve yönetme becerisi kazanabilmelerini; anlam arayışında insanın akli ve kalbî çabasını doğru bilgi ve yöntemlerle desteklemeyi amaçlamaktadır.*"[31] şeklinde din ve ahlak öğretiminin gerekliliği ve amacı ifade edilmiştir. Bu haliyle programın genel felsefesi olarak açıkça belirtilmese de insanın bireyselleşmesine ve anlam arayışına yapılan vurgu dikkate alınarak varoluşçuluğun[32] etkisinin olduğu söylenebilir.

2024 yılında hazırlanan DKAB Dersi Öğretim Programı'nda temel alınan yaklaşımlar eğitim bilimsel ve din bilimsel yaklaşım olarak ayrı başlıklar altında

27 Adıgüzel ve Cinoğlu, "Eğitimde Program Geliştirme Süreci," 53.

28 Aşlamacı, "2018 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıf) Öğretim Programının Temel Alınan Yaklaşımlar Açısından Değerlendirilmesi," 347.

29 Doğan ve Altaş, "Din Öğretiminde Yeni Yöntem Tartışmalarında Kuramdan Uygulamaya: İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları (Ankara Modeli)."

30 Arıcan, *Beceri Temelli Din Öğretimi*, 64.

31 MEB, "İlkokul- Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli," 4.

32 Cevizci, *Eğitim Felsefesi*, 147–70.

detaylı bir şekilde ele alınmıştır.[33] Dolayısıyla esas alınan yaklaşımlar açısından yeni öğretim programının, 2018 yılındaki öğretim programına göre daha ayrıntılı olarak ortaya konulduğu ifade edilebilir. Çünkü 2018 yılındaki öğretim programında esas alınan yaklaşımlar "*Programın Temel Felsefesi ve Genel Amaçları*" şeklinde nispeten yüzeysel olarak tek başlık altında toplanmışken[34] 2024 müfredatı bu konuda detaylı açıklamalar içermektedir.[35]

2024 DKAB Dersi Öğretim Programı'nın pedagojik anlayışı, eğitim bilimsel yaklaşım olarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Buna göre din öğretiminde eğitim bilimsel yaklaşım olarak, *"…insanı merkeze alan, beceri temelli, probleme dayalı, proje tabanlı ve anlamlı öğrenme gibi yaklaşım ve modeller…*"[36] esas alınmıştır. Eğitim bilimsel yaklaşımlar olarak sıralanan bu yaklaşımlardan "anlamlı öğrenme yaklaşımı" hariç diğer yaklaşımlara 2018 öğretim programında da yer verildiği görülmektedir. Nitekim Maarif Modeli'nin beceri temelli yaklaşımı da 2018 öğretim programına dayanmaktadır.[37]

2024 DKAB Dersi Öğretim Programı'nda 2018 öğretim programında olduğu gibi 21. yüzyılın gerektirdiği bilişsel, duyuşsal, sosyal beceri ve yeterlikleri kazandırmak amacıyla öğrenciyi merkeze alan ve öğretim sürecinde mümkün olduğu kadar aktif kılan beceri temelli öğrenme yaklaşımı ön plana çıkmaktadır.[38] Bilgi kaynaklarının çeşitliliği ve ulaşım imkânları ile hızla çoğalan ve sürekli yenilenen bilginin, yığınlar halinde öğrenciye aktarılmasına karşı çıkan beceri temelli öğrenme yaklaşımının bu programda vurgulanması sosyal gerçeklik bakımından bir gerekliliktir. Artık bilgiyi olduğu gibi alıp depolayan değil, bilgiyi işleyen, kullanabilen, gerektiğinde başka alanlara transfer edebilen bireylerin yetiştirilmesi günümüz dünyasında oldukça önemlidir.[39] Ayrıca beceri temelli öğrenme bilgi, duygu ve davranış arasındaki uyuma odaklanarak öğrencileri, sahip oldukları bilgileri kullanmaları ve yeni

33 MEB, "İlkokul- Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli," 5–6.

34 MEB, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar), 8.

35 MEB, "İlkokul- Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli," 4–6.

36 MEB, 4.

37 Arıcan, *Beceri Temelli Din Öğretimi*, 63.

38 MEB, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar), 8; MEB, "İlkokul- Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli," 4.

39 Aşlamacı, *21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi Eleştirel Bir Yaklaşım*, 246–47.

durumlara uyarlamaları konusunda desteklemektedir.[40] Bu açıdan beceri temelli öğrenmenin söylem ve eylem bütünlüğünü amaçlayan din öğretimi için imkânlar sunduğu ifade edilebilir. Özellikle problem çözme, eleştirel, analitik ve yaratıcı düşünme gibi düşünme ve akıl yürütme becerileri 21. yüzyılda bireylerin çeşitli kaynaklardan elde ettikleri dinî konuları anlamlandırmaları, sorgulamaları ve karşılaştıkları problemlere çözüm önerilerinde bulunmaları, bilhassa kendi dinî kimlik ve kişiliklerini inşa edebilmeleri için oldukça önemlidir.[41]

2024 öğretim programlarının yapılandırılmasında ortak metinde ifade edildiği gibi bütüncül eğitim yaklaşımının da önemli bir rol oynadığı belirtilerek insanın ruh, kalp ve beden bütünlüğünün dikkate alındığı vurgulanmıştır. Nitekim programın yapısının bütüncül eğitim yaklaşımı çerçevesinde öğrenci profili, beceriler çerçevesi, EDE modeli, sistem okuryazarlığı, alana ait bilgi kümeleri bileşenlerinden oluştuğu belirtilmiştir. Öğretim programında her ne kadar bütünselliğe dikkat çekilse de dokuz sistem okuryazarlığı arasında din veya ahlak okuryazarlığına yer verilmemiştir.[42] Programda insan ve toplum hayatında oldukça büyük bir öneme sahip olan din ya da ahlak okuryazarlığına yer verilmemesi bütüncül insan yetiştirmeyi esas alan programın temel hedefleriyle çelişmektedir.[43] Kaldı ki din okuryazarlığının kazanılması teknolojik gelişmelerin hız kazandığı günümüzde ortaya çıkan bilgi kirliliği içinde doğru bilgiyi ayırt etme ve doğru bilgiye ulaşma konusunda oldukça önemli bir yere sahiptir. Zira din okuryazarlığı, farklı kaynaklardan sadece bilgi edinmek değil, elde edilen bilgiyi eleştirel süzgeçten geçirerek analiz edip değerlendirme, sosyal, kültürel ve politik bağlamında ele alıp inceleme becerisini de kapsamaktadır.[44] Yine din okuryazarlığı, sosyal medya aracılığı ile farklı dinden, inançtan ya da dünya görüşünden olan insanlarla tanışma, iletişime geçme, arkadaşlık etme ve empati kurma gibi konularda da bireye rehberlik eder. Aynı şekilde hem bilişsel hem de duyuşsal süreçleri içeren ahlak okuryazarlığı, bireylerin çeşitli ahlaki durumlarla karşılaştıklarında doğru tercihler yapabilmelerine ve tercihlerinin gerektirdiği ahlaki sorumlulukları alabilmelerine yardımcı olmaktadır.[45] Dolayısıyla çoğulcu ve çok

40 MEB, "İlkokul- Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli," 5.

41 Arıcan, *Beceri Temelli Din Öğretimi*, 165–72.

42 MEB, *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metni*, 56.

43 DEM, "'Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli' Değerlendirme ve Öneriler."

44 Furat, "Din Okuryazarlığı: Din Eğitimi Felsefesi Açısından Temel Bir Kavram"; Aşlamacı, *21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi Eleştirel Bir Yaklaşım*, 211–16; Arıcan, *Beceri Temelli Din Öğretimi*, 157–59; Bilecik Karacan, "İslam Din Okuryazarlığı Ölçeği Geliştirme Çalışması."

45 Tekin, "Ahlak Okuryazarlığı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması"; Aşlamacı, *21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi Eleştirel Bir Yaklaşım*, 216–20; Arıcan, *Beceri Temelli Din Öğretimi*, 160–61.

kültürlü günümüz toplumlarında toplumsal barışın, huzurun, hoşgörünün ve uyumun sağlanması için din ve ahlak okuryazarlığı becerilerinin kazandırılması elzemdir. Bu beceri alanlarının programda yer almaması büyük bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Ayrıca programda insan-insan, insan-toplum, insan-doğa ilişkileri vurgulanırken insan-Allah ya da insan-yaratıcı ilişkilerine değinilmemesinin de bütüncül eğitim yaklaşımıyla çelişmekte olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte programın, öğrenci profilinde belirtilen insanın bütünselliğinden ziyade dinî düşünce ve ahlaki gelişim alanlarını görmezden gelerek "*parçacı bir insan anlayışı*"nı[46] yansıttığı ifade edilebilir. Program parçadan bütüne ilişkisiyle düşünme alanları oluşturmakla birlikte dinî bilginin gündelik yaşamdaki somut alanlarına vurgu yaparak insan-yaratıcı ilişkisine değinilmemiş olması, programda benimsenen dinî bilgi anlayışının işlevselci bir yaklaşım ekseninde olduğu ifade edilebilir.[47] Ayrıca bilişsel, fiziksel, dil, sosyal ve duygusal gelişim alanlarına değinmekle beraber dinî ve ahlaki gelişim alanına programda yer verilmeyişi, insanı tüm gelişim alanlarıyla birlikte bir bütün halinde ele aldığını savunan programda büyük bir çelişki olarak görülebilir. Aynı şekilde duygusal gelişimin önemli bir boyutu olarak, insan bütünlüğünü benlik, kimlik ve kişilik düzeylerinde etkileyen dinî, manevi gelişimin[48] programda yeterince vurgulanmaması önemli bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

2024 programında diğer programlardan farklı olarak eğitim öğretim süreçlerinde özellikle üzerinde durulan "Erdem-Değer-Eylem" modeli ile bilgi, duygu ve davranış bütünlüğüne vurgu yapılmaktadır. Modelin ana hedefi ortak metinde şu şekilde belirtilmiştir: "Eylemlerden değerlere, değerlerden erdemli insana, erdemli insandan ise nihai hedef olan *"Huzurlu Aile ve Toplum"* ile *"Yaşanabilir Çevrede Huzurlu İnsan"*a ulaşmaktır."[49] Burada eylemden erdeme doğru tümevarımcı bir anlayışın tercih edildiği görülmektedir. Hâlbuki kişinin sahip olduğu değerlerin duygu, düşünce ve davranışlarına yansıması ve bunları şekillendirmesi beklenir. Dolayısıyla erdemler kişinin sahip olduğu değerlerden oluşmakta, bu değerler ise davranışlara veya eylemlere dönüşmektedir. Ancak burada ifade edilen eylemden erdeme ulaşma anlayışının pragmatizmin izlerini taşıdığı söylenebilir. EDE modelinin programın diğer unsurlarıyla ilişki içerisinde ve bütüncül bir yapı tasarımıyla ele alındığı belirtilse de program içerisinde ayrı bir modül olarak yer aldığı ifade edilebilir. EDE Modeli; 20 değer, 70 eylem ve 401 kazanımdan oluşmaktadır.[50] EDE modelinde yer alan 20

46 DEM, "'Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli' Değerlendirme ve Öneriler."

47 Sayın, *Din Eğitiminde Teori ve Pratik Dini Bilgi Anlayışları ve Öğretim Uygulamaları*, 145–52.

48 Santrock, *Yaşam Boyu Gelişim Gelişim Psikolojisi*, 387–88.

49 MEB, *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metni*, 54.

50 MEB, "İlkokul- Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli," 74–90.

kök değer, bireyin beden ve ruh bütünlüğünü sağlama iddiasıyla belirlense de, dinî ve manevi gelişim içerikte yer almamış ve modelde kuramsal gelişim teorilerine değinilmemiştir.[51] Ayrıca 401 kazanımın sayıca oldukça fazla olmasının programda bir değer yoğunluğu oluşturduğu ve uygulanabilirliği zorlaştırdığı ifade edilebilir. Bununla birlikte ortak metinde EDE Modeli'nin ana değerler bakımından sade, değerlerin birbiriyle ilişkisi bakımından tutarlı ve uygulama kolaylığı bakımından ise kullanışlı olduğu belirtilmektedir.[52] 2018 DKAB Dersi Öğretim Programı'nda ise toplam 10 kök değer belirlenmiştir. Bu değerlerden "öz denetim" dışındaki diğer değerlerin 2024 programında da yer aldığı görülmüştür.[53]

DKAB Dersi Öğretim Programı'nda dinlerin öğretime nasıl konu edileceği ise din bilimsel yaklaşımla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla programda din ve inançların öğretiminde "dinden öğrenme" ve "din hakkında öğrenme" yaklaşımlarının ilkeleri temel alınmıştır. Bu durum programda "*Bu kapsamda öğrencilerin nesnel, betimsel ve analitik bir anlayışla hem kendi dinlerine ait yorum farklılıklarını hem de farklı dinleri, inançları ve dünya görüşlerini tanımaları amaçlanmıştır.*" ve "*İslam düşüncesinde ortaya çıkan yorumlar, bilimsel bir metotla ve mezhepler üstü bir yaklaşımla ele alınmıştır. Yaşayan dünya dinleri, nesnel bir metotla, dinler açılımlı ve olgusal bir yaklaşımla öğretime konu edilmiştir.*" ifadeleriyle açıklanmıştır.[54] 2024 öğretim programında dinlerin ve inançların öğretiminde, 2018 programında olduğu gibi mezhepler üstü ve dinler açılımlı olgusal bir yaklaşımın temel alındığı görülmektedir.[55] 2018 programında dinlerin öğretiminde betimleyici bir üslupla olgusal bir yaklaşımın benimsenmesi, din öğretiminde din hakkında öğrenme modelinin esas alınmaya çalışıldığı şeklinde yorumlanmıştır.[56]Ancak bu programda, 2018 programından farklı olarak "dinden öğrenme" yaklaşımına da yer verilmiştir.[57]

Dinden öğrenme yaklaşımında öğrencilere herhangi bir dinin benimsetilmesinden ya da öğrencilerin o dinin dindarı olarak dinin pratiklerini yerine getirmelerinden ziyade, öğrencilerin kendi ihtiyaçları doğrultusunda dinden nasıl istifade edecekleri,

51 MEB, 54–55.

52 MEB, *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metni*, 54.

53 MEB, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar), 3.

54 MEB, "İlkokul- Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli," 6.

55 MEB, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar), 8; MEB, "İlkokul- Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli," 6.

56 Aşlamacı, "2018 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıf) Öğretim Programının Temel Alınan Yaklaşımlar Açısından Değerlendirilmesi."

57 MEB, "İlkokul- Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli," 6.

dinin, manevi ve ahlaki gelişimlerine ne ölçüde katkı sağlayabileceği üzerinde durulur.[58] Din hakkında öğrenme yaklaşımında ise, sadece dinler hakkında betimleyici bir dille tarafsız bir şekilde bilimsel olarak bilgilendirme yapılır.[59] Din hakkında öğrenmede öğrenciler dinlerin içeriği hakkında objektif bir şekilde bilgilendirilirken kendi ihtiyaçları dikkate alınmadığı, ahlaki ve ruhsal değer arayışlarına yardımcı olunmadığı için motive olmada zorluk yaşayabilir ve konuları öğrenmede isteksiz olabilirler.[60] Bu açıdan yenilenen öğretim programında, önceki programlardan farklı olarak hem din hakkında öğrenme hem de dinden öğrenme yaklaşımının esas alınması, din hakkında öğrenme modelinde belirtilen eksiklikleri tamamlayabilir ve din öğretiminin temel amaçlarının gerçekleşmesine daha iyi hizmet edebilir. Dolayısıyla yeni programda her iki yaklaşımın birlikte ele alınmasının, değişen sosyal ve toplumsal şartlar, dersin statüsü ve özel amaçları göz önünde bulundurulduğunda daha isabetli olduğu ifade edilebilir.

2024 DKAB Dersi (4.-8. Sınıf) Öğretim Programı'nın Programın Temel Öğeleri Açısından Değerlendirilmesi

Amaçlar

Bir öğretim programında "Bireyleri niçin eğitiyoruz?" sorusunun cevabı, o öğretim programının amaçlarını oluşturmaktadır. Amaçlar, bir öğretim programının en temel ve birinci öğesidir. Zira öğretim programının diğer tüm unsurları belirlenen amaçlara göre şekillenir. Belirlenen amaçları etkili bir şekilde gerçekleştirmek ve bu amaçlara ulaşmak için öncelikle amaca hizmet edecek içerik belirlenir. Daha sonra ise belirlenen içerik kapsamında çeşitli yöntem ve teknikler kullanılarak verimli bir öğretme öğrenme ortamı düzenlenir ve bu süreç sonunda ise neyin ne kadar öğrenildiği/ öğretildiği tespit edilmeye çalışılır. Dolayısıyla öğretimin diğer unsurlarının belirlenmesinde amaç, kritik bir öneme sahiptir.[61]

Bir öğretim programının işlevsel olabilmesi için amaçların, programın hazırlanma sürecinde toplumun beklenti ve ihtiyaçları göz önünde bulundurularak belirlenmesi gerekmektedir. Belirlenen hedefler, genel amaçlardan özel amaçlara doğru dikey olarak; bir dersin öğretiminde öğretim süreci sonunda öğrenciye kazandırılacak istendik özellikler itibariyle de bilişsel, duyuşsal ve psikomotor şeklinde yatay olarak sınıflandırılmaktadır.[62]

58 Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 355.

59 Kızılabdullah, "Dini Öğrenme Modelinin" Çok Dinli /Çokkültürlü Toplumlardaki Tezahürleri."

60 Okumuşlar, "Çok Kültürlü Toplumlarda 'Din Hakkında Öğrenme' ve 'Dinden Öğrenme' Modeli."

61 Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*.

62 Berkant, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulama Örneklerine*, 176; Aşlamacı, "4-6 Yaz Kuran Kursları Öğretim Programının (2018) Eğitim Programı Temel Öğeleri Açısından Değerlendirilmesi," 164.

2024 DKAB öğretim programında programın amaçları, "Öğretim Programın Özel Amaçları" başlığı altında ifade edilmiştir. Bu bağlamda öğrencilerin İslam dini hakkında doğru bilgiye ulaşma yolları ve kaynakları belirleyerek İslam'ın temel esaslarını ve değerlerini tanımaları, kavramaları ve bunların insan, toplum, sosyal hayat, kültür ve medeniyet üzerindeki etkilerini fark edip gözlemlemeleri, farklı dinleri, inançları ve dinî yorumları bilip farklılıklara karşı saygılı olmaları hedeflenmiştir.[63]

2024 öğretim programında programın amaçları "özel" amaçlar olarak ele alınmış ve 13 maddeden oluşmuştur.[64] 2018 öğretim programında ise öncelikle programın başında öğretim programlarının genel amaçları ve perspektifi gibi konulara yer verildikten sonra DKAB öğretim programının genel amaçlarına değinilmiştir. Ayrıca 2018 programında genel amaçların oldukça sade bir şekilde 10 madde halinde yazıldığı görülmektedir.[65] 2024 öğretim programında amaç cümlelerine yatay sınıflama açısından bakıldığında ise *"belirleme, kavrama, tanıma, yorumlama, çıkarım yapma, değerlendirme"* gibi bilişsel alana yönelik hedeflerin yanı sıra *"fark etme, yansıtma, saygı duyma"* gibi duyuşsal alana yönelik hedeflerin belirlendiği görülmektedir.[66] Dolayısıyla bu programın amaçlarının, 2018 öğretim programıyla paralel olduğu, programda genel olarak bilişsel ve duyuşsal alana yönelik hedeflerin bulunduğu[67] ifade edilebilir.

2024 öğretim programında sınıf düzeylerine göre ünitelere geçmeden önce programın yapısı genel olarak ele alınıp şemalarla tanıtılmaya çalışılmış, daha sonra sınıf düzeylerine göre her ünite ve konuya ilişkin yatay hedefleri ifade eden bilişsel, duyuşsal ve psikomotor alanla ilgili *öğrenme çıktıları ve süreç bileşenlerine* yer verilmiştir.[68] 2018 öğretim programındaki *"kazanım"*[69] ifadesinin

63 MEB, "İlkokul- Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli," 6–7.

64 MEB, 7.

65 MEB, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar), 8.

66 MEB, "İlkokul- Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli," 17–117.

67 MEB, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar), 16–40.

68 MEB, "İlkokul- Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli," 14–17.

69 MEB, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar).

yerine bu programda *"öğrenme çıktıları"*[70] ifadesinin kullanıldığı görülmektedir. "Kazanım" kelimesinin daha çok yapılandırmacılık, "öğrenme çıktısı"nın ise davranışçılık ile ilişkilendirilebilecek bir kavram olduğu söylenebilir. 21. yüzyılın gerektirdiği beceri ve yeterliklere sahip bireyler yetiştirmeyi hedefleyen eğitim anlayışı, çıktı temelli bir yaklaşımı öncelemektedir. Dolayısıyla programdaki "öğrenme çıktıları" ifadesiyle bilginin işlevselliğine vurgu yapılması, bilgeliğin kazanılmasına yeterince değer verilmediği izlenimini oluşturmaktadır.[71] Ancak öğrenme çıktıları olarak ifade edilen cümlelerin sonunda "*özetleyebilme, tahmin edebilme, yorumlayabilme*" gibi yeterlilik fiillerinin bulunmasının - bu fiiller hem yetkinlik hem de ihtimal bildirdiğinden- bu programın esas aldığı beceri temelli yaklaşıma uygun olduğu ifade edilebilir. Meydan'a göre "*becerilere odaklanmış öğrenme hedefleri ile hem yapılandırmacılığın rölativizmine hem de davranışçılığın dikte ediciliğine alternatif bir tutumla 'bilmeyi' değil 'e-bilmeyi' öne çıkarma…*" oldukça kıymetli bir gelişmedir. Bununla birlikte her öğrenme çıktısının altında bilişsel, duyuşsal, sosyal ve davranışsal boyutları dikkate alan süreç bileşenleriyle verilmesi bir kazanımdır.[72]

2024 öğretim programının oldukça yeni olması nedeniyle bu program üzerinde ayrıntılı araştırmalar ya da değerlendirmeler yapılmamıştır. Ancak genel olarak bakıldığında programda yer verilen öğrenme çıktılarının ağırlıklı olarak bilişsel alanla ilgili olduğu görülmektedir. Aynı şekilde Maarif Modeli'nin ortaöğretim kurumlarındaki işleyişine ilişkin öğretmen görüşleri incelendiğinde, öğretmenlerin özellikle öğrenme çıktılarına yönelik kanaatlerinin olumlu olduğu görülmektedir. Ancak, programın bilişsel hedeflere odaklanması bazı öğretmenler tarafından olumsuz algılanmış ve bu durumun uygulama boyutunda çeşitli zorluklara sebep olduğu ifade edilmiştir.[73] Dolayısıyla programda çoğunlukla bilişsel alana yer verilmesinin ve duyuşsal alanın geri planda bırakılmasının programın vurguladığı bilgi, duygu ve davranış bütünlüğüne ve beceri temelli öğrenme yaklaşımına uygun olmadığı söylenebilir. Bilişsel alanla ilişkili olan öğrenme çıktılarının ne kadar üst düzey becerilere dönük olarak belirlendiği ise ayrıca araştırılması gereken bir konudur. Ancak genel olarak değerlendirildiğinde bilişsel alan ile ilgili belirlenen hedeflerin daha ziyade açıklama bilgilerine yönelik olduğu ve dolayısıyla beceri temelli yaklaşıma uygun olmadığı söylenebilir. Zira beceri temelli yaklaşıma

70 MEB, "İlkokul- Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli."

71 Aşlamacı, *21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi Eleştirel Bir Yaklaşım*, 260.

72 Meydan, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli ve Yeni Müfredatlar Üzerine Bir Değerlendirme."

73 Ceylan, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli DKAB Öğretim Programlarının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi."

göre süreç ve koşul bilgilerine ve üst düzey bilişsel becerilere yönelik hedeflerin belirlenmesi gerektiği ifade edilmiştir.[74] Bu bağlamda 2018 öğretim programında da yapılan çalışmalar kapsamında duyuşsal alana dönük kazanımlara sınırlı sayıda yer verildiği ve üst düzey bilişsel becerilere yönelik kazanımların bulunmadığı belirtilmiş, bu nedenle de programın beceri temelli bir anlayışa sahip olma fikri ile çeliştiği ileri sürülmüştür.[75]

2024 öğretim programında yer alan öğrenme çıktılarına din bilimsel yaklaşım olarak esas alınan mezhepler üstü, din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme yaklaşımları açısından bakıldığında ise önemli bir sorunun olmadığı ifade edilebilir. DKAB dersinin kamu okullarında yer alan zorunlu bir ders olduğu göz önünde bulundurulduğunda bilişsel alana yönelik öğrenme çıktılarına ağırlık verilmesi gerektiği düşünülebilir. Ancak programın eğitim bilimsel yaklaşım olarak esas aldığı beceri temelli öğrenme yaklaşımı ile din bilimsel yaklaşım olarak esas aldığı mezhepler üstü yaklaşım, din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme yaklaşımlarının nasıl bağdaştırılabileceği önemli bir konu olarak ifade edilmektedir.[76] Zira beceri temelli öğrenme yaklaşımı bireylerin bilişsel, duyuşsal ve psikomotor becerilere sahip olmalarını; mezhepler üstü yaklaşım, din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme yaklaşımları ise nesnel bir şekilde daha çok din ile ilgili olguları tanıtmayı, açıklamayı, betimlemeyi ve bireylerin dinden gelen bilgileri kendi deneyimleri ile ilişkilendirerek anlamlandırabilmelerini amaçlamaktadır.[77] Dolayısıyla 2024 öğretim programında, 2018 öğretim programında olduğu gibi eğitim bilimsel yaklaşım ile din bilimsel yaklaşımın birbirleri ile örtüştürülebilmesinin dikkat edilmesi gereken bir konu olduğu ifade edilebilir. Burada öğretim sürecinin önemli bir öğesi olan programın uygulayıcısı öğretmenlere büyük iş düşmektedir. Zira öğretmenin konuları ele alış tarzı, kullandığı dil oldukça önemlidir. Din eğitimi faaliyetlerinde esas alınan muhteva tamamen nesnel bir bakış açısıyla, olgusal nitelikte ve betimsel bir dille ele alınarak işlenirse, hedeflenen becerilerin kazandırılması da mümkün olabilir.[78] Çünkü öğretmenlerin dinî bilgi anlayışları din öğretim süreçlerini doğrudan etkilemektedir.[79]

74 Aşlamacı, "2018 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıf) Öğretim Programının Temel Alınan Yaklaşımlar Açısından Değerlendirilmesi."

75 Yıldız, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4-8) Öğretim Programı'ndaki Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi."

76 Aşlamacı, "2018 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıf) Öğretim Programının Temel Alınan Yaklaşımlar Açısından Değerlendirilmesi."

77 Bahçekapılı, "Din Eğitiminde Pedagojik Yaklaşımlar ; ' Din Hakkında Öğrenme ' ve ' Dinden Öğrenme .'"

78 Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 291–98.

79 Sayın, *Din Eğitiminde Teori ve Pratik Dini Bilgi Anlayışları ve Öğretim Uygulamaları*, 212–13.

Ayrıca daha önce de değinildiği gibi din bilimsel yaklaşımlardan 2018 öğretim programından farklı olarak 2024 öğretim programında esas alınan dinden öğrenme yaklaşımında "Ne/neyi öğretelim?" sorusu ile birlikte "Nasıl öğretelim?" sorusu da dikkate alınmaktadır. Böylece bu yaklaşımda öğrenme öğretme sürecine vurgu yapılmakta, öğrenci ilgileri ve ihtiyaçları çerçevesinde eğitim faaliyetleri düzenlenmektedir.[80] Bu nedenle küreselleşmenin ve çoğulculuğun giderek arttığı günümüzde, dinden öğrenme yaklaşımının da programda esas alınmasının ve hedeflerin de bu yaklaşıma uygun olarak düzenlenmesinin daha uygun olduğu söylenebilir.

İçerik

Bir öğretim programında "Bireye ne öğretelim?" sorusunun cevabı, o öğretim programının içeriğini oluşturmaktadır. İçerik, belirlenen hedeflere ulaşmak için alt boyutları bulunan belli bilgi kategorilerinden seçilen, olgu, kavram, ilke ve genellemelerin sistematik bir şekilde bir araya getirilmesiyle oluşan bilgi bütünüdür.[81] İçerik belirlenen hedeflere hizmet edecek şekilde bireylerin gelişim özellikleri dikkate alınarak düzenlenmelidir. Bu bağlamda içeriğin anlamlı bir bütün olarak aşamalı bir şekilde sunulması belirlenen hedeflere ulaşma açısından oldukça önemlidir.[82]

2024 öğretim programında her bir sınıf düzeyinde 5 ünite belirlenmiş ve ünitelerin hangi konulara yer verdiği, hangi öğrenme çıktılarından ve süreç bileşenlerinden oluştuğu ayrıntılı bir şekilde belirtilmektedir.[83] Buna göre 4.-8. sınıflarda toplamda 97 öğrenme çıktısı ve 299 süreç bileşeni olmak üzere 396 beceri ve davranışa yer verilmektedir. 2018 öğretim programında ise her sınıf düzeyinde 5 ünite ve toplamda 125 kazanım bulunmaktadır.[84] Dolayısıyla 2024 öğretim programı 2018 öğretim programıyla karşılaştırıldığında sınıf düzeyine göre her iki programda ünite sayıları eşit olmakla birlikte, kazanım/öğrenme çıktısı sayılarında ciddi bir fark olduğu görülmektedir. 2024 programında öğrenme çıktısı ve süreç bileşenleri olarak ifade edilen kazanımların bu kadar artmasının öğrenme süreçlerini etkileyeceği ve

80 Bahçekapılı, "Din Eğitiminde Pedagojik Yaklaşımlar ; ' Din Hakkında Öğrenme ' ve ' Dinden Öğrenme .'"

81 Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*, 139; Yüreğilli Göksu, "İçerik ve İçerik Düzenleme Yaklaşımları."

82 Sönmez ve Alacapınar, *Örnekleriyle Eğitimde Program Değerlendirme*, 26–32.

83 MEB, "İlkokul- Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli," 16–117.

84 MEB, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar), 13–15.

öğrencilerde öğrenme açığını arttırma riski oluşturacağı belirtilmektedir.[85] Yine bu kadar fazla sayıda öğrenme çıktısı ve süreç bileşenine yer verilmesi öğretim programın işlevselliği ve uygulanabilirliği açısından da ayrıca sorgulanabilir. Bu doğrultuda kitap forma sayılarının da 2018 öğretim programında belirtilen forma sayısından fazla olduğu görülmektedir.[86] Bu durumun hem kamu kaynağı kullanımının hem de öğrencilerin çanta yükününün artmasına sebep olabileceği ifade edilmektedir.[87] Ayrıca ders süreleri göz önünde bulundurulduğunda tüm bu içeriklerin ne düzeyde uygulanabileceği de ayrı bir tartışma konusudur.

2024 programında içerik oluşturulurken 2018 programındaki içeriğin kısmen tekrar edildiği, bazı ünite ve konuların yerlerinin değiştirildiği görülmektedir.[88] 4. sınıfta 2018 programında "Günlük Hayattaki Dinî İfadeler" ünitesi, 2024 programında "Günlük Hayat ve Din" başlığı altında; "Güzel Ahlak" ünitesi "Ahlaki Değerlerimiz" başlığı altında yer almıştır. Bu sınıf düzeyinde diğer üç ünitenin ise önceki programdan farklı olduğu görülmektedir. Önceki programda yer alan "İslam'ı Tanıyalım", "Hz. Muhammed'i Tanıyalım", "Din ve Temizlik" üniteleri yerine bu programda "Allah Sevgisi", "Peygamber Sevgisi", "Haklar ve Sorumluluklar" ünitelerine yer verilmiştir. Bu programda öncelikle Allah ve peygamber sevgisinin 4. sınıf düzeyinde verilmesinin ve önceki programdan farklı olarak dini tanıtmadan önce Allah ve peygamber sevgisinin tanıtılmasının ve bu sevginin kişiye, doğaya ve topluma yansımalarının ortaya konulmaya çalışılmasının öğrencilerin gelişim özelliklerine daha uygun olduğu söylenebilir.

5. sınıf düzeyinde önceki programda ilk ünite olan "Allah İnancı" ünitesi olduğu gibi kalmış, bu ünite aynı sıralama ve başlıkla bu programda da yer almıştır. Önceki programda "Çevremizde Dinin İzleri" ünitesi, bu programda "Mimarimizdeki Dinî Motifler" başlığı altında ele alınmıştır. Önceki programda "Ramazan ve Oruç", "Adap ve Nezaket", "Hz. Muhammed ve Aile Hayatı" üniteleri yerine bu programda "Namaz", "Kur'an-ı Kerim" ve "Peygamber Kıssaları" ünitelerine yer verilmiştir. Bu programda "Namaz" ünitesinden önce 2018 programında olduğu gibi "Din ve Temizlik" ünitesine yer verilmemiş ancak temizlik bir konu olarak 4. sınıfın "Günlük Hayat ve Din" adlı 1. ünitesinde alt başlık olarak ele alınmıştır. Namaz ünitesinden önce temizlik konusunun ele alınması aşamalılık ilkesine göre daha

85 DEM, "'Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli' Değerlendirme ve Öneriler."

86 MEB, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar), 10; MEB, "İlkokul- Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli," 13.

87 DEM, "'Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli' Değerlendirme ve Öneriler."

88 MEB, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar), 13–15; MEB, "İlkokul- Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli," 12–13.

uygun olabileceği ve böylece namaz ibadeti ile temizlik arasında ilişki kurularak daha anlamlı öğrenmeler gerçekleştirilebileceği ifade edilebilir.

6. sınıfta önceki programda ilk ünite olan "Peygamber ve İlahi Kitap İnancı" ünitesi olduğu gibi kalmış, bu üniteye aynı sıralama ve başlıkla bu programda da yer verilmiştir. Önceki programda 5. sınıftaki "Ramazan ve Oruç" ünitesi, bu programda 6. sınıfa alınmıştır. Dolayısıyla "Namaz" ve "Ramazan ve Oruç" üniteleri 5. ve 6. sınıf düzeyinde yer değiştirmiştir. Önceki programda 6. sınıftaki "Namaz" ünitesinin bu programda 5. sınıfa, 5. sınıftaki "Ramazan ve Oruç" ünitesinin ise 6. sınıfa alındığı görülmektedir. Önceki programda "Hz. Muhammed'in Hayatı" olarak yer alan ünite, bu programda "Peygamberliğinden Önce Hz. Muhammed" başlığı altında ele alınmıştır. Önceki programda "Zararlı Alışkanlıklar" ve "Temel Değerlerimiz" ünitelerinin yerine bu programda, "Ahlaki Davranışlar" ve "Kültürümüzdeki Dinî Motifler" üniteleri yer almıştır.

7. sınıf düzeyinde "Melek ve Ahiret İnancı" ve "İslam Düşüncesinde Yorumlar" ünitesinin her iki programda da ortak olduğu, önceki programda "Hac ve Kurban" ünitesine yeni programda "Hac, Umre ve Kurban"; "Allah'ın Kulu ve Elçisi: Hz. Muhammed" ünitesine "Peygamber Olarak Hz. Muhammed" şeklinde başlık değişikliğine gidilerek yer verildiği görülmektedir. Ayrıca önceki programda "Ahlaki Davranışlar" ünitesinin yerine bu programda "Yaşayan Dünya Dinleri" ünitesi getirilmiştir. Görüldüğü gibi önceki programda 7. sınıftaki "Ahlaki Davranışlar" ünitesi, bu programda 6. sınıfta yer almıştır. Bu programda önceki programdan farklı olarak 7. sınıfta "Yaşayan Dünya Dinleri" ünitesine yer verilmesi, programın esas aldığı yaklaşımlar gereği çoğulcu ve kapsayıcı din eğitimini gerçekleştirmeye katkı sunması açısından önemlidir. Bu ünite kapsamında Yahudilik, Hristiyanlık, Hinduizm ve Budizm dinleri hakkında bilgi verilmesi, farklı dinlerin tanıtılması ve her dinin kendine has özelliklerinin olabileceğinin fark edilmesi amaçlanmıştır. Dolayısıyla yeni programda bu üniteye yer verilmesinin programın esas aldığı din bilimsel yaklaşımlara uygun olarak isabetli bir düzenleme olduğu ifade edilebilir. Ancak Ceylan tarafından yapılan çalışmada, programdaki içeriklerin (özellikle 5. sınıftaki "Namaz" ve 7. sınıftaki "Yaşayan Dünya Dinleri" ünitesi), öğrencilerin gelişim seviyelerine uygun olmadığı ve bunun da programın uygulanmasında çeşitli sorunlara sebep olduğu belirtilmiştir.[89]

2024 öğretim programında 7. sınıf düzeyinde önceki programda olduğu gibi sınırları belli olan bir tanımı yapılmadan Alevilik-Bektaşilik konularına yer verildiği görülmüştür. Ayrıca yeni programda kültürümüzde tasavvufi yorumlar konusu ele

89 Ceylan, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli DKAB Öğretim Programlarının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi."

alınmış ama hangi tasavvufi yorumların öğretime konu edildiği belirtilmemiştir. Ancak 2018 programında da tasavvufi yorumlara yer verilmiş ve bu kapsamda Kadirilik, Yesevilik, Mevlevilik ve Nakşibendilik konularına değinilmiştir. İçerikte İslam dinindeki tasavvufi yorumlar ele alınırken herhangi bir mezhebi ön plana çıkarmamaya, mezhebî bilgi ve yorumlara yer vermemeye dikkat edilmesi, programın esas aldığı mezhepler üstü yaklaşım açısından önemlidir.

8. sınıfta ise "Kader İnancı", "Zekât ve Sadaka" ünitelerinin her iki programda da aynı başlık ve sıralamayla ele alındığı, 2018 programında yer alan "Din ve Hayat" ünitesine bu programda "Din ve Sosyal Hayat"; "Kur'an-ı Kerim ve Özellikleri" ünitesine "Kur'an ve İnsan" başlığı altında yer verildiği görülmektedir. Bu programda farklı olarak önceki programdaki "Hz. Muhammed'in Örnekliği" ünitesi, "Müslümanların Bilim ve Kültüre Katkısı" olarak değiştirilmiştir.

2024 DKAB Dersi Öğretim Programı'nda 2018 programında olduğu gibi[90] her ünitenin sonunda ünite ve kazanımlara uygun olarak konuyla ilgili sure ya da dualara yer verilmiştir.[91] Her ünitenin içeriğine uygun olarak ayetlere veya dualara yer verilmesinin edinilen bilgilerin kalıcı olmasına ve konuların daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı ifade edilebilir. 2018 programından farklı olarak bu programda her sınıf düzeyinde 4 ders saati olacak şekilde "Okul Temelli Uygulamalar"a yer verilmesi oldukça dikkat çekicidir. Okul Temelli Uygulamalar ise programda şu şekilde açıklanmıştır:

> "*Zümre öğretmenler kurulu tarafından ders kapsamında yapılması kararlaştırılan okul dışı öğrenme etkinlikleri, araştırma ve gözlem, sosyal etkinlikler, proje çalışmaları, yerel çalışmalar, okuma çalışmaları vb. faaliyetler için ayrılan süredir. Söz konusu faaliyetler için ayrılan süre eğitim öğretim yılı başında planlanır ve yıllık planlarda ifade edilir.*"[92]

Her ünite sonunda böyle bir uygulamaya yer verilmesinin, öğretmene öğretim faaliyetlerini gerçekleştirmesinde esneklik sağlaması ve programın esas aldığı eğitim bilimsel yaklaşımlara uygun olması açısından yerinde bir düzenleme olduğu ifade edilebilir. Ancak bu etkinliklerin konu kapsamında öğretmenler tarafından sene başında planlaması yerine öğretim süreci içerisinde öğrenci ihtiyaçlarına ya da ortaya çıkan öğrenme eksikliklerine göre düzenlenmesinin pedagojik açıdan daha uygun olacağı söylenebilir. Okul dışı etkinliklerin eğitime olumlu etkisi bilinmekle birlikte bunun uygulanabilirliği ancak tüm müfredatın bütüncül bir

90 MEB, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar), 16–40.

91 MEB, "İlkokul- Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli," 17–117.

92 MEB, 13.

yaklaşımla düzenlenmesini gerektirmektedir.

2024 öğretim programında içerik çerçevesi başlığında, ilgili ünite içerisindeki konular ana başlıklar halinde verilmiştir. 2018 programında olduğu gibi yeni programda da konulara ayrıntılı olarak yer verilmemesinin beceri temelli yaklaşım açısından daha uygun olduğu söylenebilir. Zira beceri temelli yaklaşıma göre içerik, öğrenilmesi gereken amaç değil hedeflenen becerileri geliştiren bir araçtır.[93]

Öğrenme-Öğretme Süreci

Bir öğretim programında "Nasıl öğretelim?" sorusuna verilen cevap, o öğretim programının öğrenme-öğretme sürecini oluşturmaktadır. Aynı şekilde bu süreçte öğretimin ne zaman, nerede ve ne ile yapılacağına da cevaplar aranmaktadır. Öğretmen ve öğrencilerin en aktif oldukları bu öğe, öğrenme ve öğretme boyutlarından oluşan süreci ifade etmektedir. Eğitim durumları olarak da ifade edilen bu süreçte çeşitli yöntem ve teknikler, araç ve gereçler kullanılarak programın belirtilen amaçlarına ve kazanımlarına uygun olarak bilgi, beceri ve değer kazandırılmasına yönelik planlamalar yapılmaktadır.[94] İyi bir öğretim programının programın uygulayıcılarına, öğrenme-öğretme sürecinde programın uygulanmasına yönelik gerekli açıklamalara, materyal veya örnek etkinlik önerilerine yer vererek rehberlik etmesi beklenmektedir.

2024 öğretim programında öğrenme-öğretme süreci ile ilişkilendirilebilecek bilgilere "Öğretim Programının Temel Felsefesi" ve "Öğretim Programının Temel Yaklaşımı" başlıklarında değinilmekle birlikte, bu bilgiler "Program Arası Bileşenler" başlığı altında "Öğretme-Öğrenme Uygulamaları" olarak ayrı bir başlıkta da ayrıntılı olarak ele alınmıştır.[95] "Öğretme-Öğrenme Uygulamaları" başlığında öğrenme-öğretme sürecinde belirlenen amaçlara ulaşmak için dikkate alınması gereken öğretim yaklaşımlarına, stratejilerine, yöntem ve tekniklerine ve çeşitli görsel-işitsel materyallere değinilmiştir. Aynı şekilde bu süreçte öğrencilerin çevreleriyle etkileşime girerek zengin öğrenme yaşantıları edinmelerine olanak sağlayacak okul içi ve okul dışı öğrenme ortamlarından faydalanmalarının sağlanması üzerinde durulmuş, dijital öğrenme ortamları ve uygulamalarından da istifade edilmesinin gerekliliği vurgulanmıştır. Ayrıca öğretme-öğrenme uygulamalarında beceri öğretimine, kavram öğretimine ve değer öğretimine yönelik önerilerde bulunulmuştur. Son olarak öğrenme-öğretme sürecinde öğretmenin rolü

93 Aşlamacı, "2018 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıf) Öğretim Programının Temel Alınan Yaklaşımlar Açısından Değerlendirilmesi," 360.

94 Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*.

95 MEB, "İlkokul- Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli," 9–11.

ve görevleri üzerinde durulmuş ve içeriğin daha iyi öğrenilmesini destekleyecek ayet ve hadislere de yer verilmesi gerektiği belirtilmiştir.[96] Görüldüğü gibi ayrı bir başlık olarak yer verilmeyen, programın farklı bölümlerinde öğrenme-öğretme süreçleri ile ilişkilendirilebilecek bilgilerin bulunduğu 2018 öğretim programına[97] nazaran 2024 öğretim programında, öğrenme-öğretme süreçlerine hem ayrı bir başlık altında yer verilmiş hem de programın farklı bölümlerinde zaman zaman değinilmiştir.[98] Dolayısıyla bu programda, öğrenme-öğretme süreçlerine ayrıntılı olarak yer verilmesi, öğretmenin ve öğrencilerin öğrenme ortamındaki konumlarının belirlenmesi, öğretmene konuyu işlerken nasıl bir yol izleyeceği, hangi yaklaşım, strateji, yöntem, teknik, araç, gereç ve materyal seçeceği hususunda yardımcı olunması ve rehberlik edilmesi yerinde ve olumlu bir gelişme olarak ifade edilebilir. Aynı zamanda öğrenme-öğretme süreçlerinin bu şekilde ele alınmasının programın esas aldığı eğitim bilimsel yaklaşımlarla da uyumlu olduğu söylenebilir. Zira beceri temelli yaklaşım, öğrenciyi merkeze alarak öğrenciye kazandırılması hedeflenen bilgi, duygu ve becerilerin hem okul içinde hem de okul dışında çeşitli yöntem, teknik ve materyaller aracılığıyla sunulmasını, bireysel farklılıkların dikkate alınarak esnek bir program uygulanmasını, öğretmenin bu süreçte öğrencilere öğrenmelerinde rehberlik etmesini önermektedir.[99]

Ayrıca 2024 öğretim programının içeriği desteklemek amacıyla kullanılan ayet ve hadislerin, ünite sonlarında konularla ilgili olarak yer verilen surelerin ve dualarının sadece tanıtılmasının, öğrencilerin ezberlemeye zorlanmamasının[100] programın esas aldığı din bilimsel yaklaşımlara uygun olduğu ifade edilebilir. Aynı şekilde din ve vicdan özgürlüğüne vurgu yapılarak öğrencilerin dinî duygu ve düşüncelerini açıklamaya, programda yer alan dinî pratikleri yerine getirmeye zorlanmaması da bu kapsamda düşünülebilir.

Öğretme-öğrenme uygulamalarından sonra ayrı bir bölüm olarak yer verilen "Farklılaştırma" başlığı altında ise öğrencilerin özellikleri ve bireysel farklılıkları göz önünde bulundurularak ihtiyaca dönük çeşitli etkinlikler planlanması ve hazırlanması önerilmiştir. Öğrenme süreci sonunda öğrencilerin özelliklerine göre çeşitli etkinliklerle öğrencileri geliştirmeye ve desteklemeye, ayrıca esnek bir öğretime olanak sunan ve öğrenme ortamındaki öğrenme farklılıklarından

96 MEB, 9–11.

97 MEB, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar), 9–10.

98 MEB, "İlkokul- Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli," 9–11.

99 Aşlamacı, *21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi Eleştirel Bir Yaklaşım*, 167–72.

100 MEB, "İlkokul- Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli," 8.

kaynaklanabilecek riskleri ortadan kaldırmaya imkân sağlayan bu uygulamanın öğrencilerin daha etkili ve kalıcı öğrenmesine, öğrenme eksikliklerinin giderilmesine imkân sunabileceği ifade edilebilir.

Ölçme ve Değerlendirme

"Ne kadar öğrenildi?" veya "Hedeflere ne kadar ulaşıldı?" sorularına verilen cevaplar sınama durumları ya da ölçme değerlendirme olarak ifade edilmektedir. Ölçme ve değerlendirme, öğretimin bütün aşamalarında gerçekleştirilen tüm eğitim faaliyetlerinin ne kadar etkili olduğunun belirlendiği öğretimin temel unsurlarından birisidir. Ölçme ve değerlendirme programın başında belirlenen hedeflere ulaşılıp ulaşılmadığı, ulaşıldı ise ne kadar ulaşıldığı hakkında karar verme sürecidir. Programın bu öğesi, öğrenme öğretme sürecinin etkililiği konusunda geri bildirim vermektedir.[101]

Ölçme ve değerlendirme, 2024 öğretim programında "Öğrenme Kanıtları" başlığı altında yer almıştır. Bu bölümde "*ölçme amacına ve öğrenme çıktısına yönelik öğrenme kanıtları*" bulunmaktadır.[102] Başlıkta bireysel farklılıkların esas alınarak çeşitli ölçme ve değerlendirme araçlarının kullanılması, ölçme ve değerlendirme uygulamalarının programın tüm bileşenleri ile uyumlu olması ve öğrencilerin performanslarının değerlendirilebileceği üzerinde durulmuştur. Ölçme ve değerlendirmede öğretmenlerin kullanabilecekleri çeşitli ölçme araçları (açık uçlu, kısa cevaplı, eşleştirme-çoktan seçmeli, doğru-yanlış madde türleri, gözlem formları, kontrol listesi, dereceleme ölçekleri, dereceli puanlama anahtarları (rubrik), çalışma yaprakları ve yapılandırılmış grid) sıralanmıştır. Ayrıca çıkış kartı, T diyagramı, karşılaştırma tabloları gibi araçlar ile performans görevi, proje ve yazılı-sözlü sınavların kullanılabileceği; öz, akran ve grup değerlendirme formları aracılığıyla öğrencilerin de değerlendirme sürecine etkin katılımlarının sağlanabileceği vurgulanmıştır.[103]

Programda belirtildiği üzere ölçme ve değerlendirmede en az bir performans ödevi verilmesi, öğrenci merkezli etkinlikler sürecini desteklemektedir ancak eğitimin gerçekliği ve imkânı noktasında bunların uygulanma olanağı tartışılabilir niteliktedir. Öğretmen görüşleri doğrultusunda yapılan araştırma sonuçları da bu durumu destekler mahiyettedir.[104]

101 Dirik, *Eğitim Programları ve Öğretim Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 65–66; Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*, 168–69.

102 MEB, "İlkokul- Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli," 9.

103 MEB, 8–9.

104 Ceylan, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli DKAB Öğretim Programlarının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi."

2018 öğretim programında ise "Öğretim Programlarında Ölçme ve Değerlendirme Yaklaşımları" başlığı altında ölçme ve değerlendirme uygulamalarına yön veren ilkeler ele alınmıştır.[105] Bu ilkeler esneklik, öğrenciye görelik, ölçme araçlarında çeşitlilik gibi konularda 2024 programıyla benzer özellikler gösterse de, 2024 programından daha yüzeysel bir şekilde ele alınmıştır. Aynı şekilde 2024 programında 2018 programından farklı olarak kullanılabilecek ölçme araçları sıralanmıştır.

2024 programının esas aldığı beceri temelli yaklaşıma göre ise, ölçme ve değerlendirme sürecinde geliştirilmek istenen beceri/yeterliklerin merkeze alınması ve bunların gelişim düzeylerinin süreç içerisinde gözlenmesi gerekmektedir.[106] Dolayısıyla beceri temelli yaklaşımda sonuç odaklı bir ölçme değerlendirmeden ziyade süreç odaklı bir değerlendirme ön plana çıkmaktadır. Ancak 2024 öğretim programında her ne kadar "*öğrencilerin performanslarının değerlendirilebileceği*" belirtilse de öğrenme çıktılarına vurgu yapılarak her ünite sonunda bazı beceri ve yeterliklerin kazanılmasına odaklanılması ve sürece doğrudan vurgu yapılmaksızın kullanılması tavsiye edilen ölçme araçlarının ağırlıklı olarak sonuca yönelik olması, sonuç odaklı bir ölçme değerlendirmenin esas alındığını göstermektedir. Bu anlamda programda geleneksel eğitimin izlerini görmek mümkündür. Dolayısıyla beceri temelli öğrenme yaklaşımı süreç bakımından yapılandırmacı, öğrenme çıktıları bakımından davranışçı olarak değerlendirilebilir.[107] Benzer bir durum 2018 öğretim programında da görülmektedir. 2018 programında da süreç odaklı bir değerlendirmenin esas alındığı ifade edilmiş,[108] ancak bunun uygulanabilirliği sorgulanmıştır.[109]

Bununla birlikte 2024 programında değerlerin, eğilimlerin, sosyal-duygusal öğrenme ve okuryazarlık becerilerinin öğretme-öğrenme uygulamalarının bir parçası olduğu ve içeriğe dâhil edildiği için kanıtlar bölümünde bunlara ilişkin doğrudan ölçme ve değerlendirme araç ve yöntemlerine yer verilmediği belirtilmiştir. Ancak programda hedeflenen değerlerin, sosyal-duygusal öğrenmelerin ve okuryazarlık becerilerinin kazanılıp kazanılmadığının ya da ne kadar kazanıldığının nasıl tespit edileceği ise ifade edilmemiştir.

---

105 MEB, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar), 5.

106 Aşlamacı, "2018 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıf) Öğretim Programının Temel Alınan Yaklaşımlar Açısından Değerlendirilmesi," 364.

107 DEM, "'Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli' Değerlendirme ve Öneriler."

108 MEB, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar), 5.

109 Yalçın, "21. Yüzyıl Becerileri ve Bu Becerilerin Ölçülmesinde Kullanılan Araçlar ve Yaklaşımlar"; Aşlamacı, "2018 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıf) Öğretim Programının Temel Alınan Yaklaşımlar Açısından Değerlendirilmesi," 364.

Programın ölçme-değerlendirmeye yönelik hazırlanan bölümünde dikkat çeken bir başka husus da kullanılması tavsiye edilen ölçme araçlarıdır. Yalçın'a göre tavsiye edilen kısa cevaplı, çoktan seçmeli, eşleştirme, doğru-yanlış gibi testler, ağırlıklı olarak alt düzey bilişsel becerileri ölçmeye yönelik olup eleştirel ve yaratıcı düşünme gibi bazı üst bilişsel becerilerin veya grup çalışması, iş birliği, liderlik ve iletişim gibi kişilerarası becerilerin ölçülmesinde yeterli değildir. Bundan dolayı üst düzey becerilerin ölçülmesinde durumsal yargı testleri, portfolyolar, performans değerlendirmeler ve simülasyonlar, beceri ve yetenek geçmişi, bilgisayar destekli maddeler gibi farklı ölçme araç ve yaklaşımları kullanılmalıdır. Ancak belirtilen bu ölçme araç ve yaklaşımları ülkemizde gerek öğretmenlerin bu konudaki bilgi eksikliği gerekse alt yapı yetersizliği sebebiyle uygulanmamakta/uygulanamamaktadır.[110] Bu bağlamda DKAB derslerinde de öğretim programında esas alınan eğitim bilimsel ve din bilimsel yaklaşımların ölçme ve değerlendirme uygulamalarına yansıyıp yansımadığını ifade etmenin mümkün görünmediği belirtilmektedir.[111]

Sonuç

Eğitim programlarının geliştirilmesi sürecinde paradigmal dönüşümler, eğitim bilimleri üzerindeki etkileriyle birlikte kaçınılmaz bir değişimi de beraberinde getirmektedir. Eğitim anlayışındaki felsefi, psikolojik ve sosyolojik yönelimler, öğretim programlarının içerik, yöntem ve değerlendirme boyutlarını doğrudan şekillendirmektedir. Özellikle bilgi toplumuna geçiş, dijitalleşme ve bireyselleştirilmiş öğrenme yaklaşımları, geleneksel program tasarımlarını yeniden düşünmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda, eğitim bilimlerindeki yeni paradigmalar, öğrenci merkezli, esnek ve disiplinler arası program modellerinin ön plana çıkmasına neden olmakta; böylece öğretim süreçleri daha dinamik ve sürdürülebilir hale gelmektedir. Program geliştirme sürecinde bu dönüşümleri dikkate almamak, eğitim sisteminin günümüz gereksinimlerine uyum sağlayamamasına ve etkili öğrenme ortamlarının oluşturulamamasına yol açabilir. Bununla birlikte bu değişimlerin kültürel temellere ve toplumun ihtiyaçlarına göre belli bir plan ve program dâhilinde, sistemli ve bilimsel bir zeminde gerçekleştirilmesi beklenmektedir.

Bu doğrultuda geliştirilen TYMM'nin öğrenci profili, beceriler çerçevesi, EDE Modeli, sistem okuryazarlığı, alana ait bilgi kümeleri bileşenlerinden oluşan bütüncül bir model olduğu vurgulanmıştır. Bu modelin temel yapısının oluşturulmasında, UNICEF-MEB iş birliği ile "*K12 Beceriler Çerçevesi Türkiye Bütüncül Modeli*" adıyla hazırlanan çerçevenin önemli oranda dikkate alındığı görülmektedir. Bu

110 Yalçın, "21. Yüzyıl Becerileri ve Bu Becerilerin Ölçülmesinde Kullanılan Araçlar ve Yaklaşımlar."

111 Aşlamacı, "2018 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıf) Öğretim Programının Temel Alınan Yaklaşımlar Açısından Değerlendirilmesi," 364.

çerçevede bulunan kavramlar, alan becerileri, sistem okuryazarlıkları, sosyal-duygusal beceriler ve eğilimler olduğu gibi alınmış, becerilere ek olarak yeni modelde fiziksel becerilere de yer verilmiştir. EDE Modeli de -yerel görünme kaygılarıyla- TYMM'ye eklenmiş, böylece eklektik ve yığma bir eğitim modeli oluşturulmuştur. Bu bağlamda DKAB Dersi Öğretim Programı'nın eklektik ve karma yapısının, aralarında ilişki kurulamayan ve net bir şekilde tanımlanamayan kavramların yoğunluğunun etkili bir öğretim programında olması gereken işlevsellik ve uygulanabilirlik ilkeleriyle çelişmekte olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla 2018 programının bu programa kıyasla daha sade, açık ve anlaşılır olarak hazırlandığını, daha kullanışlı ve uygulanabilir olduğunu söylemek mümkündür.

TYMM kapsamında hazırlanan 2024 DKAB Dersi Öğretim Programı'nda beceri temelli öğretim yaklaşımı ve bütüncül eğitim yaklaşımı esas alınarak ön plana çıkarılmıştır. Programda esas alınan beceri temelli yaklaşımın yeni olmadığı ve 2018 öğretim programında da temel alındığı görülmüştür. Programda din ve ahlak öğretiminin; "*bireyin millî, manevi, ahlaki, evrensel ve kültürel değerleri 21. yüzyılın gerektirdiği bilişsel, duyuşsal ve sosyal beceri setleri ile beraber edinmesini mümkün kılmaktadır.*" denilerek din ve ahlak öğretiminin farklı beceri alanlarının kazanılmasına hizmet edeceği belirtilmiştir. Ancak program içerisinde din ve ahlak öğretimine yönelik alan becerilerinin belirlenmemesi, sadece aktarılabilir becerilerin bulunması, din ve ahlak öğretimi ile çeşitli beceri alanlarının ilişkisinin yeterince kurulamaması bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Bu açıdan din ve ahlak öğretiminin modelde yer edinmesinin sınırlandırıldığı ve programın beceri temelli yaklaşımı yeterince yansıtamadığı ifade edilebilir.

Bununla birlikte programda "*bireyin milli, manevi, ahlaki, evrensel ve kültürel değerleri…*" dikkate alınarak değişen ve gelişen şartlara uyum sağlayan, ihtiyaçlara ve beklentilere cevap veren insan tipini yetiştirmenin hedeflendiği belirtilse de K12 Beceriler Çerçevesi Türkiye Bütüncül Modeli'nin manevi ve kültürel yapımıza uygunluğunun ve kendi içinde tutarlılığının yeterince sağlanamadığı söylenebilir. Ayrıca Türkiye gibi din ve ahlak öğretimini devlet tarafından resmî olarak kamu kurumlarında karşılayan devletlerin öğretim programlarında din ve ahlak öğretimine yönelik beceri ve yeterliklere yer vermesi hak ve özgürlükler kapsamında değerlendirilebilir. Dolayısıyla öğretim programında insan ve toplum hayatı için oldukça önemli olan din ve ahlak eğitiminin sınırlandırılması ya da görmezden gelinmesi, DKAB öğretim programının devletin ve toplumun beklentilerine cevap vermekten uzak olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Bununla beraber 2024 DKAB öğretim programında din ve ahlak öğretiminin insanın anlam arayışında, toplumun birlik ve beraberliğinin sağlanmasında, hoşgörü,

adalet, kardeşlik, dayanışma gibi bir arada yaşama bilincini geliştirecek değerlerin oluşmasında önemli bir role sahip olduğu ifade edilmiştir. Buna rağmen program içerisinde din ve ahlak alanının göz ardı edildiği görülmüştür. Bu durum insanın bütünlüğü ve eğitimin bütünselliği iddiasında olan program için bir eksiklik olarak belirtilebilir.

2024 öğretim programında amaçların "öğrenme çıktıları" olarak adlandırıldığı, ağırlıklı olarak bilişsel alana yönelik olduğu, duyuşsal alana ilişkin hedeflerin ise sınırlı sayıda bulunduğu görülmüştür. Bilişsel alan ile ilgili belirlenen hedeflerin de daha ziyade açıklama bilgilerine yönelik olduğu ve dolayısıyla beceri temelli yaklaşıma uygun olmadığı tespit edilmiştir. Bu durumun amaçların "kazanım" olarak ifade edildiği 2018 programı için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte 2024 programının hedeflerine din bilimsel açıdan bakıldığında ise bu hedeflerin esas alınan yaklaşımlara uygun olduğu ifade edilebilir. Ayrıca bu programda 2018 programından farklı olarak "dinden öğrenme" yaklaşımına da yer verilmesinin değişen ve gelişen şartlar, dersin statüsü ve özel amaçları düşünüldüğünde bir kazanım olduğu söylenebilir.

2024 öğretim programında içerik çerçevesi başlığında, ilgili ünite içerisindeki konular 2018 programında olduğu gibi ana başlıklar halinde verilerek kazanılması amaçlanan hedefler daha ön planda tutulmuştur. Bu durumun hedeflenen becerilerin kazanılmasında içeriği bir araç olarak gören beceri temelli yaklaşıma uygun olduğu görülmüştür. Ancak içerikte mezhebi bilgi ve yorumlara yer verilmesinin programın esas aldığı din bilimsel yaklaşımlarla uyumlu olmayacağı söylenebilir.

Ayrıca bu programda 2018 öğretim programındaki bazı ünitelerin veya konuların sınıf düzeylerine göre yerlerinin değiştirildiği ve 2018 programından farklı olarak içeriğe bazı konuların eklendiği görülmüştür. Ancak bu değişikliklerin neye göre yapıldığı, hangi sebeplerle öne ya da sona alındığı belirtilmemiştir. Bu durum yapılan değişikliklerin anlaşılmasında bir eksiklik olarak ifade edilebilir.

2024 öğretim programında öğrenme öğretme süreci ile ilgili bilgilere ayrıntılı olarak yer verilmiş ve öğrencilerin öğrenme ortamındaki konumu belirlenirken öğretmene de süreç içerisinde kılavuzluk edecek önerilere değinilmiştir. Dolayısıyla bu bölümün 2018 programına göre daha işlevsel bir şekilde hazırlandığı söylenebilir. Ayrıca bu programda 2018 öğretim programından farklı olarak öğrencilerin bireysel farklılıkları dikkate alınarak öğretme öğrenme uygulamalarından sonra ayrı bir bölüm şeklinde "Farklılaştırma" başlığına yer verilmiştir. Öğrenme süreci sonunda öğrencilerin özellikleri ve ihtiyaçları dikkate alınarak çeşitli uygulamalarla onları geliştirmeye veya desteklemeye, esnek bir öğretime olanak tanıyan bu uygulamanın öğrenme eksikliklerini gidererek etkili ve kalıcı öğrenmeye imkân sunabileceği

söylenebilir. Dolayısıyla programda öğrenme öğretme sürecinin bu şekilde ele alınmasının, öğrenciyi merkeze alan, öğretmeni öğrenme-öğretme sürecinde rehber ve yardımcı olarak değerlendiren beceri temelli yaklaşıma uygun olduğu ifade edilebilir.

2024 öğretim programında ölçme değerlendirme aşaması öğrenme kanıtları başlığı altında yer almıştır. Burada öğrenme çıktılarının ön plana çıkarılarak sonuca odaklanıldığı görülmektedir. Bu durum 2018 programı için de geçerlidir. Ancak sonuç odaklı bir eğitim anlayışı davranışçılığın izlerini taşımaktadır. Ayrıca günümüzde DKAB derslerinde kullanılan ölçme değerlendirme araç ve uygulamaları 21. yüzyıl beceri ve yeterliklerini ölçmede yetersiz görülmektedir.

Öneriler

Yukarıda belirtilen sonuçlardan hareketle özellikle program geliştirme ve uygulama sürecinde dikkat edilmek üzere şu önerilere yer verilebilir:

- Din-devlet politikası gereği din hizmetlerinin devlet eliyle yürütüldüğü ve denetlendiği ülkemizde öğretim programlarında din ve ahlak eğitimine 21. yüzyıl becerileri ve temel alınan yaklaşımlar çerçevesinde gerektiği gibi yer verilmesi bir ihtiyaçtır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, esas alınan tüm eğitim yaklaşımlarını veya eğitim modellerini kendi tarihi gerçeklerimizle, millî, manevi değerlerimizle ve kültürümüzle çelişkiye düşmeden, onları göz ardı etmeden yeniden yorumlayarak eğitim sistemimize uyarlamaktır. Dolayısıyla öğretim programlarında kendi geleneklerimizden kopmadan çağın gerisinde de kalmadan yapılacak değişikliklerin programların daha kabul edilebilir ve uygulanabilir hale gelmesine katkı sunacağı söylenebilir.

- Yapılacak program revizyonlarında insanın bütünlüğünü ve eğitimin bütünselliğini sağlamak amacıyla din ve ahlak öğretimine yönelik alan becerilerine, din veya ahlak okuryazarlığına, bütüncül eğitim yaklaşımı kapsamında insan-yaratıcı ilişkisine yer verilmesi gerekmektedir. Yine beceri temelli yaklaşımın din ve ahlak öğretiminde nasıl uygulanabileceğine dair bilimsel çalışmaların yapılması gerektiği ifade edilebilir.

- Bir programda esas alınan yaklaşımların amaçlardan ölçme-değerlendirme aşamasına kadar programın tüm öğelerine yansıması bir gerekliliktir. Dolayısıyla programda süreç ve koşul bilgilerine, üst düzey bilişsel becerilere öncelik ve ağırlık verilmesi belirlenen amaçların programda esas alınan beceri temelli yaklaşımla daha tutarlı hale gelmesine katkıda bulunabilir.

- Son dönemlerde din eğitimindeki yeni yönelişlere bağlı olarak bu programda da eğitim bilimsel yaklaşım ile birlikte din bilimsel yaklaşımların temel alındığı görülmektedir. Bu kapsamda eğitim bilimsel yaklaşım olarak temel alınan beceri temelli öğrenme ile din bilimsel yaklaşım olarak esas alınan mezhepler üstü öğrenme, dinden öğrenme ve din hakkında öğrenme yaklaşımlarının nasıl bağdaştırılabileceğinin bilimsel araştırmalara konu edilmesi gerektiği ifade edilebilir.

- Beceri temelli yaklaşımda öğrencilere kazandırılması beklenen beceri ve yeterliklerin ön plana çıkarılması, içeriğin bir araç olarak görülmesini gerekli kılmaktadır. Bu kapsamda yapılacak program revizyonlarında esas alınan beceri temelli yaklaşım gereği hedeflerin ön plana çıkarılarak konu ve içeriğin geri planda kalmasının korunması ve mezhepler üstü yaklaşıma uygun olarak da tüm mezheplere veya yorumlara eşit mesafeli olarak düzenlemelerin yapılması gerektiği söylenebilir.

- Öğretim programlarının yaşanan gelişmelerden etkilenerek yenilenmesi ya da değiştirilmesi çağı yakalamak amacıyla elbette ki yapılmalıdır. Ancak burada, ciddi bir ihtiyaç analizinden sonra programlardaki değişikliklerin hangi saiklerle yapıldığının belirtilmesi, programın ve temel amaçlarının anlaşılması açısından daha uygun olacaktır. Ayrıca yenilenen programların pilot uygulamaları yapılabilir, programlar hakkında uygulayıcılar bilgilendirilerek gerekiyorsa, çeşitli eğitimlerle programın uygulayıcıları desteklenebilir.

- 21. yüzyıl beceri ve yeterliklerini ölçmede farklı ölçme-değerlendirme araç ve uygulamalarına yer verilmesi bir gerekliliktir. Ancak günümüzde kullanılan ölçme ve değerlendirme araç ve uygulamaları yetersiz görülmektedir. Dolayısıyla yapılacak program revizyonlarında üst düzey becerileri ölçmeye imkân sağlayacak ölçme araç ve uygulamalarına yer verilmeli, bu konuyla ilgili yapılacak seminer ve eğitim faaliyetleriyle öğretmenler bilgilendirilmelidir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.
Grant Support: The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

Adıgüzel, Abdullah ve Mustafa Cinoğlu. "Eğitimde Program Geliştirme Süreci." *Eğitimde Program Geliştirme ve Değerlendirme*, editör Behçet Oral ve Taha Yazar, 175–238. Ankara: Pegem Akademi, 2020.

Akpınar, Burhan ve Bahadır Köksalan. "Eğitimde Maarif ve Müfredat Yenileme İhtiyacı: Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Üzerinden Teorik Bir Analiz." *Tarih Okulu Dergisi* 17, no. 68 (2024): 27–48.

Akpınar, Burhan, Bayram Özer, Behçet Oral ve Bahadır Köksalan. "Türkiye Yüzyılı Maarif Modelinin Program Geliştirme ve Felsefi Düzlemden Analizi." *Ekev Akademi Dergisi*, no. 99 (2025): 59–73.

Arıcan, Sümeyra. *Beceri Temelli Din Öğretimi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2024.

Arpacı, Mücahit. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Yapılandırmacı Öğrenme Ortamları." *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12, no. 3 (2012): 151–74.

Aşlamacı, İbrahim. "2018 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıf) Öğretim Programının Temel Alınan Yaklaşımlar Açısından Değerlendirilmesi." *Din Eğitiminde Ana Konular*, editör Mehmet Bahçekapılı ve Ahmet Ali Çanakçı, 345–69. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2021.

———. *21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: DEM Yayınları, 2023.

———. "4-6 Yaş Kuran Kursları Öğretim Programının (2018) Eğitim Programı Temel Öğeleri Açısından Değerlendirilmesi." *Erken Çocukluk Dönemi Din - Ahlak- Değerler Eğitimi ve Sorunları- 1*, editör Mehmet Bayyiğit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakcı ve Asem Hamdy Ahmed Abdelghany, 160–70. Konya: Palet Yayınları, 2020.

Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kimlik Yayınları. Kayseri, 2021.

Bahçekapılı, Mehmet. "Din Eğitiminde Pedagojik Yaklaşımlar ; ' Din Hakkında Öğrenme ' ve ' Dinden Öğrenme .'" *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research - İslam Araştırmaları* 4, no. 2 (2011): 101–20.

Banaz, Emrullah. "2024 Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Ortaokul Türkçe Dersi Öğretim Programının Dijital Okuryazarlık Açısından İncelenmesi." *Kuram ve Uygulamada Sosyal Bilimler Dergisi* 8, no. 1 (2024): 279–90. https://doi.org/10.48066/kusob.1483671.

Berkant, Hasan Güner. *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulama Örneklerine*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2020.

Bilecik Karacan, Sümeyra. "İslam Din Okuryazarlığı Ölçeği Geliştirme Çalışması." *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 62, no. 1 (2024): 119–31. https://doi.org/10.29288/ilted.

Bilgin, Beyza. "1980 Sonrası Türkiye'de Din Öğretimi Program Anlayışları." *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışlar (Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar, 28-30 Mart 2001 İstanbul)*. Ankara: MEB Basımevi, 2003.

Cevizci, Ahmet. *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2023.

Ceylan, Tuncay. "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli DKAB Öğretim Programlarının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi." *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 63, no. 1 (2025): 1–16. https://doi.org/10.29288/ilted.1598481.

DEM. "'Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli' Değerlendirme ve Öneriler," 2024.

Demirel, Özcan. *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Pegem Akademi, 2020.

Dirik, Mehmet Zahit. *Eğitim Programları ve Öğretim Öğretim İlke ve Yöntemleri*. 2. baskı. Ankara: Pegem Akademi, 2015.

Doğan, Recai ve Nurullah Altaş. "Din Öğretiminde Yeni Yöntem Tartışmalarında Kuramdan Uygulamaya: İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları (Ankara Modeli)." *Değerler Eğitimi Dergisi* 2, no. 5 (2004): 23–38. https://dergipark.org.tr/tr/pub/ded/312571.

Ev, Halit. "Yapılandırmacılık: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi İçin Tehdit Mi Yoksa Fırsat Mı?" *Eğitime Bakış*, no. 16 (2010): 21–26.

Fer, Seval. *Eğitimde Program Geliştirme Kuramsal Temellere Bakış*. Ankara: Pegem Akademi, 2022.

Furat, Ayşe Zişan. "Din Okuryazarlığı: Din Eğitimi Felsefesi Açısından Temel Bir Kavram." *Marife* 12, no. 3 (2012): 9–24.

Karataş, İbrahim Hakan. "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Hakkında." *Alanyazın Eğitim Bilimleri Eleştirel İnceleme Dergisi* 5, no. 1 (2024): 6–11. https://dergipark.org.tr/en/pub/alanyazin/issue/82657/1486956.

Kaymakcan, Recep. "Türkiye'de Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırmacılık: Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Programı Bağlamında Bir Değerlendirme." *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 7, no. 1 (2007): 177–210.

Kızılabdullah, Yıldız. "Dini Öğrenme Modelinin" Çok Dinli /Çokkültürlü Toplumlardaki Tezahürleri." *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5, no. 5 (2015): 721–32. https://doi.org/10.14527/pegegog.2015.039.

Kuzu, Okan, Veysel Göçer ve Ahmet Oğuz Akçay. "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Kapsamında İlkokul Matematik Dersi Öğretim Programının İncelenmesi." *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, no. 41 (2024): 640–67. https://doi.org/10.5281/zenodo.13337757.

MEB. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) (2018).

———. "İlkokul- Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli," 2024.

———. *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metni*. Ankara: MEB Yayınları, 2024.

Meydan, Hasan. "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli ve Yeni Müfredatlar Üzerine Bir Değerlendirme," 2024. https://yenidunyadergisi.com/blog/turkiye-yuzyili-maarif-modeli-ve-yeni-mufredatlar-uzerine-bir-degerlendirme-prof-dr-hasan-meydan. Erişim 01 Temmuz 2024.

Okumuşlar, Muhiddin. "Çok Kültürlü Toplumlarda 'Din Hakkında Öğrenme' ve 'Dinden Öğrenme' Modeli." *Marife* 7, no. 2 (2007): 251–64.

ÖNDER. "'Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli' Değerlendirme Raporu," 2024. https://onder.org.tr/haberler/dernek/turkiye-yuzyili-maarif-modeli-degerlendirme-raporu. Erişim 10 Şubat 2025.

Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2018.

Santrock, John W. *Yaşam Boyu Gelişim Gelişim Psikolojisi*. Çeviri editörü Galip Yüksel. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023.

Sayın, Gülşen. *Din Eğitiminde Teori ve Pratik Dini Bilgi Anlayışları ve Öğretim Uygulamaları*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2024.

Sönmez, Veysel ve Füsun Gülderen Alacapınar. *Örnekleriyle Eğitimde Program Değerlendirme*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2021.

TEDMEM. "'Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli' Ortak Metni ve Taslak Öğretim Programlarına İlişkin Değerlendirmeler," 2024.

Tekin, İshak. "Ahlak Okuryazarlığı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması." *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22, no. 1 (2022): 43–66. https://doi.org/10.33420/marife.1104203.

Tetik, Hayati. "Din Kültürü Öğretim Programı Ünite ve Kazanımları Üzerine Bir Değerlendirme." *Universal Journal of Theology* 3, no. 1 (2018): 64–86. https://dergipark.org.tr/tr/.

Turan, Şeyma ve Bayramali Nazıroğlu. "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli'nin Din Öğretimi Yaklaşımında Birey ve Toplumun İdeolojik Tahayyülü." *Rize İlahiyat Dergisi* 27, no. Ekim (2024): 15–33.

Tyler, Ralph W. *Eğitim Programlarının ve Öğretimin Temel İlkeleri*. Çeviri editörü M. Emin Rüzgar ve Berna Aslan. Ankara: Pegem Akademi, 2014.

Ünal, Menderes ve Berkay Kılıç. "Program Değerlendirme ve Program Değerlendirme Modelleri." *Eğitimde Program Geliştirme*, editör Halük Ünsal, 237–63. Ankara: Pegem Akademi, 2023.

Üzümcü, Muzaffer ve Süleyman Abanoz. "Program Tasarımı Yaklaşımları Bağlamında Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı." *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 12, no. Eylül (2024): 795–826. https://doi.org/10.56720/mevzu.1495250.

Yalçın, Seher. "21. Yüzyıl Becerileri ve Bu Becerilerin Ölçülmesinde Kullanılan Araçlar ve Yaklaşımlar." *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 51, no. 1 (2018): 183–201. https://doi.org/10.30964/auebfd.405860.

Yaşar, Mehmet. "Yeni Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları Üzerine Bir Değerlendirme." *Disiplinlerarası Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 16 (2024): 19–47.

Yıldırım, Ali ve Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 2021.

Yıldız, Mehmet. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4-8) Öğretim Programı'ndaki Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi." *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, no. 19 (2021): 307–42. https://doi.org/10.51553/bozifder.898308.

Yüreğilli Göksu, Derya. "İçerik ve İçerik Düzenleme Yaklaşımları." *Eğitimde Program Geliştirme*, editör Halük Ünsal, 217–35. Ankara: Pegem Akademi, 2023.

Yürük, Tuğrul. "Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları." *Dinî Araştırmalar* 13, no. 36 (2010): 69–86.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

RESEARCH ARTICLE / ARAŞTIRMA MAKALESİ

darulfunun ilahiyat, 36(2): 425–448

DOI: 10.26650/di.2025.36.2.1673651
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Submitted: 10.04.2025
Revision Requested: 17.05.2025
Last Revision: 21.05.2025
Accepted: 27.05.2025
Published Online: 10.07.2025

When the Communists Found Christ: Religious Conversions and the Missionary Landscape of Post-Coup Indonesia

Komünistler İsa'yı Bulduğunda: Darbe Sonrası Endonezya'da Dinî Dönüşümler ve Misyonerlik Manzarası

Mohammad Muafi Himam*

Abstract

This article examines the mass Christian conversions in Indonesia following the 1965 G30S/PKI coup attempt, analysing them not as isolated expressions of faith but as strategic responses to intense socio-political pressures. Using Anthony Giddens' structuration theory as a framework, this study explores how state policies, ideological realignments, and individual agency co-constructed new religious identities in the volatile aftermath of anti-communist purges. Focusing primarily on Java between 1965 and 1971, the research reveals that many conversions—particularly among Abangan Muslims—were influenced by a mix of survival instincts, religious practicalities, and the humanitarian outreach of Christian missionaries. Prisons became key microcosms where structural coercion intersected with strategic agency, often resulting in collective religious shifts. The study further explores Muslim responses, including rising interreligious tensions and violent backlash, as well as the Suharto regime's evolving stance—from implicit support to tighter regulation of missionary activities. Ultimately, the paper argues that mass conversions were embedded in a broader state project to reconstruct national identity through religious conformity, positioning Christianity as both a tool and a symptom of New Order ideological engineering. This study contributes to broader discussions on religion, power, and identity formation in postcolonial states experiencing ideological rupture and sociopolitical reconfiguration.

Keywords: Religious Conversion, Christian Mission, Communism, New Order Regime, Structuration Theory

Öz

Bu makale, 1965 G30S/PKI darbe girişiminin ardından Endonezya'da yaşanan kitlesel olarak Hristiyanlığa geçme vakalarını, yalnızca bireysel inanç ifadeleri olarak değil, yoğun sosyo-politik baskılara verilen stratejik tepkiler olarak ele almaktadır. Anthony Giddens'ın yapılaşma teorisini kuramsal çerçeve olarak kullanan çalışma, devlet politikalarının, ideolojik yeniden yapılanmaların ve bireysel edimlerin, anti-komünist tasfiyelerin ardından nasıl dinî kimlikler inşa ettiğini incelemektedir. Araştırma, özellikle 1965-1971 yılları arasında Cava adasına odaklanarak, birçok Abangan Müslümanının din değiştirme kararlarında hayatta kalma içgüdüsü, ibadet pratiklerinin zorluğu ve Hristiyan misyonerlerin insani yardımlarının etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Hapishaneler, bu yapısal baskının bireysel stratejilerle kesiştiği ve toplu din değiştirmelerin gözlemlendiği mikrokozmoslar hâline gelmiştir. Çalışma ayrıca Müslüman kesimlerin bu gelişmelere verdiği tepkileri, artan mezhep gerilimlerini ve şiddetli karşılıkları da incelemektedir. Suharto rejiminin misyonerliğe yönelik tutumu ise örtük destekten sıkı denetimlere doğru evrilmiştir. Sonuç olarak makale, bu toplu din değiştirmelerin Yeni Düzen rejiminin ulusal kimliği yeniden inşa etme projesinin bir parçası olduğunu ve Hristiyanlığın hem bir araç hem de bu ideolojik mühendisliğin bir göstergesi hâline geldiğini savunmaktadır. Bu çalışma, ideolojik kırılma ve sosyo-politik yeniden yapılanma süreçleri yaşayan postkolonyal devletlerde din, iktidar ve kimlik oluşumu üzerine daha geniş tartışmalara katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Değiştirme, Hristiyan Misyonerliği, Komünizm, Yeni Düzen Rejimi, Yapılaşma Teorisi

* **Corresponding Author:** Mohammad Muafi Himam (Dr.), Al-Anwar Islamic College, Sarang Rembang, Indonesia.
E-mail: muafihimam@staialanwar.ac.id ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3586-3901

To cite this article: Himam, Mohammad Muafi. "When the Communists Found Christ: Religious Conversions and the Missionary Landscape of Post-Coup Indonesia." *darulfunun ilahiyat* 36, 2 (2025): 425–448. https://doi.org/10.26650/di.2025.36.2.1673651

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Introduction

The second half of the 20th century witnessed not only ideological but also significant social and religious transformations in Southeast Asia. One of the most dramatic and controversial examples of these transformations was the attempted coup known as the G30S/PKI[1] in Indonesia in 1965, followed by a period of intense chaos and upheaval. This event is regarded not merely as a change in political power but as a multifaceted rupture that reshaped the social fabric of the country. This period in Indonesian history is remembered in both national memory and references for the systematic purge targeting communist identities and for the far-reaching impacts of this purge on various segments of society. In particular, the shifts in religious identity that emerged on the island of Java were not limited to the level of individual belief; rather, they unfolded within a broader context in which collective belonging, political legitimacy, and the relationship between the state and society were fundamentally redefined.

The phenomenon of mass religious conversions following the 1965 events in Indonesia should not be interpreted solely as an expression of spiritual transformation. A growing body of scholarly work has shown that these conversions were shaped by political repression, ideological realignment, and strategies of survival during systemic violence. For many political detainees—particularly those accused of leftist affiliations—conversion provided access to social protection and a way to navigate the intense stigmatisation imposed by the New Order regime.[2] Military coordination of the anti-communist massacres contributed to an atmosphere of fear that restricted personal and religious autonomy,[3] while state intervention extended into religious life, pressuring minority and Indigenous groups towards

1 G30S/PKI refers to the failed coup attempt that occurred on 30 September 1965. Suppressed by a counter-offensive led by Suharto, the incident was blamed on the Indonesian Communist Party (PKI), triggering widespread anti-communist purges in which hundreds of thousands were killed. Robert Cribb, ed., The Indonesian Killings of 1965-1966: Studies from Java and Bali (Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1990), 12.

2 Vannessa Hearman, "The 1965–1966 Violence, Religious Conversions and the Changing Relationship Between the Left and Indonesia's Churches," *The Indonesian Genocide of 1965: Causes, Dynamics and Legacies,* (Palgrave Macmillan, 2018), 179–95, https://doi.org/10.1007/978-3-319-71455-4_9; Jerson Benia Narciso, "Christianisation In New Order Indonesia (1965-1998): Discourses, Debates And Negotiations," *MELINTAS* 24, no. 3 (2008).

3 G. Leksana, "Collaboration in Mass Violence: The Case of the Indonesian Anti-Leftist Mass Killings in 1965–66 in East Java," *Journal of Genocide Research* 23, no. 1 (January 2, 2021): 58–80, https://doi.org/10.1080/14623528.2020.1778612.

affiliation with state-approved religions.[4] Nugroho's thesis work, *Menyintas dan Menyeberang*, offers detailed testimonies from former leftist sympathisers in Java who converted to Christianity under duress.[5] This literature situates Christian missionary activity within broader structures of power, interpreting conversion not only as an adaptation but also as a socio-political repositioning. Mujiburrahman underscores Muslim anxieties over shifting religious demographics,[6] while Madinier and Shihab emphasise the ideological role of state policy and humanitarian outreach.[7] Collectively, these works frame post-1965 religious conversion as an integral component of Suharto's anti-communist ideological engineering, where affiliation with Christianity was often tied to security, legitimacy, and the reconstruction of identity.

While the above scholarship has effectively mapped the socio-political dimensions of mass conversions in post-1965 Indonesia—emphasising coercion, survival, and ideological pressure, this article introduces a new analytical lens by applying Anthony Giddens's structuration theory to examine how these conversions also served to reproduce, adapt, and sometimes reshape the very structures that constrained them. Instead of treating conversion solely as an act of submission or escape, the article traces how individuals, especially within prison systems and rural *Abangan* communities, actively negotiated their positioning under structural duress. Focusing on the *Santiaji* program, missionary outreach in carceral settings, and state-driven religious engineering, this study interprets religious conversion not only as a response to political and ideological pressure but also as a performative strategy of reintegration, identity reconstruction, and participation in new symbolic orders sanctioned by the state. In doing so, it offers a conceptual contribution to the study of religious transformation by revealing the mutual constitution of structure and agency within a politically turbulent context.

---

4 Ade Jaya Suryani, "Indigenous Peoples, Religious Conversion, and the Politics of Religion in Indonesia," *Jurnal Penelitian* 21, no. 2 (October 15, 2024): 195–205, https://doi.org/10.28918/jupe.v21i2.8738.

5 Singgih Nugroho, *Menyintas Dan Menyeberang: Perpindahan Massal Keagamaan Pasca 1965 Di Pedesaan Jawa* (Syarikat, 2008).

6 Mujiburrahman, *Feeling Threatened : Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), https://doi.org/10.5117/9789053569382.

7 Rémy Madinier, "From 'Mystic Synthesis' to 'Jesuit Plot': The Society of Jesus and the Making of Religious Policy in Indonesia," *Modern Asian Studies* 57, no. 2 (March 11, 2023): 409–34, https://doi.org/10.1017/S0026749X21000731; Alwi Shihab, *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen Di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998).

Methodologically, this study draws upon interpretive historical analysis, relying on existing scholarly literature, census records, and publicly available testimonies. While it does not present new field data, the article offers a theoretical synthesis that connects Giddens's structuration theory with the dynamics of religious transformation in post-coup Indonesia. By interpreting prisons as microcosms and state intervention as a mode of ideological engineering, the study situates religious conversion as a critical mechanism through which individuals navigated and redefined their position within the emerging social and political order. This argument is developed through close engagement with historical records, demographic data, and prior empirical studies, all reframed through a structurations lens.

1. Historical Background: The G30S/PKI Coup and Its Aftermath

On the night of September 30, 1965, a group of military officers abducted and killed six Indonesian generals in Jakarta, an event widely known as the *Gerakan 30 September* (G30S). The Indonesian Army, led by Major General Suharto, quickly attributed the incident to the Indonesian Communist Party (PKI), marking the beginning of a nationwide anti-communist purge.[8] While the PKI denied involvement, the party was declared illegal, and a coordinated campaign targeting its members and sympathisers ensued.[9] Between late 1965 and 1966, mass killings occurred across the country, with particularly high casualties in Central and East Java, as well as in Bali. Death toll estimates vary widely, but most scholars agree that hundreds of thousands of people were killed during this period.

Following the failed coup, large-scale anti-communist purges occurred between late 1965 and 1966. The campaign targeted individuals associated with the PKI, resulting in mass killings, arbitrary detentions, and the outlawing of the party. Estimates of those killed vary widely, ranging from several hundred thousand to over one million people. These events were most intense in regions such as Central Java, East Java, and Bali. Various social groups—including local militias and religious youth organisations—collaborated with military forces in identifying and executing suspected communists. In addition to the killings, a large number of individuals were detained—often without trial or due process. According to Robert Cribb, the total number of political detainees during this period—excluding those

8 M. Eickhoff, G. van Klinken, and G. Robinson, "1965 Today: Living with the Indonesian Massacres," *Journal of Genocide Research* 19, no. 4 (October 2, 2017): 449–64, https://doi.org/10.1080/14623528.2017.1393931.

9 Robert Cribb, ed., *The Indonesian Killings of 1965-1966: Studies from Java and Bali* (Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1990); *Pretext for Mass Murder: The September 30th Movement and Suharto's Coup d'Etat in Indonesia* (University of Wisconsin Press, 2006).

who were executed before arrest—may have ranged between 600,000 and 1.7 million, underscoring the sheer scale of state repression and the deep penetration of anti-communist suspicion across Indonesian society.[10]

During the same period, the Provisional People's Consultative Assembly (MPRS) issued a decree mandating that every Indonesian citizen be affiliated with one of five officially recognised religions: Islam, Protestantism, Catholicism, Hinduism, or Buddhism. This policy effectively marginalised individuals without formal religious identification, including many suspected communists and those associated with non-institutional belief systems. Thus, religious affiliation became a critical marker of political legitimacy and national belonging in the New Order's ideological framework.[11]

These structural pressures extended beyond rural villages and detention centres into broader society. In the years following 1965, Indonesia experienced a significant rise in religious conversions, particularly to Christianity. Between 1966 and 1968, approximately two million individuals—mostly ethnic Javanese from syncretic backgrounds—embraced various branches of Christianity.[12] This surge marked a dramatic shift when compared to earlier decades: in Central Java, Christians accounted for just 0.1% of the population in the 1930s, but by 1971 this figure had risen to 2.1%. Similarly, in East Java, the proportion increased from 0.4% to 1.7%. Urban centres showed more concentrated growth: in 1971, 11.6% of Central Java's urban population identified as Christian; in Yogyakarta, the figure was 14.9%, while Surakarta and Magelang both recorded 15.1%.[13] Although a portion of these new adherents were of Chinese-Indonesian descent, the majority were native Javanese, particularly those from communities with weak institutional ties to Islamic orthodoxy.[14]

---

10 Cribb, *Robert Cribb, Ed., The Indonesian Killings of 1965-1966: Studies from Java and Bali*, 78–79.

11 Robert W. Hefner, "The 1965–66 Violence in Upland East Java: A Reflexive Reassessment," *Indonesia* 116, no. 1 (August 2023): 87–102, https://doi.org/10.1353/ind.2023.a910151.

12 M. A. Humaedi, "Konversi Keagamaan Pasca 1965, Mengurai Dampak Sosial Budaya Dan Hubungan Islam Kristen Di Pedesaan Jawa," *Harmoni* 16, no. 2 (January 1, 2018): 218–40, https://doi.org/10.32488/harmoni.v16i2.16.

13 Susanne Rodemeier, "Emergence and Establishment of a Charismatic Church within the Framework of Javanese Self-Perception in Surakarta, Indonesia," *Indonesia and the Malay World* 45, no. 131 (January 2, 2017): 66–87, https://doi.org/10.1080/13639811.2017.1268447; Johny Alfian Khusyairi, "The Formation Of A Javanese Reformed Christian Settlement In Yogyakarta Urban Area 1939-1959," *Al-Qalam* 29, no. 1 (June 17, 2023): 163, https://doi.org/10.31969/alq.v29i1.1213.

14 M.C. Ricklefs, Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, and Religious History, c. 1930 to the Present (Singapore: NUS Press, 2012).

This historical context underscores the need to move beyond descriptive accounts and examine how individuals and communities responded to the structural realignment of religion and politics after 1965. While state decrees and mass violence defined the broader contours of this transformation, the lived experience of groups such as the *Abangan* reveals a more complex negotiation of identity under pressure. To explore this dynamic, the following section applies Giddens's structuration theory as an analytical lens to understand how religious affiliation, particularly among the *Abangan*, was both shaped by and contributed to the reproduction of emerging social structures in the New Order period.

2. The Reproduction of Social Structure: Religious Identity Construction among the *Abangan* after 1965

This state-mandated religious alignment placed particular pressure on communities whose religious practices were not easily categorised within the formal religious frameworks endorsed by the state. Among them were the *Abangan*—a segment of Javanese society whose spiritual orientation blended Islamic identity with syncretic, locally rooted rituals. Before 1965, many Abangan identified nominally as Muslims but maintained religious practices influenced by Javanese mysticism and ancestral traditions. Their engagement with formal religious institutions was minimal; mosques and prayer houses were seldom frequented, and religious observance was often subsumed within broader Javanese cosmological and ancestral practices.[15] In the aftermath of 1965, however, Abangan religious practices became increasingly conflated with communist sympathies, casting suspicion over their spiritual ambivalence. This perceived association subjected them to intense scrutiny and social pressure, rendering their syncretic traditions politically perilous in a regime that demanded clear religious affiliation as a marker of loyalty and ideological conformity.[16] Henceforth, the appearance of affiliation with an official religion became a matter of urgent necessity—an essential means of evading the perilous stigma of being labelled a communist or an unbeliever. As a result, particularly in the latter months of 1965 and throughout 1966, mosques and churches that had long stood largely empty in rural areas suddenly filled with congregants. Even those who had previously maintained a cautious distance from formal religious practice found themselves compelled to participate in acts of worship—not as a revival of faith, but as a strategy for survival in an increasingly repressive and

15 Clifford Geertz, *The Religion of Java* (University of Chicago Press, 1976).

16 Robert W. Hefner, "The 1965–66 Violence in Upland East Java: A Reflexive Reassessment," *Indonesia* 116, no. 1 (August 2023): 87–102, https://doi.org/10.1353/ind.2023.a910151.

ideologically charged landscape.[17]

The harsh campaign against the communists evolved into a profound existential crisis for Abangan Muslims, particularly in rural areas where the PKI influence had been most deeply rooted. In many regions, individuals suspected of being PKI members or sympathisers were arrested en masse and dispatched to so-called rehabilitation camps—institutions designed less for reintegration than for ideological purification. For the Abangan, whose spiritual ambivalence and leftist associations rendered them doubly suspect, this period marked a harrowing confrontation with the demands of a new political and religious orthodoxy.[18] The purpose of these camps—known as *Santiaji*—was to instil in detainees a religious identity deemed acceptable by the state and to ensure their allegiance to Pancasila, the ideological cornerstone of the regime. Operated through a coordinated effort between the military authorities and the Ministry of Religious Affairs, these programs began with interrogations aimed at determining the detainees' religious affiliation. In this setting, religious identity was not treated as a matter of private conscience but as a political declaration, a prerequisite for reintegration into a society now governed by the strictures of ideological conformity.[19]

The absence of religious affiliation was, in itself, deemed sufficient grounds for being labelled a communist or a traitor to the nation. Detainees who failed to declare adherence to a recognised faith were swiftly coerced into selecting one of the state-sanctioned religions. Embracing Islam, Protestantism, Catholicism, Hinduism, or Buddhism—those five deemed legitimate by the state—became not merely a personal decision, but a precondition for survival and social reintegration. In this climate, religion was transformed into an instrument of political loyalty, a compulsory badge of belonging in a society gripped by ideological purgation.[20] This situation posed a profound dilemma for the Abangan masses, who were largely unfamiliar with the formal practices of Islamic worship. Confronted with the

17 Eickhoff, van Klinken, and Robinson, "1965 Today: Living with the Indonesian Massacres"; Dita Kirana and Endi Aulia Garadian, "Religious Trend in Contemporary Indonesia: Conservatism Domination on Social Media," *Studia Islamika* 27, no. 3 (December 23, 2020): 615–22, https://doi.org/10.36712/sdi.v27i3.18823.

18 Alexander Nikolayevich Melnik, "Memory and Mass Killings: How Oppenheimer's The Act of Killing Engages with Indonesia's Collective Memory of the 1965 Tragedy," *Southeast Asian Media Studies*, vol. 2, no. 1, (2020): 86-100.

19 B. Muhtadi, "Religious Pluralism in Indonesia: Threats and Opportunities for Democracy Ed. by Chiara Formichi (Review)," *Contemporary Southeast Asia: A Journal of International and Strategic Affairs* 44 (2022): 157–59.

20 L. Pedersen, "Religious Pluralism in Indonesia," *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 17, no. 5 (October 19, 2016): 388, https://doi.org/10.1080/14442213.2016.1218534.

imperative to adopt an explicitly religious identity, they were effectively presented with two stark options: either embrace the rituals and lifestyle of devout Islam, often alien to their syncretic traditions, or declare conversion to another officially recognised faith. In either case, religious affiliation had ceased to be a matter of spiritual conviction—it had become a coerced performance of conformity, enacted under the shadow of political survival.

3. The Strategic Agency of Actors: A Causal Mapping of Religious Conversion

It was precisely in this moment of crisis that Christian missionaries and churches emerged as significant actors on the national stage. In the aftermath of 1965, churches across Indonesia—particularly those attuned to the plight of individuals ostracised through their perceived association with communism—began to open their doors to the marginalised. Beyond offering spiritual refuge, they extended humanitarian aid and social services to those rendered vulnerable by the sweeping purges.[21] In doing so, the churches positioned themselves not merely as religious institutions but as lifelines in a society fractured by ideological violence and existential uncertainty. For many, the church became a rare space of refuge amid a landscape marked by fear, suspicion, and ideological cleansing—offering not only material relief but also a sense of dignity and belonging denied to them elsewhere. [22]

Thus, a space was carved out—albeit cautiously—within the ranks of those deemed loyal to Pancasila, where former leftists who had embraced Christianity could be accommodated. The regime, in its crusade against communism, perceived Christian groups as less ideologically threatening than their Islamic counterparts. As a result, Christianity offered a politically safer refuge for those seeking to distance themselves from their past affiliations and to realign with the state's reconfigured

21 Six notes that Christian churches initiated support programs for victims of anti-communist purges, including food relief, psychological support, and educational sponsorship for the children of ex-political detainees. See Clemens Six, "Christian Agency in Anti-Communist Persecution? British-Malaya and Indonesia in the 1950s and 1960s," in The Palgrave Handbook of Anti-Communist Persecutions (Cham: Springer International Publishing, 2020), 245–61, https://doi.org/10.1007/978-3-030-54963-3_11.

22 Hearman, "The 1965–1966 Violence, Religious Conversions and the Changing Relationship Between the Left and Indonesia's Churches," 179-95.

moral and ideological order.[23] Many individuals suspected of having ties to the PKI came to believe that even if they returned to a Muslim identity, they would still be regarded as untrustworthy. For them, embracing Christianity emerged as the most viable path towards social reintegration.[24] Particularly during the years 1965–66, a significant number of children and close relatives of those who had been killed or discredited later converted to Christianity.[25] Although many of these individuals had never previously established direct contact with Christian missionaries, they began to identify themselves as Christians—less as a result of theological conviction than as a strategic declaration to demonstrate that they were not Muslim, and therefore not communists or atheists.[26]

According to Giddens, individuals are not passive subjects moulded solely by social structures; rather, they are active agents who, even as they are shaped by those structures, simultaneously participate in their reproduction and transformation.[27] In the Indonesian context, the decisions of Abangan Muslims to convert cannot be understood merely as passive submission to the pressures exerted by the state and military-backed structures. Rather, they emerged as strategic responses—choices aimed at survival, social legitimacy, and a renewed sense of belonging. The individuals involved in this process did not simply conform to existing structures; they also actively contributed to the reconfiguration of those very structures,

23 In the village of Ngampel, Salatiga, a local elder named Bekel Prawito advised Abangan villagers—fearful of the anti-communist purges—to convert to Christianity as a protective strategy. His recommendation spread quickly and led to a dramatic rise in conversions: by 1966, Christians had become 82% of the local population, a shift later remembered as *baptist basal* (mass baptism). Beyond spiritual affiliation, conversion granted access to economic and educational support, including transmigration programs to South Sumatra and Lampung organised by the Trukajaya Foundation and church-funded scholarships for Christian youth. These interventions helped improve the living standards of Christian converts in Ngampel relative to non-Christian residents. See Nugroho, *Menyintas Dan Menyeberang: Perpindahan Massal Keagamaan Pasca 1965 Di Pedesaan Jawa*, 190.

24 Testimony from Brotosemedi Wiryotenoyo, a church administrator, recounts the case of a former political prisoner affiliated with the PKI who, upon release, approached a local church requesting employment. Despite concerns raised by Christian educators about the individual's background, Wiryotenoyo chose to appoint him as the administrative staff. The former prisoner served faithfully until retirement and eventually brought his entire family into the church, where they became active and devout members. See Nugroho, *Menyintas Dan Menyeberang: Perpindahan Massal Keagamaan Pasca 1965 Di Pedesaan Jawa*, 221.

25 Humaedi, "Konversi Keagamaan Pasca 1965, Mengurai Dampak Sosial Budaya Dan Hubungan Islam Kristen Di Pedesaan Jawa," 231.

26 Timo Duile, "Atheism in Indonesia," *South East Asia Research* 26, no. 2 (June 18, 2018): 161–75, https://doi.org/10.1177/0967828X18770481.

27 Anthony Giddens, *The Constitution of Society* (University of California Press, 1986), 5-6.

particularly in terms of religious identity and state policy. For this reason, religious conversion cannot be reduced to a matter of personal belief alone; it must be seen as a dynamic social process in which both structure and agency are mutually transformative.

In this context, a complex constellation of factors drove the mass religious conversions that occurred between 1965 and 1967. From a Diddensiae perspective, the decisions of individuals to convert can be interpreted as strategic actions undertaken by agents operating under intense structural pressures. Concerns for personal safety, preferences for more accessible forms of religious practice, access to social and material support, and alignment with prevailing ideological currents all played a role in steering individuals towards Christianity. Yet this turn was not merely an act of escape—it was also a response to the dominant order. In adapting to the system, these individuals not only conformed to the existing structure but also emerged as active participants in reshaping the religious and ideological architecture of the regime itself.

4. Religious Identity Under Structural Pressure: Practices of Transformation in Prisons

One of the most striking manifestations of the mass conversion phenomenon occurred within the prison system. As part of the ideological rehabilitation program implemented during the New Order regime, detainees were subjected to a systematic program known as *Santiaji* (Pancasila-oriented mental purification). This program consisted of two distinct forms: general and special. The general santiago focused on indoctrinating Pancasila values, promoting national resilience, and cultivating ideological loyalty. The special santiago, by contrast, aimed to reform prisoners who were presumed to be atheists or religiously deviant by reintegrating them into a recognised faith tradition. The military's spiritual development division, in close cooperation with the Ministry of Religious Affairs, oversaw the operational implementation of this component. It was within this framework of institutionalised religious re-education that religious identity took on a new political significance.[28]

Within the prison system, religious personnel—Islamic, Protestant, and Catholic—were assigned in coordination with the military intelligence units. Every inmate was compelled to actively participate in the religious practices of the faith to which they claimed to belong, transforming religious observance into a mechanism

28 Melnik, "Memory and Mass Killings: How Oppenheimer's The Act of Killing Engages with Indonesia's Collective Memory of the 1965 Tragedy," 86-100.

of ideological discipline rather than spiritual devotion.[29] Prisoners who declared themselves Muslim were obliged to perform specific religious duties such as reciting the Qur'an, observing the fast, and attending Friday prayers, while those identifying as Christian were required to participate regularly in church services. To ensure strict compliance, a so-called "religious monitor" was appointed within each cell block to oversee the spiritual conduct of fellow inmates. Those who failed to fulfil their assigned religious obligations faced disciplinary measures, further reinforcing the regime's use of religion as a tool of control and ideological conformity.[30]

When examined through the lens of Giddens's structuration theory, this system lays bare the disciplining power of structures over individual agency. Muslim inmates with Abangan backgrounds—largely unfamiliar with the ritual obligations of Islam—experienced a profound identity crisis under this regime of enforced religiosity. While the structure constrained and shaped the field of possible action, the individual did not remain passive; instead, they responded to the pressure by seeking alternative paths. In this context, religious conversion emerged not merely as a matter of belief, but as a calculated act of survival—a strategic manoeuvre within a system that equated piety with political rehabilitation.

Within this environment of religious enforcement, additional dynamics emerged, particularly in relation to the institutional logistics of spiritual supervision. In several detention camps, religious identity was not merely a matter of spiritual affiliation but also a mechanism for administrative categorisation and control. When a particular religion lacked sufficient adherents in a given camp, prison officials occasionally pressured detainees—particularly nominal Muslims and Abangan—to switch to another faith so that official religious personnel could be assigned to oversee their spiritual compliance. In such cases, coercive structural logic intersected with ritual unfamiliarity and linguistic alienation. Many Abangan detainees, already struggling with the unfamiliar demands of formal Islamic practice, found the daily rituals—such as praying in Arabic and fasting for a full month—intimidating and inaccessible. Protestantism, by contrast, was often perceived as less demanding and more culturally approachable due to its use of the Indonesian language and emphasis on musical worship. This combination of institutional pressure and personal disorientation led many detainees to reorient their religious identity in favour of Protestant Christianity.[31]

---

29 Hearman, "The 1965–1966 Violence, Religious Conversions and the Changing Relationship Between the Left and Indonesia's Churches," 179-95.

30 H. Patra, A. Anatona, and Y. Narny, "The Ex-PKI Political Prisoners Motive to Produce the Memories of 1965/66 Mass Violence in West Sumatra," *Jurnal Socius: Journal of Sociology Research and Education* 8, no. 2 (December 31, 2021): 125, https://doi.org/10.24036/scs.v8i2.365.

31 Ahmadi Moestahal, *Dari Gontor Ke Pulau Buru* (Yogyakarta: Syarikat Indonesia, 2003), 256.

In addition, the compassionate attitude displayed by the Christian clergy rendered the process of conversion meaningful not only on a practical level but also on an emotional one.[32] As Giddens emphasises, structures are not merely sets of rules but also realms of meaning.[33] Tangible forms of assistance—such as providing medicine to inmates or delivering letters to their families—reinforced the perceived functionality of the new structure in the eyes of the individual.[34] In this way, prisons became microcosmic laboratories in the post-1965 period, where missionary activity operated at the most intimate level and where the interplay between structure and agency unfolded with clarity. Inmates, while navigating the confines of a repressive system in search of ways to sustain their existence, simultaneously identified with new religious frameworks, thereby contributing to their consolidation. This dynamic stands as a concrete manifestation of one of the structuration theory's central claims: that agents actively reproduce—and reshape—the very structures in which they are embedded.

In conclusion, the practices of religious conversion within prisons represent a multidimensional process shaped not only by coercion but also by individual strategies, emotional renewal, and the emergence of alternative structures. This transformation served as both a precursor and a prototype for the mass conversions occurring beyond the prison walls. The identity reconstruction experienced by the inmates reverberated outward, influencing societal perceptions and provoking significant unease within Muslim communities. The tensions born of conflicting structures and the reorientation of agency mark this process as a site of ideological friction—one that will be explored in the following section through the lens of Islamic groups' reactions.

5. Structural Response: The Struggle for Control over the Religious Sphere

The wave of mass Christianisation between 1965 and 1967 generated a profound sense of threat within Islamic circles in Indonesia. While Muslim and Christian groups had initially acted in concert against their common enemy—communism—the post-purge surge in religious conversions gave way to a growing atmosphere of mutual suspicion. As the ideological alliance dissolved, concerns over religious boundaries and influence took centre stage, transforming former collaborators

32 Hearman, "The 1965–1966 Violence, Religious Conversions and the Changing Relationship Between the Left and Indonesia's Churches," 179-95.

33 Giddens, *The Constitution of Society*, 17.

34 Nugroho, *Menyintas Dan Menyeberang: Perpindahan Massal Keagamaan Pasca 1965 Di Pedesaan Jawa*, 118–19.

into uneasy rivals within the contested terrain of the nation's religious landscape.[35] Islamic organisations began to interpret these conversions not as isolated personal choices but as the outcome of a systematic missionary campaign—perhaps even as part of a state-backed agenda. Islamic modernist groups such as Muhammadiyah were particularly vocal in asserting that the New Order regime had provided tacit support to Christian missionaries, thereby facilitating and legitimising the wave of conversions. This perception further deepened the sense of betrayal and fed growing anxieties over the loss of religious influence and the shifting balance of power within the nation's spiritual and ideological fabric.[36]

Considered through the lens of Giddens's structuration theory, this section illustrates how structures respond reflexively to perceived threats to preserve their continuity. Muslim groups perceived the growing influence of Christianity not merely as a theological divergence, but as a structural threat to their religious and sociopolitical authority. In response, they launched efforts at social mobilisation and counter-discursive campaigns aimed at reasserting their position within the religious field. Here, the structure is no longer simply a force acting upon individuals; it becomes an adaptive mechanism, actively reconstructed to defend and expand its domain of legitimacy. The Islamic reactions to the Christianisation wave can thus be understood not only as ideological resistance but also as a process of structural reproduction—an attempt to recalibrate the balance of power within the religious sphere.

Within this framework, the incidents in Makassar and Meulaboh represent critical turning points at which conflicts in the religious sphere escalated from symbolic contestation to physical violence. In Makassar, the allegation that a teacher had insulted Islam sparked street protests and attacks on churches. While individual emotional responses played a role, the influence of pre-existing discourses propagated by Islamic structures—through radio broadcasts, organised agitation, and institutional rhetoric[37]—was equally significant in shaping the trajectory of the

35 Humaedi, "Konversi Keagamaan Pasca 1965, Mengurai Dampak Sosial Budaya Dan Hubungan Islam Kristen Di Pedesaan Jawa."

36 S. Mansur, "Pemikiran Intelektual Muslim Tentang Kristenisasi Di Indonesia 1966-1998," *Alqalam* 31, no. 1 (June 30, 2014): 162, https://doi.org/10.32678/alqalam.v31i1.1109.

37 Jeremy Menchik, *Islam and Democracy in Indonesia* (Cambridge University Press, 2016), https://doi.org/10.1017/CBO9781316344446.

unrest.[38] According to Giddens's understanding of structural power, this process is not merely a public reaction, but a reproduction effort undertaken at the moment when the structure perceives its own existence to be under threat.

Similarly, the church protests in Meulaboh[39] can be interpreted as an attempt by the local Islamic structure to delineate the legitimate boundaries of the religious sphere. Structures are composed not only of norms and rules but also of symbolic domains that define the limits of legitimacy, belonging, and representation. Consequently, an initiative such as the establishment of a church in a predominantly Muslim area was perceived by local Islamic structures not merely as a religious issue but as a structural violation. This perception set in motion a chain of events that ultimately led to state intervention and the decision to relocate the place of worship.

As concerns and pressure from Islamic circles intensified, the state was compelled to adopt a structural position of its own. While the New Order regime declared its commitment to maintaining equal distance from all religions in accordance with Pancasila principles, it introduced new regulations aimed at calming rising tensions. However, although these measures appeared neutral in theory, they were in practice designed to curtail Christian missionary activities. Legal instruments such as the 1969 decree on places of worship and the 1978 proclamation on religious propagation became mechanisms that complicated conversion and restricted the public visibility of Christians.[40] In this way, the structure was reshaped in response to perceived external threats, recalibrating power relations in a manner that served its own interests.

These developments demonstrate that the structure is not only a force that shapes individuals but also an entity that acts reflexively to preserve its own domain and boundaries. The responses of Islamic groups during this period manifested through the establishment of alternative structures, the formulation of counter-structural strategies, and efforts to involve the state in regulating the religious sphere. In this way, the struggle for control over the religious domain and the contest for

38 Yosephine Wastu Prajnaputri, "Representation Of Social Actors In The Jakarta Post And Tempo About Makassar Cathedral Church's Suicide Bombing Case And Peace Journalism," *International Journal of Humanity Studies (IJHS)* 5, no. 2 (March 23, 2022): 195–206, https://doi.org/10.24071/ijhs.v5i2.3704

39 M. Mujiburrahman, "State Policies on Religious Diversity in Indonesia," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 46, no. 1 (June 27, 2008): 101–23, https://doi.org/10.14421/ajis.2008.461.101-123.

40 Amos Sukamto et al., "Impacts of the Religious Policies Enacted from 1965 to 1980 on Christianity in Indonesia," *Mission Studies* 36, no. 2 (July 10, 2019): 191–218, https://doi.org/10.1163/15733831-12341649.

ideological dominance became the central features of the clashing agendas of competing structures.

In conclusion, this period marked a phase in which religious structures operated not merely as theological entities but as socio-political actors engaged in intensified struggles for mutual legitimacy. Muslim-Christian relations reached a new threshold of polarisation, and religious identities came to signify not only personal belief but also structural affiliation. For this reason, the dual-interaction framework offered by Giddens proves indispensable for analysing the complexities of this transformative era.

6. The Structuring Power of the State: The Religious Engineering of the New Order Regime

Although the New Order regime under Suharto initially appeared to form an alliance with Islamic circles within the broader anti-communist front, it quickly redefined and limited this partnership in favour of its own pragmatic agenda. During the 1965–66 period, the collaboration of Islamist groups with the military in leading the purge of communists generated significant expectations among Muslim constituencies regarding their future role in the state. However, Suharto and his administration, viewing ideological radicalism as a threat to national unity, moved to curtail Islamist demands.[41] In this context, religion was reconfigured as a tool of governance—something to be regulated and instrumentalized rather than empowered.

The New Order's religious policies vividly illustrate how the state actively constructs and directs social structures. According to Giddens, structures are not static or inert patterns, but systems shaped and continually reproduced through the deliberate choices of agents[42]—in this case, the state elite. The Suharto regime restructured the religious sphere to establish an ideological balance that served its own interests. Here, the structure is not merely a set of social norms but a product of deliberate engineering. The state sought to promote religion's presence in public life while simultaneously depoliticising it—ensuring its utility as a tool of governance without allowing it to emerge as an independent force in the political arena.

41 Abbas, "Indonesia. Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present. By M. C. Ricklefs. Singapore: NUS Press, 2012. Pp. 576. Maps, Bibliography, Index."; C. W. Watson, "Muslims and the State in Indonesia," in *Islam, Muslims and the Modern State* (London: Palgrave Macmillan UK, 1994), 174–96, https://doi.org/10.1007/978-1-349-14208-8_8.

42 Giddens, *The Constitution of Society,* 25.

One of the central pillars of this restructuring was the production of individuals who possessed a religious identity but remained politically inert. To that end, in the post-1966 period, it was made compulsory for every citizen to affiliate with one of the officially recognised religions.[43] This mandate was not merely a matter of belief but a structural intervention. To neutralise the sociopolitical instability created by the vacuum left in the wake of communism, the state initially adopted a tolerant stance towards Christian missionary activity. Christianity was perceived as capable of producing individuals who would be loyal to the state, and for this reason, the conversion of former PKI members to Christianity was tacitly encouraged. At this juncture, the structure became a field of legitimacy strategically shaped and directed by agents—namely, the state—within the logic of political consolidation.

The New Order regime also sought to curtail the influence of Islamic groups, preventing them from becoming the dominant actors within this restructured religious sphere. Policies such as the banning of Masyumi, the reassignment of Islamist military officers to marginal or passive roles, and the forced unification of Islamic political parties under a single umbrella all exemplify the state's direct intervention in shaping the structure.[44] These measures underscored the regime's intent to monopolise control over the religious domain, subordinating all competing forces to its central authority. The appointment of Christian elites to strategic positions further illustrates how the structure was not only guided but also actively employed as a political instrument.[45] While these developments fostered a widespread perception among Muslim communities that the state was forming an alliance with Christians,[46] they in fact reflected the state's broader strategy of shaping the structure in accordance with its own equilibrium logic. Rather than favouring a particular religious group for its own sake, the regime recalibrated the religious landscape to serve its objectives of control, stability, and ideological containment.

---

43 Sobari, A., "Religious Obligation in Indonesia," *International Journal of Cultural and Religious Studies* 2, no. 1 (June 10, 2022): 31–37, https://doi.org/10.32996/ijcrs.2022.2.1.4.

44 G. Barton, I. Yilmaz, and N. Morieson, "Authoritarianism, Democracy, Islamic Movements and Contestations of Islamic Religious Ideas in Indonesia," *Religions* 12, no. 8 (August 13, 2021): 641, https://doi.org/10.3390/rel12080641.

45 Several state officials with Christian backgrounds included Admiral Sudomo, General Maraden Panggabean (Commander of the Armed Forces), General T.B. Simatupang, and Dr J.B. Sumarlin (Minister of Finance). See Fatimah Hussein, *Muslim-Christian Relations in the New Order Indonesia: The Exclusivist and Inclusivist Muslims' Perspective* (Bandung: Mizan, 2005), 116–19.

46 Narciso, "Christianisation In New Order Indonesia (1965-1998): Discourses, Debates And Negotiations," 407-28.

By the 1970s, the state structure had introduced new regulations aimed at bringing missionary activities under tighter control. The 1978 propaganda law and the restrictions imposed on the construction of places of worship constituted the legal embodiment of the state's intervention in this domain. Requirements for transparency regarding foreign missionary funding, along with the official discouragement of mass baptism ceremonies, were deliberate choices intended to regulate and contain the religious sphere.[47] These measures reflected the state's conscious effort to assert authority over the structure, transforming it into a managed space aligned with its broader political and ideological goals. The phenomenon central to Giddens's theory—namely, the agent's reproduction of structure—is clearly evident here as well: the state, by both encouraging and restricting missionary activity, actively constructed a new religious order.[48] Through this dual strategy, it did not merely respond to existing dynamics but redefined the boundaries and functions of the religious sphere to serve its own structural interests.

All these developments underscore the fluidity of the structure and the strategic agency of the actors. Suharto's renewed efforts in the 1980s to re-engage with Islamist circles were likewise part of the broader process of structural reproduction. Measures such as facilitating pilgrimage to Mecca and permitting the establishment of Islamic banks illustrate how the structure could be recalibrated in response to shifting political dynamics. The state's approach to religion was not rooted in a fixed ideology but functioned as a flexible engineering project—shaped and reshaped according to the regime's evolving political needs.[49] In this context, Christian missionary activity was not merely an effort to spread faith, but also a structural element instrumentalized by the state in its project of reshaping the religious sphere.

In conclusion, the New Order regime demonstrates how individuals actively reproduced the very structures that constrained them, illustrating the duality central to structuration theory. In this process, religious identities acquired not only spiritual significance but also political, institutional, and structural dimensions. Religion, therefore, came to occupy a central position not merely within the realm of belief

47 Sukamto et al., "Impacts of the Religious Policies Enacted from 1965 to 1980 on Christianity in Indonesia," 191-218.

48 Giddens stated that "Society only has form, and that form only has effects on people, in so far as structure is produced and reproduced in what people do." Giddens, *The Constitution of Society,* 171.

49 Azyumardi Azra, "Contemporary Islamic Renewal In Indonesia," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies,* no. 59 (1996):41-58. *https://doi.org/10.14421/ajis.1996.3459.41-58;* Barton, Yilmaz, and Morieson, "Authoritarianism, Democracy, Islamic Movements and Contestations of Islamic Religious Ideas in Indonesia," 641.

but at the very heart of the state's ideological and administrative strategies.

The New Order's recalibration of its religious alliances—initially leaning on Islam to destroy communism, then later privileging Christian groups in administrative and military structures—generated a perception of partiality that altered the configuration of the religious field. The issuance of restrictions on church construction and missionary activities in the late 1970s was not merely regulatory; it reflected a reactive structuration process in which the state sought to contain interreligious friction by reshaping the symbolic and institutional boundaries of legitimacy. From a structurations perspective, these state interventions were not imposed in a vacuum but emerged in response to pressures exerted by Islamic actors who saw Christian proselytism as a form of structural encroachment. The reciprocal nature of this response exemplifies how macro-level structures—such as religious policy—are continuously reshaped through negotiations among agents embedded within them.

7. Structure–Agency Interaction Between Faith and Ideology

The Christian missionary activities and mass conversions that occurred between 1965 and 1967 had a profound impact on crystallising the religious and ideological fault lines within Indonesian society.[50] As the nation became increasingly polarised between two dominant structural camps—Pancasila-nationalist and Islamic—the phenomenon of missionary work functioned both as a catalyst and a consequence of this division.[51] This process exemplifies a dynamic in which individuals, confronted with structural pressures, responded with strategic actions that not only navigated but also actively reproduced and reshaped the very structures in which they were embedded.

Islamic groups perceived missionary activity not merely as a religious appeal, but as an ideological and structural threat. This perception was often framed compared to the colonial era, fuelling the widespread belief that Christian missionaries were establishing a new mechanism of domination. Conversely, Christian leaders legitimised their activities within the framework of religious freedom and humanitarian responsibility. These opposing positions reflect a confrontation between competing structures—each producing its own ground of legitimacy and vying for authority within the same sociopolitical space.

50 Alexander R. Arifianto, "Explaining the Cause of Muslim-Christian Conflicts in Indonesia: Tracing the Origins of *Kristenisasi* and *Islamisasi*," *Islam and Christian–Muslim Relations* 20, no. 1 (January 21, 2009): 73–89, https://doi.org/10.1080/09596410802542144.

51 Hearman, "The 1965–1966 Violence, Religious Conversions and the Changing Relationship Between the Left and Indonesia's Churches," 179-95.

In this context, Islamic organisations like Muhammadiyah and DDII increasingly positioned themselves as counter-structures against what they perceived as the growing influence of Christian institutions.[52] These groups did not simply react discursively, but engaged in a process of structural reproduction—establishing da'wah infrastructures, launching media campaigns, and lobbying the state to regulate religious propagation. This was not a one-sided resistance, but a negotiation of symbolic and institutional space, where missionary expansion, church building, and aid-based evangelism were interpreted as threats to the Islamic sociopolitical order. From the perspective of structuration theory, the reactions of these Islamic groups exemplify how marginalised actors actively reproduce and reshape the structures they contest—constructing alternative systems of legitimacy to compete within the same political field.

The partiality of the data sources brings into focus the epistemological dimension of the structure. Missionary reports portrayed the mass conversions as spiritual triumphs,[53] while Islamic publications framed the same events as conspiracies and existential threats. This highlights that structures operate not only through material mechanisms but also through the construction of meaning. As Giddens notes, structure is reproduced not only through norms but also through symbols, narratives, and forms of knowledge.[54] In this context, post-1965 narratives of religious conversion became battlegrounds for competing structures engaged in the production—and contestation—of truth.

The multilayered nature of the conversion phenomenon aligns closely with the premises of the structuration theory. Individual decision-making—whether motivated by faith, security, belonging, interest, or coercion—is deeply embedded in structural positioning. Some genuinely embraced Christian teachings and gravitated towards a new identity, while others opted for alternative religions primarily to distance themselves from a Muslim identity. This diversity of motivations illustrates not only how individuals are shaped by structure but also how they are capable of negotiating, bending, and ultimately reproducing that structure in new and contingent forms.

The way the state instrumentalized the missionary phenomenon foregrounds the political dimension of the structure. Missionary activity became, in part, a vehicle for the new ideological architecture constructed by the state in the aftermath of

52 Menchik, *Islam and Democracy in Indonesia*, 149-50.

53 Jan S. Aritonang, "Current Ecumenical Movement and Spirit in Indonesia," *CTC Bulletin* 25, no. 35 (2008).

54 R. Lippuner and B. Werlen, "Structuration Theory," in *International Encyclopaedia of Human Geography* (Elsevier, 2009), 39–49, https://doi.org/10.1016/B978-008044910-4.00749-5.

the communist threat. However, this strategy, over time, generated new forms of polarisation and produced unintended consequences. At this juncture, the dual effect central to structuration theory becomes clearly visible: while the state—as an agent—shapes the structure, the repercussions of that structure, in turn, compel the state to revise and recalibrate its own strategies.

In conclusion, the post-1965 period of missionary activity and mass religious conversion represents a historical moment in which the reciprocal relationship between structure and agency intensified. While the missionaries' intent may have been a spiritual calling, that call became embedded at the heart of structural tensions; individuals' religious choices were transformed into expressions of structural positioning. Although the state sought to ensure ideological stability, it ultimately found itself entangled in strained relations with both Christian and Muslim constituencies. For this reason, the 1965–1967 period serves as a revealing laboratory for structuration theory—demonstrating how structures are constructed, how individuals respond to them, and how such interactions drive broader processes of social transformation.

Conclusion

This article has examined the phenomenon of mass religious conversion in post-1965 Indonesia through the lens of structuration theory, interpreting it not merely as a survival response to political repression, but as a dynamic process shaped by the interplay between individual agency and structural constraints. By focusing on the experiences of *Abangan* communities, the role of prisons and *Santiaji* programs, and the broader ideological realignment pursued by the New Order regime, the study has demonstrated that religious identity during this period functioned as both a mechanism of conformity and a site of negotiation. Conversion to Christianity, particularly in carceral and rural contexts, often emerged as a strategic reorientation under pressure—motivated less by theological conviction than by the imperative to establish political legibility and social protection within a newly restructured state. Yet these acts of adaptation were not purely passive; they actively participated in reproducing and reshaping the emerging ideological and institutional order. By highlighting how religious affiliation operated as a form of structured agency, the study offers a conceptual contribution that extends beyond the descriptive accounts of fear and coercion. It positions religious conversion as a performative engagement with power—one that enabled individuals to survive, reposition themselves, and subtly redefine the contours of belonging within an authoritarian regime. In doing so, the article illustrates the analytical value of Giddens's structuration theory for understanding how faith, ideology, and identity co-evolve in times of systemic rupture.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.
Grant Support: The authors declared that this study has received no financial support.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

References/Kaynakça

Abbas, Megan Brankley. "Indonesia. Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present. By M. C. Ricklefs. Singapore: NUS Press, 2012. Pp. 576. Maps, Bibliography, and Index." *Journal of Southeast Asian Studies* 45, no. 2 (June 19, 2014): 290–92. https://doi.org/10.1017/S0022463414000162.

Arifianto, Alexander R. "Explaining the Cause of Muslim-Christian Conflicts in Indonesia: Tracing the Origins of *Kristenisasi* and *Islamisasi*." *Islam and Christian–Muslim Relations* 20, no. 1 (January 21, 2009): 73–89. https://doi.org/10.1080/09596410802542144.

Aritonang, Jan S. "Current Ecumenical Movement and Spirit in Indonesia." *CTC Bulletin* 25, no. 35 (2008): 25-41.

Azra, Azyumardi. "Contemporary Islamic Renewal In Indonesia." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies,* no. 59 (1996):41-58. https://doi.org/10.14421/ajis.1996.3459.41-58.

Barton, Greg, Ihsan Yilmaz, and Nicholas Morieson. "Authoritarianism, Democracy, Islamic Movements and Contestations of Islamic Religious Ideas in Indonesia." *Religions* 12, no. 8 (August 13, 2021): 641. https://doi.org/10.3390/rel12080641.

Cribb, Robert, ed. *Robert Cribb, Ed., The Indonesian Killings of 1965-1966: Studies from Java and Bali*. Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1990.

Duile, Timo. "Atheism in Indonesia." *South East Asia Research* 26, no. 2 (June 18, 2018): 161–75. https://doi.org/10.1177/0967828X18770481.

Eickhoff, Martijn, Gerry van Klinken, and Geoffrey Robinson. "1965 Today: Living with the Indonesian Massacres." *Journal of Genocide Research* 19, no. 4 (October 2, 2017): 449–64. https://doi.org/10.1080/14623528.2017.1393931.

Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. University of Chicago Press, 1976.

Giddens, Anthony. *The Constitution of Society*. University of California Press, 1986.

Hearman, Vannessa. "The 1965–1966 Violence, Religious Conversions and the Changing Relationship Between the Left and Indonesia's Churches." in *The Indonesian Genocide of 1965: Causes, Dynamics and Legacies,* Palgrave Macmillan, 2018. doi:10.1007/978-3-319-71455-4_9.

Hefner, Robert W. "The 1965–66 Violence in Upland East Java: A Reflexive Reassessment." *Indonesia* 116, no. 1 (August 2023): 87–102. https://doi.org/10.1353/ind.2023.a910151.

Humaedi, M. Alie. "Konversi Keagamaan Pasca 1965, Mengurai Dampak Sosial Budaya Dan Hubungan Islam Kristen Di Pedesaan Jawa." *Harmoni* 16, no. 2 (January 1, 2018): 218–40. https://doi.org/10.32488/harmoni.v16i2.16.

Hussein, Fatimah. *Muslim-Christian Relations in the New Order Indonesia: The Exclusivist and*

Inclusivist Muslims' Perspective. Bandung: Mizan, 2005.

Khusyairi and Johny Alfian. "The Formation Of A Javanese Reformed Christian Settlement In Yogyakarta Urban Area 1939-1959." *Al-Qalam* 29, no. 1 (June 17, 2023): 163. https://doi.org/10.31969/alq.v29i1.1213.

Kirana, D., and Endi A. Garadian. "Religious Trend in Contemporary Indonesia: Conservatism Domination on Social Media." *Studia Islamika* 27, no. 3 (December 23, 2020): 615–22. https://doi.org/10.36712/sdi.v27i3.18823.

Leksana, Grace. "Collaboration in Mass Violence: The Case of the Indonesian Anti-Leftist Mass Killings in 1965–66 in East Java." *Journal of Genocide Research* 23, no. 1 (January 2, 2021): 58–80. https://doi.org/10.1080/14623528.2020.1778612.

Lippuner, R., and B. Werlen. "Structuration Theory." In *International Encyclopaedia of Human Geography*, 39–49. Elsevier, 2009. https://doi.org/10.1016/B978-008044910-4.00749-5.

Madinier, Rémy. "From 'Mystic Synthesis' to 'Jesuit Plot': The Society of Jesus and the Making of Religious Policy in Indonesia." *Modern Asian Studies* 57, no. 2 (March 11, 2023): 409–34. https://doi.org/10.1017/S0026749X21000731.

Mansur, Syafiin. "Pemikiran Intelektual Muslim Tentang Kristenisasi Di Indonesia 1966-1998." *Alqalam* 31, no. 1 (June 30, 2014): 162. doi:10.32678/alqalam.v31i1.1109.

Melnik, Alexander Nikolayevich. "Memory and Mass Killings: How Oppenheimer's The Act of Killing Engages with Indonesia's Collective Memory of the 1965 Tragedy," *Southeast Asian Media Studies*, vol. 2, no. 1, (2020): 86-100.

Menchik, Jeremy. *Islam and Democracy in Indonesia*. Cambridge University Press, 2016. https://doi.org/10.1017/CBO9781316344446.

Moestahal, Ahmadi. *Dari Gontor Ke Pulau Buru*. Yogyakarta: Syarikat Indonesia, 2003.

Muhtadi, Burhanuddin. "Religious Pluralism in Indonesia: Threats and Opportunities for Democracy Ed. by Chiara Formichi (Review)." *Contemporary Southeast Asia: A Journal of International and Strategic Affairs* 44 (2022): 157–59.

Mujiburrahman, M. "State Policies on Religious Diversity in Indonesia." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 46, no. 1 (June 27, 2008): 101–23. https://doi.org/10.14421/ajis.2008.461.101-123.

Mujiburrahman. *Feeling Threatened : Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. https://doi.org/10.5117/9789053569382.

Narciso, Jerson Benia. "Christianisation In New Order Indonesia (1965-1998): Discourses, Debates And Negotiations." *MELINTAS* 24, no. 3 (2008).

Nugroho, Singgih. *Menyintas Dan Menyeberang: Perpindahan Massal Keagamaan Pasca 1965 Di Pedesaan Jawa*. Syarikat, 2008.

Patra, Haldi, Anatona Anatona, and Yenny Narny. "The Ex-PKI Political Prisoners Motive to Produce the Memories of 1965/66 Mass Violence in West Sumatra." *Jurnal Socius: Journal of Sociology Research and Education* 8, no. 2 (December 31, 2021): 125. https://doi.org/10.24036/scs.v8i2.365

Pedersen, Lene. "Religious Pluralism in Indonesia." *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 17, no. 5 (October 19, 2016): 387–98. https://doi.org/10.1080/14442213.2016.1218534.

Prajnaputri, Yosephine Wastu. "Representation Of Social Actors In The Jakarta Post And Tempo About Makassar Cathedral Church's Suicide Bombing Case And Peace Journalism." *International Journal of Humanity Studies (IJHS)* 5, no. 2 (March 23, 2022): 195–206. https://doi.org/10.24071/ijhs.v5i2.3704.

Pretext for Mass Murder: The September 30th Movement and Suharto's Coup d'Etat in Indonesia. University of Wisconsin Press, 2006.

Ricklefs, M.C. *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social and Religious History, c. 1930 to the Present* . Singapore: NUS Press, 2012.

Rodemeier, Susanne. "Emergence and Establishment of a Charismatic Church within the Framework of Javanese Self-Perception in Surakarta, Indonesia." *Indonesia and the Malay World* 45, no. 131 (January 2, 2017): 66–87. https://doi.org/10.1080/13639811.2017.1268447.

Shihab, Alwi. *Membendung Arus: Responses to Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen Di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1998.

Six, Clemens. "Christian Agency in Anti-Communist Persecution? British-Malaya and Indonesia in the 1950s and 1960s." In *The Palgrave Handbook of Anti-Communist Persecutions*, 245–61. Cham: Springer International Publishing, 2020. doi:10.1007/978-3-030-54963-3_11.

Sobari, Ahmad. "Religious Obligation in Indonesia." *International Journal of Cultural and Religious Studies* 2, no. 1 (June 10, 2022): 31–37. https://doi.org/10.32996/ijcrs.2022.2.1.4.

Steenbrink, Karel A. "Pancasila as an Ambiguous Instrument for Interreligious Harmony and Development in Indonesia, 1945-2015," 2015.

Sukamto, Amos, Nina Herlina, Kunto Sofianto, and Yusak Soleiman. "Impacts of the Religious Policies Enacted from 1965 to 1980 on Christianity in Indonesia." *Mission Studies* 36, no. 2 (July 10, 2019): 191–218. https://doi.org/10.1163/15733831-12341649.

Suryani, Ade Jaya. "Indigenous Peoples, Religious Conversion, and the Politics of Religion in Indonesia." *Jurnal Penelitian* 21, no. 2 (October 15, 2024): 195–205. https://doi.org/10.28918/jupe.v21i2.8738.

Tjandra Leksana, Grace. *The Memory Culture of Anti-Leftist Violence in Indonesia*. Amsterdam University Press, 2023. https://doi.org/10.5117/9789463723565.

Watson, C. W. "Muslims and the State in Indonesia." In *Islam, Muslims and the Modern State*, 174–96. London: Palgrave Macmillan UK, 1994. https://doi.org/10.1007/978-1-349-14208.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

darulfunun ilahiyat, 36(2): 449–476

DOI: 10.26650/di.2025.36.1.1686895
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Başvuru: 29.04.2025
Revizyon Talebi: 27.05.2025
Son Revizyon: 10.06.2025
Kabul: 10.06.2025
Online Yayın: 07.08.2025

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Kıraat Farklılıklarının Tasavvufî Yoruma Etkisi: İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* Adlı Eseri Bağlamında

The Impact of Qirāʾāt Variations on Sufi Interpretation: In the Context of Ibn al-ʿArabī's *al-Futūḥāt al-Makkīyya*

Selim Çakıroğlu *

Öz

Bu çalışma, kıraat farklılıklarının anlam ve yorum çeşitliliği üzerindeki etkisini, tasavvuf düşüncesinin en seçkin temsilcilerinden biri olan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eseri çerçevesinde incelemektedir. Kur'an lafızlarının edâ keyfiyetleri ile anlam farklılıklarını konu edinen kıraat ilmi, İslâmî ilimler arasında hem ses hem de mânâ boyutlarıyla zenginlik kazandıran temel bir ilim dalı olarak konumlanmıştır. Bu bağlamda araştırmada, İbnü'l-Arabî'nin kıraat ilmiyle olan ilişkisi, düşünce dünyasına etkileri ana hatlarıyla ortaya koyulmakta; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinde kıraat ve tecvid konularına yaklaşımı ve kıraat farklılıklarının tasavvufî yorumlarına katkısı sistematik biçimde tahlil edilmektedir. Böylece İbnü'l-Arabî'nin kıraat ve tecvid ilmine ait verileri işârî yorumlarında nasıl değerlendirdiği örneklerle incelenmiştir. İbnü'l-Arabî, kıraat farklılıklarını kimi zaman zahirî bilgi aktarma amacıyla kullanırken, kimi zaman da onlardan bâtınî ve işârî anlamlar inşa etmek için başvurduğu önemli bir kaynak olarak yararlanmıştır. Bu araştırmada, içerik tahlili yöntemi kullanılarak *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de kıraatlere yapılan doğrudan ve dolaylı atıflar tespit edilmiş; söz konusu atıflar, klasik kıraat literatürüyle karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Sonuç olarak çalışma, kıraat ilminin tasavvufî yorum geleneğine sağladığı katkıyı İbnü'l-Arabî örneği üzerinden somut bir şekilde göstermekte ve kıraat-tasavvuf ilişkisinin yeni boyutlarını açığa çıkarmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Tecvid, İşârî Yorum, İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye

Abstract

This study examines the impact of Qur'anic recitation (qirāʾāt) variations on semantic and interpretive diversity within the framework of *al-Futūḥāt al-Makkīyya* by Muḥyī al-Dīn Ibn al-ʿArabī, one of the foremost representatives of Sufi thought. The science of qirāʾāt, which addresses differences in pronunciation and meaning, has become a fundamental discipline in Islamic scholarship, enriching both phonetic and semantic dimensions. This study outlines Ibn al-ʿArabī's engagement with qirāʾāt and systematically analyzes his treatment of recitation and tajwīd in *al-Futūḥāt*, emphasising how he integrates variant readings into his esoteric interpretations. Sometimes using qirāʾāt to transmit exoteric knowledge, Ibn al-ʿArabī also employs them as a source for constructing inner and symbolic meanings. Through content analysis, the study identifies explicit and implicit references to qirāʾāt in *al-Futūḥāt* and compares them with the classical recitational literature. Ultimately, this research highlights the contribution of qirāʾāt to the Sufi exegetical tradition and reveals new dimensions of the relationship between recitation and mystical interpretation.

Keywords: Qirāʾāt, Tajwīd, Esoteric Interpretation, Ibn al-ʿArabī, al-Futūḥāt al-Makkīyya

* **Sorumlu Yazar:** Selim Çakıroğlu (Dr. Öğr. Üyesi), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye. E-posta: selim.cakiroglu@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0001-7622-7891

Atıf: Çakıroğlu, Selim. "Kıraat Farklılıklarının Tasavvufî Yoruma Etkisi: İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye Adlı Eseri Bağlamında." *darulfunun ilahiyat* 36, 2 (2025): 449–476. https://doi.org/10.26650/di.2025.36.1.1686895

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Extended Summary

The science of *Qirāʾāt*, or Qur'anic recitation, constitutes a critical field within the Islamic sciences, emerging as part of the broader endeavour to safeguard the verbal integrity of the Qur'an following the Prophet Muhammad's (pbuh) demise. Rooted in the notion of the *seven-letter concession* (*al-aḥruf al-sabʿa*), which recognises divinely sanctioned recitational flexibility, *Qirāʾāt* evolved into a rigorous discipline centred on tracing, documenting, and analysing the variant readings of the Qur'an transmitted through meticulously preserved isnād (chains of transmission). These variations, whether phonetic or lexical, not only facilitated the oral transmission of the divine text across a linguistically diverse ummah but also infused the exegetical landscape with unparalleled richness and interpretive plurality.

Within *Qirāʾāt*, two fundamental categories have been classically recognised: *Uṣūl* and *Farsh al-Ḥurūf*. *Uṣūl* refers to the systematic principles governing recitation, including articulation, elongation, and stopping rules (tajwīd), and typically does not alter semantic content. In contrast, *Farsh al-Ḥurūf* pertains to dispersed lexical variants that often yield different semantic shades, theological nuances, or legal implications. Over centuries, *Farsh* readings have served as crucial references for scholars in tafsīr (Qur'anic exegesis), fiqh (Islamic jurisprudence), kalām (theology), and especially *taṣawwuf* (Islamic mysticism), shaping multiple layers of meaning embedded in Qur'anic discourse.

This study focuses on the intersection between *Qirāʾāt* and Sufi hermeneutics, with particular attention to the work of Muḥyiddīn Ibn al-ʿArabī (d. 638/1240), whose encyclopaedic treatise *al-Futūḥāt al-Makkīyya* represents a unique fusion of exoteric and esoteric Islamic knowledge. This study investigates how Ibn al-ʿArabī, one of the most influential metaphysical thinkers in Islam, employed variant recitations not merely as philological data but as tools for constructing symbolic, metaphysical, and ontological meanings. By doing so, this research reveals how technical disciplines such as *Qirāʾāt* become spiritually and philosophically fertile ground within Sufi frameworks.

Born in Murcia and educated in the rich scholarly environment of al-Andalus, Ibn al-ʿArabī received instruction in the *Qirāʾāt al-sabʿ* under Abū Bakr al-Lahmī. His educational background endowed him with both theoretical and practical knowledge of Qur'anic recitation. Although he did not author dedicated works on *Qirāʾāt*, his extensive referencing and subtle use of recitational variants in *al-Futūḥāt* attest to his profound familiarity with the science. His intellectual itinerary—spanning Seville, Tunis, Mecca, Baghdad, Mosul, Konya, and Damascus—exposed him to a wide array of Qur'anic readings and interpretive traditions, which he eventually synthesised into a distinct metaphysical cosmology centred on divine unity (*waḥdat al-wujūd*).

Al-Futūḥāt al-Makkīyya, composed over two decades and encompassing thirty-seven

volumes, integrates discourses on cosmology, ontology, theology, and Qur'anic exegesis. Although it is not a conventional tafsīr, it contains hundreds of references to Qur'anic verses, frequently accompanied by ḥadīth citations and interpretations that display sensitivity to both recitational form and spiritual substance. Central to Ibn al-ʿArabī's methodology is the conviction that the Qur'an is not only a textual revelation but also a mirror of the cosmos—a dynamic, multilayered expression of divine attributes and ontological truths.

One of the most intriguing aspects of Ibn al-ʿArabī's engagement with *Qirāʾāt* is his metaphysical interpretation of phonetic phenomena. He opens his discussions with linguistic and tajwīd-based details—such as the articulation points (*makhārij al-ḥurūf*) and the characteristics of letters (*ṣifāt*)—and proceeds to assign ontological and cosmological functions to these elements. Letters, in his view, are not inert phonemes but living realities through which divine breath (*nafas al-Raḥmānī*) manifests existence. For instance, the letter *alif* becomes the metaphysical prototype of all letters and beings, paralleling the *ʿaql al-awwal* (first intellect) in Neoplatonic and Islamic philosophical cosmology. The breath that causes letters is mirrored in the divine breath that animates creation, making speech and existence two facets of the same reality.

Ibn al-ʿArabī extends this framework to the science of elongation (*madd*), particularly concerning the role of *alif* as the foundational letter for phonetic lengthening. He correlates various degrees of *madd*—one, two, three, or four *alifs*—with the levels of ontological descent: intellect, soul, nature, ether, and body. He draws on classical recitational authorities such as Abū ʿAmr, Ibn ʿĀmir, Warsh, and Ḥamzah to support these correlations, suggesting that the degrees of phonetic prolongation serve as symbolic markers of existential gradation. Thus, even technical tajwīd features are imbued with philosophical and cosmological meaning.

Furthermore, Ibn al-ʿArabī engages with the juridical aspects of recitation, particularly the issues surrounding *istiʿādhah* and *basmalah*. In chapter 101 of *al-Futūḥāt*, he delves into the theological significance of the divine names in the *basmalah* and addresses the classical dispute regarding the presence or absence of the *basmalah* at the beginning of Sūrat al-Tawbah. He ultimately sides with the opinion that al-Tawbah is a continuation of al-Anfāl, hence justifying the omission. While he does not perform independent ijtihād in these matters, his detailed knowledge of canonical practices and regional customs underscores his deep immersion in *Qirāʾāt* discourse.

The study also categorises Ibn al-ʿArabī's references to variant readings into two functional types. First, some verses are cited with awareness of recitational differences but without hermeneutic elaboration (e.g., al-Fātiḥah 6, al-Māʾidah 6). In these cases, he merely recorded the variants, often acknowledging their canonical or anomalous status. Second, and more significantly, there are verses in which he actively employs *Qirāʾāt*

variations to deepen his esoteric interpretations. In Sūrat al-Baqara 222, the contrast between *yaṭhurn* (“they become pure”) and *yataṭahharn* (“they purify themselves”) is used to reflect on passive versus active spiritual purification. Similarly, the noun-verb distinction in Āl ʿImrān 97 (*ḥijj* vs. *ḥajj*) is interpreted as indicating the outer pilgrimage to Mecca and the inner pilgrimage of the heart.

Other examples include his commentary on al-Anʿām 14 and Ṭāhā 13, where recitational shifts serve as entry points for metaphysical discussions on divine speech, manifestation, and unity. In Yā Sīn 38, he reflects on the variant attributed to Ibn Masʿūd to explore the cyclical, ever-renewing nature of divine will as it unfolds in cosmic time. These readings show how Ibn al-ʿArabī uses *Qirāʾāt* not as mere linguistic artefacts but as portals into deeper realities.

Ultimately, this study affirms that Ibn al-ʿArabī’s treatment of *Qirāʾāt* exemplifies a sophisticated interplay between linguistic form and mystical content. By linking technical precision with spiritual insight, he reimagines recitation as a metaphysical act that both reflects and enacts the divine order. His unique contribution lies in the way he expands the interpretive potential of *Qirāʾāt* beyond traditional boundaries, transforming it into a vehicle for unveiling the unseen dimensions of revelation.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in lafzî yönünün muhafazasına yönelik çabalar neticesinde teşekkül eden kıraat ilmi, Kur'ân lafızlarının okunuş farklılıklarını isnad yoluyla tespit etmeyi ve bu farklılıkların anlam üzerindeki etkilerini değerlendirmeyi amaçlayan müstakil bir disiplindir.[1] "Yedi harf" rivayetleri etrafında şekillenen kıraat farklılıkları, sadece Kur'ân tilavetine kolaylık ve çeşitlilik sağlamakla kalmamış; aynı zamanda âyetlerin anlam ufkunu zenginleştirerek Kur'an merkezli hüküm, fikir ve düşünce ortaya koyan İslâmî ilimler için temel kaynaklardan biri olmuştur.

Kıraat ilmine konu olan edâ keyfiyeti ve kıraat farklılıkları, literatürde "usûl" ve "ferşü'l-hurûf" olmak üzere iki ana başlık altında incelenmiştir. Usûl farklılıkları, tecvid kuralları çerçevesinde değerlendirilen ve çoğunlukla anlam üzerinde etkili olmayan fonetik farklılıkları ifade eder. Med, idğâm, hemze, teshîl-tahkîk, imâle, beyne, fetha, tahrîk-teskîn ve işmâm gibi uygulamalar bu grupta yer alır. Usûl çerçevesinde değerlendirilen kıraatler, kelimelerin ses ve telaffuz alanına ilişkin farklılıklar olup, okunuşu bir kurala bağlanan ve Kur'ân'da geçtiği her yerde aynı şekilde okunan özellikler arz eder.[2] Buna karşılık ferşü'l-hurûf, okunuşunda ihtilaf vâki olan, üzerine kıyas yapılamayan, belli bir kaideye dayanmayan, Kur'ân'da dağınık hâlde bulunan ihtilaflardır. Dolayısıyla ferşü'l-hurûf anlam çeşitliliğine imkân veren kıraat farklılıklarını kapsar. Kur'ân-ı Kerîm'in anlam dünyasına doğrudan etki eden kıraat ihtilafları büyük ölçüde ferşü'l-hurûf kapsamında değerlendirilir.[3] Çok anlamlılığa imkân tanıyan bu farklılıklar, âyetlerin yorumlanmasında âlimlere rehberlik etmiştir. Başta Kur'ân'ın tefsirine odaklanan tefsir ilmi olmak üzere,[4]

---

1 Kıraat ilminin tanımı için bkz. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-muḳri'în ve mürşidü't-ṭâlibîn*, thk. Nâsır Muhammedî Muhammed Câd (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2010), 39; Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 403.

2 Kıraat ilminde usûl konusunun incelendiği bir araştırma için bkz. Yaşar Akaslan, "Kıraat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Aralık 2017): 217-51.

3 Ferşü'l-hurufa dair bir inceleme için bkz. Yaşar Akaslan, "Kırâat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar," *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2017): 6-31; Ali Öge, "Enbiyâ Sûresi Bağlamında Ferşî Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi," *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (Aralık 2020): 43-56, https://doi.org/10.51121/ilafak.2020.3.

4 Kıraatlerin tefsire etkisine dair detaylı bilgi için bkz. Mustafa Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşeri Örneği* (İstanbul: İfav Yayınları, 2015); Kadir Taşpınar, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020), 112-148.

ahkâm âyetlerinin anlaşılmasına katkıda bulunan fıkıh ilmi,[5] itikada dair meseleleri ele alan kelâm ilmi,[6] İslâm'ın irfânî boyutunu temsil eden tasavvuf ilmi kıraat farklılıklarından istifade etmiştir. Ancak kıraatlerle olan bu ilişkinin yoğunluğu her ilim dalında eşit düzeyde değildir. Nitekim tefsir ilminde kıraat farklılıklarının etkisi oldukça belirgin iken, diğer ilimlerde bu etkinin daha sınırlı olduğu görülmektedir. Ayrıca kıraatlerin etkisi yalnızca yorum alanıyla sınırlı kalmamış; dilbilimsel çalışmalara da önemli ölçüde kaynaklık etmiştir. Kur'ân kelimelerinin farklı okunuşlarını konu edinmesi, dil ve nahiv çalışmalarında kıraat ilmini önemli bir referans hâline getirmiştir.[7] Bu noktada kıraat ilminin, Kur'an ilimleri tasnifinde ilk sıralarda yer alması, onun diğer ilimler içerisindeki konumunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.[8]

Kıraat ilmi ile tasavvuf arasında kurulan ilişkilere dair literatürde çeşitli çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmalarda, özellikle tasavvufî tefsir geleneği içinde kıraat farklılıklarının anlam zenginliğine katkısı ele alınmış ve kıraat olgusunun sûfî müfessirler nezdindeki yeri irdelenmiştir.[9] Bu araştırma ise, kıraat farklılıklarının tasavvuf sahasındaki etkisini, bu alanın en önemli temsilcilerinden biri olan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eseri üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır. Özellikle âyetlere getirdiği işârî yorumlar sebebiyle kimi çevrelerden eleştiriler alan İbnü'l-Arabî'nin kıraat farklılıklarını nasıl değerlendirdiği ve yorumlarında bu farklılıklardan ne ölçüde yararlandığı

5 Kıraat farklılıklarının fıkhî hükümlere etkisin için bkz. Hacı Önen, "Kıraatların Fıkhî Hükümlere Etkisi," *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, 2 (2013): 1-24; Yaşar Akaslan, "Kur'ân Yorum Faaliyeti Olarak Kırâat İlmi (Hüküm Âyetleri Çerçevesinde)," *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5, 5 (2018): 58-76.

6 Kıraatlerin kelamî ihtilaflara etkisine dair bir inceleme için bkz. Mehmet Adıgüzel, "Kıraat Farklılıklarından Kaynaklanan Bazı Kelâmî İhtilaflar," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Aralık 2007): 165-98.

7 Kıraat-dil ilişkisine dair araştırmalar için bkz. Yonis İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi* (İstanbul: İfav Yayınları, 2016); Kadir Taşpınar, "Kıraat-Nahiv İlişkisi Bağlamında Ebussuud Efendi'nin Tefsirinde Yer Alan Kıraat Vecihleri", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2017), 113-138; Recep Koyuncu, "Sîbeveyh ve Kisâî Özelinde Kıraat-Dil İlişkisi Üzerine Bir Tahlil", *Hicrî İkinci Asırda İslâmî İlimler-I* (Ankara: İksad Uluslararası Yayınevi, 2022), 161-174; Süleyman Yıldız, "Dilbilimsel Kaynaklarda Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirel Yaklaşımlar", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 134-164.

8 Kıraat ilminin ilimler tasnifindeki yeri için bkz. Selim Çakıroğlu, "İlimler Tasnifinde Kıraat İlminin Yeri: Miftâʿu's-saʿâde ve Tertîbü'l-ʿulûm Özelinde," *Diyanet İlmi Dergi* 61, 1 (Mart 2025): 1-28, https://doi.org/10.61304/did.1599615.

9 Ahmet Arif Akbaba, "İşârî Veçhesiyle Tefsiru'l-Mazharî'de Kıraat Olgusu", *Dergiabant* 9/2 (Kasım 2021), 725-747; İmran Çelik, "İbn Acîbe'nin el-Bahrü'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd Adlı Eserinde Kırâat Hususu ve Kırâat-Tasavvuf İlişkisi", *İslamî İlimler Dergisi* 18/2 (Güz 2023), 140-162.

tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda, İbnü'l-Arabî'nin anlam inşasında kıraat ilminin imkânlarından yararlanıp yararlanmadığını tespit etmek, sadece onun metinsel derinliğini değil; aynı zamanda kıraat ilminin tasavvuf başta olmak üzere diğer İslâmî disiplinlerle olan irtibatını ve bu sahalarda üstlendiği referans kaynak olma niteliğini ortaya koymak açısından büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Bu kapsamda çalışmanın ilk bölümünde, İbnü'l-Arabî'nin kıraat ilmiyle olan ilişkisi ele alınacak, genç yaşlarda aldığı kıraat eğitiminin mahiyeti ve *el-Fütûḥāt*'ın özellikleri hakkında genel bir çerçeve sunulacaktır. İkinci bölümde, söz konusu eserde kıraat ve tecvid konularına ne ölçüde yer verildiği incelenecek; özellikle kıraat farklılıklarının işârî yoruma sağladığı katkı, örnekler üzerinden ortaya konacaktır. Bu çerçevede, İbnü'l-Arabî'nin Kur'an âyetlerini yorumlarken kıraat farklılıklarını hangi bağlamlarda ele aldığı ve bu farklılıklara hangi anlamları yüklediği ayrıntılı biçimde değerlendirilecektir.

Bu çalışma, nitel araştırma yaklaşımı doğrultusunda içerik tahlili yöntemiyle gerçekleştirilmiştir. Öncelikle *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de yer alan kıraatle ilgili doğrudan ve dolaylı atıflar tespit edilmiş; ardından bu atıflar, klasik kıraat literatürüyle karşılaştırmalı olarak irdelenmiştir. Müellifin atıf yaptığı kıraat farklılıklarının yorum boyutuna etkisi değerlendirilirken, başvurduğu âyetler temel alınmış ve ilgili kıraat farkları imamların rivayetleri doğrultusunda incelenmiştir. Bu inceleme sürecinde kıraat farklılıklarının yalnızca lafzî değişiklikler olarak değil; aynı zamanda sembolik, metafizik ve işârî anlam alanlarının belirleyicisi olarak nasıl kullanıldığı da ortaya konulmuştur. Çalışmada hem klasik dönem kaynaklarından hem de çağdaş literatürden yararlanılmış; kıraat ilminin tasavvufî yoruma katkısı ele alınmıştır.

1. İbnü'l-Arabî ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* Adlı Eseri

Tasavvuf düşüncesi tarihinin en özgün ve etkili simalarından biri olan İbnü'l-Arabî, 560/1165 yılında Endülüs'ün Mürsiye şehrinde dünyaya gelmiş, sekiz yaşındayken ailesiyle birlikte Endülüs'ün önemli ilmî merkezlerinden biri olan İşbîliye'ye (Sevilla) taşınmıştır. Burada Kur'an eğitimi almaya başlayan İbnü'l-Arabî, ilk tahsilini ehl-i tarîk bir muallim olan Ebû Abdullah el-Hayyât'ın nezaretinde gerçekleştirmiştir. Bu süreçte aldığı eğitim, yalnızca hafızlıkla sınırlı kalmamış; Ebû Bekir el-Lahmî'den (ö. 585/1189) kırâat-ı seb'a dersleri alarak, kıraat ilmini öğrenmiştir. Genç yaşlarından itibaren Kur'an ilimlerinin yanı sıra hadis, fıkıh, kelâm ve tefsir gibi alanlarda da eğitim almış; ilmî yolculukları çerçevesinde Tunus, Mekke, Medine, Bağdat, Musul, Malatya, Konya ve Şam gibi önemli ilim ve tasavvuf merkezlerini ziyaret etmiştir. Bu seyahatler esnasında pek çok âlim ve sûfî ile görüşmüş, zâhirî ve bâtınî ilimleri mezceden bir tasavvuf anlayışı geliştirmiştir.

İbnü'l-Arabî, yalnızca nazarî tasavvufun kurucu simalarından biri olarak değil, aynı zamanda Kur'an ilimleriyle kurduğu çok boyutlu ilişkiyle de dikkat çeker.[10]

İbnü'l-Arabî'nin en hacimli ve kapsamlı eseri olan *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye fî maʿrifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*, hem nazarî hem de amelî tasavvufun sistemli bir bütünlük içinde sunulduğu bir külliyat niteliğindedir. Yirmi üç yıllık bir sürede kaleme alınmış olan eser kısaca *el-Fütûḥât* olarak bilinmekte, müellifin "sifr" adını verdiği otuz yedi kitaptan oluşmaktadır. *el-Fütûḥât*, İbnü'l-Arabî'nin sadece tasavvufî değil, aynı zamanda fıkıh, kelâm, tefsir, kıraat gibi ilimlere dair görüşlerini de içeren ansiklopedik mahiyette bir çalışmadır. Eserde Kur'an'dan ve hadislerden yapılan alıntıların sayısı oldukça fazladır. Kur'an'ın tefsiri ve işârî yorumları zaman zaman uzun bölümler hâlinde yer alır. Bu bakımdan *el-Fütûḥât*, yalnızca bir tasavvuf metni değil, Kur'an merkezli düşüncenin mümtaz örneklerinden biridir. Nitekim eserde herhangi bir sûre veya âyetin geçtiği yerler, hem *el-Fütûḥât*'ın kendi içindeki bütünlük açısından hem de İbnü'l-Arabî'nin diğer eserleriyle kurduğu bağlantılar bakımından anahtar bir rol oynar. Müellif, bütün eserlerinin kaynağının Kur'an olduğunu sık sık vurgular; kendisine "Kur'an'ın fehmi"nin bahşedildiğini belirtir. Bu yönü ile *el-Fütûḥât*, geleneksel bir tefsir olmaktan öte tasavvufî bir Kur'an tefsiri olarak nitelendirilmiştir.[11]

İbnü'l-Arabî, aşağıda daha detaylı bir şekilde inceleyeceğimiz üzere *el-Fütûḥât*'ta kıraat farklılıklarına da yer yer atıfta bulunur. Bu atıflar, çoğu zaman bir âyetin anlam derinliğini veya işârî yönünü açıklamak amacıyla yapılır. Bazı yerlerde kıraat imamlarının isimlerini de zikrederek farklı okuyuşların anlam dünyasındaki yansımalarını metafizik düzlemde yorumlar. Harflerin mahreçleri, med harfleri, sûre başlarındaki besmele gibi konularda kıraat ilminin teknik meselelerinden hareketle varlık, zaman ve ilâhî kelâmın tecellîsi gibi daha derin konulara geçiş yaptığı görülür.

2. el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'de Bazı Kıraat ve Tecvid Konularına Yaklaşım

İbnü'l-Arabî, kıraat ve tecvid alanlarında eğitim almış ve bu ilimlerin verilerini eserlerinde kullanan bir müellif olmakla birlikte, onun bu ilimlere dair müstakil bir eser telif ettiği bilinmemektedir. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'*de kıraat ve tecvid konularına müstakil başlıklar altında yer vermemiş olsa da ele aldığı konular bağlamında bu alanlara dair bazı bilgileri yer yer kullandığı görülmektedir.

10 Mahmut Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/494.

11 Mahmut Erol Kılıç, "el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/252-253.

Özellikle harfler ve mahreçler hakkında yaptığı bazı açıklamalar, kıraat ve tecvid ilmindeki verilerle örtüşen niteliktedir. Bu bilgileri çoğunlukla tasavvufî düşüncesini temellendirme amacıyla kullanmış olsa da söz konusu hususlarda ayrıntılara değinmiş olması, kıraat ve tecvid ilminin onun düşünce dünyasına sağladığı katkıyı göstermesi bakımından dikkate değerdir. Nitekim kıraat farklılıklarından hareketle âyetlere getirdiği yorumların yanı sıra "harfler, mahreçler, istiâze, besmele ve medler" gibi konulara dair aktardığı bazı bilgiler, kıraat ve tecvid ilminde yer alan bilgilerle paralellik arz etmektedir. Bu bilgi alışverişini daha açık ve sistematik bir şekilde ortaya koymak amacıyla, onun ilgili konularda sunduğu veriler aşağıda başlıklar altında detaylı bir biçimde incelenecektir.

2.1. Harfler ve Mahreçleri

Harfler ve mahreçler, tecvid ilminin en temel meseleleri arasında yer almaktadır. Zira Kur'ân-ı Kerîm'in doğru ve usûlüne uygun bir şekilde okunabilmesinin ön şartı, harflerin hatasız telaffuz edilmesidir. Bu ise doğrudan doğruya her bir harfin çıkış yeri olan mahreç ile taşıdığı nitelikleri belirleyen sıfatların doğru bir biçimde öğrenilmesini ve kavranmasını gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda, harflerin mahreç ve sıfatlarını bilmenin, lafzî sahihliğin vazgeçilmez bir unsuru olduğu kıraat ve tecvid kaynaklarında sıklıkla vurgulanmıştır.[12] Nitekim bu konuda erken dönem kıraat otoritelerinin vurguları oldukça dikkat çekicidir. Örneğin Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), harflerin mahreç ve sıfatlarını ele aldığı bölümün başında şu ifadeleri kullanır: "Biliniz ki, tecvidin mihveri ve doğru telaffuzun özü, harflerin çıkış yerlerini ve birbirinden ayırt edilmesini sağlayan niteliklerini bilmektir."[13] İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) de bu hususta şöyle der: "Kur'an'ı doğru ve mükemmel şekilde okumak isteyen kişinin ilk yapması gereken her bir harfi kendine özgü mahrecinden doğru şekilde çıkarmaktır. Çünkü bir harf, başka bir harfle aynı çıkış yerini paylaşsa bile mahreç farklılığı ve sıfat özellikleri sayesinde diğer harflerden ayırt edilir."[14] Bu açıklamalar, Kur'an'ı doğru/sahih tilavetin ancak harfler üzerindeki hâkimiyetle mümkün olabileceğini açıkça ortaya koymaktadır.

12 Harflerin mahreçleri ve sıfatlarına dair konular kıraat ve tecvid ilmi literatüründe pek çok eserde yer almaktadır. Bu eserler arasında şunlar zikredilebilir: Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Riʿâye li-tecvîdi'l-ḳırâʾe ve taḥḳīḳi lafẓi't-tilâve* (Dâru 'Ammâr, 1996), 115-142; Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî, *et-Taḥdîd fi'l-itḳān ve't-tecvîd* (Amman: Dâru Ammâr, 2000), 102-109; Ebu'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fî ʿilmi't-tecvîd* (Riyad: Mektebetü'l-Maʿârif, 1985), 75-150; Harflere dair kıraat ve tecvid ilmi bağlamında lakap, mahreç ve sıfat eksenli bir inceleme için bkz. Mustafa Kılıç, "Kur'ân-ı Kerîm Harfleri Bağlamında Bir İhtilaf Alanı (Lakap, Mahreç, Sıfat Eksenli Bir Değerlendirme)," *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5, 1 (Nisan 2021): 247-277.

13 Dânî, *et-Taḥdîd fi'l-itḳān ve't-tecvîd,* 102.

14 Ebu'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr* (Mısır: Matbaatü Mustafa Muhammed, t.y.), 1/214.

Harfler, İbnü'l-Arabi'nin vahdet-i vücûd düşüncesini açıklamak için kullandığı en önemli kavramlardan biridir. O, esere genel bir giriş yaptıktan sonra, harfler bölümüne geçer ve burada her harfin mahreci ile ilgili bilgiler vermenin yanı sıra birbirleriyle ve âlemle ilişkisi bağlamında onların tasavvufî yorumunu yapar;[15] harflerin fonetik nitelikleri ile varlıklar arasında zâtî ilişkiler kurar.[16] Bu kapsamda, nefesin boğazdaki çeşitli noktalara -mahreçlere- temas etmesiyle harflerin teşekkül etmesini inceler. O, harflerin mahreçlerine dair bilginin kurrânın belirlediği çerçevede olduğuna işaret ederek, harfleri bilmenin faydası bağlamında izaha yönelir. Mahreçlerin yalnızca telaffuzla ilgili olmadığını, feleklerle ilintili bir metafizik yapının parçası olduğunu belirtir. Her harf belli bir felekten zuhur eder. Bu felekler ise harflerin varlığına sebep kılınan kozmik alanlardır.[17] Bu yaklaşım, İbnü'l-Arabî'nin "nefes-i rahmânî" anlayışıyla da örtüşür. Onun düşüncesinde harflerin insan nefesi aracılığıyla ortaya çıkışı ile varlıkların "nefes-i rahmânî" vasıtasıyla zuhuru arasında derin bir benzerlik kurulur. Nasıl ki nefes, harflerin maddî temelini oluşturuyorsa, aynı şekilde bütün varlıkların da yaratılış zemini ve varlık sebebi Rahmân'ın nefesi olarak kabul edilir. Ona göre her şey, ilahî nefesin bir tecellîsi olarak vücut bulur.[18] Anlaşıldığı üzere İbnü'l-Arabî, harfler ile varlığın teşekkülü arasında metafizik bir paralellik kurmaktadır.

15 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinin birinci sifrinde harflere dair özel bir bölüm açarak, boğaz harflerinden başlamak suretiyle harflerin mahreçlerini, sayısal değerlerini, birbirleriyle ve feleklerle olan ilişkilerini ele alır. Bu çerçevede, hemze harfinin mahrecinin boğazın bitimi, "he" harfinin mahrecinin hançerenin sonu, "ayn" ve "hâ" harflerinin mahrecinin hançerenin ortası, "ğayn" harfinin mahrecinin ise hançerenin boğaza en yakın kısmı olduğunu belirtir. Bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabi, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye*, thk. Abdülazîz Sultân al-Mansûb (Yemen: Vizâretü's-Sekâfeti'l-Cumhûriyyeti'l-Yemeniyye, 2010), 1/208-210; Muhyiddin İbnü'l-Arabi, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2007), 1/180-183.

16 İbnü'l-Arabî, "Kāf" harfini şehâdet ve cebârût âlemleriyle irtibatlandırır. Ona göre bu harfin mahreci, dilin sonundan genze doğrudur; sayısal değeri 100'dür. Elif, Fe, Hemze ve Lâm harfleri Kāf'ın yalınları olarak kabul edilir. İkinci felekle ilişkilendirilir ve bu feleğin hareket süresi on bir bin yıl olarak zikredilir. Kāf harfi, dördüncü mertebede yer alır ve etkisi cinler âleminde ortaya çıkar. Doğası "ilk analar"a dayanmakta; sonu sıcak-kuru, diğer yönleri ise soğuk ve yaş niteliklidir. Elementi su ve ateş olup insan ve Ankā kuşunun bu harften yaratıldığı belirtilir. Karmaşık bir harekete sahiptir, ünsiyet verici ve çift tabiatlıdır; alâmeti ortaktır. Zat, sıfat ve fiil mertebelerine göre Kāf'a ait isimlerin başında onun yalın harfleri bulunur. "Sırlar ehli"ne göre Kāf harfi "zat"ı, "nurlar ehli"ne göre ise "zat ve sıfatlar"ı temsil eder. Bkz. İbnü'l-Arabi, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye*, 1/212; İbnü'l-Arabi, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/185.

17 Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye* (Yemen: Vizâretü's-Sekâfeti'l-Cumhûriyyeti'l-Yemeniyye, 2010), 1/237; Muhyiddin İbnü'l-Arabi, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2007), 1/216.

18 Ekrem Demirli, "Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-Arabî'de Harf Sembolizmi," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Nisan 2012): 223-36.

İbnü'l-Arabî ilk yaratılan cisim hakkındaki düşüncelerini açıklarken elif harfi ile daire arasında da asıllık ve kapsayıcılık bakımından benzerlikler kurmaktadır. Ona göre ilk yaratılan cisim sadece geometrik bir form olmasının yanı sıra aynı zamanda bütün diğer şekilleri içermesi yönüyle dairedir. Benzer bir durum harfler arasında elif için de söz konusudur. Ona göre elif, hem ses hem de yazı bakımından harflerin aslını teşkil eder; gerçekte sadece elif vardır. Bu nedenle harfler, asılları itibarıyla eliftir. İbnü'l-Arabî, daireyi bu kapsayıcılığı nedeniyle elif harfine benzetir. Zira elif, sesli oluşu ve mahreç itibarıyla diğer harflerin ortaya çıkışına kaynaklık etmesi bakımından, harflerin aslı ve merkezidir. Nitekim elif harfi, hava göğüsten iki dudağa ulaşıncaya kadar bütün harf mahreçlerinden geçmekte, bu geçiş süreci içerisinde farklı harfleri meydana getirmektedir. Göğüste durduğunda (ه) ve (ء) meydana gelirken; göğüsten boğaza doğru çıkıldığında (ح), ardından (ع), (خ), (غ)) ve (ق) harfleri teşekkül etmektedir. Bu çerçevede İbnü'l-Arabî, elif harfi ile ilk akıl arasında bir bağ kurar; çünkü nasıl ki varlık âleminde zuhura çıkışın ilk basamağı ilk akıl ise ses âleminde de bu işlevi elif üstlenmektedir. Elif, hem başlangıç olması hem de ilahî feyze aracılık eden bir taşıyıcı özelliğiyle bu ilişkiyi temsil eder.[19]

İbnü'l-Arabî elif harfini esas alarak yaptığı bu harf tahlili sırasında Endülüs bölgesine özgü bir fonetik farklılığa da dikkat çeker. Buna göre Endülüs'te Kur'an tilâveti sırasında bazı kimseler (ق) harfini mahreç ve sıfatlarına uygun olarak telaffuz etmeden (ق) ile (ك) harfleri arasında bir sesle okumaktadırlar. Özellikle Mağrib bölgesinde bu tarzın yaygın olduğunu, fakat bu alışkanlığın menşeini bilmediğini belirten İbnü'l-Arabî, "Bizim kıraat hocalarımız" diye nitelediği bölgenin mukrîlerinin bu sesi, kendisinden önceki şeyhlerinden eda yoluyla aldıklarını zannettiklerini, ancak bunun doğru olmadığını ifade eder. Bu bağlamda, Kur'an harflerinin aktarımının eda[20] yoluyla gerçekleştiğini, bu aktarımın sahabeye ve onlardan da doğrudan Hz. Peygamber'e ulaştığını vurgular. Bu düşüncesini desteklemek üzere, Benû Fehm gibi dili bozulmamış Arap kabilelerinden olan kimselerle karşılaştığını, onların da (ق) harfini mahrecine uygun şekilde okuduklarını bizzat duyduğunu nakleder. Ona göre (ق) harfinin bu şekilde telaffuzu Araplar arasında genel bir uygulama şekli olup bu telaffuzun sahih tilavet biçimi olduğunu göstermektedir.[21]

19 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye,* 7/294-295; İbnü'l-Arabi, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 10/288.

20 Edâ kelimesi, kıraat ilminde çeşitli anlamlarda kullanılır. Birincisi, kıraatte otorite kabul edilen râvilerin, kıraati seleflerinden alarak sonraki nesillere rivayet yoluyla aktarmasıdır. İkincisi, zâid med gibi ortak ölçülere dayanan ve meşhur, sahih yollarla gelen okuma biçimlerini ifade eder. Üçüncüsü, tilavetin tecvit kurallarına uygun şekilde icrasını ifade eder. Son olarak edâ, kıraatin ehil bir kişiden doğrudan alınmasını da ifade eder. Bkz. Yavuz Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İlkharf Yayıncılık, 2018), 34.

21 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye,* 7/295; İbnü'l-Arabi, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 10/288.

2.2. İstiâze-Besmele

İstiâze ve besmele konuları, kıraat literatüründe usûl bahsi kapsamında ele alınmıştır. Söz konusu eserlerde, istiâze sigalarına dair ihtilaflar, istiâzenin hükmü, gizli veya açıktan okunması, kıraatten önce mi yoksa sonra mı gerçekleşeceği gibi meselelerin yanı sıra istiâzeye ilişkin vücûhât ayrıntılı biçimde değerlendirilmiştir. Aynı şekilde besmelenin lafzı, şer'î hükmü ve kıraatteki konumuna dair farklı yaklaşımlar da detaylı biçimde incelenmiş; bu bağlamda besmeleye dair çeşitli kıraat vecihleri zikredilmiştir.[22]

İbnü'l-Arabî, yüz birinci bölümünde, "rahmet" kavramı çerçevesinde besmeledeki "Allah", "er-Rahmân" ve "er-Rahîm" isimlerine dair görüşlerini açıklarken, konuyu sûre başlarındaki besmele uygulamalarına getirir. Tevbe Sûresinin başında besmelenin yer almamasına, onun müstakil bir sûre olup olmadığına dair tartışmalara yer vererek Tevbe Sûresinin Enfâl Sûresinin bir parçası olduğu görüşünün en güçlü görüş olduğunu belirtir. Ayrıca tüm kıraat imamlarının sûre başlarında istiâze ve besmele ile başlanması gerektiği hususunda icmâ ettikleri; benzer şekilde Fâtiha Sûresinde besmelenin okunması konusunda da görüş birliği içinde oldukları, buna mukabil sûre ortalarında besmele okunup okunmaması hususunda görüş ayrılığı bulunduğu bilgisini verir.[23]

İbnü'l-Arabî, iki sûre arasında besmelenin tilâvetindeki vücûhât hakkında da detaylı denilebilecek tarzda açıklamalarda bulunmuştur. Bu konuda dört farklı uygulamaya temas eden İbnü'l-Arabî, ilk olarak sûre sonunun besmeleye vasledildiği, ardından besmelede vakf yapılarak yeni sûreye başlandığı uygulamaya (vasl-ı evvel, kat'-ı sânî) dikkat çeker. Bu yöntemin özellikle Fars kökenli Acemler arasında yaygın olduğunu ifade eder; ancak kıraat imamlarından hiçbirinin bu tarzı onaylamadığını vurgular. Diğer üç vecihten biri, hem sûre sonunda hem besmelede hem de yeni sûrenin başında vakf yapılması (kat'-ı küll); bir diğeri ise tüm bu bölümlerde vasl uygulanmasıdır (vasl-ı küll). Burada İbnü'l-Arabî'nin "Kurrâdan buna karşı çıkan hiç kimse bilmiyorum." şeklinde bir ifade kullanması, kıraat ilmine dair vukûfiyetini göstermektedir. Bununla birlikte o, söz konusu rivayetleri aktarırken herhangi bir yazılı kaynağa atıfta bulunmaz. Diğer taraftan, sûreteyn beyninde besmelenin tilavetine dair yaygın olarak kabul gören tercih diye

22 Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-ḳırâ'âti's-seb'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1984), 16-18; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-ḳırâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ ve ḥucecihâ* (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risāle, 1987), 1/7-24; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-ḳırâ'âti'l-'aşr,* 1/243-269; Kıraat ilminde istiâze ve besmele ile ilgili konular ve bu konulara kıraat imamlarının yaklaşımlarını inceleyen bir çalışma için bkz. Enes Temel, *Kıraat İlminde Usûle Dair Üç Mesele (İstiaze, Besmele ve İdğam)* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024).

23 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye,* 7/362; İbnü'l-Arabi, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 10/353.

nitelendirdiği vücûhatı ise şu şekilde aktarmaktadır: Sûre sonunda vakf yapıldıktan sonra, besmelenin ardından yeni sûreye vasledilerek kıraat gerçekleştirilmesi (kat'-ı evvel, vasl-ı sânî). Ona göre bu yöntem, gerek her üç vecihde vakf yapılması gerekse tümünde vasl uygulanması şeklindeki vecihlerden daha uygun bir tercih olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Verş gibi bazı kıraat imamlarının bu konuda okuyucuya muhayyerlik tanıdığını, buna karşılık Hamza'nın bu uygulamayı terk ettiğini, diğer kurrânın ise besmele çekerek okuyucuyu, tercih hakkı tanımaksızın belirli bir kıraate yönlendirdiklerini[24] ifade etmesi, onun bu konudaki detaylı vukûfiyetini ortaya koymaktadır. [25]

İbnü'l-Arabî, kıraat ilminde besmelenin vücûhâtı çerçevesinde yukarıda aktardığı bilgilere dayanarak herhangi bir yoruma gitmez. Meseleyi bu denli ayrıntılı bir şekilde ele alması, onun kıraat ilmindeki eğitim sürecinin bir yansıması olduğu söylenebilir.

2.3. Med Mertebeleri

Kıraat ilminde med harfi olan elif, med bahsinin temel referans noktası olarak kabul edilmektedir. Diğer iki med harfi olan vâv (و) ve yâ (ى) ise bu bağlamda elife benzer addedilmekte ve hüküm açısından ona tâbi kılınmaktadır. Bunun gerekçesi, vâv (و) ve yâ (ى)'dan farklı olarak elif harfinin yapısı itibarıyla daima sakin olması ve kendisinden önceki harfin harekesinin daima kendi cinsinden (yani fetha) oluşu gösterilmiştir.[26] Bu özellikleriyle elif, meddin tahakkukunda sabit ve değişmeyen bir ölçüt teşkil etmektedir. Bu benzerlikten dolayı, kıraat literatüründe med süresinin miktarı genellikle elif ölçüsüyle takdir edilmektedir. Dolayısıyla elif,

---

24 İki sûre arasındaki geçişlerde uygulanacak vücuhât konusunda kıraat imamları arasında farklılıklar söz konusudur. Kālûn, Isbahânî, İbn Kesîr, Âsım, Kisâî ve Ebû Ca'fer, Tevbe Sûresi hariç olmak üzere kat' ile; Hamza ise sûrenin sonunu sonraki sûrenin başına besmelesiz vasl ile okur. Halefü'l-Âşir, vasl ve sekte vecihlerini tercih ederken, Ezrak, Ebû ʿAmr, İbn Âmir ve Yaʿkûb besmele, sekte ve vasl olmak üzere üç vecih bulunur. Bu kıraatlerde Müddessir-Kıyâme, İnfitâr-Mutaffifîn, Fecr-Beled ve Asr-Hümeze sûreleri arasında besmele ile kat' edilmediğinde sekt bila besmele vecihi tercih edilmiştir. Ayrıca, Verş, Ebû ʿAmr, İbn Âmir ve Yaʿkûb diğer sûre aralarında sekte, yukarıda anılan sûreler arasında ise besmele ile kat' tercih edilmiştir. Halef ve Hamze ise genel olarak sûreler arasında vasl, ancak adı geçen sûreler arasında sekte vecihini benimsemişlerdir. Ebü'l-Hasen İbn Galbûn, *et-Tezkire fi'l-ḳırâʾâti'ş-şemân*, thk. Eymen Rüşdi Süveyd (Cidde: y.y., 1991), 2/63-64; Mekkî b. Ebû Tâlib, *et-Tebṣıra fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ*, thk. Muhammed Ğavs en-Nedvî (Bombay: Dâru's-Selefiyye, 1982), 246-249; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/259-261, 266.

25 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye,* 7/362; İbnü'l-Arabi, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 10/354.

26 Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Ḫaṣâʾiṣ*, thk. thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1957), 3/127; Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf*, 1/46; Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Riʿâye*, 126-127; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 92.

med hükmünün değerlendirilmesinde merkezî bir rol üstlenmektedir. Kıraatlerin çok sayıda rivayet ve tarik[27] içermesi, medd-i muttasıl ve medd-i munfasıl gibi med türlerine ilişkin miktar tayinlerinde farklı uygulamalara sahip olmaları ve bazı med türlerinin yalnızca belirli tariklere özgü olması, bu bahsi kıraat ve tecvid ilmi literatüründe son derece önemli hâle getirmiştir.[28]

İbnü'l-Arabî, varlık âlemlerinin oluşumunu, kıraat ilminde yer alan med kavramı ve hemze-elif ilişkisi üzerinden izah ederek kıraat ve tecvid ilmi ile ontoloji arasında özgün bir irtibat kurar. Ona göre medd-i tabiî ilk akıl mevkisindedir. Nasıl varlıkların başlangıç noktası ilk akıl ise, insan nefesinde yaratılan ilk harf olan hemze de diğer harflerin kaynağıdır. Nasıl ki tabiî med ile başlayan süreçte eliften dört med mertebesi türemekteyse, aynı şekilde ilk akıldan da nefs, tabiat, hebâ ve cisim olmak üzere dört temel varlık mertebesi zuhûr etmiştir.[29] İbnü'l-Arabî, burada özellikle hemze harfinin mahreci ve elif şeklinde med işlevinden yola çıkarak, onu kendi metafizik sisteminin temel kavramlarından olan ilk akılla ilişkilendirir. Bu ilişkiyi kıraat imamlarının med tercihlerine gönderme yaparak şöyle kurar: Akıl, varlıkta ilk zuhur eden şeydir ve bütün ilâhî yardımların kaynağıdır. Aynı şekilde hemze de insan nefesindeki meddin zorunlu başlangıç noktasıdır. Meddin aslî ve ilk kaynağı olan tabiî elif; ona yapılan ilave medlerle, dört farklı mertebede tamamlanır. Bu dört mertebe, Ebû Amr'ın kıraatinde bir elif, İbn Âmir ve Kisâî'nin kıraatlerinde iki elif, Âsım'ın kıraatinde üç elif, Verş ve Hamza'nın

27 Kıraat ilminde "râvî" olarak anılan kişiden rivayette bulunan kimselere nispet edilen okuyuşlara *ṭarîk* adı verilmektedir. Râvîden rivayet eden ikinci, üçüncü ve daha sonraki tabakalarda yer alan râvîler ile onların aktardığı kıraat farklılıkları *ṭarîk* olarak adlandırılır. Bkz. Yavuz Fırat, "Kırâat İlmi ve tarikler", *İlahiyat Fakültesi dergisi* 13/2 (2011), 42.

28 Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî, *Câmiʿu'l-beyân fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 185-205; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr*, 1/313-351; Kıraat ilminde medler konusunu İbnü'l-Cezerî'nin *Tayyibetü'n-Neşr* adlı eseri özelinde inceleyen bir çalışma için bkz. Mustafa Aksoy - Murat Akkuş, "İbnü'l-Cezerî'nin Tayyibetü'n-Neşr'inde Med ve Kasr Konularının İncelenmesi," *Mütefekkir* 10, 20 (Aralık 2023): 345-366.

29 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye,* 6/238; İbnü'l-Arabi, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 9/48.

kıraatlerinde dört elif şeklinde mertebelendirilir.[30]

İbnü'l-Arabî'nin kurduğu bu irtibat, varlık düzenini ses, harf ve med gibi kavramlarla açıklama teşebbüsünün bir örneği olduğu kadar, kıraat ilmindeki terimlerin tasavvufî düşünce içinde nasıl metafizik anlam boyutlarıyla buluştuğunu da ortaya koyar. Özellikle med kavramı, burada sadece bir telaffuz uzatması değil, aynı zamanda feyz, zuhur ve ilâhî tenezzül kavramlarının simgesel karşılığı hâline gelir. Bu yaklaşımıyla İbnü'l-Arabî sahip olduğu kıraat birikiminden istifade ederek kıraat ilmi ile tasavvufî yorum arasında karşılıklı bir etkileşimi gözler önüne serer. Bir taraftan kıraat ve tecvid ilminin bazı malumatını, tasavvufî düşünceyle birlikte varlık anlayışının açıklanmasına katkı sunarken; diğer taraftan ise tasavvufî irfan, kıraat ilminin kavramlarına sembolik bir derinlik kazandırmaktadır. Böylelikle İbnü'l-Arabî'de kıraat sadece Kur'an'ı okuma yöntemi değil, aynı zamanda varlığın ontolojik çözümlemesine imkân veren bir keşif vasıtası hâline gelmektedir.

3. el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'de İbnü'l-Arabî'nin Kıraat Farklılıklarını Kullanımı

İbnü'l-Arabî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de, düşüncelerini temellendirmek üzere başvurduğu birçok âyeti bâtınî ve işârî yönleriyle yorumlamıştır. Bu yorumlarında kıraat farklılıklarından da zaman zaman yararlandığı dikkat çekmektedir. Kıraatlere atıfta bulunurken, sahih veya şâz oluşlarına da yer yer işaret ederek kıraat ilmine dair bilgi birikimini yansıtmıştır. Bununla birlikte, her âyette kıraat farklılıklarına değinmemiş; yalnızca yorumunun bâtınî boyutunu derinleştiren ya da sembolik anlamlara imkân veren kıraatlere yer vermiştir. Dolayısıyla onun yaklaşımının, tüm kıraat farklarını sistematik biçimde yoruma dâhil etmekten ziyade, belirli bağlamlarda bu farklılıklardan işârî anlamlar devşirmeye yönelik olduğu söylenebilir.

Bu bölümde, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de kıraat farklılıklarından dolaylı ve doğrudan faydalanılan âyetler iki başlık altında örneklemeler eşliğinde ele alınacak; İbnü'l-Arabî'nin bu farklılıklara yüklediği anlamlar detaylı olarak incelenecektir.

30 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye,* 6/239; İbnü'l-Arabi, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 9/949. İbnü'l-Arabî burada kurrânın medd-i munfasıldaki med ölçülerini esas almış gibi görünmektedir. Zîrâ kıraat imamları, asli med üzerine ilave yapılıp yapılmayacağı hususunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Bazı imamlar, medd-i munfasılı yalnızca asli med (bir elif miktarı) ile okuyarak kasr yapmayı tercih etmiş, bazıları ise bu miktara ilavede bulunmuştur. Ancak bu ilavenin miktarı da kendi içinde ihtilaflıdır. Asli med ile yani bir elif miktarıyla okuyan imamlar Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Caʿfer ve Yaʿkūb'tur. Asli med üzerine bir elif ekleyerek iki elif miktarı okuyanlar Kâlûn'un bazı tarikleri ile Ebû Amr'ın râvisi ed-Dûrî'dir. Asli med üzerine iki elif ziyade ederek üç elif miktarı okuyanlar İbn Âmir, Kisâî ve Halefü'l-Âşir; üç elif ekleyerek dört elif miktarı okuyan İmam Âsım; dört elif ekleyerek beş elif miktarı okuyanlar ise Verş ve Hamza'dır. Bkz. Dânî, *et-Teysîr*, 30; Ahmed b. Muhammed Bennâ, *İtḥâfü fużalâʾi'l-beşer fi'l-ḳırâʾâti'l-erbaʿate ʿaşer*, thk. Enes Mihre (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1998), 54.

3.1. Sadece Kıraat Farklılığına İşaret Ettiği Âyetler

İbnü'l-Arabî Fâtiha Sûresi 6. âyet, En'âm Sûresi 14. âyet, Mâide Sûresi 6. âyet ve Neml Sûresi 87. âyet bağlamında kıraat farklılıklarına yalnızca bilgi verici nitelikte temas etmiş ancak onları tasavvufî veya işârî bir yoruma konu edinmemiştir. Bu başlık altında, anılan âyetlerde söz konusu kıraat farklılıklarının İbnü'l-Arabî tarafından nasıl ele alındığı incelenecektir.

Besmele ve Fâtiha'daki sırları bilme konusunu işlerken İbnü'l-Arabî, Fâtiha Sûresi 6. ayetin (صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) "Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna" şâz bir kıraate göre kutsî ruha işaretle (صِرَاطَ مَنْ أَنْعَمَ عَلَيْهِ) "Kendisine nimet verdiğinin yoluna" şeklinde okunduğunu söylemiştir.[31] İbnü'l-Arabî, burada hem sahih hem de şâz kıraate dayalı tefsirlerin aynı anlama işaret ettiğini belirtmiş; her iki okuyuşun da Allah'ın kendilerine nimet verdiği resulleri ve nebîleri kastettiğini ifade ettiğini vurgulamıştır. Ancak o, bu kıraatin şâz olduğunu özellikle belirtmiş, kıraat farklılığına rağmen sonucun değişmediğine dikkat çekmiştir.[32]

İbnü'l-Arabî, temizliğin sırlarını ele alırken konunun şer'î ve fıkhî yönlerini izah ettikten sonra abdestle ilgili Mâide Sûresi 6. âyette (أَرْجُلَكُمْ/أَرْجُلِكِمْ) "ercüleküm/ercülikim" şeklinde hem fetha hem de kesre ile okuyuşa işaret eder.[33] Ancak bu okuyuşları her hangi bir kurrâya nispet etmez.[34] Daha sonra abdestin sırlarına işaret etmek üzere *"Allah size gökten bir su indirir ki, onunla temizlenesiniz ve sizden şeytanın pisliğini [ricz] gidermek ister."*[35] âyetine yer verir. Bu âyette (وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ) ifadesindeki (رِجْز) kelimesinde söz konusu olan kıraat farklılıklarını imamlarına nispetle detaylı bir şekilde aktarır. Buna göre pislik anlamına gelen

31 Kıraat ve tefsir kaynaklarında doğrudan bu şekilde bir kıraat yer almamaktadır. Bununla birlikte bazı tefsir kaynaklarında, buna yakın bir okuma biçimi olan (صِرَاطَ مَنْ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) şeklinde şâz bir kıraate yer verildiği görülmektedir. Bahsi geçen okuyuş, İbn Mes'ûd, İbn Zübeyr ve Ömer b. Hattâb'a isnad edilmektedir. Bkz. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbûrî Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ebi Muhammed b. Aşur (Beyrut-Lübnân: Daru ihyâi't-türâsi'l-Arabiyye, 2002), 1/122; Muhammed b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-teʾvîl* (Kahire-Beyrut: Dâru'r-Reyyân-Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1987), 1/16; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/75.

32 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye,* 1/354; İbnü'l-Arabi, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 1/329.

33 Bu fiildeki lam harfini İbn Kesîr, Hamza ve Ebû Amr kesre; Nâfi', İbn Âmir ve Kisâî fetha hareke ile okumuşlardır. Âsım'ın ravîlerinden Ebûbekir kesre ile Hafs ise fetha hareke ile okumuştur. Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Sebʿa fi'l-kırâât* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1972), 232-233; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr,* 2/254.

34 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye,* 2/260; İbnü'l-Arabi, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 1/54.

35 Enfâl, 8/11.

(رِجْز) kelimesindeki (ز) harfi (س) harfi yerine gelmiştir.[36] Kelimenin (ز) harfi ile (رِجْز) şeklinde okunması (الصراط) kelimesini (الزراط) şeklinde okuyanların kıraatına göredir.[37] Bu kelimedeki kıraat vecihlerini (صراط) kelimesindeki ihtilaflara gönderme yaparak açıklayan İbnü'l-Arabî, burada (الصراط) kelimesini İbn Kesir'in (السراط) şeklinde (س) harfi ile, Hamza'nın (ز) harfi ile (الزراط) şeklinde işmam ile,[38] diğer kıraat imamlarının ise (ص) harfiyle (الصراط) şeklinde okudukları bilgisini verir. Bu kıraat farklılıklarından hareketle herhangi bir yorumda bulunmaz. Burada İbnü'l-Arabî hocası Muhammed b. Half b. Sâf el-Lahmî ile kıraat ilmine dair yaptığı dersten de bir bölümü aktarır. Buna göre İbnü'l-Arabî 578 yılında (صراط) kelimesini İbn Kesir'in kıraatine göre (س) harfi ile okuduğunda hocası kıraat farklılıklarının lehçesel yönünü gösteren şu anekdotu nakleder: "Bir dilci, '*Sakar* (صقر) mı yoksa *sekar* (سقر) mı okuyorsunuz?' diye bir bedeviye sorduğunda o, 'Ne dediğini anlamadım. Fakat sanırım *zakar*'ı (زقر) soruyorsun.'" şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine dilci, "Böylece bedevî bana bilmediğim üçüncü bir okuyuş söylemiş oldu." demiştir.[39] Bu anekdotu nakletmekle İbnü'l-Arabî İbn Kesîr'in kıraatına göre bir hocadan kıraat okuduğunu ifade etmenin yanı sıra kıraat farklılıklarının lehçesel yönüne de işaret etmiş görünmektedir.

İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* 105. babında hüznü terk etme konusunu ele alır. Burada hüznü, kalbin harabına sebep olan bir hâl olarak değerlendirir. Bununla birlikte, hüznün bazı ilahî nispetlere sahip olduğunu belirtir. Bu görüşüne delil olmak üzere Rahmân Sûresi'nin (سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ) "*Ey insanlar ve cinler!*

---

36 Kelimenin bu şekilde okunuşu kaynaklarda şâz kıraat olarak yer almış ve (رِجْز) şeklinde (ز) harfi ile okuyuş İbn Muhaysın'a, (رِجْسَ) şeklindeki (س) harfi ile okuyuş ise Ebu'l-Âliye'ye isnad edilmiştir. Bkz. Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Muḥteseb fî tebyîni vücûhi şevâẕẕi'l-ḳırâʾât ve'l-îżâḥ ʿanhâ* (Kahire: Vizâratü'l-Evkâf, 1966), 1/275; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Kur'an,* 4/333; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz,* 2/506.

37 (اَلصِّرَاطَ) kelimesini (ز) ile (اَلزِّرَاطَ) şeklinde işmam ile Hamza okumuştur. Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Sebʿa fi'l-kırâât,* 105-106.

38 Hamza'nın râvîsi Halef (ö. 220/835), söz konusu kelimeyi geçtiği her yerde; diğer râvîsi Hallâd (ö. 220/835) ise yalnızca bu konumda geçen صِرَاطَ kelimesini ص (sâd) mahrecinden, ancak ز (zây) sesini andıracak bir şekilde telaffuz etmiştir. "İşmâm" adı verilen bu uygulama, sesli harflerin telaffuzunda bir tür ses kaynaşması olup, burada özelde sâd harfinin zây sesine benzer şekilde çıkarılması anlamına gelir. Bu durum, "sâd-ı müşemme" şeklinde adlandırılır ve harfin başka bir harfle ses yönünden kısmen karıştırılarak okunması şeklinde tanımlanır. Bkz. Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-meʿânî min Ḥırzi'l-emânî fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ*, thk. thk. İbrahim Atve Avaz (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981), 71; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kırâʾâti'l-erbeʿate ʿaşer*, ed. Enes Mihre (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 163.

39 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye,* 2/261; İbnü'l-Arabi, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 3/55.

Sizin için boşaltacağız"[40] âyetine yer verirken bu okuyuşu Kisâî'ye nispet eder ve kıraat farklılığına dair başka bir bilgiye yer vermez.[41]

3.2. Kıraat Farklılıklarını Yorumda Kullandığı Âyetler:

Fâtiha 6, En'âm 14 ve Neml 87. âyetler dışında İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye*'de farklı konular bağlamında kıraat farklılıklarını yorumlarına dâhil etmiştir. Bu bölümde, söz konusu vecihlerin İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî ve işârî yorumlarında nasıl kullanıldığı, ilgili âyetler başlıklar hâlinde tasnif edilerek ele alınacaktır.

3.2.1. Bakara Sûresi 222. Âyet

İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde, zahirî hükümler ile batınî manalar arasındaki ilişkiye dair yorumlar merkezi bir yer tutar. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de hayızlı kadının gusülden önce veya sonrası cinsel ilişki durumu üzerine yaptığı değerlendirme, bu ilişkinin nasıl tasavvufi bir boyuta taşındığını gösteren önemli örneklerden biridir. Konu ile ilgili âyetteki kıraat farklılığı, fıkhî hükümler ve tasavvufî yorumlar açısından çeşitli anlam imkânları sunmaktadır. İbnü'l-Arabî de bu imkânı tasavvufî düşüncesinde kullanmıştır. Burada o, öncelikle kıraat farklılığından kaynaklı ortaya çıkan fıkhî görüş ayrılıklarına yer verir. Buna göre Bakara Sûresi'ndeki (لَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ) *(Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın.)*[42] âyetinde geçen (يَطْهُرْنَ) kelimesindeki (ط) harfinin cezmli, (ه) harfinin ise şeddesiz ve ötreli olarak (يَطْهُرْنَ) okunması,[43] âdet kanının kesilmesiyle temizliğin gerçekleştiği anlamına gelir. Bu kıraati esas alanlara göre, kadınlar âdet kanı kesildikten sonra gusül almadan cinsel ilişkiye girebilir. Fiildeki (ط) ve (ه) harflerinin şeddeli ve fethalı olarak (يَطَّهَّرْنَ) şeklinde okunması ise "iyice temizlenme" anlamına gelir. Bu kıraati dikkate alanlara göre, temizliğin tamamlanması yalnızca âdet kanının kesilmesiyle değil, aynı zamanda gusül abdesti almakla mümkündür. İbnü'l-Arabî, fiilin iki farklı kıraatle okunabileceğini dile getirerek kıraat farklılıklarının fıkhî hükümlere nasıl yansıdığına kısaca işaret eder.[44]

İbnü'l-Arabî bu hükmün batını karşılığını kıraat farklılığını dikkate alarak muallim-talebe ilişkisi bağlamında ele alır. Buna göre muallim olan kişi, yeni ilim

40 Rahmân, 55 /31.

41 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye,* 5/222.

42 Bakara 2/222.

43 Nâfiʿ, Ebû ʿAmr, İbn Kesîr, İbn Âmir, Yaʿkūb ve ʿÂsım'ın Hafs rivayetine göre ilgili kelime (يَطْهُرْنَ) şeklinde, Ḥamza, Kisâʾî, Halef ve ʿÂsım'ın Ebû Bekr rivayetinde ise (يَطَّهَّرْنَ) şeklinde şeddeli olarak okunmuştur. Bkz. Dânî, *Câmiʿu'l-beyân*, 421; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/227.

44 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye,* 2/349; İbnü'l-Arabi, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 3/76.

öğrenen birine bilgi aktarırken, onun nefsindeki sahte iddiaların ve kibirli eğilimlerin farkında olmalıdır. Böyle bir durumda, ilmi aktarırken ihtiyatlı davranmalı ve öğrencinin manevi durumuna uygun bilgileri vermelidir. Eğer öğrenci, kibirli bir iddiada bulunur ancak bu iddiasından pişmanlık duymazsa, onun durumuna uygun olan sadece bir kere yıkanmasıdır (يَطْهُرْنَ). Böylece, bu yıkanma sayesinde görünüşte bir temizlik sağlanmış olur. Ancak öğrenci, kibirli iddiasından tamamen vazgeçmedikçe ve manen tövbe etmedikçe, bu durum hakiki bir arınma olarak kabul edilmez (يَطَّهَّرْنَ). Bununla birlikte, o kişi kibirli iddiayı terk etmese bile mevcut anda o kötü düşünceyi eyleme dönüştürmediği sürece durumu geçici olarak temiz sayılabilir. "Bu, hayızdan temizlenen bir kadının cinsel organını yıkayıp gusletmeksizin temizlenmiş sayılması gibidir." diyen İbnü'l-Arabî, eğer öğrenci, kalbinde o kibirli iddiaya geri dönme eğilimi hissederse, bu durum, kadının gusletmeden önceki hali gibi olur. Gerçek bir tövbe olmadan bu eğilimden vazgeçilmediği sürece, kişi manevi kirlerinden arınmış sayılmaz.[45]

İbnü'l-Arabî, (يَطْهُرْنَ) ve (يَطَّهَّرْنَ) kıraat farkını yorumlarken, dış temizlikle iç arınma arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Her iki kıraat de temizlik anlamı taşısa da o bu farkı, insanın manevi arınmasındaki aşamalara işaret eden ilahî bir incelik olarak görür.

3.2.2. Âl-i İmran Sûresi 97. Âyet

İbnü'l-Arabî, haccın sırlarına dair değerlendirmelerinde, Âl-i İmrân Sûresi'nin 97. âyetinde geçen (حِجُّ الْبَيْتِ) ifadesindeki kıraat farklılığından[46] hareketle bu ibadetin zâhirî ve bâtınî boyutlarına temas etmektedir. İlgili âyet şöyledir: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا), yani *"Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır."* İbnü'l-Arabî, bu âyette geçen (حِجُّ) kelimesindeki (ح) harfinin kesre ile okunduğunda (حِجُّ) isim, fetha ile okunduğunda (حَجُّ) ise mastar olduğunu belirtmektedir. Ancak söz konusu kıraat farklarının hangi kıraat imamlarına ait olduğuna dair herhangi bir isnatta bulunmamaktadır. Bu iki farklı kıraat, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde ibadetin zâhirî yönü ile kalbin bâtınî yönelişi arasındaki ayrımı temsile elverişli bir yapı arz etmektedir. Buna göre (حَجُّ الْبَيْتِ) şeklindeki okuyuş, kulun zahirî olarak Beyt'i (Kâbe'yi) ziyaret etmesini; (حِجُّ الْبَيْتِ) şeklindeki okuyuş ise, maksadın kendisine, yani Beyt'in temsil ettiği ilâhî

45 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye,* 2/349; İbnü'l-Arabi, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 3/76.

46 Burada "حِجُّ الْبَيْتِ" ifadesindeki "حِجُّ" kelimesini Hamza, Kisâî ve Hafs "ح" harfinin kesriyle okumuşlardır. Hafs, Âsım'dan nakille kesre ile bu kelimenin isim olduğunu söylemiştir. İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr ve Âsım'ın diğer râvisi Ebû Bekir Şu'be "حَ" harfinin fetha harekesiyle "حَجُّ الْبَيْتِ" şeklinde okumuşlardır. Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâât* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1972), 214.

hakikate yönelişi simgelemektedir. Bu yorumunu biraz daha derinleştiren İbnü'l-Arabî, bu kıraat farklılığı üzerinden kulun kalbi ile Beytullah arasında metafizik bir ilişki kurmakta ve kalbin Allah'ın tecellisine hazır hâle getirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre, (حِجُّ الْبَيْتِ) şeklindeki kıraat, kulun kalbini bir Beyt (Kâbe) gibi hazırlamasını ve o kalbi ilâhî tecelliye hazır kılmasını ifade ederken; (حَجُّ الْبَيْتِ) kıraati ise, bu tecellînin zâhirde, yani fiil ve davranış düzleminde gerçekleşmesine işaret etmektedir. Böylece, kesralı okuyuş manevi seyrüsülûkun bir göstergesi olarak öne çıkmaktadır.[47] Sonuç olarak İbnü'l-Arabî, bu âyetteki kıraat farklılıklarını, kulun hakikate yöneliş derecelerini gösteren ontolojik bir temsile dönüştürmekte; kıraatleri hâl bilgisi ve manevî yolculuk bağlamında yorumlamaktadır.

3.2.3. Enfâl Sûresi 11. Âyet

İbnü'l-Arabî, "el-Muhyî" (dirilten/yaşatan) isminin kozmik işleyişteki etkisini ve özellikle su unsuru üzerinden kalbin manevi kirlerden arınmasına yönelik değerlendirmelerde bulunurken (س) harfinin bu ismin özelliklerine sahip bir harf olduğunu belirtir. Ona göre bu harfin takdir edilmiş menzilleri vardır. Burada o, Enfâl Sûresi 11. âyetini ve ondaki kıraat farklılığını bu düşüncesine delil olarak getirir. Sahih veya şâz oluşuna işaret etmeden âyetin (وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ) ifadesinde geçen (رِجْزَ) kelimesinin bazı kurrâ tarafından (اَلرِّجْسَ) şeklinde (س) ile okunduğunu[48] ve bunun da maddî pislik manasına geldiğini belirtir. Âyette pisliğin şeytana izafe edilmesinden dolayı burada kelimenin manevî pislik anlamına geldiğine kıraat farklılığından hareketle işaret eder. Allah, burhan ve keşiflerle dolu bu ilâhî su aracılığıyla kalbe atılan şüphe ve cehalet kirinin bulanıklığını giderir. Bu su, ilimle gelen bir hayatı temsil eder. Şayet onunla kalp temizlenirse, cehâlet kiri de silinir, kalbi örten perde kalkar ve kul gözüyle göklerin ve yerin melekûtuna bakabilir hâle gelir. Böylece Allah, indirdiği suyu sadece fizikî temizlik için değil, batınî fiillerin bir işareti olarak da göndermiş olur.[49]

İbnü'l-Arabî "taharetin sırları" başlığı altında abdestin sırlarına dair yorumlarda bulunurken Enfâl Sûresi 11. âyetindeki kıraat farklılığı ile ilgili açıklamalarını kurrâya nispet ederek daha da detaylandırır. Buna göre âyette geçen (رِجْزَ) kelimesindeki (ز) harfinin burada (س) harfinin yerini aldığını, bunun ise Fâtiha Sûresi 6. âyetteki (اَلصِّرَاطَ) kelimesini (ز) ile (اَلزِّرَاطَ) şeklinde okuyanların kıraatine göre olduğunu ifade eder. (اَلصِّرَاطَ) kelimesini (س) harfi ile (اَلسِّرَاطَ) şeklinde okuyuşun

47 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye,* 4/17; İbnü'l-Arabi, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 5/245.

48 İbn Cinnî (ö. 392/1002) bu okuyuşu şaz olarak nakletmektedir. Bkz. Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Muḥteseb fî tebyîni vücûhi şevâẕẕi'l-ḳırâ'ât ve'l-îżâḥ ʿanhâ* (Kahire: Vizâratü'l-Evkâf, 1966), 2/275.

49 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye,* 6/316.

İbn Kesîr'in kıraati olduğunu, Hamza'nın bunu (ز) harfi ile okuduğunu, diğer kıraat imamlarının ise (ص) harfi ile okuduklarını söyleyerek detaylı bir şekilde kıraat farklılıklarını imamlara nispet eder.[50] Ayrıca Ferrâ'dan nakille kelimenin "rics" şeklinde okunmasının pislik manasına geldiğini, dolayısıyla bu anlam ile âyetin anlamının su pisliği nasıl gideriyorsa şer'î temizliğin de şeytanın pisliğini öyle giderdiği şeklinde anlaşılabileceğini beyan etmiştir.[51]

3.2.4. Mâide Sûresi 6. Âyet

İbnü'l-Arabî ibadetlerle ilgili meselelerin batını yönlerini ele aldığı bölümde "ayakların yıkanması" başlığı altında abdestle ilgili fıkhî hükümlere ve Mâide Sûresindeki abdestle ilgili âyette söz konusu olan kıraat farklılığına değinir. Bu âyetteki (وَ اَرْجُلَكُمْ) "ve ayaklarınızı" ifadesindeki (لِ) harfinin mecrûr mu (وَاَرْجُلِكُمْ) yoksa meftûh mu (وَاَرْجُلَكُمْ) okunacağı hususunda kıraat farklılığına değinmiş, ancak bu farklılığın hangi imamlara ait olduğunu zikretmemiştir.[52] Ona göre buradaki ihtilafın kaynağı (و) harfinin nereye atfedileceği ile alakalıdır. Eğer (وَ) harfi meshedilen şeye atfedilirse o zaman lafız mecrûr, yıkanan şeye atfedilirse meftûh okunacaktır.[53] İbnü'l-Arabî kıraatlerdeki bu farklılığa ve bunun neticesinde ortaya çıkan hüküm farklılığına dikkat çektikten sonra şöyle bir izahta bulunur: "Bize göre (ل)'ın (yıkanana atıfla) fetha ile okunması onu meshedilen olmaktan çıkarmaz. Çünkü bu (وَ) beraberlik (maiyyet) bildirebilir. O zaman da mansub (fethalı) olur." Daha sonra "maiyyet vavı"nın geçtiği cümlelere örnekler veren İbnü'l-Arabî, bu düşüncesini temellendirmeye çalışır. Ona göre eğer buradaki "lam" harfi (لِ) şeklinde sadece meshe atıfla okunursa yıkamak hiçbir şekilde anlaşılamayacaktır. Ancak (لَ) şeklinde okunursa o hâlde hem yıkamaya hem de meshe dönük bir tarafı olacaktır. Bu ise genel ifadenin özel ifadeye tercih edilmesidir. İbnü'l-Arabî, kıraat farklılığına bağlı olarak ortaya çıkan her iki hükmün de doğru olduğunu, kendisinin burada hâlin hükmüne göre hareket ettiğini söyler. "Halin hükmüne göre Hak ile yürürüz" sözleriyle, kıraat farklarının tasavvufî yorumda dinamik bir

---

50 İbn Kesîr'in râvîsi Kunbül (ö. 291/903) ve Ya'kûb'un râvîsi Ruveys (ö. 238/852), اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ve صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ âyetlerinde geçen صِرَاطَ lafızlarını hâlis (س) ile sırasıyla السِّرَاطِ ve سِرَاطَ şeklinde okurlar. Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Sebʿa fi'l-kırâât,* 105; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ʿan vücûhi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ ve ʿilelihâ ve ḥucecihâ,* 1/34; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr,* 1/271.

51 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye,* 2/260-261.

52 Bu fiildeki lam harfini İbn Kesîr, Hamza ve Ebû Amr kesre; Nâfi', İbn Âmir ve Kisâî fetha hareke ile okumuşlardır. Âsım'ın ravîlerinden Ebûbekir kesre ile Hafs ise fetha hareke ile okumuştur. Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Sebʿa fi'l-kırâât,* 232-233; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ʿan vücûhi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ ve ʿilelihâ ve ḥucecihâ,* 1/406; Dânî, *Câmiʿu'l-beyân fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ*, 98.

53 Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ʿan vücûhi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ ve ʿilelihâ ve ḥucecihâ,* 1/406-407.

manevî duruma işaret ettiğini ortaya koyar. Sûfî için mesele, genel durumun mu yoksa özel hâlin mi esas alınacağı değil, o anda Hakk'ın kendisinde hangi yönüyle tecelli ettiğidir.[54] Bu bakış açısı ile İbnü'l-Arabî, her okuyuşun sûfinin halinde bir karşılığının olduğunu, buna göre her iki kıraate göre amel edebileceğini ima eder.

3.2.5. Tâhâ Sûresi 13. Âyet

İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'*de tevhid konusunu ele aldığı on yedinci bölümde, bu tevhidin Rahmân'ın nefesinden olduğuna dair delil olarak Tâhâ Sûresi'nin 13-14. âyetlerini getirir. Özellikle 13. âyette geçen (وَأَنَا اخْتَرْتُكَ) ifadesinin, bazı kıraatlere göre (وَأَناً اخْتَرْنَاكَ) şeklinde cem' (çoğul) sigasıyla da okunduğunu belirtir.[55] Bu kıraat farklılığını tevhid anlayışına bir işaret olarak değerlendirir. Ona göre, (وَأَنَا اخْتَرْنَاكَ) şeklinde cem' sigasıyla yapılan okuyuş, öncelikle çokluğu ifade ederken, hemen ardından gelen (إِنَّنِي) ifadesi ise teklik ve ferdiyet vurgusu yapar. Ancak İbnü'l-Arabî, (وَأَنَا اخْتَرْتُكَ) şeklindeki müfred okuyuşun, âyetin tevhid vurgusunu daha uygun bir şekilde yansıttığını düşünür. Zira bu okuyuşta, tevhid anlayışı, âyetin sonuna dek kesintisiz bir şekilde devam ederek (فَاعْبُدْنِي) ifadesine kadar sürer. Öte yandan, (وَ أَناً اخْتَرْنَاكَ) şeklindeki cem' sigasıyla yapılan kıraat, farklı isimlerin ve sıfatların Hakk'ı talep ettiğine işaret eder. Bu okuyuşta cem' zamiri kullanılarak çokluk vurgusu yapılırken, sonrasında gelen müfred ifade, tevhîdü'l-cem' (çokluk içinde birlik) kavramına işaret eder. İbnü'l-Arabî, bu okuyuşu, berzahî bir kıraat olarak nitelendirir; zira bu tür kıraatler, farklı anlam boyutlarına ve tevhid hakikatine dair semboller barındırır.[56]

3.2.6. Tâhâ Sûresi 102. Âyet

Sekizinci bölümünün ikinci faslında küçük harfler olarak nitelediği kelimelerin farklılaşmasını sağlayan harekeleri konu edinir. Burada ses vasıtasıyla harflerin kelimeler şeklinde düzenlenmesi ile insanın yaratılışı arasında benzerlik kurar ve buna dayanak olarak (فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ) "onu düzenleyip ruhumdan üflediğimde…"[57] âyetini zikreder. İbnü'l-Arabî, harflerin nefes aracılığıyla

54 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye,* 2/289; İbnü'l-Arabi, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 3/92.

55 Bu kıraat sadece Hamza'ya aittir. Diğer imamlar mushafta yazıldığı şekilde okumuşlardır. Bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ʿan vücûhi'l-ḳırâ'âti's-sebʿ ve ʿilelihâ ve ḥucecihâ,* 2/97; Dânî, *et-Teysîr fi'l-ḳırâ'âti's-sebʿ,* 151.

56 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye,* 6/202.

57 Sâd, 38/72.

birleşerek kelimeleri oluşturmasını, ilahî nefhâ[58] ile insanın yaratılışına benzetir. Ardından Kur'an'da "üfürme" anlamı çerçevesinde yer alan diğer fiilleri ele alır ve Tâhâ Sûresinde, sûra üflenmesine dair âyet bağlamında, form bakımından farklı görünse de hakikat düzleminde bu fiillerin tek bir kaynağa işaret ettiğini ifade eder. Bu bağlamda, söz konusu üfürmenin, Muhammedî hakikate[59] izafetle gerçekleştiğini belirtir ve ardından imamlarına nispet etmeksizin kıraat farklılıklarına yer verir. İsrâfil'in üflemesi hakkında Allah şöyle buyurur: (يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا) *"O gün sûra üfürülür ve günahkârları o gün gözleri göğermiş olarak toplarız."*[60] İbnü'l-Arabî bu âyetteki (يُنْفَخُ) fiilini, (نَنْفَخُ) şeklinde birinci çoğul zamirle Allah'a izafe ederek okur, üfler anlamında üçüncü tekil şahıs ve üflenir anlamında meçhul sigasıyla (يُنْفَخُ) da okunduğunu nakleder.[61] Onun okuduğu kıraate göre (نَنْفَخُ) burada üfleyen İsrâfil olduğu hâlde, Allah üflemeyi kendi nefsine izafe etmiştir. O hâlde üfleme İsrâfil'den, kabul ise sûretlerdendir. Bu ikisinin arasında Hakk'ın sırrı, âdeta iki kelime arasındaki bağ (rabıta) gibi, üfleyen ve üflemeyi kabul eden arasındaki anlamdır. İşte bu, ne üfleyenin ne de üflemeyi kabul edenin bilebildiği en nezih ve mukaddes fiil sırrıdır, şeklinde açıklamalarda bulunur.[62] Burada kıraat farklılıklarından da istifade ederek vahdet-i vücut teorisi bağlamında üfleyen ile üflenen arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Aslında burada üfleyenle üflenen arasında bir fark yoktur.

---

58 İbnü'l-Arabî düşüncesinde, "Bir'den ancak bir çıkar" ilkesi gereğince Allah'ın zâtı tecellî ettiğinde, bu tecellî mertebeler hâlinde çoğalarak âlemi var eder. "Nefes-i Rahmânî" olarak adlandırılan bu ilâhî tecellî, kelâmın ve konuşmanın kaynağı olan insan nefesiyle sembolize edilmiştir. Buna göre, insan nefesiyle olan ilişkisi bağlamında değerlendirildiğinde, varlık âlemindeki tüm sûretler de Rahmân'ın nefes verişiyle vücut bulmuştur. Kavramın İbnü'l-Arabî düşüncesindeki yerine dair bir inceleme için bkz. Büşra Arslan Meçin, "Varlığın Kaynağı: İlahî Soluk (Nefes-i Rahmânî)", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (Haziran 2023), 157-175.

59 İbnü'l-Arabî düşüncesinde Hz. Peygamber'in altmış üç yıllık cismanî hayatıyla sınırlı varlığının ötesinde, aşkın bir varlık boyutu daha bulunmaktadır. "Hakîkat-i Muhammediyye" olarak adlandırılan bu ontolojik ilke, Allah'tan başka hiçbir şeyin olmadığı bir merhalede ilk ortaya çıkan varlık olarak kabul edilir. Bütün yaratılmışların bu hakikatten ve onun için yaratıldığına inanılır. Bu anlayışa göre âlem, hakîkat-i Muhammediyye'nin zuhur mahalli olup, onun varlık sebebi, maddesi ve gayesi bu hakikatte temellenmektedir. Bu anlayışın İbnü'l-Arabî'nin düşüncesindeki anlamı için bkz. Mehmet Demirci, "Hakîkat-i Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/179-180.

60 Tâhâ, 20/102.

61 (نَنْفَخُ) şeklindeki okuyuş Ebû Amr'a aittir. Diğer kurrâ ise (يُنْفَخُ) şeklinde okurlar. Bkz. Dânî, *et-Teysîr fi'l-ḳırâ'âti's-seb'*; Ahmed b. Muhammed Bennâ, *İtḥâfü fużalâ'i'l-beşer fi'l-ḳırâ'âti'l-erba'ate 'aşer* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2006), 388.

62 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye,* 1/287; İbnü'l-Arabi, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 1/235.

3.2.7. Yâsin Sûresi 38. Âyet

İbnü'l-Arabî farklı menzillerden birtakım sırları ve hakikatleri bilme başlığını verdiği beş yüz elli dokuzuncu bölümde *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de ele aldığı konuların özetini yapar. Burada "iki yüz otuz üçüncü" konu olarak "irade"yi inceler. "İrade" kavramını zaman, varlık, algı bağlamında ele alarak, zahirî gerçeklik ile bâtınî hakikat arasındaki farklılığa dikkat çeker. Evvel, âhir, mukaddem ve muahhar sıfatlarına sahip olmasından dolayı mutlak manada bütün iradeler nihayetinde Allah'a aittir. Çünkü irade etmek, bir şeyi tahsis etmeyi gerektirir; bu da hüküm ve yetki sahibi olmak demektir. İbnü'l-Arabî irade kavramını "âdetin üzerinde bulunduğu durumu terk etmek" şeklinde tanımlayanın bu konuda bilgisiz olduğunu vurgular ve bu duruma her gün doğan ve batan güneş hakkında verilen yargıyı örnek gösterir. Güneşin her doğup batması âdeten gerçekleşmez, onun hareketleri Allah'ın iradesi ile olmaktadır. Bu nedenle de güneşin doğuşunda bir tekrar söz konusu değildir. Çünkü güneş âdeti üzere geri gelmemiştir; Allah'ın iradesi gereği her gün doğmaktadır. Bu nedenle de Allah'ın iradesinde âdet söz konusu değildir. Burada İbnü'l-Arabî varlıktaki bu devam edegelen devinimi Güneşin her gün doğuş ve batışına benzeterek bu konuda Yâsin Sûresi 38. âyetteki şâz kıraati yorumuna dayanak yapar. Ona göre bu âyetin (وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا) şeklinde kıraatı bağlamında *"Güneş, karar kılacağı yere doğru akıp gider."*[63] manası dışında, İbn Mes'ûd'a ait (وَٱلشَّمْسُ تَجْرِي لَا مُسْتَقَرَّ لَهَا) *(Güneş, kendisi için hiçbir karar (istikrar) noktası olmaksızın akar)* şeklindeki kıraati[64], varlığın sabitlikten uzak, daimî devinim hâlinde olduğuna işaret etmektedir. Bu durum meselenin bâtınî yönüdür. Onun burada yorumu zâhir-bâtın dengesi içinde yaptığını, İbn Mes'ud'un okuyuşunu bâtın anlamın delili olarak görürken, diğer imamların okuyuşunu zâhir anlamın dayanağı gördüğünü ve her iki anlamı da kabul ettiğini "düşünen kimseler için bunların ikisinin de sahih olduğu" şeklinde bir ifade kullanmasından anlamaktayız.[65]

Sonuç

Bu araştırma İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eseri çerçevesinde kıraat ilminin tasavvufî/işârî yorum geleneğine katkısını ortaya koymayı amaçlamıştır. İbnü'l-Arabî'nin kıraat ilmiyle ilişkisi, özellikle Endülüs'te bulunduğu erken dönemlere dayanmaktadır. Bu dönemde Endülüslü kıraat âlimlerinden kıraat eğitimi almış olması, onun kıraat ilmini öğrenme imkânı bulduğunu gösterirken, farklı kıraat

63 Yâsîn, 36/38.

64 Bu okuyuş şaz bir kıraat olarak İbn Abbas ve İbn Mes'ûd'a nispetle nakledilmiştir. Bkz. İbn Cinnî, *el-Muḥteseb fî tebyîni vücûhi şevâẕẕi'l-ḳırâ'ât ve'l-îżâḥ ʿanhâ,* 2/212; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Kur'an,* 8/128.

65 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye,* 12/142.

vecihlerini telifâtında kullanmasına da zemin hazırlamıştır. Ayrıca kıraat ilmine vukûfiyetinin kaynağını da bu eğitimin oluşturduğu söylenebilir. Her ne kadar kıraat ilmine dair müstakil bir eser telif etmese de *Fütûhât*'ta yer alan kıraat ilmiyle ilgili dağınık bilgiler, onun bu ilmi tasavvufî düşünceye dâhil etme konusundaki özgün yaklaşımını yansıtmaktadır. İbnü'l-Arabî, kıraat farklılıklarını filolojik zenginlik yanında sembolik açılımlar için de bir kaynak olarak değerlendirmektedir. Tecvid ve kıraat ilminin meselelerinden hareketle oluşturduğu yorumlar, kıraat ilmini tasavvufî hakikatlere hakikatleri anlatmanın vasıtalarından biri hâline getirmiştir. Ayrıca muhtelif okuyuşlara dayalı anlam zenginliği, izahlarında farklı anlam vechelerine ulaşmasına imkân tanımıştır. Bu yönüyle onun kıraat ilmini ele alış yöntemi, bir bilgi aktarımından ibaret olmayıp derin bir tefekkür alanına da işaret etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin kıraat ilminden nasıl faydalandığına dair en dikkat çekici hususlardan biri, harflerin sembolizmine dair yaptığı açıklamalardır. O, *Fütûhât*'ta harflerin mahreçleri ve med özelliklerine dair verdiği bilgiler üzerinden tasavvufî hakikatlere ulaşmayı hedefleyen bir anlam inşası ortaya koymuştur. Böylece kıraat ilminin meseleleri, onun tasavvufî düşüncesinde sembolik ve ontolojik boyutlar kazanmıştır. Diğer taraftan besmelenin iki sure arasında okunması gibi konularda detaylı açıklamalarda bulunan İbnü'l-Arabî, sahih kıraat vecihlerine uymayan okuyuşları eleştirerek dönemin yanlış uygulamalarına dikkat çekmiştir. Kimi zaman sadece kıraat farklılığına işaret etmekle yetinmiş, bazı durumlarda detaylı tahliller yaparak kıraat vecihlerinden hareketle işarî yorumlarda bulunmuştur. Ayrıca zaman zaman kıraatlerin şaz ve sahihlik durumuna değinmiş, bu konuda eleştirel bir yaklaşım sergilememiştir. Burada o, kimi zaman kıraat imamlarının isimlerini de zikrederken farklı okuyuşların arka planına da işaret etmiştir. Bu yaklaşımlar, onun kıraat ilmine olan hâkimiyetini ve bu ilimden tasavvufî tefekküründe faydalandığını açıkça ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de kıraat farklılıklarını tasavvufî anlam dünyasına taşıyan yaklaşımı, kıraat ilminin tasavvufî yorum geleneğiyle ne ölçüde etkileşim içinde olabileceğini ortaya koymaktadır. Ayrıca bütün bu veriler kıraat ilminin diğer İslâmî ilimler gibi tasavvufî düşünceye katkısını da ortaya koymaktadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

Adıgüzel, Mehmet. "Kıraat Farklılıklarından Kaynaklanan Bazı Kelâmî İhtilaflar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Aralık 2007), 165-198.

Akaslan, Yaşar. "Kıraat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Aralık 2017), 217-251.

Akaslan, Yaşar. "Kırâat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar". *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 6-31.

Akaslan, Yaşar. "Kur'ân Yorum Faaliyeti Olarak Kırâat İlmi (Hüküm Âyetleri Çerçevesinde)". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5/5 (2018), 58-76.

Akbaba, Ahmet Arif. "İşârî Veçhesiyle Tefsiru'l-Mazharî'de Kıraat Olgusu". *Dergiabant* 9/2 (Kasım 2021), 725-747. https://doi.org/10.33931/dergiabant.977675

Aksoy, Mustafa - Akkuş, Murat. "İbnü'l-Cezerî'nin Tayyibetü'n-Neşr'inde Med ve Kasr Konularının İncelenmesi". *Mütefekkir* 10/20 (Aralık 2023), 345-366. https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1405267

Arslan Meçin, Büşra. "Varlığın Kaynağı: İlahî Soluk (Nefes-i Rahmânî)". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (Haziran 2023), 157-175. https://doi.org/10.34085/buifd.1319463

Bennâ, Ahmed b. Muhammed. *İtḥâfü fużalâ'i'l-beşer fi'l-ḳırâ'âti'l-erbaʿate ʿaşer*. thk. Enes Mihre. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1998.

Çakıroğlu, Selim. "İlimler Tasnifinde Kıraat İlminin Yeri: Miftâʿu's-saʿâde ve Tertîbü'l-ʿulûm Özelinde". *Diyanet İlmi Dergi* 61/1 (Mart 2025), 1-28. https://doi.org/10.61304/did.1599615

Çelik, İmran. "İbn Acîbe'nin el-Bahrü'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd Adlı Eserinde Kırâat Hususu ve Kıraat-Tasavvuf İlişkisi". *İslamî İlimler Dergisi* 18/2 (Güz 2023), 140-162.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-. *Câmiʿu'l-beyân fi'l-ḳırâ'âti's-sebʿ*. thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-. *et-Taḥdîd fi'l-itḳān ve't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2000.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-. *et-Teysîr fi'l-ḳırâ'âti's-sebʿ*. thk. Otto Pretzl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1984.

Demirci, Mehmet. "Hakîkat-i Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Demirli, Ekrem. "Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-Arabî'de Harf Sembolizmi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Nisan 2012), 223-236.

Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-. *İthâfu fudalâi'l-beşer fî'l-kırâ'âti'l-erbeʿate ʿaşer*. ed. Enes Mihre. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Fırat, Yavuz. "Kıraat İlmi ve tarikler". *İlahiyat Fakültesi dergisi* 13/2 (2011), 37-55.

Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İlkharf Yayıncılık, 2018.

İbn Atıyye el-Endelüsî. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Ḫaṣâ'iṣ*. thk. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1957.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Muḥteseb fî tebyîni vücûhi şevâẕẕi'l-ḳırâ'ât ve'l-îżâḥ ʿanhâ*. thk. Ali en-Necdî Nâsıf – Abdülfettâh İsmâil Şelebî – Abdülhalîm en-Neccâr. 2 Cilt. Kahire: Vizâratü'l-

Evkâf, 1966.

İbn Galbûn, Ebü'l-Hasen. *et-Teẕkire fi'l-ḳırâ'âti'ş-şemân*. thk. Eymen Rüşdi Süveyd. Cidde: y.y., 1991.

İbn Mücâhid. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâât*. thk. Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1972.

İbnü'l-Arabi, Muhyiddin. *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye*. thk. Abdülazîz Sultân al-Mansûb. 12 Cilt. Yemen: Vizâretü's-Sekâfeti'l-Cumhûriyyeti'l-Yemeniyye, 2010.

İbnü'l-Arabi, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayınları, 2007.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed. *en-Neşr fi'l-ḳırâ'âti'l-'aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa Muhammed, t.y.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed. *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1985.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed. *Müncidü'l-muḳri'în ve mürşidü'ṭ-ṭâlibîn*. thk. Nâsır Muhammedî Muhammed Câd. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2010.

İnanç, Yonis. *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*. İstanbul: İfav Yayınları, 2016.

Kılıç, Mahmut Erol. "el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/251-258. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Kılıç, Mahmut Erol. "İbnü'l-Arabî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/493-494. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Kılıç, Mustafa. *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşeri Örneği*. İstanbul: İfav Yayınları, 2015.

Kılıç, Mustafa. "Kur'ân-ı Kerîm Harfleri Bağlamında Bir İhtilaf Alanı (Lakap, Mahreç, Sıfat Eksenli Bir Değerlendirme)". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan 2021), 247-277. https://doi.org/10.31121/tader.846562

Koyuncu, Recep. "Sîbeveyh ve Kisâî Özelinde Kıraat-Dil İlişkisi Üzerine Bir Tahlil". *Hicrî İkinci Asırda İslâmî İlimler-I*. 161-174. Ankara: İksad Uluslararası Yayınevi, 2022.

Makdisî, Ebû Şâme el-. *İbrâzü'l-me'ânî min Ḥırzi'l-emânî fi'l-ḳırâ'âti's-seb'*. thk. thk. İbrahim Atve Avaz. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.

Mekkî b. Ebû Tâlib. *el-Keşf 'an vücûhi'l-ḳırâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ ve ḥucecihâ*. thk. Muḥyiddīn Ramażān. 2 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risāle, 1987.

Mekkî b. Ebû Tâlib. *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-ḳırâ'e ve taḥḳīḳi lafẓi't-tilâve*. thk. Ahmed Hasan Ferhâd. Dâru 'Ammâr, 1996.

Mekkî b. Ebû Tâlib. *et-Tebṣıra fi'l-ḳırâ'âti's-seb'*. thk. Muhammed Ğavs en-Nedvî. Bombay: Dâru's-Selefiyye, 1982.

Öge, Ali. "Enbiyâ Sûresi Bağlamında Ferşî Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (Aralık 2020), 43-56. https://doi.org/10.51121/ilafak.2020.3

Önen, Hacı. "Kıraatların Fıkhî Hükümlere Etkisi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2013), 1-24.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbûrî. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*. thk. Ebi Muhammed b. Aşur. Beyrut -Lübnân: Daru ihyâi't-türâsi'l-Arabiyye, 2002.

Taşpınar, Kadir. "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020), 112-148. https://doi.org/10.32950/rteuifd.797237

Taşpınar, Kadir. "Kıraat-Nahiv İlişkisi Bağlamında Ebussuud Efendi'nin Tefsirinde Yer Alan Kıraat Vecihleri". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2017), 113-138.

Temel, Enes. *Kıraat İlminde Usûle Dair Üç Mesele (İstiaze, Besmele ve İdğam)*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024.

Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.

Yıldız, Süleyman. "Dilbilimsel Kaynaklarda Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirel Yaklaşımlar". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 134-164. https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1258595.

Zemahşerî, Muhammed b. Ömer b. Ahmed ez-. *el-Keşşâfʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-teʾvîl*. thk. Mustafa Hüseyin Ahmed. Kahire-Beyrut: Dâru'r-Reyyân-Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1987.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

darulfunun ilahiyat, 36(2): 477–510

DOI: 10.26650/di.2025.36.2.1684761
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Başvuru: 26.04.2025
Kabul: 22.07.2025

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Roma Katolik Kilisesi'nin Mucize Anlayışı: İtirazlar ve Savunmalar

The Roman Catholic Church's Understanding of Miracles: Objections and Defenses

Aykut Özer*

Öz

Bu makale, Roma Katolik Kilisesi'nde mucize kavramını teolojik, apolojetik ve pastoral boyutlarıyla ele almaktadır. Mucizeler, Katolik teolojisinde Tanrı'nın doğrudan müdahalesiyle doğal düzeni aşan olağanüstü olaylar şeklinde tanımlanmıştır. Çalışma, mucizelerin Kitab-ı Mukaddes'teki teolojik temellerini inceleyerek bazı Katolik teologların yorumlarını ve Kilise'nin resmi öğretilerini Vatikan konsilleri bağlamında detaylandırmıştır. Mucizelerin inanç, ibadet ve kutsama gibi kategorilerdeki işlevleri ile bireysel ve toplumsal yaşam üzerindeki etkileri analiz edilmiştir. Ayrıca, modern bilimsel yaklaşımların mucize fenomenine bakışı ve bu yorumların teolojik karşılıkları tartışılmıştır. Tarihsel ve kültürel bağlamların, mucize algısını biçimlendirmedeki rolü vurgulanarak, Katolik teolojisinin mucizeleri hem metafizik bir gerçeklik hem de apolojetik ve Hıristiyan eğitimine müteallik (pastoral) bir araç olarak nasıl kullandığı incelenmiştir. Çalışma, mucizelerin tarihsel, kültürel ve bilimsel bağlamlarla ilişkisini değerlendirerek Katolik inanç ve pratiğindeki yerini anlamayı amaçlamaktadır. Roma Katolik Kilisesi'ndeki mucize anlayışı, tarihsel-fenomenolojik yöntemle incelenmiştir. Çalışmanın sonunda, mucizelerin ilahi gücün tezahürü olmanın ötesinde, teolojik söylem, toplumsal bilinç ve dinî pratiğin şekillenmesinde merkezi bir rol oynadığı tespit edilmiştir. Kilise'nin, mucizeleri, inanç dünyasını pekiştirme, dinî pratiği teşvik etme ve teolojik tartışmaları derinleştirme aracı olarak konumlandırdığı sonucuna varılmıştır. Mucizelerin, modern teolojik tartışmalardaki yeri itibarıyla Kilise'nin tarihsel ve güncel dinamiklerinin anlaşılmasında kritik bir öneme sahip olduğu anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Roma Katolik Kilisesi, Mucize, Kanon, Vatikan Konsilleri, Dei Verbum, Lumen Gentium

Abstract

This article explores the concept of miracles in Roman Catholic Church from theological, apologetic, and pastoral perspectives. In Catholic theology, miracles are extraordinary events that transcend natural laws through God's intervention. The study examines the biblical foundations of miracles, including interpretations by Catholic theologians and official Church teachings, particularly within the context of Vatican councils. It analyzes the role of miracles in faith, worship, and sanctification, as well as their influence on individual and communal religious life. The article also considers modern scientific perspectives and their theological implications. It highlights how historical and cultural contexts shape the understanding of miracles and explores how Catholic theology views them as both metaphysical realities and practical tools for apologetics and pastoral care. Employing the historical-phenomenological method, the study concludes that miracles serve not only as signs of divine power but also as key elements in theological discourse, social awareness, and spiritual life. The Church regards miracles as means to strengthen faith, enrich religious practice, and deepen theological reflection. Their ongoing relevance in contemporary theological discussions underscores their importance in grasping the Church's historical legacy and modern identity.

Keywords: History of Religions, Roman Catholic Church, Miracle, Canon, Vatican Councils, Dei Verbum, Lumen Gentium

* **Sorumlu Yazar:** Aykut Özer (Dr.), Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul, Türkiye. E-posta: thedkb1990@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-7983-5796

Atıf: Özer, Aykut. "Roma Katolik Kilisesi'nin Mucize Anlayışı: İtirazlar ve Savunmalar." *darulfunun ilahiyat* 36, 2 (2025): 477–510.
https://doi.org/10.26650/di.2025.36.2.1684761

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Extended Summary

This article examines the theological, apologetic and pastoral dimensions of the concept of miracles in Roman Catholic Church. In Catholic theology, miracles are generally defined as extraordinary events that transcend the natural order, reflecting God's direct intervention in creation and a manifestation of His divine will. In this context, from a theological perspective, miracles are important phenomena that reveal God's absolute sovereignty over creation and His influence on the course of history. The Church interpreted miracles not as a violation of natural laws, but as an indication of God's power to rule over these laws and His supreme authority over creation. This understanding made it possible for miracles to have not only a theological meaning, but also to be used as an apologetic tool to defend the divine origin of the Christian faith. In an apologetic context, miracles were presented as historical and empirical evidence confirming the truth and divine origin of Christianity. In Catholic theology in particular, miracles were not only considered to carry a spiritual message but also to be historically and scientifically examinable events. This approach strengthened the claim that the Church's belief structure was based on both a rational and empirical basis. In Catholic belief, miracles were seen as an element emphasizing the Church's competence and reality. Thus, miracles were evaluated not only as a tool to reinforce the faith of individuals, but also as evidence confirming the historical continuity and divine nature of Christian teaching. From a pastoral perspective, miracles held an important place as a concrete expression of the Church's spiritual services and practical teachings. The healing miracles in the Gospels were seen as one of the clearest manifestations of God's love and compassion for humanity and were accepted as a central element in the Church's pastoral approach. The Church interpreted these miracles as a source of consolation and hope for believers, thus adding a deep meaning to their religious and spiritual lives. These three dimensions revealed the multidimensional and inner meaning of miracles in the belief structure of Roman Catholic Church. This multilayered approach ensured that miracles were not only considered as a historical phenomenon, but also as an indicator of God's ultimate sovereignty over creation and humanity. The study examined the theological foundations of miracles in the Bible, and detailed the interpretations of some Catholic theologians and the official teachings of Roman Catholic Church on this subject in the context of the Vatican Councils. In this context, the interpretations of Aurellius Augustine and Thomas Aquinas, who stand out with their systematic understanding of miracles in Church history, and some modern Catholic theologians on miracles were discussed, and the basic elements that determine the place of miracles in the Church's doctrines of faith were attempted to be revealed. Augustine explained miracles not as extraordinary events that demonstrate God's superior sovereignty over nature, but as signs of the continuous miraculous nature of existence. Thus, he thought of miracles not as violations of natural laws, but as events that the human mind could not grasp due to its limitations. Similarly, Aquinas defined miracles as extraordinary events that occurred beyond and in accordance

with the order created by God. Thus, miracles were evaluated not only as events that transcended human reason, but also as divine signs that revealed God's plan for humanity. Based on these understandings, Karl Rahner defined miracles not as the suspension of natural laws, but as divine signs that reveal God's deep relationship with creation and the limitations of man's understanding of this relationship. According to him, miracles are symbolic events in which God reveals himself in a transcendent way in man's historical experience. These events point to God's ultimate purpose in the history of salvation and direct man to ultimate salvation. Rahner's approach, while taking the concept of miracles to a metaphysical level, also deepened its pastoral and eschatological dimensions and interpreted these events as a concrete manifestation of God's continuous presence in the world. In this study, the function of miracles in theological categories such as belief, worship and blessing, and their effects on individual and social life were analyzed in depth. In this context, the practical results of miracles in Roman Catholic Church, such as reinforcing the world of faith, strengthening social solidarity and guiding the spiritual lives of individuals, were emphasized. In addition, the study discusses the interpretations of the miracle phenomenon brought by modern scientific approaches and how these interpretations find a response in Catholic theology. This dialogue between science and religion has brought to the agenda the question of whether supernatural events are metaphysical reality or psychological and sociological phenomena. The understanding of miracles in different periods of Roman Catholic Church has made it possible to deeply investigate the effects of these events on both individuals and societies. In this sense, the study emphasizes the decisive role of historical and cultural contexts in the formation of the perception of miracles, and examines how modern Catholic theology evaluates miracles both as a metaphysical reality and as a pastoral and apologetic tool. Accordingly, miracles are positioned as central elements that fulfill the functions of strengthening the Church's defense of faith, encouraging religious practice and deepening theological discussions. This multifaceted role of miracles has made them an indispensable element of both religious and social discourse in the Catholic world. In particular, the historical reality of miracles, the continuities and ruptures between critical approaches in the Enlightenment and scientific inquiries in the modern period have been evaluated. It has been understood that the Church has positioned miracles as a means of reinforcing the world of faith, encouraging religious practice and deepening theological discussions. The aim of the study is to evaluate the historical, cultural and modern science relationship of miracles and to present their place in Catholic belief and practice from a current perspective. In this context, the understanding of miracles in Roman Catholic Church has been examined using the historical-phenomenological method of the History of Religions discipline. At the end of the study, it has been determined that miracles are not only a manifestation of divine power in Roman Catholic Church, but also play a central role in the formation of theological discourse, social consciousness and religious practice. Ultimately, the place of miracles in modern theological discussions is of critical importance in terms of

understanding the dynamics of Roman Catholic Church in historical and current contexts. The findings were evaluated in the conclusion section and suggestions were presented.

Giriş

Hıristiyanlık, Tanrı'nın insanlığa kendini açıkça bildirdiği ve insanların Tanrı'ya cevap verdiği bir vahiy dini olarak tanımlanmaktadır.[1] Tanrı'nın kendisini insanlara açığa çıkardığı yollarından biri olarak mucizeler öne çıkmakta ve Hıristiyanlar tarafından bu olağanüstü vasıtalar Tanrı'nın tarih içindeki tecellisinin somut göstergeleri olarak kabul edilmektedir.[2] Bu bağlamda özellikle İsa Mesih'in enkarnasyonu, ölümü ve dirilişi, mucizeler arasında en çok önemsenenlerdendir.[3] Bu inancın Hıristiyanlığı anlamak ve özelde Katolik mucize anlayışını tartışırken göz ardı edilmeyecek bir konu olduğunu belirtmek gerekir. Hıristiyan teolojisinde mucizeler, doğa yasalarına aykırı olarak gerçekleştiği düşünülen ve ilahi bir gücün müdahalesine atfedilen olaylar şeklinde açıklanmaktadır.[4] Roma Katolik Kilisesi'nde ise mucizeler, Tanrı'nın varlığını, iradesini ve sevgisini somut bir şekilde gösteren olağanüstü olaylar olarak tanımlanmaktadır.[5] Örneğin, Aurellius Augustinus (ö. 430) mucizeyi, "Tanrı'nın olağan düzenin dışında gerçekleştirdiği olaylar" şeklinde tanımlamış ve mucizenin tinsel rolüne dikkat çekmiştir.[6] Tarihsel olarak her dönemde, Hıristiyanların gerçeklik anlayışında her zaman bir paradigma değişikliği olmuştur. Bu değişiklik, her dönemin tarihindeki tanımlayıcı bir karakter olarak ifade etmek mümkündür. Apostolik dönemden skolastik döneme, Ortaçağ'dan modern döneme, postmodern dönemden günümüze kadar her birinin diğerlerinden ayıran belirli bir kaygısı vardır. Roma Katolik Kilisesi ve teolojisi, tarihteki bu gelişmelerden etkilenmiştir. Bu değişiklikler, aslında gerçekliğin ya da doktrinin içeriğinde değil, daha çok anlamıyla ilgilidir. Kitab-ı Mukaddes'te mucize anlamında Latince "miraculum" kavramı doğrudan geçmese de dynamis (kudret), teras/terata (hayret uyandırıcı olay) ve semeion (işaret) gibi Yunanca

1 Luke Timothy Johnson, *The History of Christianity: From the Disciples to the Dawn of the Reformation* (America: The Great Courses, 2012), 3–10.

2 Jean Yves Lacoste, "Miracles," *Encyclopedia of Christian Theology* (New York: Routledge, 2005), 1038; Şinasi Güngüz, *Hıristiyanlık*, 6. Basım (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 13-14.

3 Aykut Özer, *Hıristiyanlıkta Mucize Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 2; 50; 72.

4 John T. Driscoll, "Miracle", *The Catholic Encyclopedia*, ed. Charles G. Herbermann ve Edward A. Pace (New York: Robert Appeton Company, 2003), 10:813-815; ayrıca bk. Daniel Sulmasy, "What Is a Miracle?," *Southern Medical Journal* 100/12 (2008), 1223-1228.

5 Driscoll, "Miracle", 823-824.

6 Aurelius Augustinus, *De Civitate De*i (New York: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014), XXI/8.

kavramlar kullanılmıştır.[7] Dynamis mucizenin ilahî kaynağına[8], teras etkisine[9], semeion ise amacına işaret etmektedir.[10] Bu bağlamda mucize, Tanrı'nın kudretini açığa vuran, doğaüstü müdahalesi ve kurtarıcı sevgisinin bir işareti olarak teolojik anlam taşımaktadır.[11] Walter Kasper (d. 1933), mucize anlayışının nedensellikten ziyade niyete odaklandığını vurgularken[12]; Karl Rahner (1984), mucizeyi Tanrı'nın lütuf ve vahyindeki kurtarıcı eylemlerinin bir göstergesi olarak yorumlamıştır.[13]

Mucize anlayışı büyük ölçüde Kitab-ı Mukaddes çerçevesinde şekillenmiş olan Augustinus'a göre mucize, doğanın olağan sebebini ihlal eden özel bir ilahi eylemden ziyade alıcı üzerinde ciddi ve anlamlı bir etki yapan olağanüstü bir hadisedir.[14] Böylece mucizenin mesajının, olağanüstülüğünden çok daha önemli olduğu vurgulanmıştır. Daha sonra ise Thomas Aquinas (ö. 1274) mucizelerin nedensel yönünü gündeme getirmiştir. Buna göre gerçek mucizevi olayların nedeninin, insan bilgisinin ötesinde olması gerektiği belirtilmiştir. İnsan kapasitesinin üzerinde olan böyle bir eylemi gerçekleştirme kudretinin yalnızca Tanrı'da bulunduğu vurgulanmıştır.[15] Aqunias da Augustinus gibi mucizelerin doğa yasalarını ihlal etmediği görüşünü savunmuştur.[16] Ancak Aquinas, mucizevi olayların daha çok ontolojik yönünü vurgulamıştır. Amerikalı felsefeci Ralph Mclnerny'e (ö. 2010) göre, Aquinas'ın mucize anlayışı, tam anlamıyla ve basitçe bilinmeyen bir sebep ile dolu bir şeydir ve bu sebep Tanrı'dır. Dolayısıyla Tanrı'nın, bilinen sebeplerin dışında yaptığı şeyler mucize olarak adlandırılmaktadır.[17] Aksine, Aydınlanma dönemi, dinin etkisini insanlık tarihinin en düşük noktasına getirmiştir. Rasyonalistler, mucizeleri efsanelere indirgemiş ve Aquinas'ın mucizelere dair ontolojik anlayışını

7 Paul Gwynne, *Special Divine Action: Key Issues in the Contemporary Debate, 1965-1995* (Roma: Grogorian University Press, 1996), 60.

8 Trench, *Notes on the Miracles of Our Lord*, 6.

9 Richard Chenevix Trench, *Notes on the Miracles of Our Lord* (London: Kegan Paul, Trench, Trübner&Co., 1895), 2.

10 Herbert Lockyer, *All the Miracles of the Bible: The Supernatural in Scripture: Its Scope and Significance*, 1965th edition (Michigan: Zondervan, 1961), 16.

11 Micheal Poole, *Mucizeler: Bilim, Kutsal Kitap ve Yaşanmış Olaylar* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2008), 39-40; ayrıca bk. Özer, *Hıristiyanlıkta Mucize Anlayışı*, 21.

12 Walter Kasper, *Jesus the Christ* (New York: Continuum, 2011), 80.

13 Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith*, trans. William V. Dych (New York: Crossroad, 1978), 258.

14 Augustinus, *City of God*, 21.7; 22.8-10; Gwynne, *Special Divine Action*, 65.

15 Gwynne, *Special Divine Action*, 70.

16 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, PL, 82: 893; 1a. 100.6.

17 Ralph M. Mclnerny, *Miracles a Catholic View* (Huntington: Our Sunday Visitor, 1986), 130.

sorgulamışlardır.[18] Birçok bilim insanı ve filozof, mucizeler meselesine çeşitli itirazlarda bulunmuştur. Örneğin, David Hume (ö. 1776), mucizelerin olasılığına ve güvenilirliğine karşı çıkarak bu tür olayları reddetmiştir. Çünkü, ona göre, mucize diye bir şey varsa, bu, değiştirilemez olan doğa yasalarını ihlal etmek zorundadır.[19] Modernite ile bilimsel devrim ve bu dönemin indirgemeci eğilimi, Hıristiyanlıkta mucizelerin etkisini neredeyse yok etmiştir. Bu dönemde hemen her olay, doğa yasalarının merceğinden bakılarak değerlendirilmiştir. I. Vatikan Konsili (1869-1870), Aydınlanma dönemi bilim insanları ve filozoflarının görüşlerine karşı çıkmış ve Hıristiyanlıkta mucizelerin vahiy rolünü şu ifadelerle vurgulamıştır:

> "İmanımızın teslimiyetinin akılla uyumlu olması için, Tanrı'nın iradesi, içsel *Kutsal Ruh* yardımıyla dışsal vahiy belirtilerinin, yani ilahi eylemlerin ve öncelikle mucizelerin ve peygamberliklerin, Tanrı'nın mutlak kudretini ve sonsuz bilgisini açıkça gösterdiği, vahyin en kesin işaretleri olduğu ve tüm insanların anlayışına uygun olduğu bir bağlantıyı gerektiriyordu."[20]

Böylece Konsil, mucizelerin onaylayıcı işlevini, İncillerdeki mucizevi olay anlatılarıyla paralel olarak değerlendirmiştir. Mucizeleri inkâr eden ya da bu eğilimde olan bir kimse ciddi bir şekilde kınanmaktadır. I. Vatikan Konsili'ndeki bu tutum, Roma Katolik Kilisesi'nin Aydınlanma dönemi görüşlerine karşı ciddi bir mücadele içerisinde olduğunu göstermektedir. Katoliklere göre mucizeler, vahyin yapı taşlarıdır ve müjdenin görünür halidir; dolayısıyla asla reddedilemez.[21]

20. yüzyılda, II. Vatikan Konsili (1962-1965), dönemin konjonktürüyle uyumlu olarak yeni bir mucize anlayışı ortaya koymuştur. Konsil, dönemin antropolojik bakış açısını keşfetmiş ve mucizelerin anlamı üzerine düşünmüştür. Roma Katolik Kilisesi'nin ilahi vahiy üzerine olan belgeleri, mucizeleri Tanrı'dan gelen işaretler olarak görmüştür. Bu yaklaşım, mucizelerin hayret uyandıran ve anlam taşıyan olaylar olarak yeni bir anlayışa başlangıç noktası oluşturmuştur.[22] Bunun yanında mucizevi olayların Tanrı'nın eylemleri olduğu gerçeğini daha da pekiştirmiştir. Amerikalı Cizvit rahip Avery Robert Dulles (ö. 2008), İncillerden bahsederken, "mucizeler, sembolik ya da öğretici anlamları açısından daha düşünsel bir şekilde

18 Krzysztof Kaucha, *The Contemporary Catholic Theology of Miracles* (Lublin: John Paul II Catholic University of Lublin Faculty of Theology, Doctoral Thesis, 2018), 10.

19 David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Mineola, N.Y: Dover Publications, 2004), 77.

20 First Vatican Council, "Dogmatic Constitution on the Catholic Faith, 1869-1870", *EWTN* (09 Nisan 2025).

21 Müjde ifadesinden İncil'in kendisi kastedilerek mucizeler, kutsal metinlerin hakikatinin en somut tarafı olarak değerlendirilmiştir (René Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, trans. Matthew J. O'Connell (New York: Paulist, 1988), 239).

22 Gwynne, *Special Divine Action*, 94.

incelenir"[23] ifadeleriyle bu hususa dikkat çekmiştir. II. Vatikan Konsili, mucizeleri, "Tanrı'nın Vahiy İşaretleri" olarak, özellikle de İsa Mesih'in sözleri ve kudretli eylemleriyle beklenen kurtuluşu getirmesinin alametleri olarak anlatmayı tercih etmiştir. Ontolojik boyutun ve Aydınlanma dönemiyle ilgili olumsuz etkilerin yanı sıra, mucizeler modern dönemde, II. Vatikan Konsili ile birlikte mucizeler, Tanrı'dan gelen işaretler olarak yeniden yorumlanmış ve dinamik bir iman tecrübesinin parçası haline getirilmiştir. Kilise'nin olağanüstü olaylara yaklaşım konusunda verdiği talimatlar ve uyguladığı politikalar, doğaüstü tezahürlere olan ilgiyi arttırmıştır. Örneğin, *Life Dergisi'*nin Temmuz 1991 sayısında sorulan "Mucizelere İnanıyor musunuz?" anketinde, Amerikalıların %83'ü "Evet" cevabını vermiştir.[24] Bu dönemde dünyanın dört bir yanından sayısız mucizevi olay ve görüngü iddiaları gelmeye devam etmiştir. Ayrıca, Johann Baptist Metz (ö. 1928), Karl Rahner (ö. 1984), Louis Monden (ö. 2002), Karol Józef Wojtyła (Papa II. John Paul/2005), Avery Robert Dulles (ö. 2008), René Latourelle (2017), René Laurentin (ö. 2017), Joseph Alois Ratzinger (Papa XVI. Benedict/ö. 2022), Walter Kasper (d. 1933), ve Paul Gwynne (d. 1958) gibi çağdaş Katolik teologları, mucizelerin Tanrı'nın insanlığa kendini açıklamasının işaretleri ve araçları olduğunu savunmuşlardır.[25] Bu düşünürlere göre, İncil geleneğinde, İsa Mesih'in mucizeleri Tanrı'nın egemenliğinin gelişinin işaretleri ve aracılıkları olarak işlev görmektedir. Bu bağlamda mucizeler, ayrılmış gözlemcilerin raporları olarak değil, inananların tanıklığı olarak sunulmuştur. Doğaları gereği bu olağanüstü olaylar kurtuluşla ilişkilendirilmiş; bir kişiyi dönüşüm ve Tanrı'nın egemenliği yoluna bağlılık için çağıran işaretler şeklinde yorumlanmıştır.[26]

Modern dönemde, mucizelerin sembolik yönüne vurgu yapılırken, hayret uyandıran psikolojik boyutu da göz ardı edilmemiştir. Bu dönemde genel yaklaşım, "mucize semboliktir ve onu dünyadaki diğer her türlü işaretten ayıran yönü de budur." şeklindedir. Bu yaklaşıma göre, vahiy asla sadece içsel bir deneyimde ya da Tanrı ile doğrudan bir karşılaşmada gerçekleşmez. Her zaman sembol aracılığıyla, yani insan bilincini gizemli bir şekilde etkileyen ve açıkça tanımlanabilenden daha fazlasını ima eden dışsal bir işaret aracılığıyla gerçekleşir.[27] Bu dönemdeki teolojik sorgulamalar, mucizelerin doğasından çok, tarihsel yönlerine ilişkindir. Yani, genellikle insanlar arasında dikkat çeken, doğrulanabilir işaretler üzerinde durulmuştur. Ayrıca, modern

23 Avery Dulles, *A History of Apologetics* (Eugene: Wipf and Stock, 1999), 9.

24 Lisa J. Schwebel, *Apparition, Healings and Weeping Madonnas* (New York: Paulist, 2004), 8.

25 Kaucha, *The Contemporary Catholic Theology of Miracles*, 11.

26 Denis Edwards, *How God Acts: Creation, Redemption, and Special Divine Action* (Minneapolis: Fortress Press, 2010), 87.

27 Dulles, *A History of Apologetics*, 130.

dönemdeki mucizelerle ilgili söylem, ancak Mesih'in şahsı ve eylemleriyle bağlantılı olduğunda anlamlı olabilmektedir. René Latourelle, "Mucizeler, kaynağı olan Mesih'ten, insanın tümünü ve dünyanın, kişinin yaşadığı yerin etkilediği kurtuluşla ayrılmazdır. Dönüşüm ve egemenlikle, bunların görünür yüzü ve kanıtı olan mucizelerle, nihayetinde vahiyden, ki bunlar Mesih'in sözleriyle birlikte onun ayrılmaz bir parçasıdır…" ifadeleriyle bu anlayışın ehemmiyetini vurgulamıştır.[28] Böylece, mucizeler, İsa Mesih'le ilişkilendirilmiştir. Tanrı, "dinamizm", "logos" ve "agape" şeklinde tanımlanarak O'nun mucizeleri, İsa'nın zaferini açığa çıkaran işaretleri, gücü (diriliş), kutsallığı (hayat, tutku ve ölüm) ve bilgeliği (eylemler ve sözlerle öğretme) gösteren alametleri şeklinde değerlendirilmiştir. Baba Tanrı'nın Oğlu olarak kabul edilen İsa Mesih, O'nun bilgisini, gücünü ve sevgisini paylaşan görevli olarak görülmüş ve kendisine verilen mucizeler (tanrısal işaretler bağlamında), Tanrı'nın (özelde İsa Mesih'in) zaferinin yansımaları olarak telakki edilmiştir.[29] Bu makalede, Roma Katolik Kilisesi'nin mucize anlayışı, Kitab-ı Mukaddes'teki mucize anlatıları ile çağdaş mucizelerin imkânı meselesi gibi temel sorular bağlamında Katolik öncülerin mucize yaklaşımları, dönemin dinî ve toplumsal yapısıyla ilişkili olarak ele alınacaktır. Bu dönemde mucizelerin teolojik ve Hıristiyan eğitimine müteallik (pastoral) işlevleri de değerlendirilerek Katolik teolojisindeki yeri üzerine bir analiz yapılacaktır. Bu analiz, Roma Katolik Kilisesi'nde mucizenin yeri ve Hıristiyan inancı üzerindeki etkisi üzerinde kapsamlı bir değerlendirme sunmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda ilk olarak Kitab-ı Mukaddes'teki mucizelerin tarihsel gerçekliği ve güvenirliği üzerinde durulacak, ardından mucizelerin doğrulanma süreci ve fonksiyonları hakkında bilgi verilecek, daha sonra ise mucizeler üzerine tartışmalar ve eleştiriler bağlamında bazı Katolik teologların yaklaşımları ele alınacaktır. Katolik Hıristiyanlığın mucize anlayışı, Dinler Tarihi disiplininin tarihsel-fenomenolojik yöntemi kullanılarak karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Türkçe literatürde Roma Katolik Kilisesi, tarihi ve teolojisi hakkında birçok çalışma bulunmaktadır.[30] Ancak Türkiye'de Katolik Kilisesi mucize metaforu veyahut Katolik düşünürlerin mucize yaklaşımlarına dair kapsamlı ve müstakil bir araştırma henüz yapılmamıştır. Literatürdeki mevcut çalışmalarda ilahî

28 Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, 4.

29 Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, 3.

30 Kemal Polat, *Katolik Hıristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler*, 1. Basım (Ankara: Salkımsöğüt Yayınları, 2008); Şinasi Güngüz, *Hıristiyanlık* (İstanbul: İsam Yayınları, 6. Basım, 2017); Mustafa Güre, *Katolik Hıristiyanlıkta Kilise* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2022); Pamir Dominik, *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri* (İstanbul: Yaylacılık Matbası, 2000); Baki Adam, *Dinler Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015)*;* İbrahim Korhan, *Katolik Kilisesi'nde Otorite Sorunu Papalık ve Konsilyarizm* (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2024).

dinlerde mucize genel bir çerçevede ele alınırken[31], Hume, Locke ve Spinoza gibi düşünürlerin yaklaşımlarını inceleyen çalışmalar daha çok epistemolojik bir yön taşımaktadır.[32] "Hıristiyanlıkta Mucize Anlayışı" adlı doktora tezinde ise Katolik yaklaşım tarihsel bağlamda sunulmaktadır. Buna karşın bu makale, Roma Katolik Kilisesi'nin mucize anlayışını doğrudan teolojik ve işlevsel boyutlarıyla incelemesi bakımından özgün bir nitelik taşımaktadır.[33] Literatüre katkı sağlamak ve sonraki araştırmalara bir temel teşkil etmek amacıyla bu çalışmada, Hıristiyan tarihinde Roma Katolik Kilisesi mucize olgusu ve özellikle bazı Katolik teologların mucize yaklaşımlarına ilişkin bilgiler, dönemin kaynakları ve kendi yazıları üzerinden ele alınmaktadır. Literatürdeki temel kanaat Katoliklerin kutsal metinlerdekilerle birlikte tarihsel mucize anlatılarını kabul ettiği ve çağdaş mucizelerin mümkün olduğu yönündedir. Katolik teolojisinde mucize metaforunun ve Katolik teologların bu konudaki tutumlarının mahiyetinin anlaşılabilmesi, arkasındaki muhtemel sebeplerin kapsamlı bir şekilde ele alınmasını gerektirmektedir. Zira 17. yüzyılın önemli gelişmelerinden biri olan Aydınlanma hareketlerinin Hıristiyan teolojisine nasıl yansıdığı sorusu spesifik olarak Katolik Hıristiyan mucize anlayışına etkisi açısından oldukça mühimdir. Bu bağlamda konuya giriş mahiyetinde ilk önce Katolik teolojisinde mucize kavramı hakkında bilgi vermekte fayda vardır.

Mucizelerin yalnızca Kitab-ı Mukaddes'te değil, aynı zamanda Kilise geleneğinde ve Papalık Makamı'nın resmî görüşlerinde yer aldığı bilinmektedir. Katolik teolojide en genel anlamda mucizeler, "kendilerinin ötesine ve bazen de kendi varlıklarının içsel anlamına işaret eden belirtiler" olarak tanımlanmaktadır.[34] Bu anlamda İsa Mesih bir işaret olarak gerçeğin kendisi olarak tasvir edilmektedir. Bunun yanı sıra mucizelerin doğaları gereği işaretler olduğuna inanılmakta ve bu işaretlerin insanları etkileyerek her birinin geleceğine ve kurtuluşuna ilişkin önemli sonuçlar doğuracağı düşünülmektedir.[35] Mucizelerin işaret yönü ilahi varlığa kanıt olarak değerlendirilmekte olup en başından beri bilinmeyen bir şey

31 Gülistan Balcı, *İlâhî Dinlerde Mucize* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

32 Mesut İrde, "David Hume'da Mucize'nin İmkânı Problemi Üzerine Bir İnceleme", *Anadolu Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2023), 15-24; Habib Şener, "John Locke'un Mucize Anlayışı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 135-154; Abdurrazak Gültekin, "Spinoza Felsefesinde Tanrısal Yasa Bağlamında Mucizenin Reddi ve Peygamberlik", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 26/2 (2022), 305-318.

33 Aykut Özer, *Hıristiyanlıkta Mucize Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

34 Johann Baptist Metz, "Miracles," *Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi*, ed. Karl Rahner (New York: St. Paul, 1975), 963.

35 Metz, "Miracles", 963–964.

oldukları belirtilmektedir.[36] Bu noktada Katolik teolojide mucizelerin yalnızca inanç bağlamında mümkün olduğu ve anlamlarının yine bununla bilinebileceği savunulmaktadır. Böylece doğru iman Tanrı'nın kurtarıcı eylemeleri olarak nitelendirilen mucizelerle ilişkilendirilmekte ve İsa Mesih'le özdeşleştirilmektedir.[37] Yine buna göre, Tanrı'nın kurtarıcı eylemi, İsa Mesih'in enkarnasyonu, ölümü ve dirilişiyle doruk noktasına ulaşmış; İsa Mesih'in dirilişi, tüm mucizelerin en niteliklisi olarak kabul edilmiştir.[38] Ayrıca mucizelerin bir şekilde insanlara, Tanrı'yla birleşme ve bir ölçüde tatmin olma fırsatları sunduğu ve bu doğrultuda, mucizeler, insanları korkutmak veya eğlendirmek amacıyla değil, Hıristiyanlığın merkezi gizemine çeken işaretler olarak açıklanmaktadır. Mclnerny, "Mucizeler eğlendirmek, korkutmak veya hoşa gitmek için değildir. Hangi olağanüstü olay olursa olsun, Hıristiyanlığın merkezi gizemlerine ve İsa Mesih'in kurtarıcı işine dikkat çekmiyorsa, o olay mucize olarak kabul edilmez…"[39] ifadeleriyle bu görüşü desteklemiştir. Mclnerny'nin bu açıklaması, mucizeleri, Hıristiyan kurtuluş öğretisiyle ilgisi olmayan diğer harika olaylardan ayıran bir farkı ortaya koymaktadır. Böylece mucizeler dinî işaretler olarak da görülmüş ve mucizevi işaretlerin dinî rolü vurgulanmıştır.[40]

Katolik teolojide mucizelerin doğaya karşı bir karşıtlık oluşturmadığı ve onu ihlal etmediği belirtilmekte; aksine doğanın ötesinde olaylar olduğu savunulmaktadır. Papa II. John Paul, bu hususta "Mucizelerin doğanın güçleri ve yasalarına karşı olmadığını, onların olağan işlevlerinin iptalini değil, sadece belli bir ampirik askıya alınmasını ima ettiğini" ifade etmiştir.[41] Buna göre, Tanrı'nın gücünün bir işareti olarak görülen mucizelerin Tanrı'ya olağan olduğu, ancak insan için olağanüstü algılandığı düşünülmektedir. Dolayısıyla doğanın potansiyelinden büyük olan Tanrı'nın gücünün doğayı ihlal ettiği ifadesinin yanlış olduğu ve doğa yasalarının insan için geçerli olduğu düşünülmektedir.[42] Roma Katolik Kilisesi, Kitab-ı Mukaddes'te mucizeler konusundaki benimseyici tutumunu tarih boyunca net bir şekilde ortaya koymuştur. Kilise, Tanrı'nın kendisini dünyanın etrafındaki

36 Eileen Daspin, *The Life of Jesus, Performing Miracles*, ed. Eileen Daspin (New York: The Association of Magazine Media, 2017), 44.

37 Avery Dulles, "Symbol in Revelation," *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard L. Marthaler (Detroit: Gale, 2003), 663.

38 Avery Dulles, *The Assurance of Things Hoped For* (New York: Oxford University Press, 1994), 108.

39 Mclnerny, *Miracles a Catholic View*, 14.

40 Dulles, *The Assurance of Things Hoped For*, 108.

41 Karol Józef Wojtyła, "Miracles Manifest the Supernatural Order, General Audience", *Interdisciplinary Encyclopedia of Science and Religion*, 1987 (10 Nisan 2025).

42 Kaucha, *The Contemporary Catholic Theology of Miracles*, 41.

doğal şeyler aracılığıyla insanlara açıkladığını, ancak özellikle Tanrı'nın kendisini ilk insanlar, peygamberler ve nihayetinde İsa Mesih aracılığıyla kesin bir şekilde açığa çıkardığını ve bunu yaparken de en etkili yol olarak mucizeleri kullandığını öğretmektedir.[43] Kilise'ye göre, Kitab-ı Mukaddes'teki mucizeler ve özellikle diriliş mucizesi, ilahi vahyi destekler ve doğrular mahiyettedir. II. Vatikan Konsili'nin İlahi Vahiy Üzerine Dogmatik Anayasası olan *Dei Verbum*'da "İsa Mesih'in kendisini müjdelemek için, sözleri, eylemleri ve mucizeleri aracılığıyla kendisini göstererek, özellikle ölüm ve görkemli dirilişi ile son olarak gerçeğin Ruhunu göndererek vahyi mükemmelleştirdiği" ifade edilmektedir.[44] Bu açıklama, Kilise tarafından mucizelerin işlevsel tanımını ortaya koymaktadır. Ancak günümüzde Kilise'nin resmi bir mucize tanımı yoktur. *Dei Verbum*'daki bu ifadelerden, mucizelerin vahyi açıklayıcı ve doğrulayıcı işlevleri yönünde tanımsal bir çıkarımda bulunmak mümkündür. Dolayısıyla kilise belgelerinde mucizeler, ilahi vahyin araçları ve ayrılmaz bir parçası olup, aynı zamanda vahyin doğrulayıcıları olarak değerlendirilmiştir.[45] Kilise'nin Dogmatik Anayasalarından *Lumen Gentium*'da ise İsa Mesih'in mucizeleri, krallığın yeryüzünde kanıtları olarak sunulmuştur.[46] İkinci Vatikan Konseyinin Din Özgürlüğü Bildirgesi *Dignitatis Humanae*'da ise İsa Mesih'in, öğretisini aydınlatmak ve doğrulamak için mucizeler gerçekleştirdiği ifade edilmiş, asıl amacın insanları zorlamak değil, onlarda inanç uyandırmak ve mevcut inancı pekiştirmek olduğu belirtilmiştir.[47] Bugün Roma Katolik Kilisesi, bu belgelerle mucizelere ilişkin tanımdan ziyade yaklaşım tarzını ve yöntemini ortaya koymaktadır.

1. Katoliklerde Mucizelerin Tarihsel Gerçekliği ve Güvenirliği

Yeni Ahit anlatılarında İsa Mesih'in yalnızca tebliğ etmekle kalmadığı ve bu hizmeti esnasında birtakım önemli işler gerçekleştirdiği belirtilmektedir. Katolik teologlar, bu işleri mucizeler olarak değerlendirmişlerdir.[48] Rahner, "Mucizeyi anlamanın önemli olan kısmı amacıdır, çünkü doğru dinî tepki, Tanrı'nın doğa

43 Kaucha, *The Contemporary Catholic Theology of Miracles*, 42.

44 Papa VI Paul, *Dei Verbum*, Acta Apostolicae Sedis (AAS) 58 (1966), 817-836; Norman P. Tanner, ed., *Decrees of the Ecumenical Councils. Cilt.2: Trent to Vatican II* (Washington, DC: Georgetown University Press, 1990), 971–981.

45 *Dei Verbum*, 2.

46 Papa VI. Paul, *Lumen Gentium*, AAS 57 (1965), 5-75.

47 Papa VI. Paul, *Dignitatis Humanae*, AAS (1965), 1-38.

48 Craig S. Keener, *Miracles: The Credibility of New Testament Accounts* (Grand Rapids: Baker Book House, 2012), 2413.

düzenini aşarak bir mucize gerçekleştirdiğini görmek için beklemez"[49] ifadelerini kullanarak Yeni Ahit mucize anlatılarının hakikatine vurgu yapmıştır. Katolik teologlar arasında mucizeler, Baba Tanrı'nın İsa'yı Oğlu olarak ortaya koymak ve kendisini Tanrı Kurtarıcı olarak tanıtmak için yaptığı işler" şeklinde algılanmıştır.[50] Bu düşünce, Yuhanna İncil'indeki "Baba'nın bana tamamlamam için verdiği işler, benim yaptığım işler, bana tanıklık eder ki Baba beni gönderdi"[51] pasajıyla pekiştirilmiştir. Örneğin, Valentinnus İsa'nın, mucizeleriyle Baba Tanrı'yı işaret ettiğini ve bu işaretlerin kurtuluş inancıyla bağlantılı olduğunu savunmuştur.[52] Ayrıca bu düşünürler, İsa Mesih'in, mucizeleriyle Tanrı'nın egemenliğinin geldiğini gerçeğe dönüştürdüğünü öne sürülmüşlerdir. Dolayısıyla bu mucizelerin kendi başına bir gösteriş için değil, Tanrı'nın krallığına girmeye ilişkin koşullar olarak tövbe ve dönüşüm çağrıları olarak değerlendirilmiştir. Aynı zamanda bu mucizeler işaretler bağlamında Mesihlik alameti olarak görülmüştür.[53]

Katolik teologlara göre, İncillerde, mucizeleri kabul edilemez ya da kabul edilebilir yapan bazı negatif ve pozitif özellikler bulunmaktadır. Negatif özelliklere sahip herhangi bir mucize, sahte mucize olarak görülmeli ve reddedilmelidir. Bu hususta Latourelle, gerçek mucizelerin kolay bir kişisel zaferi amaçlamadığını ve popüler merakı tatmin etmek için yapılan başarılar olmadığını ifade etmiştir. Ona göre, gerçek mucizeler, gurur, inanç eksikliği ya da kalp katılığı gibi şeylerden uzaktır; dini kabul etme ve Tanrı krallığının işaretleri olarak Tanrı'nın armağanlarıdır.[54] Bunun yanı sıra o, mucizelerin tüm insanlığı maddi-manevi kurtuluş, eğiticilik ve ilahi vahiy gibi olumlu niteliklere sahip olduğunu belirtmiştir.[55] Ayrıca birçok Katolik teolog, mucizevi olayların anlamının, Hıristiyanlar tarafından Diriliş'ten sonra kavrandığını ileri sürmüştür. Örneğin, Giuseppe Tanzella-Nitti, çağdaş tefsir anlatılardan bazılarının İsa Mesih'in ilahiliğinin muhtemelen "Paskalya sonrası yeniden okumalar" olma olasılığını göz ardı etmediğine, Hıristiyanların tam farkındalığına Diriliş'ten sonra ulaştıklarına dikkat çekmiştir.[56] Roma Katolik

49 Aktr. Metz, "Miracles", 963.

50 Louis Monden, "Miracles of Jesus," *Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi*, ed. Karl Rahner (New York: St. Paul, 1975), 965.

51 Yu. 5:37-38.

52 Mary Hester Valentine, *Miracles* (Chicago: Thomas More, 1988), 45.

53 Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, 52.

54 Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, 258.

55 Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, 259–261.

56 Giuseppe Tanzella-Nitti, "Miracles," *Interdisciplinary Encyclopedia of Religion and Science*, ed. Giuseppe Tanzella-Nitti and A. Strumia, 2017, II.

Kilisesi'nde Diriliş[57], İsa ve onun hizmetini anlama noktasında bir dönüm noktası görülerek İsa'nın en büyük mucizesi kabul edilmektedir.[58]

Latourelle'e göre, İncillerde yer alan mucize anlatıları kriteroloji (Katolik terimler sözlüğü) testine tabi tutuluyorsa, tarihçilerin bu olaylar arasında ayrım yaparak bazılarını (örneğin, İsa'nın vaazları, yargılanması ve acıları) "tarihi" olarak etiketleyip diğerlerini hayal ürünü veya efsane olarak değerlendirmesi tutarsızdır. Çünkü kriteroloji, tüm anlatıların aynı eleştirel yöntemle değerlendirilmesini gerektirmektedir.[59] Katolik teologlar, İsa Mesih'in mucizevi eylemlerini, O'nun vaaz ve uyarıcı eylemleriyle eşit ve birbirlerini tamamlayıcı unsurlar olarak görmüşlerdir.[60] Ayrıca mucizeleri objektif olarak yorumlamaya çalışanların bir şekilde taraflı davrandıkları ileri sürülmektedir. Dolayısıyla bu tür olaylara şüpheyle yaklaşan veya bunları tamamen doğal bir paradigmada okuyan modern Batılı yorumcuların, varsayımlarında nötr olmadıkları düşünülmektedir.[61] Öte yandan çağdaş İncil yorumcuları İsa tarafından gerçekleştirilen başka mucizeler de olduğunu, bunların tarihi gerçeklik izlerini taşıdığını ve hiç kimsenin bu mucizeleri İncillerden çıkaramayacağını ifade etmişlerdir. Aksi takdirde İncillerdeki anlatıların, anlamını yitireceğini savunmuşlardır.[62] Böylece İncillerdeki mucizelerin tarihsel gerçekliğine işaret edilerek, bu anlatıların İsa Mesih'in görevinin ayrılmaz bir parçası olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca İncillerdeki mucizevi anlatılar olmadan, metinlerin içeriğinin tutarsız hale geleceği belirtilerek bu olayların önemine vurgu yapılmıştır. Bu hususta Markos İncil'inin mucize önemine dikkat çekilerek, bu İncil'ini anlamanın mucizelerden ayrı düşünülemeyeceği ifade edilmiştir. Zira mucizeler çıkarıldığında metnin, bağlamsal ve teolojik bütünlüğünü büyük ölçüde kaybedeceği ileri sürülmüştür.[63] Latourelle, İncillerdeki İsa'nın öğretisini mucizelerden ayrı düşünmenin imkânsız olduğunu, mucizeler ve vaazların, birbirinden ayrılmaz bir bütün oluşturduklarını ifade ederek bu düşünceyi pekiştirmiştir. Ona göre, her ikisi de aynı nesneye, yani Tanrı'nın Krallığının gelişine işaret etmektedir.[64]

İncillerdeki mucizelerin tarihsel gerçekliğinin, mucizelerin imkânı konusunda önemli bir rol oynadığı düşünülmektedir.[65] Bu görüşle bağlantılı olarak, mucizeleri

57 1Korintliler 15; Matta 28; Markos 16:1-8; 16:9-20; Luka 24; Yuhanna 20-21.

58 Dulles, *The Assurance of Things Hoped For*, 10.

59 Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, 53.

60 Keener, *Miracles*, 2424.

61 Keener, *Miracles*, 3472.

62 Tanzella-Nitti, "Miracles", II.

63 René Latourelle, *The Theology of Revelation* (New York: St. Paul, 1966), 54.

64 Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, 54.

65 Keener, *Miracles*, 3484.

kanıt olmadan reddedenler, mucizeleri desteklemeyen bir inanç taahhüdüne sahip kişiler olarak değerlendirilmiştir. Bu hususta Craig Keener, mucizeleri reddeden fakat sağlam argümanlar sunmaya istekli olmayanların, mucizelerin olasılığını dışlayan bir inanç taahhüdüne sahip olduklarını kabul etmeleri gerektiğini savunmuştur.[66] Latourelle ise İncillerdeki mucize anlatılarının tarihsel sağlamlığını değerlendirmek için "tarihsel gerçeklik kriterlerinin" önemini vurgulamıştır. Ona göre, bu kriterler, İncilleri analiz ederek mucize anlatılarının özgünlüğünü test etmeyi amaçlamaktadır. Biçim eleştirisi ve Dinler Tarihi yöntemleri başlangıçta bir doğa gücüne odaklansa da, zamanla İsa Mesih'in mucizelerine de meşru ve verimli biçimde uygulanarak metinlerin tarihsel ve işlevsel bağlamlarının anlaşılmasına katkı sağlamıştır.[67] Papa II. John Paul, İsa Mesih'in mucizelerini yalnızca teolojik değil, tarihsel bağlamda da savunmuştur. Ona göre, İncil metni ve bağlamının analizi, bu mucizelerin İsa Mesih tarafından gerçekten gerçekleştirildiğini doğrulamaktadır. Paul, bu tür olayları basitçe mit veya icat olarak reddetmenin, entelektüel dürüstlükten ve bilimsel titizlikten uzak bir yaklaşım olduğunu belirmiştir.[68] Katolik teologlara göre, İsa Mesih'in mucizevi eylemlerinin tarihsel güvenilirliği, bazı anlatılardaki abartılar ve mucizelerin O'nu gizemli bir figür olarak sunma eğilimi nedeniyle sorgulanabilir. Ancak, bu durum, mucizelerin tamamen uydurma olduğu anlamına gelmez; aksine, İsa Mesih'in mucizelerinin tarihsel gerçekliğini destekleyen önemli kanıtlar sunmaktadır. Bu kanıtların değerlendirilmesi için Kilise tarafından çoklu tanıklık, süreksizlik, süreklilik, İsa'nın tarzına uygunluk, anlatıların içsel tutarlılığı, farklı yorumlar, esaslı uzlaşı, zorunlu açıklama ve örtüşme ile tutarlılık gibi kriterler kullanılmaktadır. Bu ölçütlerin, mucizelerin hem tarihsel hem de teolojik açıdan güvenilir bir şekilde analiz edilmesini mümkün kılacağı düşünülmektedir.[69]

2. Katolik Geleneğine Göre Mucizelerin Doğrulanma Süreci

Roma Katolik Kilisesi tarafından mucizeler üzerine kritik, açık fikirli ve teolojik bir düşünme ihtiyacı, modern dönemde her zamankinden daha gerekli görülmüştür. İnancın deneysel boyutunun, doktrinsel formülasyonlara yapılan aşırı vurguyla gölgelenmesi, inancın destekleyici kaynağına yabancılaşmasına neden olmuştur. Bu durumun, inancı entelektüel bir çerçeveye indirgeme tehlikesine yol açtığı ve mucizelerin Tanrı'nın lütfunun deneyimsel bir kaynağı olma özelliğini zayıflattığı

66 Keener, *Miracles*, 3538.

67 Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, 56.

68 Joseph Ratzinger, "The Fact and Significance of Christ's Miracles, General Audience", *Interdisciplinary Encyclopedia of Science and Religion* (inters.org, 1987), para. 4 (20 Nisan 2025).

69 Geniş bilgi için bk. Kaucha, *The Contemporary Catholic Theology of Miracles*, 146-155.

düşünülmüştür.[70] Katolik teologlara göre, sahte mucize iddialarının varlığı, gerçek mucizelerin yokluğunu göstermez; bu nedenle genellemelerden kaçınılmalı ve özel İlahi eylemler üzerinde teolojik düşünceler geliştirilmelidir. Hıristiyanların bu tür olaylara ilgisi, mucizelerin daha derin bir teolojik incelemesini gerekli kılmıştır.[71] Ayrıca, mistisizmin mucizelerle özdeşleştirilmesinin, mucizelere diğer Tanrısal karşılaşmalardan daha yüksek kutsal bir değer atfedilmesine yol açtığı iddia edilmiştir. Bu durum, insanların Tanrı'nın dışsal tezahürlerini, Kilise'nin sakramentleri veya inanç, umut ve sevgi gibi içsel deneyimlerden daha değerli görmesine neden olmuştur. Bu anlayışın, günümüzde mucizeler, görünümler ve şifa pratiklerine yönelik yoğun bir arayışı tetiklediği düşünülmektedir.[72] Mucizeleri dışsal fenomenlere indirgenen anlayış, bazı Pentekostal çevrelerde Hıristiyanlığın zenginlik ve sağlık odaklı bir ideolojiye dönüşmesine yol açmıştır. Bu yaklaşım, bireyleri mucize arayışıyla kilise değiştirmeye yönlendirerek, manevi hayatın yüzeyselleşmesine neden olmuş; inançlarını mucizelere dayandıranlar, bu tür deneyimler eksik olduğunda sürekli bir arayış içine girebilirler. Bu durum, mucizeler üzerine teolojik bir düşünme gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır.[73] Tanrı'nın yalnızca dışsal fenomenlerde aranması, Kilise açısından kabul edilemez bir anlayıştır. Katolik teolojisi, Tanrı'nın hem aşkın bir varlık hem de iman yoluyla kavranabilir bir gerçeklik olduğunu vurgulamıştır. Özel ilahi eylemlerin, genel ilahi eylemlerle dengeli bir şekilde konumlandırılması gerekmektedir. Ancak, Tanrı'nın dünyayla ilişkisinin yalnızca dışsal müdahalelerle sınırlı görülmesi, mucizevi olayları Tanrı'nın temel eylemleri olarak algılama eğilimini güçlendirmiştir.[74] Bu eğilim, Katolik Hıristiyanlar arasında mucizeleri bekleyen bir norm haline gelirken, mucizeler ve görünümlerle ilgili haberlerin olağanüstü bir seviyeye ulaşmasına neden olmuştur.[75] Louis Monden, Hıristiyan mucizelerinin doğasını değerlendirirken, bunların sansasyonellikten uzak ve ölçülü şekilde tezahür etmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre tanrısal müdahale, doğa düzeniyle uyumlu ve anlamlı bir bağlamda gerçekleştiğinde hem daha açık hem de daha ikna edici olur; buna karşılık aşırı sansasyonel mucizeler, ruhsal mesajdan saparak yüzeysel bir gösteriye dönüşür ve bu da mucizenin derinliğini zayıflatır. Günümüzde mucizelere olan düşkünlüğün, bazı televizyon vaizlerinin "çarmıhsız bir iman" anlayışını yaymalarıyla ilişkili olduğunu düşünen Monden, bu durumu, antik dönemdeki Yahudilerin gökten bir işaret istemesi gibi, Tanrı'nın asıl mesajını göz ardı eden bir yaklaşım olarak

70 Schwebel, *Apparition, Healings and Weeping Madonnas*, 4.

71 Schwebel, *Apparition, Healings and Weeping Madonnas*, 5.

72 Kaucha, *The Contemporary Catholic Theology of Miracles*, 159–160.

73 Kaucha, *The Contemporary Catholic Theology of Miracles*, 160.

74 Lockyer, *All the Miracles of the Bible*, 13.

75 Schwebel, *Apparition, Healings and Weeping Madonnas*, 6.

değerlendirmiştir. Ona göre, gerçek bir mucize, inancı destekleyen bir araçtır ve onun yerine geçmez. Tanrı, mucizeleri insanları inanmaya zorlamak için değil, sevgisini göstermek ve kabul ettirmek için kullanmıştır. Bu bağlamda mucize, imanın teşvik edici ve tamamlayıcı bir unsuru olarak anlaşılmalıdır.[76]

Katolik teolojide mucizelerin doğrulanma süreci, "kendiliğinden olan (spontane)", "teolojik uygunluk" ve "Kilise'nin öğretici makamı olan magisteryum" tarafından tanıma şeklinde üç temel unsuru içermektedir.[77] Kendiliğinden olan unsurda, bir olayın mucize olarak kabul edilebilmesi için, doğal veya bilimsel açıklamalarla izah edilemeyen bir şekilde ve genellikle aniden meydana gelmesi gerekmektedir. Bu unsurlar, mucizenin herhangi bir dış müdahale olmaksızın gerçekleştiğini ve olayın beklenmedik bir biçimde ortaya çıktığını ifade etmektedir. Örneğin, bir hastanın bilimsel olarak tedavi edilemez olduğu düşünülen bir hastalıktan aniden iyileşmesi, kendiliğinden olan bir mucize olarak değerlendirilmektedir.[78] Latourelle, kendiliğinden olan unsurun pratik yaşamla ilgili olduğunu ifade etmektedir. O, doğrulanma sürecinde, mucizelerin ilk önce bu unsurda incelenmesi gerektiğini savunmakta ve ilgili teologların sürekli bunu bir kılavuz olarak kullandıklarını belirtmektedir.[79] Sürecin sonunda şahit olunan mucize hem Tanrı'nın hayata bir müdahalesi hem de inanca bir davet olarak görülmüştür. Öte yandan sürecin, bazı insanları mucizeyi kabule ilettiği bazılarını da reddetmeye götürdüğü vurgulanmıştır.[80] Teolojik uygunlukta ise mucize, teolojik açıdan Kilise'nin doktrini ile uyumlu olmalıdır. Bu unsurda, mucizenin Tanrı'nın iradesini yansıttığı ve ilahi bir amaç taşıdığı öne sürülmektedir. Teolojik uygunluk, özellikle olayın ruhsal bir dönüşüme, imana veya insanın Tanrı ile olan ilişkisine katkı sağlamasıyla değerlendirilmiştir. Teolojik uygunluğu belirlerken, olayın Hıristiyan inancına aykırı bir mesaj veya anlam taşımadığı da dikkate alınmıştır.[81] Ayrıca teolojik tanıma, spontan unsurun her aşamasını analiz eden inananlar tarafından metodik bir yansıtma meselesi şeklinde açıklanmıştır. Teolojik unsurda, özellikle tarihsel eleştiri, olayın gerçekliğini belirlemek için kullanılmaktadır. Ayrıca mucizevi bir olayın doğası, tamamen benzersiz olduğu için bilimsel kaynaklardan yararlanılmaktadır. Bunun yanı sıra mucizelerin dinî bağlamı ve gerçekliği hakkında hüküm verilirken vahiy ve

76 Louis Monden, *Signs and Wonders* (New York: Desclee, 1966), 60–62.

77 Kaucha, *The Contemporary Catholic Theology of Miracles*, 161.

78 Kenneth L. Woodward, *The Book of Miracles: The Meaning of the Miracle Stories in Christianity, Judaism, Buddhism, Hinduism and Islam* (New York: Simon & Schuster, 2001), 45–48.

79 Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, 300.

80 Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, 308-310.

81 Catholic Church, *Catechism of the Catholic Church,* 2. Baskı (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1997), 156–159.

inanç kaynaklarına da başvurulmaktadır. Kilise, beatifikasyon (kutsanmışlık) ve kanonizasyon[82] süreçlerinde mucizeleri yalnızca olağanüstü olaylar olarak değil, Tanrı'nın müdahalesine işaret eden anlam yüklü işaretler olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda, karar süreci yalnızca bilimsel raporlara değil, teologların sunduğu teolojik, epistemolojik ve pastoral veriler üzerine de inşa edilmektedir. Mucizenin gerçekliği kadar, onun iman topluluğundaki ruhsal etkisi ve Tanrı'nın yüceliğine hizmet edip etmediği de dikkate alınmaktadır.[83] Latourelle, spontan tanımayı sezgisel, teolojik tanımayı ise sistematik olarak iki farklı bilgi türü olarak tasnif etmektedir. Teolojik tanımada mucizevi olayları analiz etmek için spontan tanımadan elde edilen verilerin kullanıldığını belirtmiştir.[84] Öte yandan ona göre, teolojik tanıma, spontane tanımadan farklı olarak, özellikle mucizenin unsurları, olayın istisnai niteliği, tanıkların nitelikleri ve bağlam açısından daha eleştirel ve titiz bir yaklaşımdır. Ancak hem spontane hem de teolojik tanımada, dikkat mucizevi işaretin bütünlüğü üzerinde yoğunlaşmaktadır.[85] Teolojik tanıma, olayın tarihsel otantikliğini ve doğaüstü niteliğini nesnel şekilde araştırmaktadır. Özellikle aziz ilanı ve azizlik süreci kapsamında Vatikan'daki Azizlerin Sebepleri Kongregasyonu (The Congregation for the Causes of Saints) bu yöntemi kullanmaktadır. Daha sonra bu normlar Papa XIV. Benedikt (Prospero Lambertini) tarafından titizlikle yürütülmüştür.[86] Teolojik tanıma sürecinde, mucizelerin doğru şekilde tanınması için hem olgusal hem de anlam boyutlarının dikkate alınması gerektiği vurgulanmaktadır.[87] Üçüncü unsur magisteryum tanımada ise mucizelerin nihai kabulü, Kilise'nin öğretici makamı olan magisteryum tarafından yapılmaktadır. Magisteryum, olayın doğruluğunu incelemek için bilimsel, teolojik ve Hıristiyan eğitimine müteallik (pastoral) değerlendirmeler gerçekleştirmektedir. Bu süreçte olay, titizlikle incelenmekte ve sahte mucize olasılıkları dışlanmaktadır. Magisteryumun yetkisi, Katolik Kilisesi'nin otoritesine dayanmaktadır. Bu unsurda tanıma, bir mucizenin resmi olarak ilan edilmesiyle sonuçlanmaktadır.[88] Bu hususta Valentinus, doğaüstü bir

82 Roma Katolik Kilisesi'nde azizlik ilanı (kanonizasyon) sürecinde mucizeler, temel değerlendirme ölçütlerinden biridir. Aziz adayının, genellikle biri beatifikasyon, diğeri ise kanonizasyon aşamasında olmak üzere, Tanrı'nın müdahalesi olarak yorumlanan iki mucize göstermesi ve bunların güvenilir tanıklarla belgelenmesi gereklidir. Bu mucizeler, ilahî lütfun işareti ve adayın semavî şefaat kudretinin teyidi olarak kabul edilmektedir. (Congregation for the Causes of Saints, *Sanctorum Mater: Instruction for Conducting Diocesan or Eparchial Inquiries in the Causes of Saints*, (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2007), 27-30).

83 Kaucha, *The Contemporary Catholic Theology of Miracles,* 161.

84 Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, 300.

85 Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, 301.

86 Kaucha, *The Contemporary Catholic Theology of Miracles*, 168.

87 Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, 309.

88 Joseph Ratzinger, *Deus Caritas Est* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2005), 34–36.

yardımın, yalnızca bireyin farkındalığıyla sınırlı kalmayıp toplumsal bir mesaj olarak değerlendirilebilmesi için söz konusu yardımın, toplumu yönlendiren ve koruyan otoritenin onayıyla teyit edilmesi gerektiğini savunmaktadır.[89] Bu noktada özellikle II. Vatikan Konsili'nin başlıca belgelerinden Lumen Gentium Dogmatik Anayasası, Kilise'deki mucizeler konusunda otoritelerin tutumunu açıkça ortaya koymaktadır. Konsil üyelerine göre, "Kutsal Ruh, hem Kilise'nin sakramentleri ve hizmetleri aracılığıyla toplumu kutsayıp erdemlerle donatarak hem de bireylere çeşitli armağanlar (mucizeler) vererek Kilise'yi yenilemek ve inşa etmek amacıyla farklı görevler için yetkinlik sağlamaktadır."[90] Böylece Kilise otoriteleri tarafından mucizeler konusunda sağduyunun korunması gerektiğini vurgulanmaktadır. Diğer yandan bu tür olayların doğruluğu ve uygun kullanımı konusunda nihai yargı, her şeyi kontrol etmek amacıyla özel yetkili merci olarak Kilise liderlerine ait görülmüştür.[91] Buna göre piskoposlar, Kilise'nin mevcut yasaları doğrultusunda bu konuda karar verme yetkisine sahip olmuş ve inananların ise onların direktiflerine uymaları bir görev sayılmaktadır.[92] Ayrıca, piskoposlar, modern dönemlerde mucizevi olayları ayırt etmekte karşılaştıkları zorlukları kabul etmişlerdir. Bu bağlamda, Roma Katolik Kilisesi'nde mucizelerin doğruluğunu ve ilahi kaynağını teyit etmek amacıyla kanonlaştırma davaları yürütülmüştür. Bu süreç, kapsamlı bir inceleme ve değerlendirme aşamalarından oluşmuştur. Buna göre öncelikle, yerel bir piskopos olayın ayrıntılarını toplar ve mucizeye ilişkin ön araştırmayı başlatır. Daha sonra, Vatikan'daki Kutsal Dava Kurulu (Congregatio de Causis Sanctorum) olayı inceleyerek bilimsel ve teolojik kriterlere göre değerlendirme yapmaktadır.[93] Papa'nın onayıyla mucize resmen tanınmış olur.[94] Mucizelerin ayırt edilmesi için geliştirilen bu kriterler, mucizevi olayların doğruluğunu yargılarken kesinlik iddia etmeyen, yalnızca olasılık taşıyan bir yapıya sahiptir.[95] Örneğin, Meryem heykellerinden kan veya zeytinyağı akması şeklindeki mucize iddiaları, Katolik halk dindarlığında Tanrı'nın müdahalesine dair

89 Valentine, *Miracles*, 102.

90 *Lumen Gentium*, 12.

91 *Lumen Gentium*, 12.

92 Catholic Church, *Code of Canon Law* (Vatican.Va, 1983), can. 212 §1 (14 Nisan 2025).

93 Kriterler hakkında ayrıntılı olarak bakmak için Michael Goodich, *Miracles and Wonders: The Development of the Concept of Miracle, 1150-1350* (London and New York: Routledge, 2016), 87–88; Özer, "Hıristiyanlıkta Mucize Anlayışı", 105.

94 J. Davies, *The Canonization Process of the Catholic Churc* (Roma: Pontifical Gregorian University Press, 2019), 112–117.

95 Kaucha, *The Contemporary Catholic Theology of Miracles*, 174.

sembolik işaretler olarak yorumlanmaktadır.[96] Bu tür olaylar, özellikle Meryem'in şefaatini ve Tanrı'nın rahmetini görünür kılan alametler olarak değerlendirilse de, Kilise bu tür fenomenleri dikkatli bir biçimde inceleyerek sahihliklerini bilimsel, psikolojik ve teolojik açılardan sorgulamaktadır. Mucize olarak kabul edilmesi için olayın doğaüstü bir şekilde açıklanamaz olması ve ruhsal meyve vermesi şartı aranmaktadır.[97]

Son olarak, modern dönemde mucize iddialarındaki artış, doğrulama süreçlerinin titizlikle yürütülmesine rağmen, Kilise yetkilileri arasında kaygı uyandırmıştır. Kardinaller, bu durumu birçok Hıristiyan'ın Kitab-ı Mukaddes, Katolik Kateşizmi ve papalık belgeleri gibi temel kaynaklara yeterince vakıf olmamasıyla ilişkilendirmiş; bu eksikliğin, olağan dışı deneyimlere yönelik aşırı duyarlılığı beslediğini belirtmişlerdir.[98]

3. Mucize Öğretisine Yönelik Eleştiriler ve Katolik Teologların Savunmaları

Katolik teologlara göre, günümüzdeki insanların çoğu gerçeklik anlayışındaki değişimle mücadele ederken, mucizevi olayları da reddetme eğilimindedir. Bu tutum, söz konusu olayların kendi düşünce sistemleriyle uyuşmamasından kaynaklanmaktadır. Kasper'e göre, eleştirel düşüncenin gelişmesi ve kanıtlanabilir, uygulanabilir bilgiye duyulan ilgi, gerçeğin genel ve tekdüze yönlerine yoğunlaşmayı beraberinde getirmiştir. Bu durum, olağanüstü olaylara hayretle bakılmasını azaltmış ve bu tür olaylar teorik olarak açıklanabilecek genel düzeye indirgenmiştir.[99] Aslında mucizelerin imkânına dair tartışmalar ve eleştiriler, ilk olarak 14. ve 15. yüzyıllarda John Wycliffe (ö.1384), John Hus (ö.1415) ve Girolamo Savonarola (ö.1498) gibi Katolik reformcular tarafından yapılmış[100], Reformasyonla Martin Luther (ö.1546), Ulrich Zwingli (ö.1531) ve John Calvin (ö.1564) gibi Protestan reformcularla

96 Sandra Zimdars-Swartz, *Encountering Mary: from La Salette to Medjugorje* (Princeton: Princeton University Press, 1991), 137-139.

97 René Laurentin, *The Apparitions of the Blessed Virgin Mary Today* (Vertitas Publications, 1990), 52-53.

98 Kaucha, *The Contemporary Catholic Theology of Miracles*, 182; Arinze, *Apparitions, Visions, Locutions*.

99 Kasper, *Jesus the Christ*, 77.

100 Christopher Lensch, "The Morning Star of The Reformation: John Wycliffe", *Western Reformed Seminary Journal* 3/2 (1996), 3; Carter Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2014), 45; Patricia A. Norred, *Girolamo Savonarola And The Problem of Humanist Reform In Florance* (North Texas, 1988), 97.

sistematik olarak gelişmiş[101] ve Aydınlanma döneminde en üst seviyelere ulaşmıştır.[102] Katolik geleneği içinde mucizelerin imkânı ve inandırıcılığı konusunda Wycliffe, Hus ve Savonarola, farklı eleştirel yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Wycliffe, teolojik reform çağrılarının bir parçası olarak, mucizeleri Tanrı'nın kudretinin somut tezahürleri olarak kabul etmekle birlikte, bu tür olayların çoğu kez ruhban sınıfının otoritesini meşrulaştırmak için kullanıldığını düşünerek katı bir dille eleştirmiş ve özellikle sahte mucizeler konusunda Kilise'ye birtakım uyarılarda bulunmuştur.[103] Hus ise Wycliffe'den etkilenerek mucizelerin ilahi kaynaklı olabileceğini kabul etmiş, ancak Kilise'nin mucize iddialarını dikkatle sorgulamak gerektiğini savunmuştur. Çünkü ona göre, gerçek mucizeler, ahlaki yenilenme ve Tanrı'ya sadakatle örtüşmelidir.[104] Savonarola ise benzer şekilde mucizelerin Tanrı'nın iradesinin ifadesi olabileceğini dile getirmiş, ancak bu tür olayların yalnızca ruhsal dönüşüm ve dinî uyanış bağlamında anlam kazandığını ileri sürmüştür.[105] Her üç teolog da mucizelerin istismarı ve yanlış yorumlanması konusunda Katolik Kilisesi'ni ciddi anlamda eleştirmiştir. Daha sonra bu eleştiriler, reform hareketlerinin önemli bir parçası haline gelmiştir.[106] Luther, Zwingli ve Calvin gibi reformcular ise mucizelerin imkânı ve inandırıcılığı konusunda Katolik anlayıştan belirgin bir şekilde ayrılmış, ancak bazı noktalarda birbirlerinden farklı yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Luther, Tanrı'nın kudretini vurgulayan bir anlayışla, mucizelerin mümkün olduğunu savunmuş, ancak bunların sıradan Hıristiyan yaşamında nadir olduğunu belirtmiştir. O, mucizelerin, Tanrı'nın Sözü'ne karşılık gelmediği sürece aldatıcı olabileceği uyarısında bulunmuştur.[107] Zwingli, mucizelerin Tanrı'nın birincil işleyişinin dışında olduğunu, dolayısıyla Yeni Ahit sonrası dönemde nadiren gerçekleştiğini öne sürmüş ve bunları daha çok Kilise'nin dogmatik kontrol mekanizmasının bir parçası olarak eleştirmiş ve reddetmiştir.[108] Calvin ise mucizeleri, Tanrı'nın tarihsel olarak insanlarla iletişim kurduğu yolların bir unsuru olarak kabul etmiş, ancak bu tür olayların, vahyin tamamlanmış olduğu Yeni Ahit sonrası dönemde devam

101 Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık* (İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2019), 18-19; Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi*, 55.

102 Kaucha, *The Contemporary Catholic Theology of Miracles*, 114.

103 David G. Fountain, *John Wycliffe and the Dawn of the Reformation* (Southampton: Mayflower Christian, 1984), 156–160.

104 Matthew Spinka, *John Hus: A Biography* (Princeton: Princeton University Press, 1968), 245–250.

105 Donald Weinstein, *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance* (Princeton: Princeton University Press, 1970), 105–110.

106 Özer, *Hıristiyanlıkta Mucize Anlayışı*, 127.

107 Heiko A. Oberman, *Luther: Man Between God and the Devil* (New Haven: Yale University Press, 1989), 300–305.

108 Ulrich Gabler, *Huldrych Zwingli: His Life and Work* (Washington: Fortress Press, 1986), 215–220.

etmediğini savunmuştur. Çünkü ona göre mucizeler, yalnızca Tanrı'nın kurtarıcı planının başlangıç dönemlerinde gerekliydi.[109] Reformcuların bu yaklaşımları, mucizelerin teolojik önemini ilahi vahiy ve kutsal yazılar ekseninde sınırlandırma eğiliminde birleşmiştir.[110]

Günümüzde mucizelerin imkânı tartışmaları, bilimin kendi iddialarını yerine getirememesi sebebiyle hâlâ sürmektedir. Bilim insanları, dünyadaki fiziksel olayların açıklamalarını keşfettiklerini ileri sürmelerine rağmen mucizelerin imkânı meselesinde, özel ilahi eylemlerin doğal düzenle uyumlu olup olmayacağını sorgulamışlardır.[111] Mark Corner, mucizelerin imkânı konusu tartışıldığında bazı zorlukların ortaya çıktığını, bunların daha çok bilimsel ve felsefi izahlar olduğunu ifade etmiştir. Çünkü ona göre, mucize kavramı sorgulandığında, belirlenmiş bir dünya imajı olan "modern dünya" akla gelmekte olup, bilimin doğadaki olayları öngörme konusundaki başarısı, böyle belirlenmiş bir dünya dışında bağımsız olarak meydana gelen bir olayı hayal etmeyi zorlaştırmıştır.[112] Bu anlayış, 19. yüzyılda yaygınlaşarak mucizelerin olanağını büyük oranda zayıflatmış ve daha sonra mucizevi olayların imkânsız olduğu düşüncesini doğurmuştur.[113] Bu dönemde felsefi düzeyde, mucizelere yönelik itirazlar Tanrı'nın varlığını inkâr eden ateistlerden ve Tanrı'nın yaratımlarının değişmezliğini savunan deistlerden gelmiştir. Ateist ve deist filozoflar, mucizelerin ya da diğer doğaüstü müdahale biçimlerinin doğayı değiştirdiğini, yok ettiğini ya da doğada var olan esaslı bir kusuru düzelttiğini ileri sürerek bu tür olayları reddetmişlerdir. Katolik teolojide göre bu iddia hatalıdır; çünkü, mucizeler doğa üzerine inşa edilmiş ve ona tamamlayıcı, daha yüksek bir mükemmellik kazandırmıştır.[114] Ayrıca, modern dönemde mucizelerin neyi ifade ettiğine dair başka bir bakış açısı da meydana gelmiştir. Keener'a göre, Hume'un argümanından bu yana, modern akademinin büyük bir kısmı doğrudan doğaüstü olay iddialarını yargısız reddetmişlerdir. Ancak Hume'un argümanının birçok temeli, günümüz felsefi ve bilimsel bağlamına artık uymadığından, birçok akademisyen Hume'cu paradigmayı sorgulamaya başlamışlardır.[115] Katolik teologlar, mucizelerin

109 Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture* (Hoboken: Wiley-Blackwell, 1990), 190–195.

110 Özer, *Hıristiyanlıkta Mucize Anlayışı*, 159.

111 Mclnerny, *Miracles a Catholic View*, 138.

112 Mark Corner, *Signs of God: Miracles and Their Interpretation* (Hampshire: Ashgate, 2005), 34–35.

113 Kaucha, *The Contemporary Catholic Theology of Miracles*, 114.

114 T.G. Pater, "Miracles," *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard L. Marthaler (Detroit: Gale, 2003), 667.

115 Keener, *Miracles*, 3284.

değerlendirilmesinde yetkinin bilim ve felsefeden ziyade din ve teolojiye ait olduğunu savunmuşlardır. Bu yaklaşıma göre, mucizelerin tanınmasında esas vurgu dinî bağlama yapılmalı; ancak bağlam, Tanrı'nın bu olağanüstü olayı bir işaret olarak sunmak istemediği takdirde meydana getirmeyeceği sonucuna varılabilecek şekilde olmalıdır.[116] Dolayısıyla, bilim ve felsefenin mucizelerin gerçekliğini veya imkânını yargılamak için yeterli bir temel oluşturmadığı düşünülmektedir.[117]

Roma Katolik Kilisesi, mucizelerin tarihsel olarak tanınması konusunda, çok sayıda güvenilir tanığın huzurunda ve hatta inkârcıların gözleri önünde gerçekleşen tarihsel olarak belgelenmiş mucizevi olaylar olduğunu ileri sürmüştür.[118] Kilise'ye göre, tarihsel yöntemle mucizevi olaylara ait veriler üzerinde çalışıldığında, bu olayların tarihsel inandırıcılığı doğrulanabilir. Yani, birçok mucizenin efsane olmadığını kanıtlamak mümkündür.[119] Ayrıca, ilahi takdir ile özel ilahi eylemler (mucizeler) arasında bir ayrım yapılması gerekir. Çünkü, ilahi takdir, Tanrı'nın dünyayı her an yaratması ve sürdürmesi anlamına gelirken, özel İlahi eylem ise belirli bir olaya ilişkin tanrısal müdahaleyi ifade etmektedir. Bu tür özel bir ilahi eyleme, İsa Mesih'in dirilişi mucizesi en önemli örnek olarak gösterilmektedir.[120] Modern dönemde, bilimin ne dediğini umursamayan safdil inananlar olduğu gibi, mucizeleri önsel olarak reddeden ve yalnızca bilime inanan eşit derecede safdil agnostikler de vardır.[121] Katolik teologlara göre, her iki tarafın da diğerinin varlığını önsel olarak reddetmesi yanlıştır. Bu taraflar, ilahi ve fiziksel gerçekliklerin varlığı hakkında konumlarını netleştirmede birbirlerine yardımcı olabilirler. Tanrı'nın her şeye gücü yettiğine inanan ve doğa yasalarını askıya alabileceğinden şüphe etmeyen inananlar için, mucizenin imkânı kolay ve aşikâr görünür. Ancak sadece şüpheci değil, aynı zamanda inanlı da herhangi bir olağanüstü olayın gerçekliğini test etmek için bilimin yardımına başvurmalıdır. Dahası, Kilise tarafından insanlığın bilimsel araştırmalarını sürdürme çabaları iyi bir şey olarak görülmüş; maddi keşiflerin ve teknolojik ilerlemelerin bunun sayesinde olduğu belirtilmiştir.[122] Dolayısıyla bilimdeki gelişmelerin, mucizelerin doğruluğunu zayıflatmaktan ziyade açıklığa kavuşturma katkısı olduğu düşünülmüştür. Mucizeleri ayırt etmek için biçimsel olarak bilimsel bilgi gerekli olmasa da bu bilgi olumlu ya da olumsuz yönde yardımcı

116 J. Jensen, "Revelation, Concept of (in the Bible)", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard L. Marthaler (Detroit: Gale, 2003), 188.

117 Pater, "Miracles", 667-668.

118 Pater, "Miracles", 667.

119 Kaucha, *The Contemporary Catholic Theology of Miracles*, 115.

120 Corner, *Signs of God*, 35.

121 Zsolt Aradi, *Understanding Miracles* (Manchester: Sophia Institute Press, 1956), 261.

122 Aradi, *Understanding Miracles*, 262.

olabilmektedir. Bu nedenle birçok Katolik teoloğa göre bilimin ilerlemesinin mucizeleri zayıflattığı yönünde yapılan iddialar çoğunlukla hatalıdır. Esasında bilim, ilkel insanlar tarafından bir şekilde doğaüstü olarak görülebilecek bazı olaylara doğal açıklamalar getirmiştir. Bilimin bu işlevi gerçek mucize analizi için olumlu bir şey olarak değerlendirilmiştir.[123] Keener'e göre, insanların mucize fikrine karşı tutumları farklılık göstermiştir. Bazıları mucizeler beklerken, diğerleri ise mucizelerden şüphe duymuştur. Dolayısıyla bu kesimlerin her biri deneyimleri ve olguları kendi perspektiflerinden yorumlamıştır. Ancak her iki görüş de eşit derecede ön yargıdan ibarettir. Aslında mucizelere açık eleştirel bir duruş, en açık fikirli tutumu sağlamıştır.[124] Pater'e göre bilim, Mesih'in mucizelerini, özellikle de bu mucizelerin bilimsel araçlar olmaksızın gerçekleşmiş biçimini yeniden üretme imkânı sunamamıştır. Ayrıca, bilim bu olayları taklit edebilse bile, İsa'nın böyle bir bilgiye erişimin insan düzeyinde mümkün olmadığı bir dönemde bu mucizeleri gerçekleştirmiş olması, olayların mucizevi niteliğini korumasını sağlamıştır.[125] Bu bağlamda birçok Katolik teolog gerçekte bilimin ve bilimsel çabaların fiziksel doğayı, sınırlarını anlamada büyük katkı sağladığını ve dolayısıyla mucizeleri anlamlandırdığını düşünmüştür.[126] Örneğin, Kasper, Aydınlanma döneminden bugüne, dünyayı ve tarihi algılayıştaki dönüşümün "tarihsel" ve "bilimsel" iki tür sorun doğurduğuna dikkat çekerek Katolik mucizelerinin bu iki büyük sorunla karşı karşıya kaldığını ifade etmiştir. Ona göre, Kitab-ı Mukaddes'teki mucize anlatılarına yönelik tarihsel eleştiri, bu anlatıların büyük dikkatle incelenmesini gerektirir. Bilimsel eleştiri ise mucize kavramının köklü biçimde yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılar.[127] Bilimsel eleştiri bağlamında Hume, mucizeleri doğa yasalarının ihlali olarak tanımlamış ve bu tür olayların kabul edilebilirliğini epistemolojik bir zeminde sorgulamıştır. Hume'a göre, mucizelerin varlığına inanabilmek için, tanıklık edenlerin verdiği bilgilerin yanlış olma olasılığı, mucizenin gerçekleşmiş olma olasılığından daha düşük olmalıdır. Bu bağlamda, Hume, insan doğasındaki eğilimleri –abartıya yatkınlık, sansasyon arayışı ve inanç sistemlerini doğrulama isteği– vurgulayarak, mucize iddialarının genellikle güvenilirlikten yoksun olduğuna dikkat çekmiştir. Nihayetinde o, mucize iddialarını kabul etmenin, doğa yasalarına dair yerleşik tecrübeye dayanarak elde edilen kanıtlardan daha güçlü kanıtlar

123 Pater, "Miracles", 669.

124 Keener, *Miracles*, 3643.

125 Pater, "Miracles", 669-670.

126 Kaucha, *The Contemporary Catholic Theology of Miracles*, 117.

127 Kasper, *Jesus the Christ*, 77.

sunmasını gerektirdiğini savunmuştur.[128] Richard Purtill, Hume gibi filozofların mucizeleri reddetme çabalarının temel bir mantıksal hata içerdiğini ileri sürmüştür. Purtill'e göre, mucizeleri doğa yasalarının ihlali olarak tanımlamak ve bu tür olayların hiçbir zaman gözlemlenmediğini varsaymak, tartışmanın sonucunu önceden kabul etmek anlamına gelir. Bu yaklaşım, epistemolojik bir ön yargıya dayanarak mucizelerin imkânını peşinen dışlamakta ve dolayısıyla ele alınan konuyu tarafsız bir biçimde değerlendirme iddiasını geçersiz kılmıştır.[129] Ayrıca bazı düşünürler, İncillerdeki İsa'nın mucizelerini "telkin terapisi" olarak değerlendirmiş ve bunları Tanrı'nın bir işi olarak değil, teolojik yorumlar olarak görmüştür. Bu durum, özellikle Katolik dünyada, mucize anlatılarında yer alan olayları hangi gerçeklik biçimine yerleştirme sorusunu gündeme getirmiştir. Kilise için bu soru, tarihsel problemlerden çok daha temel bir alana, yani mucizelerin yol açtığı bilimsel sorunlara götürmüştür.[130]

Modern dönemde rasyonalizm, bilimcilik (scientism) ve idealizm gibi düşünce ekolleri, mucizevi olaylara ve aşkınla olan iletişim biçimlerine karşı sistematik bir reddiye geliştirmişlerdir. Rasyonalizm, gökyüzü ile yeryüzü arasında herhangi bir temas imkânını dışlayarak Tanrı'nın doğrudan müdahalesini reddederken, bilimcilik mucizeleri imkânsız ilan ederek görümleri yalnızca halüsinasyon olarak değerlendirmiştir.[131] Kant ve Hegel sonrası idealizm ise mucizeleri ve İsa'nın dirilişi gibi olayları öznel bir alana indirgemiş, bilgi ile gerçeklik arasındaki gerilimi ortadan kaldırarak, özellikle görümlere dair tam bir öznellik anlayışını hâkim kılmıştır. Bu ekoller, aşkın gerçekliğin epistemolojik olarak erişilebilirliğini kökten sorgulamış ve aşkın olanı tamamen öznel kategorilere hapsetmiştir.[132] Katolik teologlar, bu dönemin bilimsel gerçeklik anlayışıyla uzlaşmanın teolojik bir meydan okuma olduğunu vurgulamışlardır. Bilim, doğal gerçekliği yasa-temelli bir çerçeveye indirgemiş ve tüm olayların, benzersiz ve olağanüstü olanlar da dahil, bu yasalarla açıklanabilir olduğunu varsaymıştır. Onlara göre, bu yaklaşım, fiziksel bir nedeni olmayan olayların varlığını dışlayarak, mucizeler için teorik bir alan bırakmaz. Dolayısıyla, bilimsel teori, mucizeleri epistemolojik olarak gereksiz, metafiziksel olarak ise imkânsız ilan etmektedir ve bu durum, günümüz insanının düşünce ve kavrayışı üzerinde derin bir etkiye sahiptir.[133]

128 Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 10; ayrıca bk. David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Ferit Burak Aydar (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 14. Baskı, 2024), 109-131.

129 Richard L. Purtill, "Defining Miracles," *In Defense of Miracles*, ed. R. Douglas Geivett and Gary R. Habermas (Downers: InterVersity Press, 1997), 65.

130 Kasper, *Jesus the Christ*, 79.

131 René Laurentin, *The Apparitions of the Blessed Virgin Mary Today* (Fransa: Vertitas Publications, 1990), 23.

132 Laurentin, *The Apparitions of the Blessed Virgin Mary Today*, 23–24.

133 Kasper, *Jesus the Christ*, 81.

Katolik teologlar, doğa yasalarından hareketle mucizelerin reddedilmesi hususunda mucizeler ile doğa yasaları arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde ifade etmenin zorluğuna dikkat çekmişlerdir. Bu noktada "Tanrı'nın belirli bir anda doğa yasalarını askıya aldığı" şeklindeki ifade kafa karıştırıcı olabilmektedir. Rahner, bu bağlamda mucizenin "doğa yasalarının kesintiye uğraması" olarak anlaşılmasını en makul yaklaşım olarak değerlendirmiştir. Çünkü ona göre, Tanrı'nın mutlak özgürlüğü, kudreti ve egemenliği göz önüne alındığında, mucizelerin doğa yasalarının kesintiye uğraması olarak anlaşılması teolojik açıdan makul bir yorumdur. Katolik Tanrı anlayışına göre, Tanrı, doğa yasalarının yaratıcısı olarak, bu yasalara bağlı olmaksızın, dilediği anda ve şekilde müdahale edebilmektedir. Eğer mucizeler, Tanrı'nın belirli durumlarda doğa yasalarını askıya alarak gerçekleştirdiği eylemler olarak tanımlanıyorsa, bu durum, Tanrı'nın sınırsız özgürlüğü ile doğa düzeni arasındaki ilişkinin bir yansımasıdır. Böylece mucizeler, doğa yasalarının askıya alınması şeklinde kavramsallaştırılabilir.[134] Rahner gibi Katolik teologlar, mucizelerin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için özellikle doğa yasalarıyla ilişkisinin dikkatle ele alınması gerektiğini savunmuşlardır. Modern gerçeklik anlayışına göre, daha düşük düzeydeki gerçeklikler daha üst düzeylere açık olup, bu üst düzeyler alt düzeyleri kendi gerçekliklerine dahil etmekte, Hegelci bir anlamda hem koruyup hem de aşmaktadır.[135] Bu bağlamda, mucizeler alt düzeyin yasalarını ihlal etmekten ziyade, doğanın temelde aşkın bir nedensellik düzenine bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Dulles ve Rahner gibi Katolik teologlar, mucizelerin doğa yasalarının askıya alınmasını gerektirmediğini, bunun yerine doğanın Tanrı'nın müdahalesine açıklık taşıdığını savunmuşlardır. Tıpkı inorganik maddelerin biyolojik süreçlere yer açmak için ihlal edilmesinin gerekmediği gibi, Tanrı'nın kendisini göstermek için doğayı ihlal etmesi de gerekli değildir.[136]

Katolik teologlara göre mucizeler, bilimin doğrudan konusunun dışında olduğu için bilim, bu meseleyi açıklığa kavuşturabileceğini henüz ispatlayamamıştır. Örneğin, bu hususta Latourelle, mucize olarak adlandırılan olayların geçmişte ve günümüzde bilim tarafından açıklanamadığını ifade etmiş; söz konusu olayların doğası gereği, bilimin gelecekte tatmin edici bir açıklama getirme ümidinin oldukça zayıf bir ihtimal olduğunu savunmuştur.[137] Öte yandan Keener ise bilimin, mucizelerin imkânını belirleme yetkisinin olmadığını, bunu mucizeler gibi eşsiz olaylar için değil, yalnızca tekrarlanabilir olaylar hakkında söyleyebileceğini ifade etmiştir.[138]

134 Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 258–259.

135 Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 259.

136 Avery Dulles, *Models of Revelation* (New York: Doubleday, 1983), 147.

137 Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, 318.

138 Keener, *Miracles*, 3838.

Ayrıca, mucize olarak adlandırılan olayların arkasında bilinmeyen güçlerin ya da istatistiksel yasalar gibi başka olası açıklamaların bulunduğu ileri sürülmüştür.[139] Bugün birçok araştırmacı mucizevi olayları açıklamak için çalışmalarını sürdürmekte ve çeşitli olasılıklar öne sürmektedirler.

4. Mucize Öğretisinin Katolik Kilisesi'ndeki Fonksiyonları

Katolik teolojide mucizeler, Tanrı'nın kudretine olan inanç bağlamında büyük bir öneme sahiptir. Mucizenin değeri, doğa yasalarının ihlalinden ziyade taşıdığı amaca dayanmaktadır. Modern çalışmalar, mucizelerin teolojik anlamını belirlemeye odaklanmış ve bu olağanüstü eylemleri Tanrı'nın doğa üzerindeki gücünün münferit bir tezahürü olmanın ötesinde, insanlığın kurtuluşuna yönelik ilahi planının bir parçası olarak yorumlamıştır.[140] Bu bağlamda mucizelerin temel işlevleri, eğitsel anlamda "Tanrı ile insanlık arasındaki iletişimi sağlamak", "Vahyin açık bir kanıtını sunmak", "Kitab-ı Mukaddes ve Kilise'yi onaylanak", "insanlığın kurtuluşuna hizmet etmek" ve "Hıristiyan inancına davet sunmak" olarak tanımlanmaktadır.[141]

Tanrı ile insanlık arasındaki iletişimi sağlamak bağlamında mucizeler, Tanrı'nın insanlıkla olan ilişkisinin somut bir işareti olarak görülmüştür.[142] Bu konuda Latourelle, mucizelerin insanların düşüncelerini ifade etmek ve birbirleriyle iletişim kurmak için kullanılan işaretler olduğunu söylemiştir. Bu anlamda mucizelerin sadece bir varlık, eylemin izleri veya kalıntıları olmadığını, kişilerarası iletişim arzusunu ifade ettiğini belirtmiştir.[143] Başka bir yerde ise Latourelle, Tanrı'nın, mucizeleri aracılığıyla insanlara seslenerek bir adres gönderdiğini ifade etmiştir.[144] İşte bu noktada mucizeler dinî bir terim olarak, Tanrı'nın insanlık için olan iradesini ve planlarını iletme işlevine sahip olgular olarak değerlendirilmiştir.

Vahyin açık bir kanıtını sunmak anlamında ise mucizeler, ilahi mesajların doğruluğunu ve geçerliliğini teyit eden olaylar olarak değerlendirilmiştir.[145] Bu bağlamda mucizeler, ilahi vahyin araçları ve işaretleri olup, onları açığa çıkaran gerçeklikler olarak kabul edilmiştir. Katolik teologlar, İsa Mesih'in özellikle mucizeler kullanarak vahiysel faaliyetini sürdürdüğünü savunmuşlardır.[146] II. John Paul, İsa'nın mucizelerinin, O'nun kendisini Mesih ve Tanrı'nın Oğlu olarak tanıtma amacına

139 Kaucha, *The Contemporary Catholic Theology of Miracles*, 127.

140 Collins and Sant, "Miracle," 663.

141 Kaucha, *The Contemporary Catholic Theology of Miracles*, 191–200.

142 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, q. 178, a. 1 (24 Nisan 2025).

143 Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, 294.

144 Latourelle, *The Theology of Revelation*, 401.

145 Catholic Church, *Catechism of the Catholic Church* (Vaticana: Libreria Editrice, 2003), 547–550.

146 Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, 295.

hizmet ettiğini ve bu mucizelerin İsa'nın tüm dünyanın gerçek kurtarıcısı olduğuna dair bir kanıt oluşturduğunu ifade etmiştir.[147] Ayrıca o, mucizeleri, doğa yasaları üzerinde Tanrı'nın gücünü gösteren işaretler şeklinde açıklamıştır.[148]

Kitab-ı Mukaddes ve Kilise'yi onaylama işlevinde mucizeler, Roma Katolik Kilisesi'nin ve Kitab-ı Mukaddes'te yer alan öğretilerin ilahi kaynaklı olduğunun kanıtları olarak telakki edilmiştir.[149] Katolik teologlar, mucizelerin Tanrı'nın mesajlarını ve elçilerini dünyada onaylama işlevini vurgulamışlardır. Bu bağlamda, iki temel yaklaşım öne çıkmıştır: Birincisi, peygamberler ve elçilerin mucizeler yoluyla mesajlarının Tanrı'dan geldiğini teyit etmeleridir; ikincisi ise İsa Mesih'in, insan ve Tanrı Oğlu olarak, benzersiz eylemleriyle ilahi misyonunu ortaya koymasıdır. Özellikle peygamberler açısından, mucizeler, mesajlarının Tanrı'nın onayıyla iletildiğini kanıtlamak için gerekli görülmüştür.[150] Latourelle, mucizelerin, Tanrı'dan geldiğini iddia eden kişinin mesajını onaylayan ilahi işaretler olduğunu belirtmiştir. Ona göre, Tanrı hiçbir zaman yanlış bir tanığı görevlendirmeyeceğinden, mucizeler bu tür bir onayın güvenilir kanıtını oluşturur.[151] Bunun yanı sıra insanlığın kurtuluşuna hizmet etmek işlevi bağlamında mucizeler ilahi kurtuluş planının bir parçası olarak değerlendirilmiştir.[152] Bu hususta Kasper, mucizeleri insanlar için gelecek yeni bir umudun habercisi olarak nitelendirmiş ve Tanrı'nın egemenliğinin dünyadaki umut işaretleri olarak yorumlamıştır.[153] Buna göre, Tanrı'nın yeni egemenliğine olan bu umudu reddetmek, mucizelerin anlamını reddetmek demektir. Ayrıca kurtuluş işleviyle mucizeler, Tanrı'nın insanlığa, özellikle de acı çekenlere olan sevgisinin işaretleri olarak görülmüştür.[154] II. John Paul, "Mucizeler aynı zamanda Tanrı'nın insanlığa, özellikle de acı çekenlere, ihtiyaç içinde olanlara, iyileşme, affedilme ve merhamet dileklerinde bulunanlara olan sevgisini açığa çıkarır"[155] ifadeleriyle bu yaklaşımı desteklemiştir.

Ayrıca mucizeler, Hıristiyan inancına davet sunmak gibi bir işlev taşıyarak bireyleri inanç yolunda teşvik eden olgular olarak kabul edilmiştir.[156] Mucizeler, bu

147 Karol Józef Wojtyła, *Redemptoris Missio* (Vaticana: Libreria Editrice Vaticana, 1987), 13.

148 Karol Józef Wojtyła, "Christ's Miracles Manifest Salvific Love, General Audience", *Interdisciplinary Encyclopedia of Science and Religion*, 1987, 1. (10 Nisan 2025).

149 Karl Rahner, *Theological Investigations* (Baltimore: Helicon Press, 1961), 4/200–205.

150 Kaucha, *The Contemporary Catholic Theology of Miracles*, 195.

151 Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, 296.

152 Augustinus, *The City of God*, bk. 22, ch. 8, 485.

153 Kasper, *Jesus the Christ*, 84.

154 Kaucha, *The Contemporary Catholic Theology of Miracles*, 198.

155 Wojtyła, "Christ's Miracles Manifest Salvific Love, General Audience", para. 1.

156 Wojtyła, *Redemptoris Missio*, 35.

işleviyle, bireyleri ilahi gerçeklere yönlendiren bir araç olarak görülmüştür. Katolik teolojide, mucizeler, Tanrı'nın varlığına ve İsa Mesih'in kurtarıcı kimliğine dair bir çağrı niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda, Augustinus, mucizelerin insanları iman yoluna davet eden işlevine vurgu yapmıştır.[157] Benzer şekilde, Rahner, mucizelerin yalnızca doğaüstü olaylar değil, aynı zamanda insanları Tanrı'ya yakınlaştıran bir tebliğ aracı olduğunu ifade etmiştir.[158] Böylece mucizeler, inancı dinamik tutan ve insanların yaşamlarını gerektiği şekilde yaşamalarını sağlayan olgular olarak değerlendirilmiştir.[159]

Sonuç

Tarihsel açıdan mucizeler, Hıristiyan inancının temellerini destekleyen ilahi işaretler olarak değerlendirilmiş; çağdaş dönemde ise bunların anlamı, manevi dönüşüm ve toplumsal sorumluluk perspektifleriyle yeniden yorumlanmıştır. Roma Katolik Kilisesi'nde mucizeler, yalnızca doğa yasalarını aşan olağanüstü olaylar olarak değil, aynı zamanda Tanrı'nın kurtuluş planında anlam ve işlev kazanan teolojik ve pratik gerçekler olarak görülmüştür. Bu anlamda mucizeler, teolojik derinlikleri ve pratik yansımalarıyla hem bireysel iman hayatını hem de toplumsal dinamikleri şekillendiren temel bir olgular şeklinde açıklanmıştır. Buna göre teolojik açıdan mucizeler, Tanrı'nın kurtuluş planındaki yerini ve Tanrı'nın insanlıkla olan ilişkisindeki derinliği ortaya koyarken, pratik açıdan bireylerin imanını güçlendiren, toplulukları bir araya getiren ve Hıristiyan inancını dünyaya tanıtan bir işleve sahiptir. Ayrıca mucizelerin teolojik boyutunda, Tanrı'nın insanlıkla iletişimini güçlendiren işlevleri vurgulanırken, pratik boyutunda inananlar için bir güven ve umut kaynağı sunduğu gözlemlenmiştir. Mucizelerin işlevleri, Tanrı ile insanlık arasındaki iletişimin bir aracı olmaktan, Hıristiyan inancına davet sunmaya kadar uzanan geniş bir yelpazede değerlendirilmiştir. Modern dönemde bu işlevler, yalnızca bireysel manevi hayatı güçlendirmekle sınırlı kalmamış, aynı zamanda toplumsal dayanışmayı ve inançlar arası diyaloğu destekleyen birer unsur hâline gelmiştir. Böylece mucizelerin pastoral açından Hıristiyan inancına bir davet niteliği taşıdığı ve bireyleri Tanrı'ya daha yakın bir ilişkiye teşvik ettiği ortaya konmuştur. Modern bilimsel gelişmeler ve sekülerleşme çağında bile, mucizeler hâlâ ilahi mesajların insan yaşamındaki etkisini ve Katolik teolojisinin yaşayan bir gerçeklik olduğunu güçlü bir şekilde teyit etmiştir. Bu bağlamda, mucizeler sadece geçmişin olağanüstü olayları olarak değil, aynı zamanda günümüzde de insanlığın manevi ihtiyaçlarına cevap veren bir ilahi armağan olarak değerlendirilmiştir. Roma

157 Augustinus, *The City of God*, bk. 22, ch. 8, 487.

158 Rahner, *Theological Investigations*, 205–207.

159 Kaucha, *The Contemporary Catholic Theology of Miracles*, 200.

Katolik Kilisesi'nde mucizelerin teolojik ve pratik boyutlarının hem birey hem de toplum için anlam taşıdığı gerçeği, inancın evrenselliği ve derinliğiyle doğrudan ilişkilidir. Bu durum, mucizelerin yalnızca dinî bir olgu değil, aynı zamanda insan yaşamının anlam arayışına katkı sunan bir köprü olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Katolikler arasında mucizelere inanç, toplumsal sorumluluk ve ilahi deneyim açısından güçlü bir anlam ifade etmektedir.

Modern dönemde Katolik mucize anlayışı hem teolojik derinliği hem de çağdaş dünyanın sorgulayıcı bakış açısıyla uyum sağlama çabasıyla dikkat çekmektedir. Mucizelerin doğrulanma süreci, Roma Katolik Kilisesi'nin titiz bir inceleme ve onay mekanizması geliştirmesiyle, mucizelerin yalnızca inanç temelli birer olgu değil, aynı zamanda akılcı ve tarihsel bir gerçeklik olarak ele alınmasını sağlamıştır. Ancak, bu süreç eleştirilerden muaf tutulamamıştır. Modern bilimsel paradigmalara dayanan eleştiriler, mucizelerin doğa yasalarına aykırılığını sorgularken, seküler ve rasyonalist yaklaşımlar, mucizeleri dinsel birer mit ya da toplumsal manipülasyon aracı olarak değerlendirme eğiliminde olmuşlardır. Roma Katolik Kilisesi, bu eleştirilere karşı savunmasında, mucizelerin yalnızca doğaüstü bir fenomen değil, Tanrı'nın kurtuluş planındaki aktif müdahaleleri olduğunu vurgulamıştır. Kilise, mucizelerin doğrulanması için yalnızca dinî değil, aynı zamanda bilimsel yöntemlerden de faydalanarak, bunların inançlı bireyler için güvenilir bir ilahi işaret olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Tarihsel açıdan ise, mucizeler, Tanrı'nın mesajlarını ve elçilerini onaylayan ve Hristiyanlık inancının yayılmasında kritik bir rol oynayan olaylar olarak görülmeye devam etmiştir. Nihayetinde Roma Katolik Kilisesi mucize anlayışını, modern dünyanın eleştirel bakış açısı ve bilimsel gelişmelerine rağmen, teolojik ve pratik işlevlerini sürdürmeyi başarmıştır. Bu durum üzerinde, mucizelerin yalnızca birer dinî fenomen olmadığı, aynı zamanda insan yaşamının derin manevi ve ahlaki sorularına yanıt sunan ilahi işaretler olduğu düşüncesi etkili olmuştur.

Katolik mucize anlayışının diğer Hıristiyan mezhepleri ve dinlerin mucize tasavvurlarıyla karşılaştırılması, evrensel bir teolojik anlayışın geliştirilmesine katkı sağlayabilir. Bu tür karşılaştırmalar, inançlar arası anlayışı derinleştirerek, mucizelerin yalnızca dinî değil, aynı zamanda insanlık deneyiminin ortak metafizik arayışına da ışık tutacaktır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

Adam, Baki. *Dinler Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.

Arinze, Francis. *Apparitions, Visions, Locutions and Cardinal Arinze*. YouTube Video. True Faith TV. Erişim 10 Nisan 2025. https://www.youtube.com/watch?v=29f69elBzvs.

Aquinas, Thomas. *The Summa Theologica*. trans. Fathers of the English Dominican Province. *Micro Book Studio*, 2006. Erişim 24 Nisan 2025. https://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Thomas_Aquinas/Summa_Theologiae/Part_IIb/Q178.

Aradi, Zsolt. *Understanding Miracles*. Manchester: Sophia Institute Press, 1956.

Augustinus, Aurelius. *De Civitate Dei*. Vol. XXI. ABD: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014.

Augustinus, Aurelius. *The City of God*. trans. Henry Bettenson. Londra: Penguin Books, 1984.

Balcı, Gülistan. *İlâhî Dinlerde* Mucize. Elazığı: Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Catholic Church. *Catechism of the Catholic Church*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2. Baskı, 1997.

Catholic Church. *Catechism of the Catholic Church*. Vaticana: Libreria Editrice, 2003. Erişim 9 Nisan 2025. http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM.

Catholic Church. "Code of Canon Law". *Vatican.Va*, 1983. Erişim 14 Nisan 2025. http://www.vatican.va/archive/ENG1104/_PU.HTM.

Collins, R.F, and C. Sant. "Miracle". *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard L. Marthaler. 9 Cilt. Detroit: Gale, 2003.

Congregation for the Doctrine of the Faith. "The Message of Fatima". *Public Revelation and Private Revelations*. Erişim 10 Nisan 2025. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000626_messa ge-fatima_en.html.

Corner, Mark. *Signs of God: Miracles and Their Interpretation*. Hampshire: Ashgate, 2005.

Daspin, Eileen. *The Life of Jesus, Performing Miracles*. ed. Eileen Daspin. New York: The Association of Magazine Media, 2017.

Davies, J. *The Canonization Process of the Catholic Churc*. Roma: Pontifical Gregorian University Press, 2019.

Dominik, Pamir. *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*. İstanbul: Yaylacılık Matbası, 2000.

Driscoll, John T. "Miracle". *The Catholic Encyclopedia*. 10 Cilt. New York: Robert Appleton Company, 1911.

Dulles, Avery. *A History of Apologetics*. Eugene: Wipf and Stock, 1999.

Dulles, Avery. *Models of Revelation*. New York: Doubleday, 1983.

Dulles, Avery. "Symbol in Revelation". *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard L. Marthaler. 13 Cilt. Detroit: Gale, 2003.

Dulles, Avery. *The Assurance of Things Hoped For*. New York: Oxford University Press, 1994.

Edwards, Denis. *How God Acts: Creation, Redemption, and Special Divine Action*. Minneapolis: Fortress Press, 2010.

First Vatican Council. “Dogmatic Constitution on the Catholic Faith, 1869-1870”. *EWTN*. Erişim 9 Nisan 2025. http://www.ewtn.com/library/COUNCILS/V1.HTM.

Fountain, David G. *John Wycliffe and the Dawn of the Reformation*. Southampton: Mayflower Christian, 1984.

Gabler, Ulrich. *Huldrych Zwingli: His Life and Work*. Washington: Fortress Press, 1986.

Goodich, Michael. *Miracles and Wonders: The Development of the Concept of Miracle, 1150-1350*. London and New York: Routledge, 2016.

Güngüz, Şinasi. *Hıristiyanlık*. İstanbul: İsam Yayınları, 6. Basım, 2017.

Güre, Mustafa. *Katolik Hıristiyanlıkta Kilise*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2022.

Gültekin, Abdurrazak. “Spinoza Felsefesinde Tanrısal Yasa Bağlamında Mucizenin Reddi ve Peygamberlik”. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 26/2 (2022), 305-318.

Gwynne, Paul. *Special Divine Action: Key Issues in the Contemporary Debate, 1965-1995*. Roma: Grogorian University Press, 1996.

Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Mineola, N.Y: Dover Publications, 2004.

Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. çev. Ferit Burak Aydar. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 14. Baskı, 2024.

İrde, Mesut. “David Hume’da Mucize’nin İmkânı Problemi Üzerine Bir İnceleme”. *Anadolu Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2023), 15-24.

Jensen, J. “Revelation, Concept of (in the Bible)”. *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard L. Marthaler. 12 Cilt. Detroit: Gale, 2003.

Johnson, Luke Timothy. *The History of Christianity: From the Disciples to the Dawn of the Reformation*. America: The Great Courses, 2012.

Kasper, Walter. *Jesus the Christ*. New York: Continuum, 2011.

Kaucha, Krzysztof. *The Contemporary Catholic Theology of Miracles*. Lublin: John Paul II Catholic University of Lublin Faculty of Theology, Doctoral Thesis, 2018. https://repozytorium.kul.pl/server/api/core/bitstreams/756a680f-df17-4e80-9bd4-76ef050f2ea5/content.

Keener, Craig S. *Miracles: The Credibility of New Testament Accounts*. Grand Rapids: Baker Book House, 2012.

Korhan, İbrahim. *Katolik Kilisesi’nde Otorite Sorunu Papalık ve Konsilyarizm*. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2024.

Lacoste, Jean Yves. “Miracles”. *Encyclopedia of Christian Theology*. New York: Routledge, 2005.

Latourelle, René. *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*. trans. Matthew J. O’Connell. New York: Paulist, 1988.

Latourelle, René. *The Theology of Revelation*. New York: St. Paul, 1966.

Laurentin, René. *The Apparitions of the Blessed Virgin Mary Today*. Fransa: Vertitas Publications, 1990.

Lensch, Christopher. “The Morning Star of The Reformation: John Wycliffe”. *Western Reformed Seminary Journal* 3/2 (1996), 1-7.

Lindberg, Carter. *Avrupa’da Reform Tarihi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2014.

Lockyer, Herbert. *All the Miracles of the Bible: The Supernatural in Scripture: Its Scope and Significance*. 1965th edition. Michigan: Zondervan, 1961.

Mbiere, Fredrick C. *Healing Ministry in Nigeria*. Roma: Nonsolocopie di A Salesi, 2016.

McGrath, Alister E. *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 1990.

Mclnerny, Ralph M. *Miracles a Catholic View*. Huntington: Our Sunday Visitor, 1986.

Metz, Johann Baptist. "Miracles". *Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi*. ed. Karl Rahner. New York: St. Paul, 1975.

Monden, Louis. "Miracles of Jesus". *Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum*. *Mundi*, ed. Karl Rahner. New York: St. Paul, 1975.

Monden, Louis. *Signs and Wonders*. New York: Desclee, 1966.

Norred, Patricia A. *Girolamo Savonarola And The Problem of Humanist Reform In Florance*. North Texas: University of North Texas, Master of Arts, 1988. Erişim 14 Nisan 2025. https://digital.library.unt.edu/ark:/67531/metadc500716/m2/1/high_res_d/1002775158-Norred.pdf.

Oberman, Heiko A. *Luther: Man Between God and the Devil*. New Haven: Yale University Press, 1989.

Olgun, Hakan. *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*. İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2019.

Özer, Aykut. *Hıristiyanlıkta Mucize Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023. Erişim 9 Nisan 2025. https://dspace.ankara.edu.tr/server/api/core/bitstreams/73a90b2a-835c-443e-bda1-097fdcec2afb/content.

Pater, T.G. "Miracles". *New Catholic Encyclopedia*. ed. Berard L. Marthaler. 9 Cilt. Detroit: Gale, 2003.

Polat, Kemal. *Katolik Hiristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler*. Ankara: Salkımsöğüt Yayınları, 1. Basım, 2008.

Purtill, Richard L. "Defining Miracles". *In Defense of Miracles*. eds. R. Douglas Geivett and Gary R. Habermas. Downers: InterVersity Press, 1997.

Rahner, Karl. *Foundations of Christian Faith*. trans. William V. Dych. New York: Crossroad, 1978.

Rahner, Karl. *Theological Investigations*. 4 Cilt. Baltimore: Helicon Press, 1961.

Ratzinger, Joseph. *Deus Caritas Est*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2005.

Ratzinger, Joseph. "The Fact and Significance of Christ's Miracles, General Audience". *Interdisciplinary Encyclopedia of Science and Religion*. inters.org, 1987. Erişim 20 Nisan 2025. http://inters.org/John-Paul-II-Catechesis-Miracle-Significance.

Schwebel, Lisa J. *Apparition, Healings and Weeping Madonnas*. New York: Paulist, 2004.

Second Vatican Council. "Dei Verbum: Dogmatic Constitution on Divine Revelation". *Vatican.Va*, November 18, 1965. Erişim 9 Nisan 2025. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei- verbum_en.html.

Second Vatican Council. "Dignitatis Humanae, Declaration on Religious Liberty". *Vatican.Va*, 1965. Erişim 10 Nisan 2025. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat- ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html.

Second Vatican Council. "Lumen Gentium, Dogmatic Constitution on the Church". *Vatican.Va*, 1964. Erişim 10 Nisan 2025. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat- ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html.

Spinka, Matthew. *John Hus: A Biography*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

Sulmasy, Daniel. "What Is a Miracle?" *Southern Medical Journal* 100/12 (2008), 1223–1228. https://doi.org/10.1097/SMJ.0b013e31815a9784.

Şener, Habib. "John Locke'un Mucize Anlayışı". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 135-154.

Tanzella-Nitti, Giuseppe. "Miracles". *Interdisciplinary Encyclopedia of Religion and Science*. ed.

Giuseppe Tanzella-Nitti and A. Strumia. I/2017. http://doi.org/10.17421/2037-2329-2002-GT-4.

Tanner, Norman P. ed. *Decrees of the Ecumenical Councils. Cilt.2: Trent to Vatican II*. Washington, DC: Georgetown University Press, 1990.

Trench, Richard Chenevix. *Notes on the Miracles of Our Lord*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner&Co., 1895.

Valentine, Mary Hester. *Miracles*. Chicago: Thomas More, 1988.

Weinstein, Donald. *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1970.

Wojtyła, Karol Józef. "Christ's Miracles Manifest Salvific Love, General Audience". *Interdisciplinary Encyclopedia of Science and Religion*, 1987. Erişim 10 Nisan 2025. http://inters.org/John-Paul-II-Catechesis-Miracles-Love.

Wojtyła, Karol Józef. "Miracles Manifest the Supernatural Order, General Audience". *Interdisciplinary Encyclopedia of Science and Religion*, 1987. Erişim 10 Nisan 2025. http://inters.org/John-Paul-II-Catechesis-Miracles-Order.

Wojtyła, Karol Józef. *Redemptoris Missio*. Vaticana: Libreria Editrice Vaticana, 1987. Erişim 24 Nisan 2025. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html.

Woodward, Kenneth L. *The Book of Miracles: The Meaning of the Miracle Stories in Christianity, Judaism, Buddhism, Hinduism and Islam*. New York: Simon & Schuster, 2001.

Zimdars-Swartz, Sandra. *Encountering Mary: from La Salette to Medjugorje*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

darulfunun ilahiyat, 36(2): 511–538

DOI: 10.26650/di.2025.36.2.1679570
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Başvuru: 18.04.2025
Revizyon Talebi: 06.06.2025
Son Revizyon: 12.06.2025
Kabul: 17.06.2025

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Doğanın Metafizik Bütünlüğü Hakkında İçkin Zorunluluk Savunusu

A Defence of Intrinsic Necessity on the Metaphysical Unity of Nature

Yasin Ramazan Başaran *

Öz

Bu makalede, doğanın "tekdüze" (uniform) ve "güvenilir" (reliable) yapılarını meydana getiren metafizik bütünlüğün temellendirilmesi amacıyla üç ana yaklaşım incelenmektedir: düzenlilik tezi, dışsal zorunluluk tezi ve içkin zorunluluk tezi. İlk olarak düzenlilik tezi, nedenselliği gözlemlenen olayların sık tekrarlarına indirger; Hume'un etkisiyle, ardışıklık ve birliktelikten öte zorunlu bir bağlantı kabul etmez. Bu yaklaşımın en önemli eksiklikleri, neden-sonuç ilişkisini açıklamak yerine yalnızca betimlemesi, kavranabilirliği mümkünlükle karıştırması ve özne-nesne etkileşimini ihmal etmesidir. İkinci olarak dışsal zorunluluk tezi, nedensel zorunluluğun nesnelerin içkin yapılarına bağlı değil, evrensel tümeller arası ilişkilere veya ilahi iradeye dayandığını savunur. David Armstrong'un tümel kuramı ve Gazzâlî ile Descartes'ın Tanrı'nın dünyayı yaratmasına ilişkin yorumları bu kategoriye örnektir. Ancak bu görüş, tikellerin (bireysel nesnelerin) belirli tümelleri nasıl ve neden örneklediğini açıklayamamakta, yasaların keyfi bir şekilde nesnelere uygulanması sorununu doğurmaktadır. Üçüncü olarak ele alınan içkin zorunluluk teziyse, nedensel zorunluluğu nesnelerin özsel niteliklerine ve taşıdıkları potansiyellere bağlı olarak yorumlar. Aristoteles'in potansiyel-aktüel ayrımı ile Sydney Shoemaker'ın nitelik ayrışması analizini birleştiren bu yaklaşım, doğa yasalarının nesnelerin içkin etkinliklerinden türediğini, karşıolgusal senaryoları ve olumsuz nedenselliği de tutarlı biçimde açıklayabildiğini gösterir. İçkin zorunluluk tezi, doğanın metafizik bütünlüğünün hem tekdüzelik hem de güvenilirlik ilkelerine uygun olarak nesnelerin kendi doğalarından kaynaklandığını savunarak en sağlam açıklamayı sunmaktadır. Bu nedenle, doğanın birliği hakkında bağımsız bir karşı-argüman geliştirilemediği sürece, içsel zorunluluk doğanın işleyişine dair en güçlü metafiziksel temel olarak öne çıkar.

Anahtar Kelimeler: Nedensellik, Metafizik Zorunluluk, Doğa Felsefesi, Metafizik, Doğa Yasaları, Karşıolgusal Analiz, Doğal Türler

Abstract

This article analyzes the three approaches proposed to explain the metaphysical unity of nature, which is thought to be implied by its uniformity and reliability. The study concludes that both the Regularity Thesis and the Extrinsic Necessity Thesis fail to account for the uniform and reliable structure of nature compared to the Intrinsic Necessity Thesis. While the Regularity Thesis reduces causation to observed patterns and overlooks the causal connection between the object and the subject, the Extrinsic Necessity Thesis weakens its explanatory power by transferring epistemic regularities between universals into ontological facts and leaving the relationship between particulars and universals unexplained. In contrast, the intrinsic necessity theory offers a much stronger justification for nature's unity by attributing causal necessity to the intrinsic properties of objects. This view allows for differentiating objects by their causal capacities and explains why certain properties are manifested by particular objects rather than others. In doing so, it accounts for the unity of nature without relying on external authorities or arbitrary laws. Unless an independent counter-argument is developed against the unity of nature, an intrinsic causal necessity remains the most robust metaphysical explanation for the operation of the natural world.

Keywords: Causation, Metaphysical Necessity, Natural Philosophy, Metaphysics, Laws of Nature, Counterfactual Analysis, Natural Kinds

* **Sorumlu Yazar:** Yasin Ramazan Başaran (Dr. Öğr. Üyesi), Boğaziçi Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye. E-posta: yasinramazan@gmail.com ORCID: 0000-0003-4699-7451
Atıf: Başaran, Yasin Ramazan. "Doğanın Metafizik Bütünlüğü Hakkında İçkin Zorunluluk Savunusu." *darulfunun ilahiyat* 36, 2 (2025): 511–538. https://doi.org/10.26650/di.2025.36.2.1679570

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Extended Summary

What is at stake when we claim that nature is uniform and reliable? This article addresses one of the central problems of the metaphysics of causation: how to account for the unity, consistency, and reliability of the natural world. By examining three competing positions—the Regularity Thesis, the Extrinsic Necessity Thesis, and the Intrinsic Necessity Thesis—it seeks to identify which model offers the most convincing metaphysical foundation for understanding the causal structure of nature. The discussion unfolds within the broader history of philosophy, drawing on figures like Aristotle, al-Ghazālī, David Hume, David Armstrong, and Sydney Shoemaker.

Why is it insufficient to explain natural order through regularity alone? Regularity theorists argue that nature's clear order arises from the observed patterns of events. Following the tradition of Humean scepticism, they treat causation as no more than the constant conjunction of similar occurrences. However, as the article argues, this view neglects to explain why certain regularities persist and whether they could be otherwise. Moreover, by equating conceivability with possibility and severing the link between objects and causal agents, Regularity theories fall short in accounting for the reliability and necessary structure of nature. The epistemic limitation here is that regularity can describe what happens but cannot explain why it must happen that way, leaving nature's unity as an observational artefact rather than a metaphysical feature.

Does Extrinsic Necessity succeed where Regularity fails? The Extrinsic Necessity Thesis attempts to ground causal necessity in relations among universals or in an overarching law structure independent of particular objects. David Armstrong's theory is a representative example. According to Armstrong, the laws of nature are relations between universals—for example, between the property of being copper and the property of conducting electricity. However, critics point out that transferring epistemic regularities between universals into ontological facts introduces an element of arbitrariness. The article also highlights a classical theological variant of this view, as seen in al-Ghazālī and Descartes, where causal connections are ultimately attributed to divine will. While this model reduces contingency by providing an external guarantor of regularity, it does so by appealing to an extrinsic authority, leaving the intrinsic structure of nature opaque and substituting metaphysical necessity with theological voluntarism. The reliance on divine command or abstract relations among universals lacks the explanatory power concerning why specific objects behave as they do in particular contexts.

Why is Intrinsic Necessity a more compelling account? In contrast, the intrinsic necessity theory locates causal necessity within the essences and intrinsic properties of objects themselves. Drawing on Aristotelian metaphysics and Shoemaker's contemporary analysis of property individuation, this view holds that objects possess natural dispositions and causal powers that manifest necessarily under specific conditions. A key example

discussed is the case of copper's electrical conductivity: this property is not imposed by external laws but necessarily follows from copper's atomic structure. This thesis allows for a bottom-up explanation of nature's order, where laws are derivative of the causal capacities of objects, rather than the other way around. The metaphysical advantage here is significant: by grounding necessity in the properties of things themselves, the theory avoids both the epistemic arbitrariness of Regularity and the ontological detachment of Extrinsic Necessity.

How does Intrinsic Necessity address challenges such as counterfactual reasoning and negative causation? The article shows that Intrinsic Necessity offers clear advantages in handling counterfactual claims—statements about what would happen if conditions were different. Since objects possess intrinsic causal powers, deviations in outcomes imply the presence of interfering causes and not the absence of a causal structure. For example, if a piece of copper fails to conduct electricity, the explanation lies not in the failure of the copper's nature but in the presence of an intervening factor (such as surface oxidation). Regarding negative causation (e.g., death by absence of oxygen), the Intrinsic Necessity view maintains that causal explanation remains grounded in the active powers of the remaining entities, rather than attributing causal agency to absences. This capacity to handle both positive and negative causal scenarios strengthens the coherence of the Intrinsic Necessity framework.

What role do metaphysical and logical necessity play in this debate? The article carefully distinguishes between logical necessity (what must be the case by virtue of formal relations) and metaphysical necessity (what must be the case given the nature of things). It argues, along the lines proposed by Avicenna (Ibn Sīnā) and contemporary metaphysicians like Sydney Shoemaker, that causal necessity belongs to the latter category. The reliability and unity of nature thus depend not on logical entailments but on the structured interrelations of real essences. This allows for a metaphysics of science that honours empirical discoveries while rooting them in a deeper explanatory framework.

Is human knowledge of causal necessity fallible? Importantly, the Intrinsic Necessity Thesis does not claim infallibility for human causal knowledge. Rather, it acknowledges the epistemic constraints of observing causal structures while maintaining that natural types and their properties impose real metaphysical constraints on possible outcomes. This epistemic humility aligns with the Aristotelian and Avicennian traditions, which distinguish between the ontological necessity of causal relations and the fallibility of human attempts to map them. Scientific inquiry remains valuable and indispensable, not a mere collection of regularities but as an endeavour to uncover the real dispositional structures of the world.

How does this position address the problem of possible worlds and modal metaphysics? The article also briefly engages Kripke's work on a posteriori necessity, arguing that

natural kinds exhibit modal properties that are necessary but only discoverable through empirical investigation. For instance, the necessity of water being H2O or copper having atomic number 29 is metaphysically necessary but known a posteriori. Intrinsic Necessity accounts for this by holding that such necessities reflect the essences of natural kinds, which determine their causal roles across all possible worlds.

What does this mean for the metaphysics of the laws of nature? The article concludes that if Intrinsic Necessity is correct, then the so-called laws of nature are not external dictates but expressions of the inherent structures and dispositional profiles of natural entities. Such a view grants nature a unified and intelligible character without relying on imposed regularities or arbitrary divine commands. In doing so, it strengthens the case for metaphysical realism about causal necessity and provides a framework capable of integrating both empirical discoveries and metaphysical explanation.

In summary, by critically engaging with historical and contemporary thinkers, this article argues that Intrinsic Necessity provides the most coherent and explanatory framework for understanding the causal unity of the natural world. It preserves the explanatory power of natural kinds, accounts for the reliability of causal relations, and resists both reduction to observational regularities and dependence on external authorities. Its capacity to address counterfactual reasoning, negative causation, modal metaphysics, and the fallibility of human knowledge makes it a philosophically robust candidate for grounding the metaphysics of causation and the laws of nature.

Giriş

Doğa olaylarının açıklanmasında "neden ve sonuç" ilişkisi her zaman tartışmalı bir alan olmuştur: Gözlemlerimiz, ardışık tekrarlar ve düzenlilikler sunarken, bu düzenliliklerin altında bir metafizik temelin olup olmadığı varsa ne olduğu uzun tartışmalar doğurmuştur. Bilimsel pratikte düzenlilik gözlemleri yeterli görünse de, felsefi açıdan bu yaklaşım doğanın zorunlu ve güvenilir yapısını tam olarak açıklamakta yetersiz kalır. Doğanın bütünlüğünü açıklamada *nedensel zorunluluk* kavramının rolü oldukça büyüktür. Bu rolü araştırırken temel sorumuz, "Doğanın tekdüzelik ve güvenilirlik özellikleriyle sergilenen bütünlüğünün altında yatan metafiziksel temel nedir ve nedensel zorunluluk bu yapıyı açıklamada yeterli midir?" şeklinde ifade edilebilir. Bu kapsamda, makalede, doğanın bütüncül bir yapıya sahip olduğu iddiasındaki problemli noktaları ortaya koymak ve bu soruna üç farklı metafizik yorum—düzenlilik, dışsal zorunluluk ve içkin zorunluluk—üzerinden yanıt aramak amaçlanmaktadır.

"Zorunluluk" terimi burada, yalnızca mantıksal ya da epistemik değil, metafiziksel düzeyde bir zorunluluğu ifade eder; yani bir şeyin başka türlü olmasının mümkün olmadığı iddiasını dile getirir. "Doğa yasası", gözlemlenen düzenliliklerin ötesinde, olaylar arasındaki nedensel bağlantıyı gösteren evrensel ilkeleri anlatır. Makalede görüleceği üzere, bu ilkeler kimi düşünürlere göre epistemik genellemeleri kimilerine göre ise ontolojik zorunlulukları imler. "Öz" ya da "içsel özellik" ise, bir nesnenin kimliğini belirleyen ve onun davranışsal potansiyellerini yapılandıran temel niteliklerdir. "Doğal tür" kavramı ise, aynı nedensel yapıdan türeyen nesneleri bir araya getiren ontolojik bir sınıflamadır. Her ne kadar makalede tartışılan yaklaşımlardan biri olan düzenlilik tezine göre doğal türler epistemik bir genellemeye dayansa da onlar için de doğal olan ve olmayan türler ayrımı söz konusudur.

Araştırma sonucunda, doğanın bütünlüğünü en iyi açıklayan yaklaşımın *içkin zorunluluk tezi* olduğu ortaya konulmuştur. *Düzenlilik* ve *dışsal zorunluluk* tezleri hem epistemolojik hem de ontolojik açıdan çeşitli eksiklikler barındırırken, *içkin zorunluluk* yaklaşımı nesnelerin doğal özellikleri üzerinden zorunlu bağlantılar kurarak doğanın düzen ve güvenilirliğini daha tutarlı bir şekilde açıklamaktadır. Bu demektir ki, nedensel zorunluluğun nesnelere içkin özelliklerden kaynaklandığı savunusu, doğanın bütünlüğünün metafiziksel dayanağını en sağlam biçimde ortaya koymaktadır.

Makale, öncelikle David Hume'un nedensellik konusundaki şüpheciliği çerçevesinde geliştirilen düzenlilik tezinin ele alınmasıyla başlayacak; ardından, nedensel zorunluluğun nesnelere dışarıdan dayatıldığı dışsal zorunluluk tezini tartışacaktır. Son bölümde ise, nesnelerin özüne dayanan içkin zorunluluk tezi

detaylı olarak incelenerek, bu yaklaşımın doğanın bütünlüğünü açıklamada neden diğer açıklamalardan daha üstün olduğu ortaya konulacaktır. Böylece, makale her üç tezin karşılaştırmalı analizini sunarak, içkin zorunluluk tezinin en ikna edici açıklama olduğunu savunacaktır.

Doğanın metafizik bütünlüğü: Tekdüzelik ve güvenilirlik

Doğanın metafizik bütünlüğü, temel olarak *tekdüzelik* (uniform) ve *güvenilirlik* (reliable) kavramları çerçevesinde değerlendirilebilir. Doğadaki her nesne, kendine has belirleyici özellikleriyle varlığını sürdürür; bu özellikler, nesnenin kimliğini oluşturan temel yapı taşlarıdır.[1] Örneğin, suyun doğası belirli bileşenlerin (örneğin x ve y) birleşiminden meydana gelirken, eğer benzer görünüşteki bir sıvının bileşimi (örneğin x ve z) farklılık gösteriyorsa, o sıvı aslında farklı bir doğal nesne olarak kabul edilir.[2] Bu durum, doğanın karakterizasyonunda nesnelerin ayırt edici özelliklerinin vazgeçilmez olduğunu ortaya koyar.[3]

Tekdüzelik, doğada bulunan nesnelerin ayırt edici özellikleri sayesinde eş zamanlı uyumunu ve bütünlüğünü ifade eder; yani, belirli bir anda tüm doğal nesnelerin, onların temel özelliklerine uygun biçimde var olmaları beklenir.[4] Bu uyum, nesnelerin doğal yapılarında yer alan düzenin ve tekrarlanabilirliğin göstergesidir. G*üvenilirlik* kavramı ise nesnelerin zaman içindeki sürekliliğini ve değişmeyen temel özelliklerini koruma eğilimlerini belirtir.[5] Örneğin, t zamanında x ve y bileşenlerine sahip bir nesne, sonraki bir zaman diliminde bu temel özelliklerini kaybetmediği sürece, yapısal ve fonksiyonel bütünlüğünü muhafaza eder. Özetle, doğanın metafizik bütünlüğü, tekdüzelik ve güvenilirlik ilkelerinin iç içe geçmesiyle temellendirilir. Nesnelerin kendilerine has ayırt edici özelliklerinin korunması hem var olan tüm nesneler arasındaki anlık uyumun hem de nesnelerin zaman içindeki devamlılığının sağlanması açısından kritik bir rol oynar. Bu iki kavramın bir arada değerlendirilmesi, doğanın evrensel düzenine ve metafiziksel temeline işaret ederek, varlıkların birbirleriyle olan uyumunu ve sürekliliğini sağlamlaştırır.

Şimdi takip eden bölümlerde, doğanın metafizik bütünlüğünü sağladığını ileri sürdüğümüz tekdüzelik ve güvenilirlik ilkelerinin düzenlilik, dışsal nedensellik ve içkin nedensellik tezlerinde ne kadar başarı ile savunulduğuna bakabiliriz.

---

1 John Bigelow et al., "The World as One of a Kind: Natural Necessity and Laws of Nature," *The British Journal for the Philosophy of Science* 43/3 (1992), 371–388, 372.

2 John W Carroll, *Laws of Nature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 126-127.

3 E. J Lowe, *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science* (Oxford: Clarendon, 2007), 70.

4 Stephen Mumford, *Laws in Nature* (London: Routledge, 2006), 113.

5 D. M. Armstrong, *What Is a Law of Nature?* (Cambridge University Press, 2016), 72.

Düzenlilik Tezi

Düzenlilik tezi, doğanın işleyişini yalnızca gözlemlenen ve tekrarlanan olaylar üzerinden açıklamaya çalışan bir yaklaşımı temsil eder. Bu bölümde, doğa yasalarının belirli koşullar altında ortaya çıkan düzenliliklerle tanımlandığı varsayımı ele alınırken, aynı zamanda bu yaklaşımın, olaylar arasındaki derin nedensel bağlantıları ve zorunluluğu açıklamada yetersiz kaldığı noktalara da değinilecektir. Özellikle Hume'un nedensellik hakkındaki şüpheciliğinin, düzenlilik tezinin savunulmasında nasıl bir temel oluşturduğuna ve eleştirmenlerin bu yaklaşımın eksikliklerine nasıl işaret ettiğine dair tartışmalar detaylandırılacaktır.

Her ne kadar son araştırmalar Hume'un metafiziksel bir gerçekçi olduğuna işaret etse de[6] onun nedensellik bilgisine yönelik güçlü şüpheciliği, esas olarak doğadaki zorunluluğun inkârı olan bir tür metafiziğin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu görüşe göre, doğanın bütünlüğü yerel olayların uzay-zamandaki parçalı yapısından ibarettir.[7] Bu yapı kimilerince bağımsız olguların mozaiği olarak adlandırılır. Hume'un şüpheciliği, birbirini takip eden olayların arkasında değişmez bir yapı olduğu inancına yer bırakmadığından, bu tez gündelik olayların oluşumuna dikkat çekmenin ötesinde metafizik iddialarda bulunabilecek bir konumda değildir.[8] Bu durumda düzenlilik, analiz edilemeyen, dolayısıyla nihai olarak açıklanamaz bir nokta olarak kabul edilir. Dolayısıyla, düzenlilik tezi gerçek bir bağlantı içermeyen bir nedensellik kavramına sahiptir. Hume bunu açıkça şöyle belirtmiştir: "Tüm olaylar tamamen gevşek ve ayrı görünür. Bir olay diğerini takip eder; ama aralarında hiçbir zaman bir bağ göremeyiz. Yapışık görünürler ama asla bağlantılı değildirler"[9]

Düzenlilik tezinin önemli bir avantajı, olaylar arasında herhangi bir gizli nedensel bağlantı varsaymadığı için, tekrar eden örüntülere ve deneyimsel gözleme dayalı olarak çıkarımlar yapmaya izin vermesidir. Bu çıkarımlar, bilimsel araştırmalarda gözlemlenen düzenli yapılar dışında bir şey varsaymaya gerek bırakmamaktadır. Su içmek olayı bir memelinin beslenmesi olayı tarafından takip ediliyorsa, düzenli bir

6 Bu tezi ayrıntılı olarak savunan eserler için bkz. Galen Strawson, *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*, Revised Edition (Oxford, New York: Oxford University Press, 2014). Ayrıca bkz. Tom L Beauchamp and Alexander Rosenberg, *Hume and the Problem of Causation* (New York: Oxford U.P., 1981). ve John P Wright, *The Sceptical Realism of David Hume* (Manchester: Manchester University Press, 1983).

7 Söz konusu tezi en güçlü savunan eser için bkz. David K. Lewis, *On the Plurality of Worlds* (Oxford: Blackwell, 1986).

8 Ömer Fatih Tekin, "Doğa Yasaları Bağlamında Klasik Humeculuğa Karşı Yapısal Humeculuk," *Felsefe Dünyası*, no. 77 (August 6, 2023): 89–111, 92.

9 David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Peter Millican (Oxford, New York: Oxford University Press, 2008), 51.

yapı bulunmuş demektir. Bunun arkasında ayrıca bir zorunlu yapı aramaya gerek yoktur.[10] Hume ve onun modern takipçileri için bu, bilimsel araştırmacıları bir takım gereksiz metafizik varsayımlarla hareket etmekten alıkoyacaktır. Düzenlilik tezinin savunucusu, iki nesne arasında belli bir düzenliliği meydana getiren ontolojik bir bağlantı var mıdır veya bir olayı meydana getiren görünmez güçler nelerdir gibi soruları bir kenara bırakabilecektir.[11] Kısacası bu tezin en önemli avantajı doğadaki düzenli işleyişi anlamak için sağladığı ontolojik ve epistemik tutumluluktur. Fakat düzenliliğin doğanın bütünlüğüne ilişkin yeterli bir açıklama sunup sunmadığı birçok nedenden dolayı tartışmaya açıktır.

Birincisi, bu tezin savunucuları doğayı bir bütün olarak görse de onun sürdürülmesini garanti edecek temel bir yapının bulunmadığını düşünür.[12] Yani evrenin son gününe kadar, eğer varsa, düzenli herhangi bir yapı hakkında konuşmaya fırsat yoktur çünkü onlara göre yasalar sadece olguları tanımlayıcıdır. Şu anda güneşin doğduğunu biliyoruz ama bu bize güneşin yarın doğup doğmayacağını, doğmayacaksa güneşin alışılmış hareketini engelleyen herhangi bir doğal nedenin olup olamayacağını söylemez. Aslında bir olaya duyulan aşinalık, aynı olayı üreten iki farklı yapının olabileceği veya olmayabileceği gerçeğinden dolayı sadece bir yanılsamadır. Herhangi bir olay için mevcut tek açıklama, onun düzenli olarak gerçekleştiğidir. Sonuç olarak, düzenlilik tezini savunanlar, bağımsız olayların özetlenmesi dışında, bir şeyi doğa yasası olarak tanımlamak için yeterli bir nedenin olmadığına inanırlar.

O halde şunu sorabiliriz: Bir doğa kanunu, doğada olup bitenleri, bizim bildirdiğimiz ana kadar sadece özetliyorsa neyi açıklar? Düzenlilik açıklaması, olaylar arasında zamansal veya mekânsal bir bağlantı sunmadığından, doğa yasası biçimindeki bir ifade, yalnızca bir durumun onaylanması anlamına gelir. Suyun kediler için besleyici olduğunun doğrulanması suyun neden besleyici olduğunu açıklamaz. Zaten amacı bir doğa kanununa işaret etmek olan bu gibi betimlemelerin hiçbir açıklayıcı özelliği yoktur.[13] Daha önemlisi, bu tür herhangi bir ifade kolaylıkla rastlantısal bir genellemeyle karıştırılabilir, çünkü düzenlilik tezi bize rastlantısal ve gerçek düzenlilikleri ayırt etmek için hiçbir kriter sunmaz. Her ne kadar Hume, nedensellik için artarda gelen olayların tekrar etmesinin yanısıra nedenin sonuçtan zamansal olarak önce olması ve nedenle sonucun mekânsal devamlılığı gibi şartları

10 Wesley C. Salmon, *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World* (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1984), 138.

11 Stathis Psillos, *Causation and Explanation* (McGill-Queen's University Press, 2002), 139.

12 Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*. 51-52.

13 Stephen Mumford, "Laws and Dispositions," *The Routledge Companion to Metaphysics*, ed. Robin Le Poidevin et al. (London & New York: Routledge, 2009), 471–479, 476.

öne sürse de rastlantıyla nedensel bağlantıyı ayırt edecek bir kriter sunmuş değildir.[14] Kant da Hume'un nedensellik görüşüne eleştirisinde bu noktayı dile getirmiştir.

> Nedensellik ilişkisi kavramı, A şeyinin öyle olmasını gerektirir ki, başka bir B şeyi ondan zorunlu olarak ve mutlak evrensel bir kurala uygun olarak çıksın. Görünüşler (yani algıladıklarımız) kesinlikle bir kuralın mümkün olduğu ve buna göre bir şeyin alışılageldiği durumları sağlar, ama asla sonucun zorunlu olduğunu göstermez. [Nedensel ilişki, öyle bir özelliğe sahiptir ki] deneysel olarak kesinlikle ifade edilemez, yani, sonuç yalnızca nedene bağlı değildir, aksine onun aracılığıyla ortaya çıkar ve ondan kaynaklanır. Kuralın katı evrenselliği, tümevarım yoluyla karşılaştırmalı evrensellikten başka bir şeye sahip olamayan ampirik kuralların kesinlikle bir özelliği değildir. (A91-2 / B123-4)[15]

Yani Kant'a göre, olayların artarda gelişi ilk bakışta zamansal olarak algıların sıralanması ve mekânsal devamlılık gibi görünse de[16] nihayetinde bir zorunluluk olmadan herhangi bir açıklama sunmamaktadır.[17] Sonuç olarak, Hume'un dünyasında düzenlilik kavramı ontolojik zeminden yoksun bırakılmaktadır.

Ontolojik bir zemin arayışını geride bırakmanın, dünyaya dair daha basit bir anlayış geliştirilmesine olanak sağladığı doğru olabilir. Bu anlayışta, uzay ve zamana dağılmış gerçekler tarafından belirlenen tüm olgular kategoriktir. Nedenleri ve sonuçları bağlayan hiçbir zorunluluk söz konusu değildir. Düzenlilik tezindeki bu epistemik tutumluluk ancak rakip nedensellik teorileriyle karşılaştırıldığında fark edilebilir.[18] Bununla birlikte, ilk olarak, "daha basit olan" yargısının öznelliği sorunu ile karşılaşırız. Daha önemli bir sorun ise, ikinci olarak, bize göre daha basit bir teorinin neden daha fazla tercih edildiğine dair iyi nedenler sunulmamasıdır.

Burada işaret edilen sorunlara kısaca eğilecek olursak; öncelikle, hangi varsayımların basitlik adına "ad hoc" veya gereksiz olarak nitelendirileceğinin belirlenmesi son derece zordur. Gerçekten vazgeçilmez hipotezler ile fazla yük arasındaki çizgi her zaman net değildir. Bir araştırmacının gereksiz bir varsayım olarak gördüğü şeyi, bir başkası ince deneyimsel nüansları açıklamak için gerekli bir ayrıntı olarak görebilir. Bu öznellik, basitlik ilkesinin evrensel bir standarda göre uygulanmasını zorlaştırır. Farklı değerlendiriciler, ek varsayımların açıklayıcı gücü anlamlı bir şekilde artırıp artırmadığı ya da deneyimsel fayda sağlamadan teoriyi karmaşıklaştırıp karmaşıklaştırmadığı konusunda anlaşamayabilir. Basitlik

14 Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*. 36-38.

15 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ed. Paul Guyer - Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 223.

16 Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics (Second Edition): And the Letter to Marcus Herz, February 1772*, trans. James Wesley Ellington (Hackett Publishing, 2001), 38-39.

17 Kant, *Prolegomena*, 50.

18 Stephen Mumford, *Laws in Nature* (London: Routledge, 2006), 16.

ilkesi, bir açıklamanın mutlak bir özelliği değil, bağlama göre değişen bir karaktere sahiptir. Dolayısıyla, araştırmacıların bir açıklama için kurdukları bağlam değiştikçe, hangi açıklamanın basit olduğuna dair yargı da bu bağlamda doğru olacak, bir başka bağlamda doğru olmayacaktır.

Bundan daha ciddi bir problem, basitliğe dair nesnel bir kriter bulunsa bile, bir açıklamanın basit olmasının onun doğru olduğunu göstermemesi veya en azından bir açıklamanın neden diğer açıklamalardan daha doğru olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmemesidir. *Ockham'ın usturası* olarak bilinen bu ilke, ontolojik değil, epistemik bir yol gösterici kabul edilmelidir. Ockham'ın usturası rakip açıklamaların doğruluğunu basitliklerinden yola çıkarak sınamaktan ziyade, belli bir durumda daha kullanışlı açıklamayı ortaya çıkarmayı hedefler.[19] Öyleyse, açıklamanın basit olmasının bir olayın neden ve sonucunu ortaya çıkardığını ileri sürmek için yeterli bir gerekçe de yoktur.

Düzenliliğin, doğanın metafizik bütünlüğünü açıkladığı iddiasındaki daha ciddi sorunlar kısmen nedenselliğin eksik analizinden kaynaklanmaktadır. Metafiziğe yaklaşımları farklı olan Hume ve Gazzâlî'nin benzer akıl yürütmesini takip eden düzenlilik savunucuları, neden olarak gözlemlenen ile sonuç arasındaki gözlemlenen ilişkinin epistemik olarak birbirinden ayrı olaylar olduğunu kabul ederler. Hume'un tabiriyle orada gözlemlenen şey, sadece olayların artarda gelişidir. Dolayısıyla, kedinin su içmesi, enerjisinin yenilenmesi olayından farklı bir olaydır. Gazzâlî'nin Tanrı'nın gücüyle ilgili olarak ortaya attığı iddiası da tam olarak bu doğrultudadır:

> Yemeden tokluk yaratmak, baş kesilmeden ölümü yaratmak, baş kesildikten sonra yaşamı sürdürmek ve benzeri tüm bağlantılı şeyler [ilahi] kudret dahilindedir.[20]

Bu analizdeki sorun, olayları gözlemlemenin nedenselliğin asıl nesnesi olarak alınmasından kaynaklanmaktadır. Düzenlilik tezinin savunucusu, bir olayın meydana geldiği bağlamı göz ardı eder ve aceleyle olayların birbirinden ayrı olduğu sonucuna varabilir. Bu durumda göz ardı ettiği şey, bir olayın bağlamının zamandan, mekândan ama daha da önemlisi nesnelerden oluştuğudur. Örnekte bir kedi ve su var. Kedinin su içmesi durumunda uğradığı değişiklikler, suyun o içtiğinde ne tür değişikliklere uğradığıyla yakından ilgilidir. Örneğin, suyun cansız bir nesne üzerinde aynı besleyici etkiye sahip olmadığı açıktır. Dolayısıyla, nedenselliğin birincil nesnesi bir dizi olay değil, olay sırasında özellikleri değişen nesnenin kendisidir. Düzenlilikçi, bunun, kendi teorisine hiçbir meydan okuma oluşturmadığını, çünkü nesnelerin

19 Philip Ball, "The Tyranny of Simple Explanations," *The Atlantic* (blog), August 11, 2016, https://www.theatlantic.com/science/archive/2016/08/occams-razor/495332/.

20 Ghazālī, *The Incoherence of the Philosophers = Tahāfut Al-Falāsifah: A Parallel English-Arabic Text*, trans. Michael E. Marmura (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1997), 166.

kendisini değil, yalnızca olayları gözlemleyebildiğimizi söyleyerek görüşünü savunacaktır. Ancak, buradaki hatalı mantığı görmek hiç de zor değildir. "Kedi" gibi nesnelere olaysız sahip olabiliriz ama "su içen kedi" gibi nesnesiz olayları göremeyiz. Çoğu durumda olay epistemik olarak öncelikli olarak alınsa da bu onun ontolojik olarak da önce olduğu anlamına gelmez. Bir olaya dahil olan nesneler, onların nedensel etkileşimlerine ilişkin gözlemlerimize tabi tutulamaz. Olaylar, nesnelerin nedensel bir etkileşim içinde geçirdiği gerçek değişikliklerin yalnızca kısa açıklamalarıdır. Olaylar hakkında konuşmak, gündelik dilde ve bilimsel çalışmalarda verimli sonuçlar üretir. Ancak "nedensellikte 'işi gören', olaylar değildir."[21]

Olaylara nedensellikte gereğinden fazla anlam yüklenmesi, bir olayın diğer tüm olaylardan izole edilebileceğine dair bir varsayıma dayanır. Bir olayı tanımlarken, mümkün olabildiğince diğer tüm olayları dışarıda bırakarak bütüncül ve tutarlı bir açıklama getirmeye çalışmak gerekir. Ancak, bir olayı ne ile başlatıp ne ile bitireceğimize dair bizim görüşlerimizden tümüyle bağımsız bir kriter bulunmamaktadır. Modern bilim felsefesindeki teori-yüklü gözlem kavramı, gözlemin teoriye bağımlı olduğuna, yani teorilerin gözlemin amacını ve nesnesini belirlediğine işaret etmesi bakımından dikkate değerdir. Buna göre, doğru teorik çerçevenin rehberliğinde yapılması gereken gözlem, yalnızca bilgi alımını değil, aynı zamanda bu bilginin anlaşılması ve kategorize edilmesi sürecini içeren aktif bir beyin faaliyeti olarak görülür.[22] Diğer bir deyişle, bir olayı diğerinden ayırmak için öncesinde teorik birtakım kabullere ihtiyaç vardır.

Düzenlilik hakkındaki ikinci şüphe de aynı hatadan kaynaklanmaktadır. Düzenlilikçi, olayları epistemik olarak izole edebileceği görüşüyle hareket ettiğinden, alternatif bir olaylar düzeni tasarlamanın da olayların gözlemlenen sırası kadar tutarlı olduğuna inanır. Bu iddianın aksine, örneğin, nedensellik söz konusu olduğunda her türlü ontolojik bağımsızlığı reddeden İbn Sina'yı[23] takip eden bir içkin zorunlulukçu, olayların yalnızca belirli eğilimlerden oluşan nesnelerdeki değişimlerin açıklamaları olması nedeniyle ayrı ayrı ele alınamayacağını savunacaktır.[24] Kedi, kedi olduğu ve

21 Anjan Chakravartty, *A Metaphysics for Scientific Realism Knowing the Unobservable* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 107-108.

22 Norwood Russell Hanson, *Patterns of Discovery; An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science* (Cambridge University Press, 1958), 19.

23 Avicenna, *The Metaphysics of "The Healing": A Parallel English-Arabic Text = Aš-Šifā': Al-Ilāhiyyāt*, trans. Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005), 126-127.

24 Walter Ott, *Causation and Laws of Nature in Early Modern Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 248.

su, su olduğu sürece normal şartlar altında suyun kediyi beslemesi kaçınılmazdır. Bu itiraza göre kavranabilirlik (conceivability), bir olayın içerdiği nedenlerin eksik tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. Su kediyi zehirlerse, ya su organik vücuda zararlı ekstra maddeler içeriyor demektir ya da kedinin vücudu suyun düzgün şekilde işlenmediği olağanüstü biyolojik koşullar altındadır. Her iki durumda da olay, olayların olağan düzenine alternatif bir düzen olmayacaktır. Aksine, farklı nesneleri (zehirli su, sağlıksız bir kedi veya her ikisi) içeren farklı bir olay olacaktır. Bu sonuç, kavramlarımızın nesnelerden önce gelmediği sezgisiyle desteklenmektedir. Kavramlarımızı gözlemlediklerimizden çıkarsadığımızı düşünüyorsak, olayların normal seyrini tanıdığımız sürece kavranabilirlik bize rehberlik etmelidir. Yani kedinin su içmesi ve enerjisini geri kazanması olaylarından suyun memeliler için besleyici olduğunu anlarsak, o zaman yeni keşfedilen bir memeli için de besleyici olduğunu düşünebiliriz. Bu, suyun başka bir memeli türü için zehirli olduğunu düşünmekten elbette daha makuldür. Sonuçta, zorunlulukçuların özlere başvurması, yani kediyi zorunlu olarak kedi yapan şeye işaret etmeleri daha başarılı bir sonuç vermektedir: Suyu kedi için besleyici kılan zorunlu bileşenlerin bulunmadığı bir su kavramı düşünülebilir değildir.

Bu görüşün bir karşılığı da kavranabilirliğin modern mümkün dünyalar söyleminin temel fikri olduğudur. Genel olarak akla gelebilecek durumların, bizim dünyamızda gerçekleşmeyen bir dünya ya da gerçeklik düzlemi oluşturduğu düşünülür. Kabaca, mümkün dünyalar, nedensel ilişkiler açısından alternatif gerçekliklerdir. Mantıksal kısıtlamalar dışında, akılda derlenebilen her türlü durumun mümkün bir dünyada temsil edildiği kabul edilir. Mümkün dünyalar söylemi, bazen herhangi bir mümkün dünyanın ontolojik bir varlığı temsil ettiğini öne sürecek kadar ileri götürülür. Modal gerçekçilik olarak adlandırılan bu söylemde,[25] dünyamız sonsuz sayıda mümkün dünyadan biridir. Bu söylemdeki sorun, dünyamızın özelliklerine dayanan epistemik yargıların yalnızca mümkün (veya daha doğrusu hayal edilebilir) varlıkları gerçek kılmak için yeterli olmadığının farkına varılamamasında yatmaktadır.[26] Kavramların, gerçek gibi görünen şeylerden türetildiği ve tutarlı bir şekilde dünyanın geniş resmine yerleştirilebildiği sürece mümkün olduğu düşünülmektedir. Buna karşılık, söz konusu olasılığın belirsiz bir gerçekliğe ve tutarsız bir dünya resmine gönderme yapması serbest biçimli kavramsallaştırmadır. Modal gerçekçilikte yapıldığı gibi, serbest biçimli kavramsallaştırmalar oluşturma sürecinde, suyun memeliler için besleyici olması gibi özelliklerin bazı temel nedensel özellikleri göz ardı edilmelidir. Temel özellikleri göz ardı etmek veya bunlardan habersiz olmak, kişinin zihninin,

25 Lewis, *On the Plurality of Worlds,* 1-10.

26 Sydney Shoemaker, "Causal and Metaphysical Necessity," *Pacific Philosophical Quarterly* 79/1 (March 1, 1998), 59–77, 69.

sürekli hareket eden bir makine gibi halihazırda bilinen nesnelerin serbest biçimli kavramlarını yaratmasını sağlayabilir, ancak bu asla onların gerçekliğinin veya hatta olasılığının kanıtı olmayacaktır. Burada olasılığın kullanılmasına aldanmamalıyız. Kavramların serbest biçimde oluşturulması yalnızca bir olasılık iken, kavramların doğa gözlemlerinden türetilmesi gerçek bir olasılıktır. "Sadece mümkün [kavramı], aktüel ve potansiyel olandan hareketle yapılan bir yansıtmadır."[27] Dolayısıyla, güvenilmezliği göz önüne alındığında, düzenlilikçi kavranabilirlik görüşü -olasılık kisvesi altında- nedensel zorunluluğa güçlü bir alternatif sunmaz.

Düzenlilik tezi hakkındaki üçüncü şüphe, genel olarak bilginin olanağı ve özel olarak da dünyanın anlaşılabilirliği ile ilgilidir. Bu tezin savunucusu, doğruluğun kendi normları arasında olduğunu inkâr edebilir.[28] Buna göre, keşfedilen veya saptanan düzenlilikler açıklamanın başarısı için çok önemli olsa da nedensellik hakkındaki tüm "gerçeği" ortaya çıkarmak, tek başına düzenliliğin sunduğundan daha fazlasını gerektirir.[29] Ancak doğruluk, herhangi bir nedensellik teorisi için ne olursa olsun önemli bir unsurdur. Mesela tahmin, bir ifadenin bir durumu doğru şekilde tanımlayıp tanımlamadığına ilişkin yargılara bağlıdır. Bilimsel araştırma bir yana, öngörü olmadan zihnimizin günlük işleyişi nasıl mümkün olabilir? Dolayısıyla düzenlilik savunucusu için tümevarımsal şüphecilik kaçınılmaz olur. Bundan daha ciddi bir sorun da vardır. Nesnelerin özellikleri ile onları algılayan özne arasındaki nedensel bağlantıyı kabul etmeden bilginin tutarlı bir açıklamasını sürdürmek zordur. Eğer, deneyim bilgisi duyu organlarının, nesnelerin özellikleri tarafından uyarılmasına bağlıysa, nesnelerle duyu organları arasında neden-sonuç ilişkisi varsayılıyor demektir. Sonuçta, aşırı durumlar bir yana, insan zihni bir kedinin algısı ile 20 metre uzunluğundaki bir kedinin halüsinasyonu arasındaki farkı duyu organlarının nesneler tarafından uyarılması sayesinde tespit eder. Bellek, nedensellik yoluyla algıyı, varsayılan gerçekliğe uygun şekilde düzenler. Düzenlilik tezinde bilgi sorunu bunlarla kalmaz. Ayrıca nedensellik insan dilinde anlamı korumanın anahtarıdır. Ayrıca bilim yapmanın imkanını da sağlar. Aksi takdirde bilimsel bir paradigma geliştirmek mümkün olmayabilir. Nedensel olarak bağlantılı ifadeler zinciri olmadan, belirli bir kelimenin belirli bir nesneye gönderme yapıp yapmadığını belirlemek mümkün değildir. Nedensel zincirlerden yoksun olan bağımsız açıklamalar, atıfta bulundukları nesneyi belirtmede başarısız olur. Mesela Kripke'nin de gösterdiği gibi[30] mesela "İstanbul Üniversitesi'nde ders veren biri"

27 James F. Ross, *Thought and World: The Hidden Necessities* (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 2008), 39.

28 John Leslie Mackie, *The Cement of the Universe: A Study of Causation* (Clarendon Press, 1974).

29 Psillos, *Causation and Explanation*.

30 Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Oxford: Blackwell, 1980), 8.

tanımı pek çok kişiye uyabilir ama kimden bahsettiğimizi bilmek için "Prof. Dr. A'yae uzanan nedensellik zincirini" bilmek gerekir.[31] Bu örnekler buradaki sorunları açıkça göstermektedir. Nedensellik içeren ontolojik bir temele sadece metafiziksel değil, aynı zamanda epistemolojik sebeplerden dolayı da ihtiyaç vardır.

Hume'un nedensel olayları "tamamen gevşek ve ayrı" olarak nitelendirmesinin önemli bir sonucu olduğu açıktır. Zorunlu bağlantıların olmadığı bir dünya, geçmişi ve geleceği olmayan, hiçbir özellik taşımayan nesnelerle dolu bir dünyadır. Hume'un argümanları, doğadaki zorunlulukla ilgili rasyonalist iddialara karşı koymak için tasarlanmışsa da şüphecilik düzeyi, dünyanın anlaşılabilirliğini tehdit edecek kadar ileri gider. Böylelikle düzenlilik, yalnızca neden-sonuç arasındaki bağları koparmakla kalmaz, aynı zamanda bilginin öznesi ile nesnesi arasındaki bağları da koparır ve bu da epistemolojik bir krize yol açar. Çünkü en başta Hume'un deneyimin kaynağı olarak gördüğü duyu verileri de nesnelerin duyu organlarımıza nedensel etkileriyle oluşur. O halde, düzenliliğin, doğanın bütünlüğünü açıklamak için çok az şey sunacak kadar sorunla dolu olduğu makul bir şekilde iddia edilebilir. Daha da önemlisi, sonraki başlıklarda açıkça görüleceği gibi, Humecu şüpheciliğin başarılı bir şekilde çürütülüp çürütülemeyeceği konusunda nedensel zorunluluk daha güçlü bir açıklama olarak durur.[32]

Sonuç olarak, bu noktaya kadar doğanın gözlemlenen tekrarlanan olaylar ve düzenlilikler üzerinden tanımlanmasının, olaylar arasındaki bağları ve derin nedensel ilişkileri yeterince açıklayamadığı gösterilmiştir. Bu yaklaşım, Hume'un nedensellik şüpheciliği çerçevesinde ele alınmış; ancak eleştirilerde belirtildiği gibi, yalnızca tanımlayıcı gözlemlere dayalı olması, doğanın gerçek yapısına işaret eden içkin özellikleri ortaya koymada yetersiz kalmıştır. Bu demektir ki doğanın metafizik bütünlüğünü oluşturan tekdüzelik ve güvenilirlik ilkeleri, düzenlilik tezi tarafından tam anlamıyla tatmin edilememektedir. Bu eksiklikler, tartışmanın sonraki aşamalarında daha kapsamlı ve derin nedensellik anlayışlarıyla ele alınmak üzere, alternatif yaklaşımlara geçişin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Düzenlilikçi teze göre olayların düzenliliği nihai gerçeklik olarak kabul edilmektedir. İlerleyen bölümlerde göreceğimiz zorunlulukçu tezler ise, nihai gerçekliğin, düzenliliğin temelindeki zorunlu bir yapı olduğu görüşündedirler. Ancak bu yapının ne olduğu konusunda aralarında görüş ayrılığı bulunur. Bir yandan Rene Descartes, Gazzâlî ve David Armstrong gibi filozoflar, kanunların öznelere dayatıldığı gibi, zorunluluğun da maddeye dayatıldığını düşünürler.

31 Robert C Koons and Timothy H Pickavance, *Metaphysics: The Fundamentals.* (John Wiley & Sons, 2015), 44.

32 Mumford, *Laws in Nature,* 16.

Onlara göre, nedensel zorunluluğun kaynağı nesnelerin dışındandır. Bu görüşe göre, dünyadaki nesneler, doğa yasalarına tabi oldukları için belli şartlar altında belli özellikler gösterirler. Öte yandan Aristoteles, İbn Sina ve Sydney Shoemaker gibi filozoflar nedensel zorunluluğun dünyaya ve dolayısıyla içindeki nesnelere içkin olduğu fikrini desteklemektedir. Onlara göre, her nesnenin kendisi, zorunlu olan nedensel özelliklere sahiptir. Şimdi, her iki nedensel zorunluluk tezini analiz ederek, doğanın metafizik bütünlüğünü sağlayan tekdüzelik ve güvenilirlik ilkelerini hangisinin daha güçlü bir şekilde desteklediğini araştırabiliriz.

Dışsal Zorunluluk Tezi

Dışsal zorunluluk tezi, doğa yasalarının ve nesnelerin arasındaki zorunluluğunun, onların içkin özelliklerinden ziyade, dışsal ve evrensel bir ilke ya da güç tarafından belirlendiğini savunur. Bu bölümde, tezin temel argümanları özetlenmekte; doğa yasalarının geçerliliğinin dışsal bir kaynak aracılığıyla açıklanmasının, olayların ardındaki mecburi bağların derinliğini ve nesnelerin içkin tutarlılığını yeterince ortaya koyamadığı vurgulanmaktadır. Özellikle, dışsal zorunluluk yaklaşımının, doğanın metafizik bütünlüğünü oluşturan tekdüzelik ve güvenilirlik ilkeleriyle uyum sağlayamadığı, bu nedenle de doğanın evrensel düzenini tam anlamıyla yansıtmadığı en önemli bulgulardan biri olarak öne çıkmaktadır.

Modern ifadeyle, eğer tüm kedilerin memeli olduğu kabul ediliyorsa, kedi olmak ile memeli olmak arasında bu durumu doğrulayan evrensel bir ilişki vardır. Bu yaklaşıma göre, nedensel zorunluluk yukarıdan aşağıya işler; nesnelerin bireyselleşmesi için kendilerine özgü özelliklere sahip olmaları gerekmemekte, onların rolü yalnızca evrenselleri somutlaştırmakla sınırlı kalmaktadır. Tümeller arasındaki ilişkiler zorunlu kabul edilse de tümeller ile onların örnekleri arasındaki ilişki olumsal niteliktedir; dolayısıyla, evrensel kedi ile evrensel memeli arasında zorunlu bir bağ bulunmasına rağmen, tüm kedilerin memeli olması mantıksal olarak kaçınılmaz değildir. Bu çerçevede, tümeller arasındaki ilişkileri ifade eden doğa yasaları olumsal kalır. Bu tezin çağdaş savunucuları arasında öne çıkan isimlerden biri David Armstrong'dur.[33]

Armstrong, düzenlilik tezini modal zorunlulukları açıklayamamakla suçlar. Sürekli art arda gelişe dayalı düzenlilik teorileri gözlemlediğimiz olaylardaki sıralamayı açıklamaya yetse bile, karşıolgusal durumlarda doğadaki düzenliliğe dair herhangi bir teklifte bulunmamaktadır. Yani kedinin su içtiği durumu gözlemlediğimizde kedi beslenir. Peki kedi su içmediyse, vücudunda beslenme olmayacağını nasıl

33 Burada, benzer açıklamaları eş zamanlı ancak bağımsız olarak geliştiren Dretske (1977), Tooley (1977) ve Armstrong'un (1983) adını taşıyan DTA teorisine atıfta bulunuyorum.

bilebiliriz? Düzenlilik tezinin buna bir açıklaması yoktur. Armstrong da bu yüzden neden ile sonuç arasında zorunlu bir bağlantının olduğunu ve bu bağlantının duyu verileri aracılığıyla gözlemlenmesinden çıkarılmadığını ileri sürer.[34] Ancak ona göre bu zorunluluk, kedi olmak ve su adındaki iki tümel arasındadır. Söz konusu iki tümel arasındaki zorunlu bağlantı, bir kedi su içtiğinde doğa yasası olarak olayı yönetmektedir. Armstrong'a göre nedensel açıklama, A olayının belirli bir şekilde meydana gelmesinin, bir yasanın örneklenmesi yoluyla B olayının daha sonra meydana gelmesini açıkladığını göstermeyi içerir. Başka bir deyişle, açıklama işe yarar çünkü A'yı B'ye bağlayan yasa, olayların kendisinde örneklenmiştir.

Gazzâlî de her ne kadar filozofların zorunluluk anlayışını eleştirirken düzenlilik görüşü lehine iddialar sunsa da doğanın işleyişindeki düzenliliğin sadece epistemik bir boyutta olduğundan bahsetmemiştir. Ona göre "… alışkanlık olarak neden olduğuna inanılan şey ile alışkanlık olarak sonuç olduğuna inanılan şey arasındaki bağlantı gerekli değildir."[35] Ancak bunun, doğadaki nedenselliğin arkasında mantıksal bir zorunluluk olmadığına dair bir argüman olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü devamında "aralarındaki bağlantı onları yan yana yaratan Allah'ın önceden verdiği hükümden kaynaklanmaktadır" diyerek, neden ve sonuç arasında ilahî bir emirle bağlantı kurulduğunu ifade etmektedir. Gazzâlî, Armstrong'un tümeller arasında kurduğuna benzer zorunlu bir bağlantının olduğunu düşünmemekle birlikte, Tanrı'nın iradesinin mutlaklığına bağlı bir zorunlu doğa anlayışını kabul eder görünmektedir.[36] Bu irade doğaya içkin değil, doğayı yaratan Tanrı'nın iradesi olduğu için, Gazzâlî'nin de dışsal zorunluluk tezinin başka bir versiyonunu savunduğu iddia edilebilir.

Descartes ise Armstrong ile Ghazzali arasında bir dışsal zorunluluk iddiasında bulunur. Descartes'a göre doğa yasaları, bir kralın krallığında yasalar koyması gibi, onları koyan Tanrı'ya bağlıdır. Tanrı maddeyi yaratırken, hareketi ve doğa yasalarını da yaratmıştır ve Tanrı'nın değişmezliğinden bunları sürdürdüğü sonucu çıkar.[37] Ona göre mantık da Tanrı'nın yarattıkları arasında olduğu için, mantıksal

34 Armstrong, *What Is a Law of Nature?*, 72.

35 Ghazālī, *The Incoherence of the Philosophers,* 170.

36 Gazzâlî'nin adetullah kavramını kullanımı ve bunun doğadaki nedensellikle ilişkisi için bkz. Frank Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology* (New York: Oxford Univ. Press, 2009).

37 René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume 3, The Correspondence* (Cambridge University Press, 1984), 21.

zorunluluk ile nedensel zorunluluk birleşmiş gibidir.[38] Kısacası, yasalar kendi içlerinde zorunlu oldukları için değil, Tanrı değişmez ve hükümlerine sadık olduğu için sabit ve değişmezdir. Bu da Descartes'ı dışsal zorunlulukçu olarak görmek için yeterlidir.

Dışsal zorunluluk tezinin her üç versiyonu da düzenlilik tezine kıyasla doğanın metafizik bütünlüğünü daha iyi açıklamaktadır. Öncelikle, nedenselliğin nesnel karakterine vurgu yaparak doğa yasalarının tekdüzeliğini savunmaya izin verir. İkinci olarak, karşıolgusal analizler sayesinde gözlemlenemeyen olayları ve gelecekteki olguları da içerecek açıklamalar sunduğu için doğanın metafizik bütünlüğünü sağlayan güvenilirliğe el verir.

Ancak dışsal zorunluluk tezinin avantajlarından çok dezavantajlar taşıyan bir tez olduğu söylenebilir. Tezin önemli eksikliklerinden biri, doğaya yapılan vurgunun zayıflığıdır. Doğanın bütünlüğü, doğadaki nesnelerin kendilerinden ziyade, nesnelerle arasındaki ilişkileri henüz tam olarak belirlenmemiş olan evrensel tümellerin soyut kanunlarına indirgenmektedir. Bu düzeyde, dışsal zorunluluk yalnızca epistemik doğaya atıfta bulunabilir; yani, "tüm nesnelerin ortak özelliklerine ilişkin düşüncelerimize dayanan doğa" şeklinde tanımlanır. Böyle bir tanım, doğayı metafiziksel gerçeklikten ziyade, insanın doğayı algılaması ve anlamlandırmasıyla sınırlandırır; sonuç olarak, doğanın bütünlüğünü savunmada belirsizlik ortaya çıkar. Bu sonucu Heisenberg'in belirsizlik kuramıyla geliştirip daha detaylandırmak mümkün olamaz mı? Kuantum fiziğinin verileri esas alındığında dışsal zorunluluk tezi nerede durmaktadır? Sorusunu sorup bunun üzerinden bir değerlendirme yapmak farklı bir tartışma alanı oluştursa bile yine de bir ilişki kurulması makaleye güç katar diye düşünüyorum.

Bir diğer eksiklik, iki tümel arasındaki zorunluluğun, örneğin kedi olmak ile memeli olmak arasındaki bağın neden geçerli olduğunun, kedi olmak ile taş olmak arasında neden geçerli olmadığının açıklığa kavuşturulamamasıdır. Armstrong'un teorisini eleştiren birçok görüşe göre,[39] tümelleri birbirine bağlayan bu ilişki *ad hoc* nitelik taşır; bu türden bir zorunluluk zaten fark edilmiş ilişkiler için peşinen kabul edilir ve bu nedenle, dışsal zorunluluk, bir ilişkiye doğa yasası statüsü

38 Descartes, geometrinin gerçeklerinin ve genel olarak mümkün ya da imkânsız denebilecek şeylerle ilgili tüm gerçeklerin Tanrı tarafından oluşturulduğunu ve O'na bağlı olduğunu iddia eder. Ona göre, diğer yaratıklar nasıl O'na bağlıysa, iki kere dördün sekiz etmesinin doğru olmadığını ya da bir kez harekete geçen bir cismin orada durması gerektiğini söylemenin O'nun gücünde olması, yaratıkları yaratmanın ya da yok etmenin O'nun gücünde olmasından daha az değildir. Descartes'tan Mesland'a Mektup, 2 May 1644. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes, 235-236*.

39 Bigelow, Ellis, and Lierse, "The World as One of a Kind." 378.

kazandırmanın, o ilişkinin gerçekliğini ispatlamaya yetmediğini gösterir.[40] Böylece, iki tümel arasındaki nedensel zorunluluk, analiz edilemez (primitive) bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir.

Aynı derecede önemli bir husus, tümellerin kendi örneklerine nasıl uygulanacağı konusundaki belirsizliktir. Bu görüşte doğa yasaları olumsal olduğundan, tümellerle nesneler arasındaki ilişkiler uygulama kuralları hakkında daha fazla bilgi sunmalıdır. Nesnelerin, kendilerine özgü karakteristik özelliklerden yoksun olduğu, çünkü yalnızca tümellerin örnekleri olarak varlık gösterdiği varsayılırsa, nesnelerin ontolojik olarak boş olduğu iddia edilebilir. O zaman, farklı tümellerin aynı tikellere nasıl uygulanabileceği sorunu gündeme gelir. Armstrong, aynı tümelin somutlaştırılması bakımından tüm nesnelerin farklı olduğunu kabul etse de nesnelerin tümellerin uygulanmasından önce belirli özelliklere sahip olduğuna ve dolayısıyla bir örnekleme matrisi oluşturabileceğine dair ikna edici bir gerekçe sunmamaktadır. Gazzâlî ve Descartes ise ister atomlar ister geometrik parçacıklar olsun, nesnelerin temel olarak nitelikten yoksun yapılar olduğunu ve yasaların onlara olumsal olarak özellikler bahşettiğini savunarak daha açık varsayımlarda bulunmuşlardır; ancak bu varsayımlar da Armstrong'un teorisindeki sorunlarla benzer nedenlerden dolayı temelsiz kalmaktadır.

Gazzâlî ve Descartes'ın, yasaların belirlenmesinde Tanrı'nın iradesine atıfta bulunmaları, gerçekliğin zorunlu yapısının kaynağını ilâhî bir iradeye bağlamalarından kaynaklanır. Bu varsayım, tüm olayların ilâhî yaratım eylemine dayandırılmasına olanak tanır; örneğin, kedi olmak ile memeli olmak arasındaki zorunlu ilişki, Tanrı'nın iradesiyle belirlenmiş sayılırken, aynı şekilde Tanrı'nın iradesi nedeniyle kedi olmak ile taş olmak arasında zorunlu bir bağ bulunmadığı ileri sürülür. Dahası, bu varsayımlar, tümellerin kendi örnekleriyle nasıl ilişkili olduğu konusundaki belirsizliği ortadan kaldırır. Tanrı'nın yaratıcı emrinin hem Tanrı ile tümeller arasında hem de tümel ile tikeller arasında aynı şekilde işler olduğu iddia edilmesi yeterlidir.[41] İlâhî iradeye başvurması, varsayılan zorunluluğun olumsallığını değiştirmese de yasaların işlemesi konusunda keyfilik düzeyini azaltmaya yönelik bir strateji olarak değerlendirilebilir.[42] Armstrong'un modelinin daha az ikna edici bulunmasının temel nedeni, doğa yasalarının kaynaktan yoksun olmasıdır. Yani, Armstrong'u klasik her şeye gücü yeten Tanrı'nın yerine nedensel zorunluluğu

40 Mumford, "Laws and Dispositions." 473-474.

41 Gazzâlî bu ilişkiyi kuranın melekler olabileceğini öne sürer. Diğer türlü, Hanoğlu'nun ileri sürdüğü gibi, Gazzâlî bir nominalist gibi görünmektedir. İsmail Hanoğlu, "Gazali Düşüncesinde Nominalizm ve Eşyanın Hakikati Sorunu," *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 2, no. 3 (2012): 85–97.

42 Ott, *Causation and Laws of Nature in Early Modern Philosophy,* 1.

koymakla suçlayan düzenlilikçi eleştiriler temelsiz değildir.[43] Eğer doğa yasaları emrediliyorsa, emredenin kim olduğunun sorgulanması kaçınılmazdır; emredeni içeren model, emredenin yokluğuna dayalı modele göre daha savunulabilir kabul edilir.

Sonuç olarak, nedensel zorunluluk dışsal olarak ele alındığında, doğanın bütünlüğünü açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Descartes ve Gazzâlî'de görüldüğü gibi, teolojik bir hamle, gerçekliğin daha ikna edici bir resmini sunmaya çalışsa da nedensel açıklamanın gereksizliği vurgusundan kaynaklanan keyfilik sorununu ortadan kaldıramaz. Bir düzenlilik tezi savunucusu, burada doğaüstü unsurun epistemolojik boşluğu doldurmak amacıyla kullanıldığını haklı olarak iddia edebilir; ancak, diğer bir tür zorunlulukçular, doğanın bütünlüğünün Tanrı'nın her şeye kadir gücüne başvurmadan da açıklanabileceğine inanır. Çünkü, nedensel zorunluluk nesnelere özgüdür ve doğanın bütünlüğü, nesnelerin kendi doğalarından kaynaklanan etkileşimle açıklanır.

İçkin Zorunluluk Tezi

"İçkin Zorunluluk Tezi", doğadaki nedensel ilişkilerin kaynağını nesnelerin kendilerine içkin olan belirli niteliklere dayandıran yaklaşıma verilen genel addır. Bu yaklaşıma göre, doğa yasalarının geçerliliği ve evrenselliği, nesnelerin yapılarından ve doğalarından kaynaklanır; dolayısıyla, nedensel zorunluluk doğaya dışsal bir otorite ya da soyut tümeller arasında tesadüfi ilişkilerle değil, doğrudan doğruya nesnelerin kendilerinden türetilir. Bu bakış açısı, doğanın metafizik bütünlüğünün iki temel ilkesi olan tekdüzelik (uniformity) ve güvenilirlik (reliability) ilkelerini karşılayabilecek bir çerçeve sunar. Bölüm boyunca bu içkinci yaklaşımın temel dayanakları açıklanacak, nesnelerin ayırt edici özellikleriyle nedensel rollerini nasıl üstlendikleri tartışılacak ve bu modelin hem dışsal zorunluluk hem de düzenlilik tezine kıyasla neden daha bütünlüklü bir açıklama sunduğu gösterilecektir. Özellikle, nedensel ilişkilerin nesnelerin özlerinden çıkarsanabilir olduğu fikri, doğadaki düzenliliğin keyfiliğini ortadan kaldırmakta ve doğanın hem rasyonel hem de metafiziksel olarak birliğini savunmaktadır.

Önceki başlıkta belirtildiği gibi, zorunluluk iki farklı biçimde ele alınabilir. Bazı görüşler, nedensel zorunluluğun doğaya nesnelerin dışından etki ettiğini ve doğa yasalarının yalnızca olumsal bir zorunluluk taşıdığını savunur. Bu yaklaşımı ayrıntılı olarak inceledik. Buna karşılık diğer yaklaşımdakiler, nedensel zorunluluğun doğaya içkin olduğunu ve zorunluluğun nesnelerin potansiyellerinde yattığını ileri sürer. Bu ikinci görüş, Aristoteles'in bir nesnenin varlığının potansiyeller olmaksızın mümkün olamayacağı yönündeki düşüncesine oldukça yakındır.

43 Carroll, *Laws of Nature,* 2.

Bu yaklaşıma göre, bir nesnenin doğal mizaçları belirli koşullar altında zorunlu olarak açığa çıkar. Önceki koşullar aynı kaldığında, nesnenin farklı bir tepki vermesi mümkün değildir. Bu görüş ile dışsal nedensel zorunluluk anlayışı arasındaki temel fark, birincisinin neden-sonuç ilişkisini içkin bir bağ olarak görmesine karşın, ikincisinin bu ilişkiyi dışsal ve yasa benzeri bir bağlantı olarak değerlendirmesidir.

Bu içkin zorunluluk anlayışı, nitelik ayrışması (property individuation) yoluyla nedensel etkileşimlerde zorunluluğun ortaya çıktığını ileri sürer. Sydney Shoemaker'ın bu kavrama ilişkin analizinde bir özelliği ortaya çıkaran koşullarla (geriye dönük özellikler) bu özelliğin doğurduğu sonuçlar (ileriye dönük özellikler) arasında zorunlu bir bağlantı olduğu ileri sürülmektedir.[44] Başka bir ifadeyle, nesneler, taşıdıkları özelliklerin neden olduğu nedensel etkilerle ayrışır.

Örneğin, "kedi" nesnesi yalnızca onu oluşturan biyolojik koşullar nedeniyle değil, aynı zamanda miyavlama gibi nedensel sonuçları nedeniyle de kendi başına bir doğal türdür. Kedi, ebeveynleri olmaksızın veya miyavlama yetisi olmaksızın aynı nesne olarak kalamaz. Kedinin doğasını belirleyen biyokimyasal bileşim ve bu bileşimden kaynaklanan nedensel özellikler onun özünü oluşturur. Dolayısıyla, "kedi olma" ancak belirli nedensel potansiyellere sahip olmasıyla mümkündür.

Bu anlayışta önemli olan, nesnelerin nedensel özelliklerine göre doğal olarak ayrışmalarıdır. Bu ayrışma yalnızca epistemolojik değil, aynı zamanda metafiziksel bir ilkedir. Örneğin, "bakır" olma özelliği, yalnızca pratik tanımlara değil, atom numarasının 29 olması gibi zorunlu bir yapısal özelliğe dayanır. Atom numarası 29 olmayan bir maddeyi bakır olarak nitelemek, kavramsal bir hata olur. Bu durum, bakırın, yalnızca görünüşüne ya da işlevine göre değil, özsel yapısına göre ayrıştığını gösterir.

Bakırın farklı bir atom numarasına sahip olması mümkün müdür? Eğer bakırın paradigmatik özelliği atom numarasının 29 olması ise, hayır. Shoemaker'ın ifadesiyle, "bu olağanüstü özelliklerin aynı temel yapı tarafından üretildiği"[45] doğruysa, yapının değişmesiyle nesnenin kimliği de değişir. Bakırın tüm gözlemlenebilir nedensel özelliklerini gösteren bir başka element, atomik yapısı aynı olmadıkça bakır olamaz. Yani bakır, belli güçlerin etkisiyle başka bir şeye dönüşebilir ama özü değişirse bakır olarak kalamaz. Benzer şekilde, bakırın görünen tüm nedensel özelliklerini gösteren bir element, tüm sebep ve sonuçları bakırla aynı olmadığı ve temel yapısı tamamen aynı olmadığı sürece bakır olma şartını karşılamayacaktır. Diyelim ki bir şekilde tam olarak bakır gibi işlev gören bir element keşfettik. Bu

44 Shoemaker, "Causal and Metaphysical Necessity." 67.

45 Shoemaker. 69.

element, atom numarası 29'a sahip olma paradigmatik özelliğini paylaşmadığı sürece bakırın doğal türünün bir örneği olmadığından yine de farklı bir doğal tür olacaktır. Dolayısıyla, bakır, kendine özgü bir doğal türdür.

Bu yaklaşım, nedensel zorunluluğun nesnelerin özlerinden türediğini savunur. Bir nesne, bir ortamda belirli nedensel etkiler sergiliyorsa, bu yalnızca o etkilerin orada zaten bulunmasından, yani nesnenin özüne gömülü olmasından kaynaklanır. Aristoteles'in aktif ve pasif güç tanımlamasında olduğu gibi, ateşin kâğıdı yakma gücü ve kâğıdın yanma gücü karşılıklı olarak nedensel özellikler kazandırır. Eğer belirli bir durumda kâğıt yanmıyorsa, zorunlulukçu bu duruma etki eden başka bir nedensel etkenin bulunduğunu varsayar. Ott'un ifade ettiği gibi:

> Ateşin kâğıdı yakmadığı bir dünya, ateşin, kâğıdın ya da her ikisinin de bulunmadığı bir dünyadır.[46]

Hume açısından bakıldığında, böyle bir dünya düşünülebilir; çünkü ona göre epistemik mümkünlük, kavranabilirlik ile sınırlıdır. Ancak böyle bir dünyanın tüm detaylarıyla hayal edilmesi (tüm atomik yapılar dâhil) imkânsız olduğundan, Hume'un kriteri yeterince güvenilir değildir. Bu nedenle, gerçek dünyadaki nesne ve ilişkilerin tüm özellikleri, oldukları gibi zorunludur.

Bu durumda düzenlilik savunucusu, "bakır elektriği iletmeyebilir mi?" gibi sorular sorabilir. Ancak bu tür sorular, nedensel özelliklerin "normal koşullarda" ortaya çıktığını gözden kaçırır. Oysa biz bu özellikleri izole ederek tanımlarız. "Belirli koşullar altında" ifadesi, yalnızca epistemik bir sınırlamadır; yoksa bakırın iletkenlik gücünü ortadan kaldırmaz. Nedenselliğin karmaşıklığını kabul etmek, onun zorunlu yapısını reddetmeyi gerektirmez.

Zorunluluğun kabul etmesi gereken şey, tümüyle izole ve koşulsuz nedensel özelliklerin bulunmadığıdır. Bu durum, İbn Sina'nın evren anlayışıyla da örtüşür: Ona göre "kendinde zorunlu" olan yalnızca bir varlıktır; geri kalan her şey başka bir varlığa nedensel olarak bağlıdır. Bu sistemde her varlık, uzak veya yakın bir neden aracılığıyla başka bir şeye dayanır. Hatta İbn Sînâ'ya göre bu, başka hiçbir şeyle ilişkisi olmayan hiçbir varlığın olmadığını kabul etmekle aynı şeydir. Hatırlanacağı üzere, İbn Sina Kendinde Zorunlu Varlık'ın, kendi dışındaki her varlığın uzak fail nedeni olduğunu ileri sürerken, doğal nedenleri de yakın fail neden olarak görmüştür. Yakın ve uzak nedenler dolayısıyla, İbn Sina sisteminde her şey nedensel bir şekilde başka bir varlığa bağlanır.[47] Aksi takdirde, nedensel özelliklerin keyfi olarak dağıtıldığı gibi tutarsız bir iddia ortaya çıkmış olur.

---

46 Ott, *Causation and Laws of Nature in Early Modern Philosophy,* 14.

47 Kara Richardson, "Avicenna's Conception of the Efficient Cause," *British Journal for the History of Philosophy* 21, no. 2 (March 2013): 220–39, 226.

Peki, bu içkin zorunluluk anlayışı doğruysa, doğa yasalarının durumu ne olur? İçkin zorunlulukçulara göre doğa yasaları, dışarıdan dayatılan soyut ilkeler değildir. Nesneler, nedensellik sürecine aktif olarak katılır; yasalar da bu katılımın sonucu olarak ifade edilirler.[48] Dolayısıyla doğadaki düzen, nesnelerin nedensel özelliklerinin bir ürünüdür. Açıklamanın yönü yukarıdan aşağıya doğru değil, aşağıdan yukarıya doğrudur. Yasalar nesnelerden türediği için, nedensel zorunluluk yasaların kendisine değil, doğrudan özelliklere atfedilmelidir.

Zorunluluğun bu şekilde temellendirilmesi, onun nasıl anlaşıldığına bağlıdır. Aristoteles'in *İkincil Analitikler B-19*'da belirttiği üzere,[49] doğalar tümevarımla keşfedilir; ancak yalnızca tümdengelimle gerekçelendirilebilir. Bu, zorunluluğun a priori olduğunu düşündürebilir. Öte yandan Kripke, bazı nedensel zorunlulukların yalnızca a posteriori olarak bilinebileceğini savunur. Bu, söz konusu zorunlulukların daha zayıf olduğu anlamına gelmez.[50] Eğer bir nesne ile bir başka varlık arasındaki nedensel bağ epistemik bir gözlemin ötesindeyse, bu bağın metafiziksel olduğu da söylenebilir.

Bu noktada şu soru ortaya çıkar: Nedensel zorunluluk, Aristoteles'in düşündüğü gibi mantıksal zorunluluğa indirgenebilir mi? Cevherlerin ve arazların etkileşiminde mantığın nihai temel olduğu fikri, günümüzde sorgulanmaktadır. Mantığın, zamanla geliştirilen bir araç olduğu, gerçekliği temsil ettiği ama onu öncelemediği giderek daha fazla kabul görmektedir. Farklı mantık sistemlerinin ortaya çıkması da bunu göstermektedir.

Eğer mantıksal yapılar gerçeklikten önce gelmiyorsa, nedensel zorunluluk mantıksal zorunluluktan daha temel bir statüye sahip olmalıdır. Çünkü, mantıksal ilişkiler doğada bulunmaz; nedensel özellikler kazandıran özler ise doğadadır. Bu anlamda, nedensel zorunluluk, yalnızca ifadelerimizin değil, nesnelerin gerçek doğasına aittir. Sonuçta, bir akıl yürütme sistemi olarak mantığın, zaman içinde gerçeklikle başa çıkmaya yönelik bilimsel bir araç olarak inşa edildiği söylenebilir. Mantık, gerçeği haklı olarak temsil ettiğini düşündüğümüz terim ve kavramlardan oluşur. Son iki yüzyıldaki çoklu mantıksal sistemlerin gelişimi, mantığın gerçeklikten önce gelmediğini ima eder. Bizim inşa ettiğimiz mantık elbette gerçeği mümkün olan en iyi şekilde yansıtabilir. Ancak mantıksal terimlerin, sistemlerin, ilişkilerin inşası mutlak değildir. Mantıksal yapılar gerçeklikten önce gelmiyorsa, o zaman nedensel zorunluluk, mantıksal veya kavramsal zorunluluktan üstün olmalıdır. Bir

48 Mumford, "Laws and Dispositions." 478.

49 Aristotle, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation, One-Volume Digital Edition*, ed. Jonathan Barnes (Princeton University Press, 2014).

50 Lowe, *The Four-Category Ontology,* 142.

başka deyişle zorunluluk ve olasılık içeren mantıksal ilişkiler doğada bulunamaz.[51] Birbirleriyle etkileşim halindeyken nedensel özellikler kazandıran özler mantıksal yapılar değildir. Bu bakımdan nedensel zorunluluk bizim önermelerimizin veya ifadelerimizin bir özelliği olamaz. Bu, nesneler arasındaki nedensel bağlantılara ilişkin sınırlı bilgimize bakılmaksızın doğrudur.

Bu da bizi nedensel zorunluluğun epistemik statüsüne dair sorgulamaya getirir. Eğer nedensel zorunluluk en güçlü zorunluluk biçimiyse, o zaman imkân ve imkânsızlık kavramlarının da buna göre yeniden tanımlanması gerekir. Bu durumda olasılık, yalnızca kavramsal tahayyülün değil, varlık yapısının bir işlevi olur. Örneğin bir kağıdın yanma ihtimali kağıt ve oksijen arasındaki bağlantılardan kaynaklanır. Olasılık, bu yapılar arasında henüz keşfedilmemiş bağlantıların varlığını ima eder.[52]

Varsayalım ki evrende yalnızca 10 farklı öz olsun.[53] Bu, yalnızca 55 ikili etkileşim olasılığı demektir. Bazı etkileşimler henüz gerçekleşmemiş olabilir, ancak bilim insanları bu olasılıkları araştırarak yeni nedensel özellikler ortaya çıkarabilir. Dolayısıyla hem imkân hem imkânsızlık, evrenin yapısına içkin zorunluluklar olarak kavranmalıdır.

Bu argümanın bir sonucu olarak, nedensel etkileşime dair bir önermenin doğruluk değeri, şeylerin doğasında yerleşik olan zorunlu bağlantıya bağlıdır. İçkin zorunluluk, bu bağlamda, nedensel açıklamayı temellendirme açısından belirleyici bir avantaja sahiptir. Örneğin "demir paslanır" önermesinin doğruluğunu sağlayan şey, bu önermeyi doğrulayan zihinsel bir düşünce değildir. Bu doğruluğun kaynağı, doğanın kendisindedir. Başka bir deyişle, gerçekler önermelerin yapısından türetilmez; tersine, önermeler doğruluklarını şeylerin doğasında bulunan zorunluluklardan alır.

Bu görüşe göre nedensel açıklama, yalnızca gerçek düzenlilikleri tesadüfi olanlardan ayırmamızı sağlamakla kalmaz, aynı zamanda karşıolgusal analizlere de imkân tanır. Birincisi, doğruluk koşullarını sağlayarak sebep-sonuç ilişkisini belirginleştirir; böylece, tesadüfi örüntülerin ayıklanmasında bir ölçüt sunar. İkincisi, nedensel bir olayın neden doğru olduğunu ortaya koyarak karşıolgusal senaryolar kurmamıza imkân verir. Bu açıklayıcı gücüyle, zorunluluğun nesnelerin nedensel özelliklerine dayandığını ileri süren görüş, doğanın işleyişine dair daha güçlü bir iddia ortaya koyar.

---

51 Ross, *Thought and World, 28.*

52 Ross, *Thought and World, 30*.

53 Bu düşünce deneyi, aslında Hume'un doğa yasalarına yaklaşımının aslında parçacıklar arasındaki düzenli etkileşimi açıklamadığını göstermek için tasarlanan Tooley'in düşünce deneyinden esinlenmiştir. Bkz. Michael Tooley, "The Nature of Laws," *Canadian Journal of Philosophy* 7, no. 4 (1977): 667–98.

Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta, içkin zorunluluğu savunanların, nedenler ve olaylar hakkındaki bilgimizin mutlak olduğunu ileri sürmek zorunda olmamalarıdır. Nedensel olaylar, doğal türler arasındaki zorunlu ilişkileri basitleştirmemize, formüle etmemize ve soyutlamamıza imkân veren epistemolojik yapılardır. Koşullar her ne kadar tam anlamıyla bilinemese de bağlantıların zorunlu olması bu savunuyla tutarlıdır. Örneğin, bir nesnenin "bakır" olabilmesi için atom numarasının 29 olması gerektiği iddiası, doğada belirli zorunlu yapılar bulunduğu fikrini destekler. İbn Sînâ'nın ifade ettiği gibi, bir doğal türün ortaya çıkabilmesi için yeterli nedenin bulunması gerekir; aksi halde varoluşu "sadece mümkün" olurdu.[54] Bu zorunluluk, kavramsallaştırmalarımızın ve soyutlamalarımızın ötesinde, özsel niteliklere ve önceki koşullara dayanır. Gerçeklikte bir seviyedeki zorunluluk, daha derin bir seviyedeki zorunluluğu dışlamaz; örneğin kimyasal zorunlulukların biyolojik zorunlulukların temeli olması, ikincisinin geçersizliğine işaret etmez. Aksine, her ikisi de doğal türlerin bileşenlerinden kaynaklanan zorunlu sonuçlardır. Bu nedenle, içkin zorunluluğu savunanlar, bilgimizin mutlak olduğunu varsaymadan da kendi pozisyonlarını savunabilirler.

İçkin Zorunluluk Tezine Bazı İtirazlar

Şimdiye kadar anlattıklarımızdan yola çıkarsak görürüz ki bu yaklaşımın bazı kırılgan yönleri vardır. En güçlü yönlerinden biri aynı zamanda potansiyel bir zaafa da işaret eder. Bu görüş, tüm nesnelerin aktif ve pasif güçlere sahip olduğunu ve nedensel bir olayda bir nesnenin aktif gücünün (örneğin suyun besinleri) diğerinin pasif gücüyle (kedinin biyolojik ihtiyaçları) etkileşime girdiğini ileri sürer. Başka bir ifadeyle, suyun aktif gücü kedinin pasif gücünü nasıl etkileyeceğini "biliyor" gibidir; aynı şekilde, kedinin pasif yapısı da suyun etkisine nasıl yanıt vereceğini "biliyor" görünmektedir. Ancak, burada şu soru ortaya çıkar: Herhangi iki şeyin karşılaştığında nasıl davranacaklarını biliyor gibi görünmeleri nasıl açıklanabilir? Daha önce hiç karşılaşmamış iki özün bir bilim insanı tarafından ilk kez bir araya getirildiği bir durumda etkileşim gerçekleşmezse ne olacaktır? Böyle bir durumda, içkin zorunluluğa dayalı etkileşimin zorunluluğu sorgulanabilir hâle gelir.

Bu tür itirazlar, bilginin şeylerin gerçek doğasından türetilen soyutlamalara dayandığı kabulüyle daha anlamlı hâle gelir. Eğer odak noktamızı insanın doğayı nasıl kavradığına kaydırırsak, o zaman tüm ilişkiler sanki insan zihninin yönelimselliğini yansıtıyormuş gibi görünebilir. Ancak bu durum, içkin zorunluluk tezinin zayıflığı olmak zorunda değildir; aksine avantaja dönüştürülebilir. Eğer doğada belli bir yönelimsellik varsa, bu özelliği kavramak insan zihni için şaşırtıcı değildir; zira

54 Kara Richardson, "Avicenna and the Principle of Sufficient Reason," *The Review of Metaphysics* 67, no. 4 (2014): 743–68.

zihin de doğanın bir ürünüdür. İnsan anlayışıyla doğadaki yapılar arasında bir uyum varsa, bu durum doğanın etkileşimli yapısının zihin tarafından anlaşılabilirliğini pekiştirir. Sonuçta, özlerin etkileşime girdiklerinde birbirlerine bilgi sunan maddi olarak anlaşılabilir yapılar olduğu görüşü hiç de mantıksız değildir. Orta çağ düşünürleri için nesnelerin, insanlar gibi, belirli durumlara uygun tepkiler veren rasyonel ilkelerle hareket ettiği fikri yadırgatıcı olmazdı. Nitekim mekanik felsefeden günümüze, küçük bilgisayarların bile diğer makinelerle etkileşim kuracak kadar bilgi işleyebilmesi, neden-sonuç ilişkisini bir tür nesneler arası "bilgi alışverişi" olarak okumayı kolaylaştırır.

İçkin zorunluluk tezini daha da zorlayan bir konu, olumsuz nedensellik olgusudur. Bu itiraza göre, eğer nedensellik, iki nesnenin içkin güçlerinden doğan zorunlu etkileşime dayanıyorsa, bir nesnenin yokluğu sonucu oluşan durumları nasıl açıklayabiliriz? Örneğin, insan beyni oksijen olmadığında ölür; ya da araçta hava yastığının olmaması ölüm riskini artırır. Bu gibi durumlarda, etkileşimde olan iki nesne değil, bir nesnenin yokluğu ve diğerinin buna verdiği tepki söz konusudur. Bu, nesnelerin potansiyellerine bağlı nedensel zorunluluk fikrini zorlayan önemli bir sınamadır.

Ancak bu tür örneklere karşı, içkin zorunluluk savunucusu biri şunu ileri sürebilir: Bir nesnenin yokluğunun neden olduğu iddia edilen her durumda, aslında başka nesnelerin hâlen etkin biçimde sürece katıldığı göz ardı edilmemelidir. Oksijenin yokluğunda beynin ölmesi, beyindeki diğer yapıların farklı şekilde işlemeye başlamasından kaynaklanır. Aynı şekilde, araba kazasında ölümün nedeni hava yastığının yokluğu değil, çarpmanın fiziksel etkisidir. Bu durumda, nedensellik eksiklikten değil, geriye kalan etkenlerin etkileşiminden doğar. Zorunluluk bu kalan taraflarda yatmaktadır.

Tüm bu noktalar bir araya getirildiğinde, doğal türlerin nedensel özellikler kazandıran eğilimlere ya da güçlere sahip olduğunu ileri süren nedensel zorunlulukçu, doğanın bütünlüğünü açıklamada en güçlü konumda yer alır. Bu yaklaşım, niteliklerin ayrışmasına başvurarak metafiziksel zorunluluğu kavramsal ya da mantıksal zorunluluktan önce konumlandırır. Ayrıca, insan anlayışının sınırlılığını teslim eder ve nedensel ilişkilerin bilgisi konusunda kesin iddialarda bulunmaktan kaçınır. Bu yönüyle, hem ontolojik bağlılıklarını açıkça ifade eder hem de doğanın nedensel yapısına dair derinlemesine bir açıklama sunar.

Sonuç

Bu makalede, doğanın tekdüze (uniform) ve güvenilir (reliable) yapısından hareketle ulaşıldığı düşünülen metafizik bütünlüğünü açıklamaya yönelik üç farklı

yaklaşımı analiz ettim. İncelemem, düzenlilik ve dışsal zorunluluk tezlerinin, doğanın söz konusu bütünlüğünü açıklamakta, içsel zorunluluk tezi karşısında yetersiz kaldığını göstermektedir. Metafiziksel düzeyde doğayı "doğa" yapan en temel varlığın ne olduğuna dair, düzenlilik tezinin savunucuları doğada gözlemlenen düzenliliklere işaret ederken; dışsal zorunluluk tezini benimseyenler, doğayı yapılandıran şeyin nesneleri yöneten evrensel kanunlar veya Tanrısal irade olduğunu ileri sürmektedir.

Ancak düzenlilik tezi, olaylar arasındaki ardışıklığı nedensellik yerine koyması, kavranabilirliği mümkünlükle özdeşleştirmesi ve özne ile nesne arasındaki nedensel ilişkiyi göz ardı etmesi sebebiyle doğanın bütünlüğünü açıklamakta başarısız kalmaktadır. Öte yandan, dışsal zorunluluk tezi, tümeller arasındaki ilişkilere ontolojik statü atfederek veya Tanrı'nın özgür iradesini devreye sokarak bu ilişkileri epistemik rastlantılara indirger; ayrıca, bir tikelin neden belirli bir tümel özelliği taşıdığını açıklayamamakta ve bu sebeple açıklayıcılığını büyük ölçüde yitirmektedir. Kısacası, her iki tez de yalnızca doğanın bütünlüğünü açıklamakta başarısız olmakla kalmaz; aynı zamanda, kendi gerekçelendirme yapılarını temellendirmekte de zorlanırlar.

Buna karşın, nesnelerin niteliklerini metafiziksel olarak temel kabul eden ve doğanın bütünlüğünü bu niteliklerin kazandırdığı nedensel özelliklerle açıklayan içsel zorunluluk tezi, çok daha tutarlı ve ikna edici bir açıklama sunmaktadır. Bu yaklaşıma göre, gözlemlenen olaylar, nedensel yapının yerine geçmediğinden, nedensel yargılarda ortaya çıkabilecek değişimler bütünlüğün zedelenmesine yol açmaz. Böylece, kavranabilir olan ile metafiziksel olarak mümkün olan arasındaki ayrım kabul edilebilir hâle gelir. Bu noktada, içsel zorunluluk tezi, doğanın güvenilirliğini düzenlilik tezine kıyasla daha sağlam biçimde açıklamaktadır.

Aynı şekilde, nesneler zaten kendilerine özgü nedensel özellikleriyle birbirlerinden ayrıştıkları için, belirli bir özelliğin neden başka bir nesne değil de tam da o nesne tarafından taşındığı sorusu da içsel zorunluluk teziyle açıklığa kavuşur. Bu nedenle, söz konusu tez, dışsal zorunluluk anlayışına kıyasla daha yüksek bir açıklama gücüne sahiptir. Sonuç olarak, bu yaklaşımda dile getirilen nedensel zorunluluk fikri, doğanın bütünlüğünü diğer iki alternatif açıklamadan daha güçlü bir biçimde temellendirmektedir. Doğanın bu bütünlüğüne yönelik bağımsız bir karşı argüman geliştirilmediği sürece, içsel zorunluluk görüşü doğanın işleyişine dair en güçlü metafizik açıklama olarak öne çıkmaktadır.

Bu çerçevede zorunluluğun yalnızca mantıksal yapılarla sınırlı olmadığı, doğadaki nesnelerin farklı koşullar altında gösterdiği özelliklerin bizzat dünyanın bir parçası olduğu vurgulanmış olur. Böylece, doğadaki zorunlu düzenin, gözleme dayalı

düzenliliklerden ya da dışsal yasa kuramlarından daha köklü bir temele dayandığı ortaya konur.

Sonuç olarak, eğer doğa, yalnızca gözlemlerden çıkarılan bir betimleme değil, nesnelerin doğalarına dayalı zorunlu bir yapıysa, o hâlde bilimsel açıklama, yalnızca verilerin düzenlenmesi değil, gerçekliğin kendisine ulaşma çabasıdır. Bu çaba, nedensel zorunluluğun doğaya içkin olduğunu kabul eden yaklaşımda daha güçlü bir temel bulur.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

Aristotle. *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation, One-Volume Digital Edition*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton University Press, 2014.

Armstrong, D. M. *What Is a Law of Nature?* Cambridge University Press, 2016.

Avicenna. *The Metaphysics of "The Healing": A Parallel English-Arabic Text = Aš-Šifā': Al-Ilāhiyyāt*. Translated by Michael E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005.

Ball, Philip. "The Tyranny of Simple Explanations." *The Atlantic* (blog), August 11, 2016. https://www.theatlantic.com/science/archive/2016/08/occams-razor/495332/.

Beauchamp, Tom L, and Alexander Rosenberg. *Hume and the Problem of Causation*. New York: Oxford U.P., 1981.

Bigelow, John, Brian Ellis, and Caroline Lierse. "The World as One of a Kind: Natural Necessity and Laws of Nature." *The British Journal for the Philosophy of Science* 43, no. 3 (1992): 371–88.

Carroll, John W. *Laws of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Chakravartty, Anjan. *A Metaphysics for Scientific Realism Knowing the Unobservable*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Descartes, René. *The Philosophical Writings of Descartes: Volume 3, The Correspondence*. Cambridge University Press, 1984.

Ghazālī. *The Incoherence of the Philosophers = Tahāfut Al-Falāsifah: A Parallel English-Arabic Text*. Translated by Michael E. Marmura. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1997.

Griffel, Frank. *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. New York: Oxford Univ. Press, 2009.

Hanoğlu, İsmail. "Gazali Düşüncesinde Nominalizm ve Eşyanın Hakikati Sorunu." *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 2, no. 3 (2012): 85–97.

Hanson, Norwood Russell. *Patterns of Discovery; An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*. Cambridge University Press, 1958. http://archive.org/details/patternsofdiscov0000hans_

i5v6.

Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Edited by Peter Millican. Oxford World's Classics. Oxford, New York: Oxford University Press, 2008.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Edited by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

———. *Prolegomena to Any Future Metaphysics (Second Edition): And the Letter to Marcus Herz, February 1772*. Translated by James Wesley Ellington. Hackett Publishing, 2001.

Koons, Robert C, and Timothy H Pickavance. *Metaphysics: The Fundamentals.* John Wiley & Sons, 2015.

Kripke, Saul. *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell, 1980.

Lewis, David K. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 1986.

Lowe, E. J. *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*. Oxford: Clarendon, 2007.

Mackie, John Leslie. *The Cement of the Universe: A Study of Causation*. Clarendon Press, 1974.

Mumford, Stephen. "Laws and Dispositions." In *The Routledge Companion to Metaphysics*, edited by Robin Le Poidevin, Peter Simons, McGonigal Andrew, and Ross P. Cameron, 471–79. London & New York: Routledge, 2009.

———. *Laws in Nature*. London: Routledge, 2006.

Ott, Walter. *Causation and Laws of Nature in Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Psillos, Stathis. *Causation and Explanation*. McGill-Queen's University Press, 2002.

Richardson, Kara. "Avicenna and the Principle of Sufficient Reason." *The Review of Metaphysics* 67, no. 4 (2014): 743–68.

———. "Avicenna's Conception of the Efficient Cause." *British Journal for the History of Philosophy* 21, no. 2 (March 2013): 220–39.

Ross, James F. *Thought and World: The Hidden Necessities*. Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 2008.

Salmon, Wesley C. *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*. Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1984. http://archive.org/details/scientificexplan0000salm.

Shoemaker, Sydney. "Causal and Metaphysical Necessity." *Pacific Philosophical Quarterly* 79, no. 1 (March 1, 1998): 59–77.

Strawson, Galen. *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*. Revised Edition. Oxford, New York: Oxford University Press, 2014.

Tekin, Ömer Fatih. "Doğa Yasaları Bağlamında Klasik Humeculuğa Karşı Yapısal Humeculuk." *Felsefe Dünyası*, no. 77 (August 6, 2023): 89–111. https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1290557.

Tooley, Michael. "The Nature of Laws." *Canadian Journal of Philosophy* 7, no. 4 (1977): 667–98.

Wright, John P. *The Sceptical Realism of David Hume*. Manchester: Manchester University Press, 1983.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

darulfunun ilahiyat, 36(2): 539–574

DOI: 10.26650/di.2025.36.2.1648613
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Başvuru: 28.02.2025
Revizyon Talebi: 05.04.2025
Son Revizyon: 18.04.2025
Kabul: 22.04.2025
Online Yayın: 07.08.2025

İslam Ekonomisi ve Finansı ile İlgili Çalışmalarda Metodolojik Sorun: Fıkhî İstidlâl

A Methodological Problem in Studies on Islamic Economics and Finance: Legal Substantiation

Ozat Shamshiyev*

Öz

Günümüzde İslam ekonomisinin metodolojisine ilişkin tartışılmakta olan problemlerden biri, *fıkhi istidlâl* sorunudur. Alanla ilgili fıkhi istidlâl girişiminde bulunan çalışmaların önemli bir kısmında, ortaya çıkan yeni finansal ürünlerin veya meselelerin meşrulaştırılmaya çalışıldığı gözlemlenmektedir. Literatüre bakıldığında problemin İslam ekonomisi ve finansına yönelik ortaya konulan akademik çalışmalar bağlamında özel olarak ele alınmadığı görülmektedir. Dolayısıyla çalışmamızın amacı, akademik çalışmalarda fıkhi istidlâl sürecinde meydana gelen sorunların ve yersiz kullanımların tespit edilerek tasnif edilmesi ve tartışılmasıdır. Veri toplama aşamasında TRDizin, Web of Science (WoS) ve Scopus gibi dizinlerde yer alan makale örnekleri esas alınmıştır. Veri analizi aşamasında ise içerik ve literatür incelemesi modeline dayalı nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Araştırma neticesinde fıkhi istidlâlin: a) naslardan doğrudan istidlâl; b) fıkıh usûlünün yanlış kullanımı; c) kavâidle istidlâl; d) mezhep görüşlerinin nakli ve içtihatla ilgili sorunlar gibi farklı şekillerde karşımıza çıkabileceği tespit edilmiştir. Son olarak tespit edilen sorunların önlenmesine ve çözümüne yönelik bir dizi öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları, Metodolojik Sorun, Akademik Çalışmalar, Fıkhî İstidlâl, Hatalar, Çözüm Önerileri

Abstract

One of the ongoing issues in the methodology of Islamic economics is the problem of legal substantiation (*istidlāl fiqhī*). In many studies related to the field, it is observed that every new financial product or issue is attempted to be legitimised. Upon reviewing the literature, it can be noted that this problem has not been specifically addressed within the context of academic studies. Therefore, the aim of this study is to identify and classify the issues and inappropriate uses that arise in the process of legal substantiation in academic works and to discuss them. In the data collection phase, article examples from databases such as TRDizin, Web of Science (WoS), and Scopus were used. During the data analysis phase, a qualitative research method based on content and literature review models was employed. The research findings revealed that legal substantiation can manifest in various forms, including: a) direct reasoning from the texts (*naṣṣ*), b) misuse of the principles of Islamic jurisprudence (*usūl al-fiqh*), c) reasoning based on legal maxims (*qawā'id*), and d) issues related to the stating of legal schools' opinions and ijtihād. Finally, several suggestions for resolving the identified issues are presented.

Keywords: Islamic Law, Islamic Economics and Finance Studies, Methodological Problem, Academic Studies, Legal Substantiation, Mistakes, Solution Suggestions

* **Sorumlu Yazar:** Ozat Shamshiyev (Dr. Öğr. Üyesi), Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, İslam Ekonomisi ve Finansı Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye. E-posta: ozat.shamshiyev@asbu.edu.tr ORCID: 0000-0002-9385-7235

Atıf: Shamshiyev, Ozat. "İslam Ekonomisi ve Finansı ile İlgili Çalışmalarda Metodolojik Sorun: Fıkhî İstidlâl." *darulfunun ilahiyat* 36, 2 (2025): 539–574. https://doi.org/10.26650/di.2025.36.2.1648613

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Extended Summary

The ongoing debates surrounding the existence and nature of a distinct methodology for Islamic economics remain a central point of scholarly contention. Islamic economics, as a discipline, has evolved in response to the challenges posed by modernity, globalisation, and the increasing demand for ethical financial systems that align with the principles of Islamic law (Shariah). On the one hand, there are scholarly efforts aimed at liberating Islamic economics from the constraints of Islamic law, advocating for a more independent and scientific approach to economic theory and practice. These efforts emphasise the need for Islamic economics to develop its own unique methodologies that are not overly reliant on the rigid interpretations of Shariah law. On the other hand, some scholars regard economics as an integral sub-discipline of Islamic law, and therefore, the principles of Islamic law must fundamentally shape and guide all economic theories and practices within this framework. However, a more balanced perspective has emerged that seeks to do justice to both disciplines. This approach recognises the unique contributions that Islamic law can offer to economic theory while also advocating for the development of methodologies in Islamic economics that can be applied more universally across different contexts. In this way, both Islamic economics and Islamic law are treated as separate, but complementary, disciplines, each contributing to the development of a well-rounded understanding of the economic system envisioned by Islam.

Within this context, one of the methodological challenges facing Islamic economics is the issue of *istidlāl fiqhī* (legal substantiation). *Istidlāl fiqhī* refers to the process of substantiating and justifying a particular matter or position based on textual sources (*naṣṣ*) or through one of the established methods of *ijtihād* (independent legal reasoning). In other words, *istidlāl* is the act of using legal reasoning to derive rulings or conclusions grounded in Islamic law. It is a critical aspect of legal scholarship and plays a fundamental role in shaping the way Islamic economics and finance are understood and applied.

The importance of legal substantiation in Islamic economics cannot be overstated, as the discipline is deeply rooted in the principles of Shariah law. Islamic economics draws heavily from the teachings of the Qur'an, the Sunnah (Prophetic traditions), and the body of jurisprudence developed by Islamic scholars over centuries. Therefore, products and theories developed within this field are often analysed and critiqued from a fiqh-based perspective. A significant portion of the academic literature on Islamic economics engages in legal substantiation to legitimise new financial products or economic theories in accordance with the principles of Islamic law. The goal of these studies is often to ensure that the products and practices of Islamic economics do not violate the core tenets of Islamic ethics and law.

An examination of the existing literature on *ijtihād* and *istidlāl fiqhī* reveals that these concepts are often treated in broad, generalised terms. While some works focus on specific and narrower subjects such as legal substantiation through *maqāṣid* (the objectives of

Shariah), *maṣlaḥah* (public interest), and textual sources (*naṣṣ*), it becomes evident that the fiqh-related challenges pertaining to Islamic economics have not been addressed in sufficient depth. Most studies focus on isolated examples or the application of particular principles in a limited context, without fully exploring the broader methodological challenges faced by the field as a whole.

The aim of this study, therefore, is to identify, classify, and critically analyse the errors, challenges, and inappropriate applications encountered in the process of legal substantiation within academic research on Islamic economics. This study seeks to address the gap between the "current state" of Islamic economics research and the "ideal state" envisioned by scholars and practitioners of Islamic law. By doing so, the study offers recommendations to bridge these gaps and resolve the challenges identified in the research process.

The study focuses specifically on academic studies as its primary subject of inquiry. In order to gather data, a selection of article samples was made from prominent academic databases, including TRDizin, Web of Science (WoS), and Scopus. These databases were chosen because they provide access to various peer-reviewed academic articles in the field of Islamic economics and finance. The data analysis phase involved employing a qualitative research methodology that relied on content and literature analysis. This method allowed for a critical evaluation of the legal substantiation methods utilised in academic studies, while also enabling the identification of recurring patterns, issues, and flaws in the way legal reasoning is applied in Islamic economics research.

The findings of this research indicate that challenges related to legal substantiation manifest in several distinct forms, each of which represents a different aspect of the fiqh-related issues in Islamic economics. These forms of challenges include: (a) direct inference from textual sources (*naṣṣ*); (b) misuse of the principles of fiqh (*uṣūl al-fiqh*); (c) inference through legal maxims (*qawāʿid fiqhiyyah*); and (d) reliance on legal school (*madhhab*) opinions and issues related to *ijtihād*. Each of these categories presents unique challenges that can undermine the integrity and methodological rigour of Islamic economics research.

a) Direct inference from textual sources (*naṣṣ*): This challenge refers to the use of Qur'anic verses and Prophetic traditions on legal rulings (*aḥkām*) in a literal and decontextualised manner. In this approach, researchers often cite the texts as authoritative sources for legal rulings, but they fail to benefit from exegesis (*tafsīr*), commentaries (*sharḥ*), or explanatory notes (*ḥāshiyah*). As a result, the texts are often employed as mere tools for legitimisation, stripped of their broader contextual and interpretative dimensions. This approach can lead to a shallow understanding of the texts, overlooking the historical, cultural, and linguistic factors that shape their meanings.

b) Misuse of *uṣūl al-fiqh* principles: One of the key challenges in Islamic economics is the misuse or arbitrary interpretation of the principles of *uṣūl al-fiqh*, which govern

the process of legal reasoning in Islamic law. Principles such as *maqāṣid* (the objectives of Shariah), *maṣlaḥah* (public interest), and *ḍarūrah* (necessity) are often invoked in Islamic economics research to justify certain economic practices or theories. However, these principles are sometimes applied in ways that leave little room for the possibility of impermissibility, rendering nearly all matters permissible. This can lead to a lack of methodological rigour and an over-reliance on vague justifications for economic practices.

c) Misapplication of legal maxims (*qawāʿid fiqhiyyah*): Legal maxims are a crucial aspect of Islamic jurisprudence, providing concise, general principles that guide legal reasoning in specific cases. However, the improper use of these maxims presents a critical problem in Islamic economics. These maxims require extensive effort and contextualisation for their application to specific issues, but they are sometimes used inappropriately or without due regard for their proper methodological application. This can result in the misinterpretation or distortion of their original meanings, leading to flawed legal reasoning.

d) Uncritical reliance on *madhhab* opinions: The eclectic approach to legal reasoning, known as *talfīq*, is common in contemporary Islamic finance. It involves drawing on the opinions of various *madhāhib* (Islamic schools of thought) in order to develop a legal ruling. While this approach allows for flexibility in addressing contemporary issues, it often leads to an uncritical reliance on opinions from different schools of thought without fully considering the underlying principles or the specific context in which these opinions were formulated. Additionally, the practice of "fiqh-based problem formulation" (*takyīf fiqhī*) is often inadequately conducted, which can result in a failure to properly address modern economic problems within a fiqh framework.

Lastly, the study highlights significant discrepancies between the *ijtihād* activities undertaken by fatwa committees in the context of Islamic economics and finance and those carried out in academic research. Fatwa committees typically engage in a rigorous, methodologically sound process of *ijtihād* to address contemporary issues in Islamic finance, whereas academic research often lacks the same level of methodological rigour. This discrepancy shows that the academic community could benefit from closer collaboration with fatwa committees in order to ensure that research in Islamic economics is grounded in the same level of legal rigour and contextual sensitivity.

The study concludes by presenting a series of recommendations aimed at resolving the identified challenges. These recommendations include improving the quality of legal reasoning in academic research, promoting a deeper understanding of religious texts and the principles of *uṣūl al-fiqh*, and encouraging the proper application of legal maxims. By addressing these issues, it is hoped that the field of Islamic economics can evolve into a more robust and rigorous discipline, grounded in the principles of Islamic law while remaining responsive to the challenges of the modern world.

Giriş

Problemin Arka Planı: XX. yüzyılın ikinci yarısında Müslümanlar için bir ihtiyaç ve yeniden dirilişin bir görünümü olarak doğmuş olan İslam (katılım) bankacılığı uygulamaları XXI. yüzyıla gelindiğinde gelişerek devam etmektedir.[1] Günümüzde İslam ekonomisinin ekosistemi katılım sermaye piyasaları, yatırım fonları ve varlık yönetimi, kitlesel fonlama, mikrofinans, tekâfül ve İslami leasing (İcâre) olmak üzere İslam finans sektörünün yeni alanları ile çeşitlenmekte ve nispeten güçlenmektedir. Ancak bununla birlikte İslam ekonomisinin yerleşik ve dört başı mamur bir metodolojisinin varlığından söz etmek güçtür. Aslında bu durum tam anlamıyla olgunlaşmamış bir ilim dalı için gayet doğal ve olağandır. Zira İslami ilimlerin hemen hepsi bir anda tekâmül etmemiştir. Her ilim, konusu, meseleleri, kavramları ve metodolojisi itibariyle zamanla gelişmiş ve oluşumunu tamamlamıştır. Nasıl ki önce bir dil belli bir kavmin içinde doğal olarak konuşuluyor daha sonra grameri ve kuralları tespit edilip belli bir çerçeveye oturtuluyorsa, büyük ölçüde iktisadi hayat ve ticari ilişkilerin etkisiyle doğmuş olan İslam ekonomisinin de metodolojiden önce "uygulama" boyutu hayat bulmuştur. Ancak bu, İslam ekonomisinin şu ana kadar hiçbir metodolojisinin olmadığı anlamına da gelmemelidir. Zira İslam ekonomisinin usûlü, ilâhi vahyin derinliklerinde, Hz. Peygamber ve O'nun izinden yürüyenlerin ticari uygulamalarında ve on dört asırlık İslami bilgi birikimin içinde gizlidir, orada aranmalıdır.

Günümüzde İslam ekonomisinin özgün bir metodolojisinin varlığı, mahiyeti ve kapsamı ile ilgili tartışmalar devam etmektedir.[2] Bu bağlamda bazı araştırmacılar İslam ekonomisini fıkhın bir alt dalı olarak değerlendirmektedir.[3] Bunun doğal sonucu ise fıkıh usûlünün aynı zamanda İslam ekonomisinin metodolojisi olduğunu ifade etmektir. "İktisâd-ı fıkhî" veya "fıkhî iktisat" (shariah economics) şeklinde ifade edebileceğimiz kavramlar bu söylemin bir somut göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.[4] Buna karşın İslam ekonomisinin İslam hukukundan bağımsız bir

1 Mehmet Asutay, "Conceptualising and Locating the Social Failure of Islamic Finance: Aspirations of Islamic Moral Economy vs. the Realities of Islamic Finance", *Asian and African Area Studies* 11/2 (2012), 93.

2 Necmettin Kızılkaya (ed.), *Methodology of Islamic Economics: Problems and Solutions* (Islamic Economics Workshop, London - New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2020), 5, 117-120; 163; 183.

3 Saim Kayadibi, "Kritik Analitik Düşünce Bağlamında İslam Ekonomisi ve Finans Metodolojisinde Ta'lil", *Academic Perspective Procedia* 5/1 (01 Mart 2022), 294, 305; Enver Osman Kaan, *İktisadın Fıkıhtaki Yeri ve Yapısı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021).

4 Sutisna vd., "The Application of Ushul Al-Fiqh (Principles of Islamic Jurisprudence) in Sharia Economics: Theoretical Review", *Journal of Economicate Studies* 7/2 (15 Aralık 2023), 2.

metodoloji geliştirmesi gerektiğini ileri süren araştırmacılar da söz konusudur.[5] Bu noktada fıkhın öncelenmesini savunan İslam hukukçuları ile bir bakıma fıkıhtan özgürleşmiş bir İslam ekonomisi metodolojisini ileri süren iktisatçılar arasındaki bu gerginlik zaman zaman artmaktadır. Bazen benzer tartışmalar tarafların birbirini ekonomik krizlerden sorumlu tutmasına kadar gidebilmektedir.[6]

Kanaatimizce isabetli olan, "tavuk mu yumurta mı polemiğine" benzer bir tartışmaya girmeden, Sabri Orman'ın literatüre kazandırmış olduğu "tevârüs ve inşâ teorisi"[7] doğrultusunda hareket etmektir. Buna göre İslam ekonomisinin metodolojisi oluşturulurken başta fıkıh olmak üzere bugüne kadar tevârüs etmiş olduğumuz İslami bilgi ve tecrübe esas alınacaktır. Üzerine modern iktisat, matematik, istatistik vb. hikmet temelli bilimler de eklenerek yeni bir usûl inşâ edilecektir. Nitekim "usûlü'l-iktisâd"[8] kavramıyla ön plana çıkan ve günümüzde İslam ekonomisinin metodolojisi üzerine kafa yoran bilim adamlarının geneli bu görüşü benimsemektedir.[9]

Problem Tespiti: Yerleşik bir usûlünün olmamasından ötürü İslam ekonomisi çalışmalarında karşılaşılan metodolojik sorunlardan biri, fıkhî istidlâl olarak karşımıza çıkmaktadır. Aşağıda ayrıntılı olarak görüleceği üzere, alana dair çalışmalarda iktisadi bir mesele veya finansal bir işlem temellendirilirken ayetler ve hadisler kâh literal anlamıyla kâh araçsal amaçla referans gösterilmekte; fıkıh usûlünün bazı konuları son derece ön plana çıkarılırken bazı konuları görmezden gelinmekte; fukahânın görüşleri alınırken mezhep, usûl, furûʿ, tahric, hiyerarşi gibi mefhumlara dikkat edilmemekte ve fetvalar âdeta tüketim amaçlı kullanılmaktadır. Aslında burada fıkhî istidâl sorununun yalnızca İslam ekonomisi değil, İslami

5 Muhammad Yusuf Saleem, "Methods and Methodologies in Fiqh and Islamic Economics", *Review of Islamic Economics* 14/1 (2010), 119-120.

6 Yunus Emre Aydınbaş, "Geleneksel Fıkıh ve Ortodoks Ekonomi Kıskacında İslam İktisadının Geleceği Üzerine Kısa Bir Not | İslam İktisadı", *İslam İktisadı Köşe Yazıları* (blog), 11 Eylül 2024.

7 Yılmaz Feridun, "İslâm İktisadında Metodolojik Bir Arayış: Sabri Orman'ın 'Tevârüs ve İnşâsı'", *Sarbi Orman'ı Anlamak: Bir Mütefekkirin Düşünce Dünyasının İzinde*, ed. Ahmet Faruk Aysan, Mehmet Babacan (İstanbul: İstanbul Ticaret Odası, 2021), 47-58.

8 Mohamed Aslam Haneef - Hafas Furqani, "Methodology of Islamic Economics: Overview of Present State and Future Direction", *International Journal of Economics, Management and Accounting* 19/1 (2011), 16.

9 Asutay, "Islamic Moral Economy vs. the Realities of Islamic Finance", 99; Monzer Kahf, "Islamic Economics' Methodology and Fiqh", *Methodology of Islamic Economics: Problems and Solutions*, ed. Necmettin Kızılkaya (New York: Routledge, 2020), 165; M. Fahmi Khan, "Fiqh Foundations of the Theory of Islamic Economics: A Survey of Selected Contemporary Writings on Economics Relevant Subjects of Fiqh", *Theoretical Foundations of Islamic Economics*, ed. Habib Ahmed (Jeddah: Islamic Development Bank: Islamic Research and Training Institute Publ., 2002), 59-88.

ilimlerin diğer dallarında da karşılaşılabilen bir olgu olduğunu hatırda tutmanın faydası vardır. Zira bir bilim dalında ihtisaslaşan araştırmacının diğer bilim dallarına dair ortaya koyduklarında hataya düşmesi gayet doğaldır.

Kavramsal Çerçeve ve Sınırlandırma: Çalışmamızın mihverinde yer alan anahtar kavram istidlâldir. İstidlâl, Arapça delâlet (د-ل-ل) kökünden türeyen *istif'âl* vezninde bir mastardır.[10] İslami ilimlerin geneline baktığımızda istidlâl kavramının mantık,[11] kelam[12] ve fıkıh[13] olmak üzere üç farklı disiplinde terim olarak kullanıldığı göze çarpmaktadır: Fıkhî istidlâlin tanımı ile ilgili bazen içtihat kavramına benzer bir şekilde "şer'î delilden hareketle bir hükme ulaşma çabası" denirken, bazen "varılan bir sonucu temellendirme, delillendirme ameliyesi" de denmektedir.[14] Usulcüler ise istidlâli "bir meseleyi nastan veya nas dışı bir delilden hareketle temellendirme faaliyeti" şeklinde tanımlarlar.[15] Tanımların çoğunda istidlâl faaliyetinin, hükme değil delile ulaşma çabası olduğu dikkat çekmektedir. Dolayısıyla biz de çalışmamızın amacı gereği, fukahâ ve usulcülerin tanımlamalarında da ifadesini bulan "akli veya nakli delillerden hareketle bir meseleyi veya hükmü temellendirme ve delillendirme çabası" şeklindeki anlamını esas alacağız. Buna göre istidlâl, içtihat faaliyetinin bir boyutunu oluşturmaktadır. Bir bakıma iktisadi veya finansal konuları fıkhi olarak temellendirme içtihadı anlamına gelmektedir.

Bu çalışmada 'ribâ ahkâmının tarihsel olduğu'; 'katlanarak artan ribânın asıl haram ribâ olduğu'; 'yatırım amaçlı alınan faizin helâl tüketim amaçlı alınan faizin haram olduğu'; 'faizin helâl ribânın haram olduğu' vb.[16] yöntemsizlikten kaynaklanan keyfi ve uzak tevillerle 'ribâ ile ilgili yeni bir tanıma ihtiyaç duyulduğunu'[17] ifade eden ve fıkıh geleneğine uymayan yorumlar ve yaklaşımlar incelenmeyecektir.

---

10 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, ed. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sud (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), "d-l-l", 1/295.

11 Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 17.

12 Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), "İstidlâl", 164.

13 Ferhat Koca, "İstidlâl (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/323.

14 Koca, "İstidlâl", 23/323.

15 Muhammed Amîm el-İhsân el-Müceddidî el-Berketî, *et-Ta'rîfâtü'l-fikhiyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003), "istidlâl", 24.

16 Muhammed Takî Osmânî, *The Text of the Historic Judgement on Riba* (Petaling Jaya, Malaysia: Islamic Book Trust, 2003).

17 Servet Bayındır, "Ribanın Tarifi Konusunda Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", *İlahiyat Akademi* 13 (30 Haziran 2021), 1-30.

Ayrıca konumuzu İslami finans uygulamalarına yönelik fetvalardan ziyade, alana dair yapılan akademik çalışmalarla sınırlandırmayı ve fıkıh usûlü ile ilgili metodolojik problemleri yaygınlığına binaen yalnızca makâsıd, maslahat ve zarûret ilkeleri ile kısıtlamayı öngörmekteyiz.

Amaç ve Önem: Buraya kadar anlatılanlar çerçevesinde İslam ekonomisi çalışmalarında fıkhî temellendirme esnasında düşülen hataların çerçevesinin oluşturulması ve bu konuda ileriye dönük bir usûlün belirlenmesi önem arz etmektedir. Çalışmamızın amacı fıkhî istidlâl bağlamında yapılan hata örneklerini tespit etmek, onları belli başlıklar altında toplayıp incelemek ve bu doğrultuda bir dizi öneride bulunmaktır.

Literatür İncelemesi: Konuyla ilgili yapılmış olan en önemli çalışmaların başında "İktisadi selefilik" kavramını ön plana çıkaran Necmettin Kızılkaya'nın yazısı gelmektedir.[18] Kızılkaya bir yandan günümüz İslam ekonomisi çalışmalarında yöntemsizliğin hâkim olduğunu vurgularken öte yandan nassın araçsallaştırılmasını ve selefi bir yaklaşımla doğrudan kaynak gösterilmesini güçlü bir şekilde eleştirmektedir. Kızılkaya'ya göre İslam ekonomisine dair meselelerin temellendirilmesinde on dört asırlık fıkhi birikimi göz ardı edip doğrudan Kur'an ve Sünnet'i referans almak, bir "hafıza kaybı" ve "yöntemsizlik" olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma konuyla ilgili ortaya konmuş en güçlü çalışma olmakla birlikte fıkhi istidlâlin yalnızca bir boyutunu ele almaktadır. Ayrıca yöntem önerisinde bulunurken de ayrıntılı ve somut bir usûl belirlememektedir.

İslam ekonomisi ile fıkıh ilminin etkileşimi ile kesişim noktalarını inceleyen Abdulazeem Abozaid, konuyla ilgili çalışmalarında, İslami finansta fıkhın hayati önemini vurguladıktan sonra, ana hatlarıyla "İslami finansta başvurulması uygun olan" ve "İslami finansta yanlış kullanılan içtihat araçları" olmak üzere meseleyi iki başlıkta ele almaktadır.[19] Abozaid, muâmelâtta ibâha-i asliyye ilkesinin asıl olmakla birlikte, nasları fıkhi zeminde tevil etmenin, kıyas, maslahat ve makâsıd, sedd-i zerâi' gibi araçların İslami finansta birer araç olarak kullanılabileceğini ifade etmektedir. Ancak özellikle siyâset-i şer'iyye, zarûret, sedd-i zerâi' ve maslahat-makâsıd gibi ilkelerin genellikle yanlış kullanıldığını dile getirmektedir. Ayrıca kimi zaman dini nasların yanlış yorumlandığını ve "şer'î yasakların" dereceleri

18 Necmettin Kızılkaya, "Economic Salafism: Scientific Amnesia in Modern Islamic Economic Studies", *Methodology of Islamic Economics: Problems and Solutions*, ed. Necmettin Kızılkaya (London - New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2020), 199-218.

19 Abdulazeem Abozaid, "The Role of Fiqh in Islamic Finance", *Islamic Economics: Basic Concepts, New Thinking and Future Directions*, ed. Taha Eğri, Necmettin Kızılkaya (Newcastle upon Tyne, 2015), 165-180; Abdulazeem Abozaid, "Critical Review of the Tools of Ijtihad Used in Islamic Finance", *Journal of Islamic Economic Studies* 24/1 (2016), 77-94.

ile hiyerarşisinin pek gözetilmediğini kaydetmektedir. Abozaid'in söz konusu çalışmaları konuyla ilgili önemli bir boşluğu doldurmakla birlikte genellikle örnek vermemesi ve konuyu birkaç içtihat aracıyla sınırlandırması açısından yetersiz görülmektedir.

Konumuza ışık tutan kayda değer çalışmaların biri de İsmail Cebeci'nin günümüz İslami finans bağlamında içtihat faaliyetinin hem kapsam hem de nitelik açısından değişime uğradığını konu edinen makalesidir.[20] Cebeci, günümüzde usûl-ı fıkhın asıl içtihat araçlarından ziyade maslahat, makâsıd, sedd-i zerâi' gibi ikincil araçlara çokça başvurulduğunu; muâmelât fıkhının büyük ölçüde zannîyâttan oluşması sebebiyle hüküm verilirken esnek hareket edildiğini; İslami finansa dair fıkhi çalışmaların gerçek anlamda fıkıh mümâresesiyle uğraşmayıp, tüketim amaçlı ve çözüm odaklı fetva kitaplarına dönüştüğünü; mezhep usûlü ve mezhep sistematiği gibi mefhumların gerektiği gibi önemsenmediğini; bireysel içtihat yerine toplu içtihat faaliyetlerinin yaygınlık kazandığını kaydeder. Konuyla ilgili bir diğer çalışmasında Cebeci, modern murabaha akdi çerçevesinde klasik delillerin kullanılma usûlunü inelemekte: Nasların, klasik fıkıh metinlerinin, küllî kaidelerin kullanımı ile mezhep algısına dair önemli problemler tespit etmektedir.[21] Cebeci'nin ikinci araştırması özellikle "istidlâl" bağlamında önemli bir kaynak olarak karşımıza çıkmakla birlikte konuyu yalnızca murabaha akdine hasretmesi itibariyle sınırlı kalmaktadır.

İslam ekonomisini İslam hukukunun bir alt dalı olarak değerlendiren Saim Kayadibi, İslam ekonomisinin metodolojisine dair çalışmalarda "ta'lîl" kavramına hemen hiç yer verilmemesini eleştirir.[22] Nitekim illetle hikmet mefhumları birbiriyle karıştırıldığı için günümüz finansal işlemlerinde faiz olmayan birçok uygulamanın ya da faiz olarak değerlendirilmesi gereken birçok işlemin hatalı olarak yorumlandığını kaydeder. İslam ekonomisini vahiy kaynaklı bir ilmin uzantısı olarak gördüğü için, nasların kıyamete kadar işlevsel olmasının ta'lîl sayesinde mümkün olabileceğini ifade eder.[23]

Günümüzde İslami finansta makâsıdın kullanımına eleştirel bir perspektifle yaklaşan Necmeddin Güney, makâsıdın hem klasik literatür hem de günümüz çalışmalarındaki kullanımını inceler. Güney'in tespitlerine göre fıkıh metinlerinin veya nasların göz ardı edilerek makâsıdın modern finans işlemlerine tatbiki, birtakım

20 İsmail Cebeci, "Change in the Modern Practice of Ijtihād: The Case of Islamic Finance", *Ilahiyat Studies* 3/2 (2012), 149-171.

21 İsmail Cebeci, "Murâbaha Akdi Bağlamında Fıkıh Mirası ile İlişki Biçimimiz", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/53 (15 Aralık 2017), 73-96.

22 Kayadibi, "İslam Ekonomisi ve Finans Metodolojisinde Ta'lil", 300.

23 Kayadibi, "İslam Ekonomisi ve Finans Metodolojisinde Ta'lil", 305.

riskleri barındırmakta ve beklenmedik problemleri beraberinde getirmektedir. Zira zarûrât-ı hamsenin sınırlarının belirlenmesi oldukça güç ve görecelidir. İslami finansa makâsıdın entegre edilmesinde temkinli davranmayı öngören Güney, kollektif ictihât kaspamında makro ve mikro makâsıdın belirlenmesinin isabetli olacağını dile getirmektedir.[24]

Sonuç olarak hem girişte hem literatür incelemesinde görüldüğü üzere, İslam ekonomisinin belli bir metodolojisinin olmayışından kaynaklanan tartışmalar o kadar çok yönlüdür ki, fıkhî meseleleri ana akım iktisat yöntemleriyle incelemenin imkân ve sınırlarını gündeme taşıyan araştırmacılar bile söz konusudur.[25]

Yukarıda incelediğimiz araştırmaların ortak yönleri şunlardır: a) "İctihat" kavramını merkeze alarak, "fıkhî istidlâlin" yalnızca bir veya birkaç boyutunu ele almaları; b) Konuyu İslam ekonomisi ve finansına dair "araştırmalardan" ziyade genel itibariyle teorik-metodolojik düzlemde incelemeleri; c) Çoğunlukla örneklendirme yönünün zayıf kalması. Bizim araştırmamız, amacına ulaşabilmek üzere söz konusu boşlukları doldurarak ilerlemeyi hedeflemektedir.

Yöntem: Bu çalışmada veri analizi aşamasında içerik ve literatür incelemesi modeline dayalı nitel araştırma yöntemi kullanılacaktır. Araştırmada İslam ekonomisi ile ilgili teorik çalışmaların yanı sıra İslam ekonomisinin pratiğe yansıyan boyutu olan İslami finansla ilgili çalışmalar da incelenecektir. Veri toplama aşamasında mümkün mertebe WoS, Scopus ve TRDizin veritabanlarında dizinlenen bilimsel makalelere odaklanılacaktır. Konuyla ilgili ikincil meselelerde adı geçen dizinlerde yer almayan çalışmalara da zaman zaman başvurulabilecektir. Başlıkta "İslam ekonomisi ve finansı" tabiri kullanılmış olmasına karşın, içerikte aynı anlam ve kapsamı ifade etmek üzere kısaca "İslam ekonomisi" adlandırması esas alınmıştır.

Bulgular ve Tartışmalar

İslam ekonomisinin metodolojisi üzerine kafa yoran araştırmacılardan biri olan Taha Eğri, haklı olarak, günümüz İslam ekonomisi çalışmalarının ideale doğru yürüme ülküsünden vazgeçerek mevcut akıma teslim olma suretiyle finansallaştığı tespitinde bulunur.[26] Zira alana dair çalışmaların ana akım iktisada alternatif sunmak

24 Necmeddin Güney, "Maqāsid Al-Sharī'a in Islamic Finance: A Critical Analysis of Modern Discourses", *Religions* 15/1 (Ocak 2024), 114.

25 Yoseph Ataa Alsawady vd., "Mainstream Methodologies for Analyzing Fiqh in Governing Islamic Economics and Finance", *Teaching and Research Methods for Islamic Economics and Finance*, ed. Mohd Ma'Sum Billah (New York: Routledge, 2022), 56-70.

26 Necmettin Kızılkaya - Taha Eğri (ed.), *Islamic Economics: Basic Concepts, New Thinking and Future Directions* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2015), 228-230.

yerine mevcut sistemi taklit ederek, ona bir şekilde eklemlenerek tutunmaya çalıştığı gözlemlenebilmektedir. Elbette bu durumdan yalnızca İslam ekonomisi üzerine akademik çalışma yapanları sorumlu tutmak haksızlık olacaktır. Ancak bu reel durumun doğal bir sonucu olarak nasların ve fıkhi birikimin, mevcut finansal uygulamaları meşrulaştırmanın bir aracı olarak kullanıldığı da bir gerçektir. Nitekim aşağıdaki başlıklarda fıkhi istidlâl sürecinde yapılan usûlsüzlükleri incelerken bu durum açıkça görülecektir.

1. Ayet ve Hadislerden Doğrudan İstidlâl

Belli bir konuda nasları doğrudan referans göstermek çağımızın önemli problemlerinden biridir. Bu tavır İslami ilimlerin hemen her dalında kendini göstermektedir. Nasların ahkâmla ilgili olması durumunda fıkhi yorumlarına, itikatla ilgili olması durumunda kelâm ilminin birikimine yahut hadis ve tefsir ilimlerinin nasları anlama ve yorumlama yöntem ve tekniklerine bakmaksızın, doğrudan ayet ve hadisleri literal anlamından hareketle kaynak göstermek birtakım tehlikeleri beraberinde getirmektedir. Zira teknik olarak nasların zahiri anlamının yanı sıra delâlet biçimine veya konumuna göre çok farklı anlamlar taşıması muhtemeldir. Ayrıca ayet ve hadislerle istidlâlde bulunan bireyin şahsi düşüncelerinin belirleyici ve baskın olması kuvvetle muhtemeldir. Bu durumda nasların sübjektif olarak konuşturulması, insanın kendince kurguladığı birtakım fikir ve teorileri naslara teyit ettirmesi söz konusu olacaktır ki, bunun doğal neticesi Kızılkaya'nın da ifade ettiği üzere nasların araçsallaşması[27] ve "yön belirleyen" konumundan "yönlendirilen" durumuna düşürülmesidir.

İslam ekonomisine dair yapılan çalışmalarda bu tür yöntemsizliğe çokça rastlamak mümkündür. Örneğin Adinda Thaliya vd., miras mallarının taksiminde hazır bulunan ve pay alamayan yetimlere ve fakirlere maldan bir şeyler vermeyi ve kaba sözler sarf edip gönüllerini kırmamayı tavsiye eden ayetten sonra gelen ve "geride kendi evlâtlarını zayıf ve imkânsız hâlde bıraktıkları takdirde, onlar için endişe edecekleri gibi yetimleri de düşünmelerini ve güzel davranmalarını" emrederek aslında empati kurmayı tavsiye eden Nisâ suresinin 9. âyetini,[28] toplumda fakirliği bertaraf edip refah seviyesini yükseltmenin temeli olarak zikretmiştir.[29] Mansur Chadi Mursid vd. ise aynı ayeti referans göstererek bu sefer farklı bir mefhumu temellendirmeye çalışmışlardır. Onlar, makâsıdın küllî ilkelerinden biri olan nesli

27 Kızılkaya, "Economic Salafism", 204.

28 Nisâ, 4/9: وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا۟ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَٰفًا خَافُوا۟ عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَلْيَقُولُوا۟ قَوْلًا سَدِيدًا

29 Adinda Thaliya vd., "Analysis of Natural Resources of Marine and Fishery Policy on the Welfare of Marine Area Communities an Islamic Economic Perspective", *Journal of Economics Research and Social Sciences* 5/2 (05 Ağustos 2021), 114.

korumayı (hıfzu'n-nesl), söz konusu âyette geçen *zürriyet* kelimesinden hareketle temellendirmeye çalışmışlardır.[30]

Muhasebe işlemlerinin – tabir yerindeyse – Müslümancası'nın nasıl olacağını ve bununla ilgili ahlâki ilkeleri temellendiren bir çalışmada ise âhiret gününde Allah'ın hesabı hızlı göreceğini ifade eden ayetleri[31] esas alarak, muhasebenin vaktinde ve hızlı yapılmasının bir ilke olduğunu; ayrıca, Allah'ın âhiret hesabını bizzat kendisinin üstleneceğini ifade eden ayetten[32] hareketle, muhasebe işini ehliyet ve liyakat sahibi olan kişilerin yerine getirmesi gerektiği dile getirilmektedir.[33]

Katılım bankacılığının ahlaki temellerini zikreden bir çalışmada ise İslam'da her şeyde olduğu gibi iş ahlâkında da "ihsân" ilkesinin hâkim olduğu dile getirilmektedir. Yazarın konuyu destekleme amaçlı başvurduğu ayetlerin biri, aslen İsrâiloğulları'ndan olmakla birlikte Firavun'un teveccühüne mazhar olan ve aşırı zenginleşen Kârûn'a, kavminin yönelttiği birtakım öğütleri içermektedir.[34] Söz konusu ayette Kârûn'a zenginliği sebebiyle şımarmaması gerektiği, Allah'ın kendisine iyilikte bulunarak zenginlik bahşettiği gibi onun da insanlara karşı iyi davranması (ihsân) gerektiği vurgulanmaktadır.[35] Hatta tefsir kaynaklarında burada ihsân ile mali yardım kastedildiği kaydedilmektedir.[36] Buna göre sırf "ihsân" kelimesini barındırmasından hareketle söz konusu ayetin ihsân ilkesi ile irtibatlandırılması güç görünmektedir. Kaldı ki İslam iş ahlakının temelinde ihsân ilkesinin bulunduğunu ispatlamak için naslara başvurmakla birlikte, asr-ı saadet ve sonraki dönemlerde yaşanmış olan somut örnek olaylardan istidlâlde bulunmanın daha uygun olacağını düşünüyoruz.

---

30 Mansur Chadi Mursid vd., "The Role of Sharia Economics in Realizing Sustainable Green Economic Development", *Journal of Infrastructure, Policy and Development* 8/5 (06 Mayıs 2024), 6.

31 Bakara, 2/202; Âli İmrân, 3/19, Mâide, 5/4. Ufak farklılıklarla birlikte istidlâl edilen ayetin metni şu şekildedir: وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ

32 Ra'd, 13/40: وَعَلَيۡنَا ٱلۡحِسَابُ

33 Muthoifin Muthoifin vd., "Islamic Accounting: Ethics and Contextualization of Recording in Muamalah Transactions", *Multidisciplinary Reviews* 7/8 (06 Mayıs 2024), 8.

34 Nasir Ababulgu Abasimel, "Islamic Banking and Economics: Concepts and Instruments, Features, Advantages, Differences from Conventional Banks, and Contributions to Economic Growth", *Journal of the Knowledge Economy* 14/2 (Haziran 2023), 1941.

35 Kasas, 28/77: وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ وَأَحۡسِن كَمَآ أَحۡسَنَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِى ٱلۡأَرۡضِۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ

36 Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin et-Teymî er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâr İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 25/15; Celâleddin Muhammed b Ahmed el-Mahallî ve Celâleddin Abdurrahman b Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, ts.), 518.

Aynı durum hadisler açısından da söz konusudur. Alanla ilgili yapılan çalışmalarda hadislerle istidlâl esnasında da benzer usulsüzlüğün yapıldığını görmek mümkündür. Örneğin, finans alanında risklere karşı korunma anlamında kullanılan "hedging"[37] adlı özel bir terimi temellendirirken önce Kur'an-ı Kerim'in en uzun ayeti olan müdâyene ayetini[38] referans gösterip, ardından hadisle konuyu desteklemeye çalışan bir çalışmada da nassın araçsallaştırılması söz konusudur.[39] Yazar, aslında gerçek tevekkülün ne anlama geldiğini anlatan "önce deveni bağla, sonra tevekkül et!" meâlindeki hadisi[40] hedging uygulamasının meşruiyetinin dayanağı olarak zikretmektedir. Ayrıca, güçlü Müslümanın zayıf Müslümana göre hayırlı olduğunu, başına gelen sıkıntıdan dolayı müminin ümitsizliğe kapılmaması gerektiğini öğütleyen hadisi[41] de aynı şekilde riskten korunmanın dayanaklarından saymaktadır.[42] Halbuki yazarın istidlâlde bulunduğu ayet ve hadislere nazaran konuyu doğrudan destekleyen referans en son bahsettiği şu olay olabilirdi:[43] Anlatıldığına göre Abbas b. Abdulmuttalib, develerini bir tüccara mudarabeye dayalı kâr elde etme amacıyla teslim eder. Mudarabe sözleşmesini yaparken, mudaribe deniz veya nehirlere yaklaşmaması, develeri nehir yataklarından sürmemesi ve canlı hayvanlarla mübadele etmemesi yönünde birtakım şartlar belirler. Şartlara uyulmadığı takdirde mudaribin kârdan mahrum kalacağını kararlaştırırlar. İşte bu olayın finansal işlemlerde riskten korunma uygulamasını daha yakından ilgilendirdiği ortadadır.

Günümüzde pay senetlerinin alım satımında faizli alacak veya borçların, şirketin toplam varlığının %33'ünü geçmemesi gerektiğine yönelik kanaat, çoğunluk tarafından benimsenmiştir. Doğrusu, günümüz şartlarında yüzde yüz faizsiz bir şirketin varlığı neredeyse imkânsızdır. Dolayısıyla pay senetlerinin katılım ilkelerine uygun olabilmesi için faizli alacak veya borçlar için bir müsamaha haddinin belirlenmesi kaçınılmazdır. Yukarıda belirttiğimiz %33 oranı, Hz. Peygamber'in vasiyetle ilgili söylemiş olduğu bir hükme dayandırılır. Rivayete göre Sa'd b. Ebi Vakkâs ölüm döşeğindeyken Hz. Peygamber'e malının tamamını vasiyet etmek

37 Sami al-Suwailem, *Hedging in Islamic Finance* (Jeddah: Islamic Development Bank, 2006), 57.

38 Bakara, 2/283.

39 Nor Fahimah Mohd Razif vd., "Permissibility of Hedging in Islamic Finance", *Middle-East Journal of Scientific Research* 12/2 (01 Ocak 2012), 157.

40 Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh 'ale't-tekâsîm ve'l-envâ' min gayri vücûdi kat'in fi senedihâ ve lâ subûti cerhin fî nâkilihâ*, ed. Muhammed Ali Sönmez - Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 5/324.

41 Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, ed. Şuayb el-Arnaût - Adil Murşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 14/424.

42 Mohd Razif vd., "Permissibility of Hedging in Islamic Finance", 157.

43 Mohd Razif vd., "Permissibility of Hedging in Islamic Finance", 157.

istediğini iletir. Hz. Peygamber izin vermez. Sa'd yarısını vasiyet etmek ister. Hz. Peygamber yine izin vermez. Nihayet Sa'd üçte birini deyince, Hz. Peygamber: "Üçte biri olur. Aslında o bile fazla" der.[44] İşte bazı araştırmacılar hadiste geçen "üçte biri" azlık ve çokluğun sınırı olarak kabul edip, pay senetlerine bulaşan faiz oranını söz konusu hadise kıyaslarlar.[45] Halbuki fıkıh geleneğinde azlık veya çokluğun sınırı olarak "dörtte bir"[46] ve "ikide bir"[47] gibi oranların da kullanıldığı bilinmektedir.

Yukarıdaki örneklerin çoğaltılması mümkündür. Ancak günümüzde İslam ekonomisi araştırmalarında hâkim olan ve Kızılkaya'nın "iktisadi selefilik" olarak adlandırdığı bu anlayışa göre konuyla ilişkisinin olup olmamasına bakılmaksızın "nas varsa hüküm vardır; nas yoksa hüküm yoktur" eğilimi kendini göstermektedir. Bu durumu teknik olarak ifade etmek gerekirse; "bir hükmün illeti, nassın mücerret varlığı" olarak görülmekte ve hükmü elde edenin içtihat ve istinbât şartlarına, nasların sübut ve delaletine bakılmamaktadır. Hâlbuki fıkıh doktrininde hükmü doğuran nas değil, illettir. İlletin ise, mansûs (nasla ifade edilmiş) olabileceği gibi gayri mansûs olması da mümkündür.

Ayrıca bir uygulamayı veya teoriyi doğrudan nassa bina etmek birtakım riskleri de barındırır. Çünkü burada delil ile medlûl, yani nas ile konu arasında irtibat kuran bir insan olduğuna göre, hata etmesi veya yanlış bağ kurması muhtemeldir. Dolayısıyla doğrudan nassa bina edilmiş bir teorinin sonradan yanlış olduğu anlaşılması veya çürütülmesi durumunda o teoriye dayanak teşkil eden ayet ve hadislerin de yalanlanması veya en azından güven kaybına uğraması kuvvetle muhtemeldir.

Burada biz, Orta Çağ Avrupası'nın hegemonik kilise zihniyetine benzer bir tavırla, nasları din adamlarından başka kimse anlayamaz veya naslardan İslam hukukçuları dışında kimse hüküm çıkaramaz, dolayısıyla İslam ekonomisi çalışanlar naslarla istidlâlde bulunamaz demek istemiyoruz. Elbette, insanlığa hidayet rehberi olarak gönderilen Kur'an-ı Kerim ile insanlığa rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamber'in hadislerini herkes anlayabilir. Peki, buna göre İslam ekonomisi araştırmalarında

44 Ya'kûb b. İbrâhîm el-Ensârî Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, ed. Ebu'l-Vefâ el-Müderris (Beyrut: Lecnet İhyâü'l-Maârif en-Nu'mâniyye, Haydarâbâd - Dekken, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye - Beyrut'ta basılmıştır, 1982), 172.

45 Ramazan Yildirim - Bilal Ilhan, "Shari'ah Screening Methodology- New Shari'ah Compliant Approach", MPRA Paper (Nisan 2018), 14/174.

46 Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *el-'İnâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1970), 1/259.

47 Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 12/146.

ne tür ayet ve hadislere başvurulabilir? Kanaatimizce, kardeşlik, rızık, bereket, tevekkül, rıza, tevhid vb. ahlâki ilkeleri ve inanç konularını kapsayan naslarla istidlâl edilebilir. Zira bunlar, genellikle derin analiz gerektirmeyen ve açık seçik ifadelerle gelen konulardır. Şayet bir şekilde İslam ekonomisi ile kesişiyorsa "zarûriyât-ı diniyye" olarak ifade edilen ve hemen her Müslüman'ın bilmesi gereken taharet, namaz, zekât, oruç, hac, ezan, vb. konularla ilgili naslardan da ana hatlarıyla referans gösterilebilir. Ayrıca naslarda yer alan tarihi veriler, kıssalar, önceki ümmetlerle ilgili ibretli olaylar, evrenin yaratılışı, insanın doğası, toplumsal ilişkiler ve ilkelerden de doğrudan istifade edilmesi mümkündür. Bununla birlikte yukarıdaki konuların bazı ayrıntılarında veya muhkem ve müfesser olmayan ifadelerinde nasları açıklayan tefsir, hadis veya fıkıh kaynaklarına başvurma ihtiyacı doğabilir. Bizim itiraz ettiğimiz nokta, İslam ekonomisi çalışmalarında özellikle ahkâmla ilgili naslardan hüküm çıkarma veya doğrudan nasları referans göstererek bir iktisadi teori inşâ etmeye kalkışmaya yöneliktir. Yoksa biz de "itibar sebebin hususîliğine değil, lafzın umumîliğinedir" ilkesinin farkında ve nasların kıyamete kadar dertlerimize derman olmaya devam edeceğinin bilincindeyiz.

2. Fıkıh Usûlünün Yanlış Kullanımı

İnsanların iktisadi ve finansal faaliyetleri İslami perspektife göre fıkhın alt konusu olarak kabul edilmiştir.[48] Dolayısıyla İslam ekonomisine dair araştırmalarda çözümün fıkıh usûlünde aranması gayet doğaldır.[49] Ancak günümüzde iktisadi ve finansal meselelerde fıkıh mirasımızla nasıl diyalog kuracağımız, fıkıh birikiminden nasıl istifade edeceğimiz önem arz etmektedir. Soner Duman, bu bağlamda üç çeşit yaklaşım biçiminden bahseder:[50] a) Modernist, tarihselci ve neo-selefist çevrelerde ifadesini bulan ve on dört asırlık fıkıh mirasını görmezden gelen "tasfiyeci yaklaşım"; b) Klasik fıkhın her türlü soruna çözüm üretebileceğini savunmakla birlikte güncel meselelerin çözümü noktasında oldukça çekimser davranan ve fıkhî birikimi çağın ihtiyaçlarına yönelik konuşturamayan "gelenekçi yaklaşım"; c) Mezhep sistematiği, kurumsal aidiyet veya bir usûl kaygısı taşımayan ve fıkıh geleneğini meşrulaştırıcı bir araç olarak değerlendiren "telfikçi yaklaşım". Bunlardan birincisi zaten fıkıh usûlüne ihtiyaç duymadan (!) doğrudan Kur'an ve hadislerden hüküm çıkarmayı öngörürken; ikincisi, usûlü kullanma noktasında zayıflık sergilemektedir. Dolayısıyla bizim bu başlıkta ele alacağımız fıkıh usûlünün uygunsuz kullanımı,

48 Nicolas P. Aghnides, *Mohammedan Theories of Finance with an Introduction to Mohammedan Law and Bibliography* (New York: Columbia University Press, 1916), 26-29.

49 Sutisna vd., "Sharia Economics", 7.

50 Soner Duman, "The Way of Relationship with Our Fiqh Heritage in Evaluation of Current Fiqh-Economical Problems", *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 1/1 (01 Kasım 2015), 155-159.

daha çok üçüncü yaklaşım tarzında kendini gösterdiğini söylememiz mümkündür.

Fıkıh usûlüne dayalı istidlâl denilince Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas gibi mezhepler arasında ittifakla kabul edilen ve istihsân, maslahat-ı mürsele, sedd-i zerâi', şer'u men kablenâ, kavlu's-sahâbî, örf ve istishâb gibi mezhepler arasında ihtilaflı olan şer'î delillere dayanarak hüküm çıkarma faaliyeti akla gelir. Ancak İslam ekonomisi çalışmalarında bunların yanı sıra, mütekellim usûlcülerin arasında daha çok kabul gören makâsıd ve hemen her mezhepte karşılık bulan zarûret gibi usûlle ilgili yan ve tamamlayıcı konulara da sıkça rastlanır. Biz bu başlık altında, yaygınlığına binaen konuyu özellikle makâsıd, maslahat ve zarûret gibi ilkelerle sınırlı tutacağız.

Günümüzde oldukça yaygınlık kazanan istidlâl çeşitlerinden biri, meseleleri makâsıd teorisiyle izah etme çabasıdır. Kanaatimizce, asıl amacı içtihat faaliyetinin Şâri'nin maksatlarına ne kadar uygun yürütüldüğünü gözetmeyi sağlamak adına ortaya atılan makâsıd, bir kıyas veya tahric gibi istinbât faaliyeti değildir. Olsa olsa ulaşılan hükmün sağlamasını ve dinin ruhuna uygunluğunu denetlemek üzere tesis edilen bir mekanizmadır. Ne yazık ki günümüzde hemen her konu makâsıd çerçevesinde değerlendirilebilmektedir. Zira zarûrîyât, hâciyât ve tahsînîyât alanlarının sınırlarının net olarak belirlenememesi, ayrıca mikro ve makro makâsıdın sübjektif olarak tespit edilmeye müsait olması, teoriyi yorumlama noktasında araştırmacılara azami esneklik sağlamakta ve her konuyla irtibatlandırma imkânı sunmaktadır. Bundan dolayıdır ki İslam ekonomisi çalışmalarında "bey' bi's-semeni'l-âcil" (deferred cost-plus sale) diye isimlendirilen ancak bir çeşit "bey'u'l-'îne" olan hileli satış makâsıd kapsamında tecviz edilmekte;[51] risk yönetimi kapsamında özünde faizli borçlanmadan pek farkı olmayan türev işlemlerin (Islamic derivatives) malın korunması çerçevesinde kullanılabileceği ifade edilmekte;[52] atık idaresinin sürdürülebilirliği[53] ve Endonezya'nın Malang şehrinde yer alan Malang Atık Bankasının (Waste Bank of Malang) geri dönüşüm faaliyetleri makâsıdu'ş-şerîa ile ilişkilendirilebilmekte;[54] teverruk temelli konut finansmanı uygulaması

51 Asyraf Wajdi Dusuki - Abdulazeem Abozaid, "A Critical Appraisal On The Challenges Of Realizing Maqasid Al-Shariaah In Islamic Banking And Finance", *IIUM Journal of Economics and Management* 15/2 (2007), 155-156.

52 Burhan Uluyol, "Financial Derivative Instruments and Their Applications in Islamic Banking and Finance: Fundamentals, Structures and Pricing Mechanisms", *Borsa Istanbul Review* 24 (01 Ekim 2024), 36.

53 Zohora Azmin Shompa vd., "Harmonizing Maqasid Al-Shari'ah with Sustainable Waste Management Practices: A Conceptual Framework for Principles and Implementation", *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, (03 Ekim 2024).

54 Miftahorrozi Miftahorrozi vd., "Waste Bank-Socio-Economic Empowerment Nexus in Indonesia: The Stance of Maqasid al-Shari'ah", *Journal of Risk and Financial Management* 15/7 (30 Haziran 2022), 294.

makâsıd yaklaşımına dayandırılmakta;[55] doğal kaynakların yönetiminde baş gösteren ekonominin temel sorunlarından biri olan "bedavacılık" ile "negatif dışsallıktan" doğan haksızlıklar da makâsıd zemininde ele alınmakta;[56] Sosyal Maliyet ve Fayda Analizi'nin (Social Cost and Benefit Analysis - SCBA) makâsıd çerçevesinde nasıl geliştirilebileceği ve bu bağlamda tekâfül operatörleri tarafından dronların kullanımı dahi gündeme getirilebilmektedir.[57] Kısaca, hemen her konu makâsıd kapsamında cevaza hamledilebilmekte veya onunla temellendirilebilmektedir. Nitekim Güney, makâsıd kisvesine bürünerek çok yanlış sonuçların elde edilebileceğine dair kaygılarını dile getirerek, somut çözüm önerilerinde bulunur.[58] Kanaatimizce İslam ekonomisi çalışmalarında makâsıda istinbât aracı olarak başvurulmamalı; fıkhi temellendirmede kullanılırken, fıkıh kurullarınca belirlenecek olan mikro ve makro makâsıd standartlarına mümkün olduğu kadar bağlı kalınmalıdır.

Makâsıda benzer bir şekilde yanlış kullanılan konuların biri maslahattır. Maslahat fıkıh usûlünde olumlu veya olumsuz bir nas bulunmayan bir konuda zararı bertaraf edecek ya da yarar sağlayacak bir hükmü tercih etmeyi sağlayan şer'î delildir. Dinin ne reddettiği ne de kabul ettiği bir illet üzerine bina edilmesine itibarla "maslahat-ı mürsele" olarak da anılır.[59] İmam Mâlik başta olmak üzere müçtehitlerin büyük çoğunluğunca muteber bir içtihat dayanağı kabul edilen maslahat (veya istislâh), İslam ekonomisi çalışmalarında makâsıd kavramının yerine kullanılabilmektedir.[60] Gerçi bu karışıklık yalnızca İslam ekonomisi çalışmalarına özgü bir durum değildir. Bunun nedeni Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi usûlcülerin makâsıdı, "istislâhın" bir dalı olarak, yani maslahatı tespit ederken izlenilmesi gereken bir yol olarak ele almış olmasına dayanabilir.[61] O hâlde maslahat daha genel, makâsıd ise daha özel bir kavramdır ve ikisinin arasında tam girişimcilik (umum husus mutlak) ilişkisi söz konusudur. Ancak Gazzâlî'nin el-Müstasfâ adlı eserine baktığımız zaman, istislâhı

55 Hanudin Amin - Mohamad Rizal Abdul Hamid, "Patronage Factors of Tawarruq Home Financing in Malaysia", *International Journal of Business and Society* 19/3 (2018), 660-677.

56 Ozat Shamshiyev, "A Theoretical Study on Negative Externalities and the Free-Rider Problem in Natural Resource Management from Islamic Law Perspective", *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFD)* 10/1 (30 Haziran 2024), 40-68.

57 Amirul Afif Muhamat vd., "Development of Social Cost and Benefit Analysis (SCBA) in the Maqāṣid Shariah Framework: Narratives on the Use of Drones for Takaful Operators", *Journal of Risk and Financial Management* 14/8 (19 Ağustos 2021), 387.

58 Güney, "Maqāsid Al-Sharī'a in Islamic Finance", 9-11.

59 Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 168-171.

60 Güney, "Maqāsid Al-Sharī'a in Islamic Finance", 1.

61 Güney, "Maqāsid Al-Sharī'a in Islamic Finance", 1.

şerʿan muteber olmayan bir delil olarak incelediğini görürüz.[62] Buna göre hükme ulaşma ve fikhi istidlâl noktasında maslahat ile makâsıdı özdeşleştirmenin pek sağlıklı olmadığı anlaşılabilir.

Maslahatla hüküm verirken "münasip vasıf" diye nitelendirilen "illetin" tespiti bir içtihadi faaliyettir. Dolayısıyla maslahatla istidlâl için içtihat şartlarının sağlanması gerekir.[63] Ancak müçtehit olmak yetmez. Araştırmaya konu olan meselenin ve ilgili disiplinin iyi bilinmesi gerekir. Örneğin bir iktisadi meseleyi maslahatla temellendirebilmek için sadece muâmelât fıkhı bilmek yeterli olmaz; iktisadın da iyi bilinmesi şarttır. Zira maslahatın uygulanmasına yönelik birtakım şartlar olmasına rağmen oldukça geniş ve sübjektivizme açık bir alandır.

İslam ekonomisi çalışmalarında maslahatın, "kamu yararı" (public interest) şeklinde ifade edildiği gözlemlenmektedir.[64] Elbette maslahatın şartlarından biri menfaatin bireylere özel olmayıp umumi olması gerektiğini ifade etmektedir. Ancak kanaatimizce maslahatın "kamu yararı" ile özdeşleştirilmesi, kavramın zamanla eksen kaymasına uğrayacağı ve daha da istismara açık hâle geleceğine sebebiyet verecektir. Ayırca maslahatın, "wellbeing" şeklinde "sağlık ve refah" gibi manalara gelecek biçimde kullanımı da bir başka sorundur.[65] Dolayısıyla nasıl ki "istihsân" delili "bir şeyi hoş karşılama delili" gibi ifade edilemiyorsa, maslahat kavramının da klasik literatürdeki kullanımına uygun olarak yalın hâlinde kullanılması ve "toplumun veya bireyin menfaati" mefhumuna indirgenmemesi gerektiğini düşünüyoruz.

İslam ekonomisi çalışmalarında maslahat gereği yatırım vekilinin sermayenin yanı sıra kârı da tazmin etmekle yükümlü olması durumu tartışılabilmektedir.[66] Hâlbuki yatırım vekaleti bir emanet esaslı sözleşmedir. Dolayısıyla kusur, kasıt veya şartlara

62 Huccetu'l-İslâm Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed el-Gazzâlî, *Mustaṣfâ fî ʿilmi'l-uṣûl*, ed. Muḥammed ʿAbdusselâm ʿAbduşşâfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1993), 1/179 İlgili ibare için bk. ...الأَصْلُ الرَّابِعُ مِنْ أُصُولِ الْمَوْهُومَةِ الِاسْتِصْلَاحُ خَاتِمَةَ الْقُطْبِ مَا يُظَنُّ أَنَّهُ مِنْ أُصُولِ الْأَدِلَّةِ وَلَيْسَ مِنْهَا.

63 İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 28/80.

64 Mohammed Khnifer, "Maslaha and the Permissibility of Organized Tawarruq", *SSRN Electronic Journal*, (2010), 6.

65 Masudul Alam Choudhury, "Wellbeing Objective Criterion (Maslaha)", *The Tawhidi Methodological Worldview*, ed. Masudul Alam Choudhury (Singapore: Springer Singapore, 2019), 37-62; Masudul Alam Choudhury, "Philosophy of Islamic Economics as Transdisciplinary Metascience: The Abstracto-Empirical Framework", *Handbook of Islamic Philosophy of Science*, ed. Masudul Alam Choudhury (Singapore: Springer Nature Singapore, 2024), 1021-1030.

66 Zeynelabidin Hayat - Mehmet Gayretli, "Mudarib ile Yatırım Vekilinin Garanti Vermesi", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/1 (30 Haziran 2022), 468-494.

muhalefet söz konusu olmadığı sürece tazminle yükümlü tutulamayacağı genel geçer bir ilkedir. Yine maslahat kavramı ön plana çıkarılarak "commodity murabaha" (organize teverruk) uygulaması sıhhate hamledilmektedir.[67] Ne yazık ki organize teverruk, faizli borçlanmayı andıran ve hileli işlem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca sırf yatırımcılara kayda değer gelir sağlamasından hareketle faizli bono ve tahvil işlemlerine oldukça benzeyen "sosyal etki sukuk" uygulaması maslahat temelli fıkha uygun kabul edilebilmektedir.[68] Yukarıda verilen ve benzeri örneklerin çoğunda konunun maslahat ile organik bir bağı kurulmadan, fıkıh usûlünde ele alınan maslahat ilkesinin şartlarına riayet edilmeden, yalnızca maslahat ilkesini zikretmiş olmak fıkhi temellendirme açısından yeterli görülmektedir. Dolayısıyla maslahat ilkesinin, göreceli kullanıma ve suistimale açık bir delil olduğu açıktır.

En çok istismar edilen ve bir yönüyle makâsıdla da ilgisi bulunan konu, zarûret ilkesidir. Batuhan Buğra Akartepe, hisse senetlerine yönelik şer'î izleme faaliyetlerinde kullanılan eşik değerlerin zaruret ilkesine dayandırılırken metodolojik hataların yapıldığını kaydeder ve sektörel zaruret merkezli bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiğini vurgular.[69] Cemal Kalkan AAOIFI Faizsiz Finans Standartları'nda zaruret ilkesinin kullanımı ile ilgili hata ve yersiz kullanımları tespit ederken;[70] Abozaid ise zarûret ilkesine dayanarak hüküm vermeyi İslami finansta kullanılması doğru olmayan içtihat araçlarından biri olarak zikreder.[71] Sıkça başvurulmasına rağmen İslam ekonomisi alanında zarûretin sınırları net olarak belirlenmemiştir. 'Hâcetin zarûret yerine konumlandırılabileceğini' ifade eden kâide,[72] bir yandan zarûret ilkesinin kapsamını oldukça genişletirken; diğer yandan 'hususî hâcetin de zarûret kapsamında değerlendirilebileceğini' dile getirmekle konuyu daha da karmaşık hâle getirmektedir.[73] Neticede istekler ihtiyaçlarla, ihtiyaçlar ise zarûretlerle karıştırılabilmektedir. Ayrıca bireysel olan ile toplumsal boyuttaki ihtiyaçlar; geçici olan ile süreklilik arz eden ihtiyaçlar birbirinden ayırt edilememektedir.

67 Khnifer, "Maslaha and the Permissibility of Organized Tawarruq", 6-11.

68 Abu Umar Faruq Ahmad vd., "Social Impact Sukūk: Implications from the Notion of Maslaha", *Wealth Management and Investment in Islamic Settings*, ed. Toseef Azid vd. (Singapore: Springer Nature Singapore, 2022), 201-210.

69 Batuhan Buğra Akartepe, "A Critical Review of the Thresholds of Sharia Screening for Stocks", *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 8/2 (19 Temmuz 2022), 123-151.

70 Cemal Kalkan, "AAOIFI Faizsiz Finans Standartlarındaki Zaruret ve İhtiyaç Temelli Kararların Fıkhî Açıdan Değerlendirilmesi", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/3 (20 Aralık 2024), 132-148.

71 Abozaid, "Critical Review of the Tools of Ijtihad Used in Islamic Finance", 85.

72 *Mecelle*, md. 32.

73 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Temel Kacır, "Bir Kaidenin Serencamı: Hâcet Umumi Olsun Hususi Olsun Zaruret Menzilesine Tenzil Olunur", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (15 Aralık 2016), 137-173.

Akademik çalışmalardaki diğer örneklere baktığımızda tekafül şirketlerinin konvansiyonel reasürans şirketleri ile sigortalanmasına, piyasada retekafül şirketlerinin kıtlığı ve birtakım operasyonel zorluklara bağlı olarak zaruret kapsamında cevaz verildiğini görürüz.[74] Yine zarûret ilkesine binâen, Müslüman azınlıkların konut ihtiyaçlarını birtakım kayıtlarla birlikte faizli kredi yoluyla karşılayabilecekleri dile getirilmektedir.[75] Bir araştırmada Danimarka ve Norveç'te yaşayan Müslüman azınlıkların topluma uyum sağlayabilmeleri için faizli borçlanma yoluyla konut sahibi olup olmama zaruretleri tartışılmaktadır.[76] Ayrıca TOKİ'nin "İlk Evim Sosyal Projesi" kapsamında sunduğu konut fiyatlarındaki bilinmezliğin maslahat ve hâcet ilkelerine dayalı olarak tolere edilebileceği ifade edilmektedir.[77] Sonuç olarak, yerinde kullanıldığı takdirde dinin kolaylık prensibini yansıtabileceğine inandığımız zaruret ilkesi sübjektif yorumlara ve suistimale de açık bir konudur.

Malezya'da alana yönelik zarûret standardının yayınlanmış olması, önemli bir gelişme olarak karşımıza çıkmaktadır.[78] 2 Ocak 2025 tarihi itibariyle yürürlüğe girmiş olan resmi belgede zaruretin yanı sıra 1. Tip ve 2. Tip olarak tasnif edilen "hâcet" kavramlarının kapsamı, hangi durumlarda ve ne ölçüde uygulamaya konu edilebileceği ayrıntılı olarak yer almaktadır. Ancak her ülkenin iç dinamikleri ve iktisadi gerçekleri farklılık göstereceği göz önünde bulundurulduğunda, Türkiye vd. Müslüman ülkelerde de İslam ekonomisi ekosisteminin her alanına yönelik birer zarûret standardı geliştirilmesine ihtiyaç duyulduğu açıktır.

Aslında istishâb da fıkıh usûlünün yanlış veya yersiz kullanımına bir örnektir. Çünkü istishâbın muâmelât fıkhını ilgilendiren uzantılarından biri, ibâha ilkesidir.[79] İbâha ilkesine göre mâli muâmelât konularında herhangi bir mahzur (nehiy konusu) tespit edilemediği sürece aslolan cevâzdır. Ancak usûl kurallarına göre ibâha ilkesi bir ispat ve istidlâl aracı değil, aslolan ve mevcut durumun korunmasını ifade eden bir kavramdır. Ancak Duman, ibâha-i asliyyenin meseleleri tecviz etmede bir can

74 Aznan Hasan, "Shari'ah Issues in the Operation of Retakaful and Reinsurance: A Preliminary Exploration from Shari'ah Perspective", *IIUM Law Journal* 19/2 (2011), 149-178.

75 Muhammad Safwan Harun vd., "Analisis Prinsip Al-Darurah Dalam Pinjaman Berasaskan Riba Bagi Tujuan Pemilikan Rumah Dalam Kalangan Minoriti Muslim", *AZKA International Journal of Zakat & Social Finance*, (14 Eylül 2020), 149-163.

76 Kaja Borchgrevink - Marta Bivand Erdal, "The Necessity of Taking a Loan, and the Necessity of Not Doing So: Islamic Finance among Muslim Minorities in Denmark and Norway", *Nordic Journal of Religion and Society* 34/2 (07 Mart 2022), 117-129.

77 Üveys Ateş, "İslam Hukukunda Cehâletin Alışveriş Akdine Etkisi Bağlamında TOKİ'nin İlk Evim Sosyal Konut Projesinin Değerlendirilmesi", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2023), 107.

78 "Policy Document on Hajah and Darurah - Bank Negara Malaysia" (Erişim 28 Aralık 2024).

79 Abozaid, "Critical Review of the Tools of Ijtihad Used in Islamic Finance", 80.

simidi gibi kullanıldığını dile getirmektedir.[80] Aynı durum sedd-i zerâi' açısından da geçerlidir. Abozaid, sedd-i zerâi'i İslami finansta uygulanabilir içtihat araçlarından biri olarak bahseder.[81] Ancak Duman'ın da ifade ettiği üzere, özellikle gelenekçi yaklaşım sahipleri, güncel finansal konularda aşırı çekingen ve korumacı bir tavırla nevzuhûr her uygulamayı baştan yasaklayabiliyorlar veya şerre kapı aralayacağı gerekçesiyle adem-i cevâz yönüne ağırlık veriyorlar.[82] Aynı şekilde Mabid Ali al-Jarhi de maslahat ve sedd-i zerîa'nın alana dair fıkhi değerlendirmelerde iki uç noktayı temsil ettiğini kaydeder.[83] Buna göre maslahat, meşrulaştırıcı tarafı temsil ederken; sedd-i zerîa' yasaklayıcı uç noktayı temsil eder.

Elbette yukarıdaki fıkıh usûlü prensiplerinin İslam ekonomisi ve finansı çalışmalarına referans olarak kullanılmasına ilkesel olarak karşı değiliz. Doğru ve yerinde kullanıldığı takdirde isabetli sonuçlar vereceğine inanıyoruz. Ancak bağlamından kopuk ve usûlüne aykırı bir şekilde başvurulursa, sonucun değişip değişmediğine bakılmaksızın, metodolojik anlamda usûlün meşrulaştırıcı bir araç olarak kullanılması söz konusu olacaktır.

3. Kavâidle İstidlâl

İslam hukukunda kavâid, usûl-ı fıkhın bir bölümü gibi görünse de özel bir dal olarak teşekkül etmiştir. Nitekim ilk nüveleri Kerhî'nin *el-Usûl'ünde* ve fürû fıkhın içerisinde dağınık hâlde bulunan kavâid örnekleri, daha sonra müstakil eserlerde ele alınmış, eşbâh literatürü ve *Mecelle* ile tekâmüle ermiştir. Bu anlamda kavâid, fıkhın muhtelif konularına ait cüzî meseleleri biriktiren ve izah eden ilkeler olarak karşımıza çıkarken; davâbıt terimi, aynı bâb içerisindeki birçok fer'î meseleyi kuşatan kaideler anlamına gelmektedir.[84] Literatürde "kavâd-i külliye" isimlendirmesi yaygınlık bulmasına rağmen, aslında hemen her kaidenin istisnası olmasına binaen "kavâid-i aglebiyye" tabiri de tercih edilmektedir.[85]

80 Duman, "Current Fiqh-Economical Problems", 162.

81 Abozaid, "Critical Review of the Tools of Ijtihad Used in Islamic Finance", 84.

82 Duman, "Current Fiqh-Economical Problems", 157.

83 Mabid Ali Al-Jarhi, "İslam Ekonomisi'nin Teori ve Pratiği Arasindaki Boşluklar", *İslam İktisat Sistemi Teori ve Politika*, ed. Sercan Karadoğan (İstanbul: Maruf Vakfı Yayınları, 2019), 32.

84 Necmettin Kızılkaya, *Legal Maxims in Islamic Law: Concept, History and Application of Axioms of Juristic Accumulation* (Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2021), 15-16.

85 Adnan Algül, "Kavâid İlmi ve İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın Kavâid İlmine Etkisi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (01 Aralık 2016), 50.

İslam hukukunda kavâidle istidlâl, yani kavâidi müstakil bir delil olarak kabul etme hususu haddi zatında tartışmalı bir konudur.[86] Bu bağlamda kavâide dayanarak hüküm istinbâtını kabul edenler olduğu gibi buna karşı çıkanlar da söz konusudur.[87] Meseleye olumlu bakan yaklaşımı esas alsak bile, aşağıda görüleceği üzere uygulama aşamasında birtakım problemler karşımıza çıkmaktadır.

Esasında kavâid-i külliye arasında muâmelât fıkhını ilgilendiren son derece önemli kaideler vardır. Bununla birlikte İslam ekonomisi çalışmalarında kavâidin mutlak surette içtihat vasıtası değil, konuyu daha iyi anlamak ve mevcut hükmü desteklemek üzere başvurulması gereken bir araç olduğu kanaatindeyiz.[88] Konuya dair birçok çalışmanın kavâidin bu yönünü desteklediği ifade edilmektedir.[89] Ancak alanla ilgili araştırma yapanların kavâidden hüküm çıkarmaya çalıştıkları, fakat bunu yaparken birtakım yanlışlara düştükleri de bir gerçektir.[90] Nitekim konuyla ilgili çalışmaların çoğu, "bir işten maksat neyse, hükmü de ona göredir",[91] "şek yakîn ile ortadan kalkmaz",[92] "meşakkat kolaylığı celbeder",[93] "zarar izale edilir"[94] ve "âdet muhakkemdir"[95] olmak üzere diğer tüm kâidelerin mercii konumundaki beş külli kaideye odaklanır.[96] Ancak bunların finansal faaliyet ve işlemleri doğrudan ilgilendirdiğini söylemek güçtür. Bunlara nazaran iktisadi işlemler ile hukuki

86 İhsan Akay, "Kavâid-i Fıkhiyyenin Müstakil Delil Olma Problemi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (30 Nisan 2018), 90; Ebûbekir Dâkîsâgâ, *el-İstidlâl bi'l-kavâ'idi'l-fiḳhiyye fi'l-Me'âyîri'ş-şer'iyye li-hey'eti'l-muḥâsebeti ve'l-murâca'a li'l-mü'essesâti'l-mâliyye el-islâmiyye: dirâse vasfiyye tatbîḳiyye* (Katar: Katar Üniversitesi, Şerîat ve İslâmî Araştırmalar Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 30-36.

87 Akay, "Kavâid-i Fıkhiyyenin Müstakil Delil Olma Problemi", 90, 97.

88 Daud A. Mustafa vd., "Islamic Economics and the Relevance of Al-Qawā'id Al-Fiqhiyyah", *Sage Open* 6/4 (Ekim 2016), 1-11.

89 Nasrun Mohamad Ghazali vd., "Fiqh Maxim of 'al-Ghurm bi al-Ghunm': A Critique on the Interpretation of the Maxim Relating to Risk-Return Concept in Islamic Banking and Finance", *ISRA International Journal of Islamic Finance* 16/2 (28 Haziran 2024), 6.

90 Mehmet Onur, "İslam Ekonomi Felsefesi ve Etiği Bağlamında Kavâid-i Hamse", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 11/1 (31 Mart 2022), 629-630; Md. Habiburrahman, "Islamic Legal Maxims and their Relevance to Business and Finance", *Journal of Islam in South Asia (JISA)* 1/1 (15 Aralık 2015), 212.

91 *Mecelle*, md. 2.

92 *Mecelle*, md. 4.

93 *Mecelle*, md. 17.

94 *Mecelle*, md. 20.

95 *Mecelle*, md. 36.

96 Onur, "İslam Ekonomi Felsefesi ve Etiği Bağlamında Kavâid-i Hamse", 631; İsmail Halitoğlu, "Şer'î Kaide ve Dâbıtların İslamî Finans İşlemlerinde Uygulanması", *Kilis 7 December University Journal of Theology* 7/2 (26 Aralık 2020), 1130.

sözleşmeleri doğrudan ilgilendiren kâidelerin[97] referans alınması daha isabetli görünmektedir. Hatta bu noktada kavâid-i külliyede yer almamakla birlikte İslam ekonomisi ile yakından ilgili olan bazı özel kâidelerden de bahsedilebilir. Nitekim bu tür kavâidi toplayan kapsamlı ansiklopediler bile mevcuttur.[98] Elbette söz konusu problemin farkında olan ve beş külli kâideyi istisna ederek inceleme yapan araştırmacılar da söz konusudur.[99] O halde kavâide başvurulurken, konuyla doğrudan ilgisinin olup olmadığını iyi tespit etmek gerekmektedir.

Kavâidin kullanımı ile ilgili Ahmad Asad Mahmood Ibrahim'in makalesi örnek gösterilebilir. Makale, karzla ilgili kavâidi bir araya getirmesi bakımından dikkat çekmektedir.[100] Ancak karz uygulamasını baştan sona kavâid eksenli anlatması ve karzın farklı aşamaları ile ilgili toplam kırk kâide sayması, bir yandan her akitle ilgili onlarca kâide olabileceğine dair bir izlenim oluştururken; öte yandan karz akdinin sırf kâidelerle sabit bir uygulama olduğu görünümü vermektedir. Ayrıca yazarın bazı fer'i hükümleri kâide gibi sunması[101] da meseleyi daha da karmaşık hâle getirmektedir. Dolayısıyla kavâide haddinden fazla yüklenmenin, bir hükmü genelleme ve meseleyi basite indirgeme gibi birtakım sorunları da beraberinde getireceğini düşünüyoruz.

Nurulhuda Abd Rahman vd. kaleme almış oldukları katılım bankalarının fıkhi denetimi ile ilgili çalışma[102] da kavâidle istidlâl bakımından önem arz etmektedir. Yazar şer'î denetim konusunu, bahsi geçen beş külli kâide ile bir şekilde ilişkilendirdikten[103] sonra "akitlerde aslolan ibahâdır" kaidesini referans göstererek denetimde her türlü yeni metodun bu kâideye dayanılarak uygulanabileceğini dile getirmektedir.[104] Ancak Müslümanların her şey için mutlaka bir delil göstermeleri

97 Bk. *Mecelle*, md. 3; md. 32; md. 34; md. 35; md. 43; md. 44; md. 49; md. 53; md. 54; md. 55; md. 57; md. 69; md. 70; md. 79; md. 83; md. 84; md. 85; md. 86; md. 87; md. 88; md. 95; md. 96; md. 97; md. 98.

98 Bk. Alî Ahmed en-Nedvî, *Mevsū'atu'l-ḳavāid ve'ḍ-ḍavābiṭi'l-fiḳhiyyeti'l-ḥākime li'l-mu'āmelāti'l-māliyye* (y.y.: Dâru 'Âlemi'l-Ma'rife, 1999); Atıyye Abdullâh Atıyye Ramadân, *Mevsū'atu'l-ḳavāidi'l-fiḳhiyyeti'l-munażżime li'l-mu'āmelāti'l-māliyye* (İskenderiye: Dâru'l-Îmân, 2007).

99 Burhan Uluyol - Adam Abdullah, "The Legal Maxims of Islamic Law (Excluding Five Leading Legal Maxims) and Their Applications in Islamic Finance", *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics* 29/2 (01 Temmuz 2016), 139-151.

100 Ahmad Asad Mahmood Ibrahim, "Loan's Legal Maxims in Islamic Financial Jurisprudence", *Journal of Legal, Ethical and Regulatory Issues* 24/6 (01 Temmuz 2021), 3-6.

101 Ibrahim, "Loan's Legal Maxims", 4-6.

102 Nurulhuda Abd Rahman vd., "Islamic Legal Maxim for Shari'ah Audit in Islamic Bank", *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 11/2 (02 Ocak 2020), 457-471.

103 Abd Rahman vd., "Islamic Legal Maxim for Shari'ah Audit in Islamic Bank", 458-459.

104 Abd Rahman vd., "Islamic Legal Maxim for Shari'ah Audit in Islamic Bank", 465.

gerekmediğini, bazı konularda aklın ve tecrübenin gereğiyle de amel edilebileceğini idrak etmeleri gerekmektedir. Zira şer'î denetim, özünde dini bir mesele olmakla birlikte, işleyişi salt mantıki ve tecrübi zemine dayandırılabilen şeylerdendir. Dolayısıyla İslami bankaların denetiminde uygulanacak olan bir metodu bir kâideyle irtibatlandırma, pek uygun görünmemektedir. Ayrıca, şer'î denetimle ilgili zikrettiği kâideleri makâsıdu'ş-şerî'a ile ilişkilendirmeye çalışması da[105] çalışmanın bir tutarsızlığı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Burada, 'İslam ekonomisi çalışmalarında kavâide ne şekilde başvurulmalıdır?' sorusu akla gelmektedir. Kanaatimizce, kavâidin mutlak surette müstakil delil olmayacağını söylemek doğru değildir. Zira hakkında nas bulunmayan cüzi bir konuda, meseleye doğrudan veya kıyas yoluyla ışık tutan bir kâide veya dâbıt ile hüküm verilmesinde bir sakınca olmasa gerektir. Söz gelimi faizli olarak elde edilen bir malın satılması durumunda "malın el değiştirmesi, malın mahiyet değiştirmesidir"[106] kaidesine binaen alıcı açısından helal kabul edilebilir. Bu örnekte kaide meseleye doğrudan kaynaklık etmektedir. Yine "menfaat celbeden her karz ribâdır"[107] şeklinde ifade edilen kâide gereği, birine vadeli olarak bir mal satıp, alıcının zimmetinde sabit olan borçla birlikte kendisine maddi menfaat sağlayacak ek bir şart koşan kişinin, kaideye dayalı olarak kıyas yoluyla ribâlı işlem yaptığına hükmedilebilir. Buna karşın, "meşakkat, kolaylık celbeder"[108] kâidesinin bir finansal meseleye uygulanmasının bu kadar açık olmadığı ortadadır. Zira söz konusu kâideye dayanarak bir ticari muâmele hakkında hüküm verebilmek için, meşakkatin tanımının ortaya konması, kolaylık ile neyin kastedildiğinin anlaşılması, kâidenin hangi akitleri kapsayıp hangilerini kapsamadığının tespit edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla akademik çalışmalarda, kavâidin mümkün mertebe hüküm istinbâtında kullanılmamasına özen gösterilmelidir. Kullanıldığı takdirde kâideyi çevreleyen kayıt ve şartların, konuyla ilişkisinin derinlemesine incelenmesi gerekmektedir.

Öte yandan kavâidin fonksiyonlarından biri, tikel meseleleri cem ve tasnif ederek, aynı zeminde birleşen meselelere toplu bir bakışa imkân sunmasıdır. Ayrıca cüzi örnekleri daha iyi kavramaya ve meseleleri doğru bir şekilde konumlandırmaya yardımcı olmasıdır. Belki kavâidin en önemli özelliği, illete binaen hükmü mevcut olan konuların sağlamasının ve fıkhi temellendirilmesinin yapılmasında işlev görmesidir. Dolayısıyla akademik çalışmalarda kavâidi naslar gibi hükmün

105 Abd Rahman vd., "Islamic Legal Maxim for Shari'ah Audit in Islamic Bank", 458.

106 es-Serahsî, *el-Mebsût*, 12/56.

107 Ayrıntılı bilgi için bk. Ozat Shamshiyev - Mahmut Samar, "'Menfaat Celbeden Her Karz Ribâdır' Kaidesinin Kaynağı, Uygulama Esasları ve Günümüz Finansal İşlemlerinde Tatbiki Üzerine Bir İnceleme", *İslam Tetkikleri Dergisi* 13/2 (2023), 519-539.

108 *Mecelle*, md. 17.

kaynağı olarak görmek yerine, burada belirtmiş olduğumuz özellikleri bakımından kullanmaya özen gösterilmelidir.

4. Mezhep Görüşlerinin Nakli ve İçtihatla İlgili Problemler

Bugün sıkça karşılaşılan problemlerden biri, mezhep algısı ve mezheplerin görüşlerini referans gösterme ile ilgili bakış açısının değişmesidir. Nitekim Cebeci'nin ifadesine göre günümüzde içtihat faaliyeti gerek içerik gerekse mahiyet itibariyle değiştiği gibi, alanla ilgili çalışmalarda mezheplerin algılanış biçimi de değişime uğramıştır.[109] Bu değişim, kendini farklı şekillerde gösterebilmektedir. Bazen mezhepler birer tarihsel ve kültürel olgu olarak görülürken, bazen nasların anlaşılmasına engel teşkil eden ve Müslümanları tefrikaya düşüren unsur olarak kabul edilmektedir.[110] Mezhep olgusunu ve gerekliliğini kavrayanlar bile mezhep birikimiyle diyalog kurma noktasında tutarlılığı koruyamamaktadır. Bu bağlamda İslam ekonomisi ile ilgili çalışmalarda en çok rastlanan durumlar: [111] Mezhep görüşlerine gelişigüzel atıfta bulunma; mezhep içi görüş, müçtehit veya kaynak hiyerarşisi gözetmeme; birkaç mezhebin görüşünden bir araya getirilmiş (telfik) hüküm ve uygulamaların yaygınlık kazanması; dört mezhep veya tarihte yaşamış herhangi bir müçtehidin görüşüyle örtüşmeyi, meşruiyet için yeterli görme şeklinde özetlenebilir. Örneğin karz akdiyle ilgili genel kuralları tespit etmeye çalışan araştırmacı, ana hatlarıyla dört mezhebin ittifak ettiği hükümleri ortaya koyarken 'karz akdinde faiz şartı koşulursa, şart batıl olur akit sıhhatini korur' der.[112] Herhangi bir kaynak zikretmeyen araştırmacının bu hükmü Hanbeliler'in akdin muktezasına aykırı düşen şartlarla ilgili görüşünden ilhâm alarak ortaya koymuş olması muhtemeldir. Zira onlardan gelen bir rivayete göre sözleşmenin muktezasına uymayan şartlar fasit, sözleşme ise sahih olur.[113]

Malezya'da müşterilerin finansman ihtiyacını karşılamak üzere yeni bir ürün geliştirme üzerine yoğunlaşan bir çalışmada, bir model önerilmektedir. Hibrit bir ürün olarak adlandırılabilecek bu düzenleme, istisnâʿ akdinin bir modifikasyonu niteliğindedir ve birden fazla akdin birleşiminden oluşmaktadır. Bu modelde istisnâʿ akdi, zimmette kiralama (*icâre mevsûfe fi'z-zimme*) ve temlikle sonuçlanan

109 Cebeci, "Change in the Modern Practice of Ijtihād", 158-161.

110 Necmettin Kızılkaya, "Scholarship and Education in Islamic Law and Economics: The Challenges of Comparative Law (Fiqh al-Muqāran)", *Turkish Journal of Islamic Economics* 7/2 (15 Ağustos 2020), 35.

111 Cebeci, "Change in the Modern Practice of Ijtihād", 160.

112 Ibrahim, "Loan's Legal Maxims", 6.

113 Ca'lî şartlarla ilgili ayrıntılar için bk. Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Akidler* (İstanbul, 2006), 86-92.

kiralama (finansal kiralama) akitleriyle birleştirilmiştir. Bu model kapsamında, müşteri doğrudan finansman temin etmek amacıyla İslamî bankaya başvurur. Ancak bankaya başvurmadan önce müşteri, malın üretilmesi için bir üreticiyle satış ve satın alma anlaşması yapmıştır. Bu nedenle, malın mülkiyeti müşteri konumundaki alıcıya aittir. Sonrasında, katılım bankası ile müşteri arasında bir istisnâʿ akdi yapılır. Bu akitte müşteri, satıcı (sânî') konumunda, banka ise alıcı (müstasniʿ) konumundadır. Üretim sürecini ise müşteri tarafından daha önce belirlenen üretici üstlenecektir. Bu kapsamda İslamî finans kuruluşu, müşteriyle yaptığı istisnâʿ akdi çerçevesinde, müşteriye üretim bedelini tam olarak peşin öder. Bunun ardından, katılım bankası ile müşteri arasında bir zimmette kiralama sözleşmesi, yani gelecekte teslim edilecek bir malın kiralanmasına ilişkin bir akit gerçekleştirilir. Bu sözleşmeye göre, banka yapımı devam eden malı müşteriye kiralar ve müşteri, kira bedelini taksitler halinde bankaya öder. Malın yapımı tamamlandıktan sonra ise, taraflar otomatik olarak üçüncü bir akit olan finansal kiralamaya geçerler. Bu aşamada banka, malın mülkiyetini müşteriye devreder.[114] Bu modelin toplamda müşterinin finansman ihtiyacını bankadan faizli borç alarak gidermesine benzemesini bir yana bırakırsak, yalnızca Hanefi mezhebinde caiz görülen istisnâʿ akdi,[115] Şafii ve Hanbeli mezheplerinden gelen rivayetlere binâ edilen zimmette kiralama akdi[116] ve farklı mahiyetli akitlerden kombine edilmiş olan finansal kiralama akitlerinin karması söz konusudur.[117]

Teverruk uygulamasına dayalı kişisel ihtiyaç kredisini fıkhi açıdan temellendirmeye çalışan bir başka araştırmacı, Malezya'da söz konusu ihtiyacın daha önceleri doğrudan bey'u'l-îne (sale and buy back) yoluyla gerçekleştirildiğini, ancak daha sonra âlimlerin tepkileriyle karşılaşınca teverruk yöntemine geçildiğini ifade eder. Ancak Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi (Cidde) ile İslam Fıkıh Akademisi'nin (Mekke) organize teverruğa cevaz vermediklerini, AAOIFI, Al-Rajhi Fıkıh Kurulu ve Malezya Şeriat Konseyi'nin (SAC) birtakım kayıt ve şartlarla uygulanabileceğine

114 Anisza Hasmawati - Azhar Mohamad, "Potential Application of Istisna' Financing in Malaysia", *Qualitative Research in Financial Markets* 11/2 (07 Mayıs 2019), 223-224.

115 AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları* (İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, 2015), 308.

116 Söz konusu uygulamanın Hanefi ve Mâlikî metinlerinde açıkça cevaz verildiğine dair bir ifade bulunmamakla birlikte konuyu araştıran Cemil Liv ve Mustafa Çakır'a göre zimmette kiralama akdi söz konusu iki mezhebin kurallarına göre de caiz olmalıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Çakır, "Hizmet Finansmanında Zimmette Kiralama Modeli ve Fıkhî Temelleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (30 Ekim 2019), 299-300; Cemil Liv, "Katılım Bankacılığı Hizmet İhtiyaç Finansmanının Fıkhi Açıdan Değerlendirilmesi", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/3 (20 Aralık 2024), 93-94.

117 AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 258.

dair fetva verdiklerini de kaydeder. Ardından zaten Hanefi, Şafii ve Hanbeli mezheplerinin de teverruk uygulamasına sıcak baktıklarını gerekçe olarak ileri sürer.[118] Esasında, îneli satış unsurunu içermekle birlikte birkaç farklı akit ve aşamadan kombine edilmiş olan organize teverruka zikredilen mezheplerin ne şekilde, hangi müçtehitlerce, hangi eserlerinde sıcak baktıkları izah edilmemektedir.

Elbette yukarıda bahsedilen mezhep ve içtihat algısına yönelik değişimin nedeni yalnızca Müslümanların sahih bilgiden uzaklaşmaları ve uzun bir süre fıkhi birikimden kopuk kalmaları değil, aynı zamanda İslam hukukunun meriyette olmayışı ve günümüz finansal işlem ve ilişkilerinin oldukça karmaşık bir hâl almasıdır. Nitekim Takî Osmânî günümüz muamelât fıkhında mevcut durumun (status quo), mezhep üstü içtihat[119] faaliyeti olarak kendini gösterdiğini dile getirmekte ve tek mezhebe bağlı kalmanın zorluğunu tartışmaktadır.[120]

Esasında mezhep, din değildir. Naslarda mezhebe tabi olma gibi bir emir de gelmemiştir.[121] Ancak mezhepler, dini yaşarken tutarlı kalmayı sağlayan birer mekanizmadır. Mezhepler, dinin hükümleri ile amel ederken ilkeli olabilmenin birer mantıksal ve doğal yoludur. Zira her mezhebin kendi iç dinamikleri, usûl anlayışı, deliller ve kaynaklar hiyerarşisi vardır.[122] Ancak Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi (Cidde), Din İşleri Yüksek Kurulu (Ankara), İslam Araştırmaları Akademisi (Kahire), Dünya İslam Birliğine bağlı İslam Fıkıh Akademisi (Mekke), Kuzey Amerika İslam Toplumu (ISNA), Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi (ECFR), Avustralya Yüksek İslam Konseyi Fetva Kurulu[123] gibi fıkıh kurullarının hemen hepsi, muâmelât fıkhıyla ilgili verdiği fetvalarda veya aldığı kararlarda mezhep üstü içtihat faaliyetini esas almaktadır.[124] Ancak fetva kurullarının bir mezhebe bağlı kalmamaları hem liyakat hem de bir zorunluluk meselesi iken alana dair araştırma yapanların aynı seviyede

118 Ibtisam Ilyana Ilias vd., "Unveiling the Terrain of Non-Bank Islamic Personal Financing: Current Practices, Challenges, and Future Prospects", *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, (16 Ağustos 2024), 4-5.

119 Mezhep içi ve mezhep üstü istidlâl faaliyetleri ile ilgili ayrıntı için bk. Eyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 29.

120 Muhammed Takî Osmânî, *Fıkhu'l-buyû' 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2018), 1/9.

121 Muhammed Takî Osmanî, *The Legal Status of Following a Madhhab* (Karachi: Darul Isha'at, 2003), 26.

122 Ahmed Gad Makhlouf, "Continuity and Change of Traditional Islamic Law in Modern Times: Tarjīḥ as a Method of Adaptation and Development of Legal Doctrines", *Oxford Journal of Law and Religion* 12/1 (25 Mart 2024), 55-74.

123 Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015), 224-227.

124 Cebeci, "Change in the Modern Practice of Ijtihād", 159.

liyakata sahip oldukları veya onlar açısından mezhepleri aşmanın ve mezhep görüşlerine yönelik eklektik tavır sergilemenin bir zorunluluk olması tartışmaya açık bir konudur. Çünkü fetva kurulları Müslüman toplumunun âcil ihtiyaçlarına çözüm ve cevap üretmek üzere bir araya gelmiş içtihat seviyesini kazanmış (en azından öyle varsayılmaktadır) insanlardan oluşurken; alanla ilgili kitap veya makale yazan araştırmacılardan ne aynı seviyede acil bir ihtiyaca cevap üretme beklenmekte ne de bireysel bilgi seviyeleri söz konusu kurullarla kıyaslamaya gelmektedir. Dolayısıyla bireysel akademik çalışmalarda mümkün olduğu kadar teorik düzeyde de olsa mezhep olgusunu gözetmek gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü günümüzde mâlî muâmelât alanı mezhep üstü bir usûlle ilerliyor olsa da elimizdeki klasik fıkıh kaynaklarının, genellikle belli bir mezhep hiyerarşisi içerisinde kaleme alınmış olduğu, ait olduğu mezhebin kavram örgüsünü ve epistemolojisini kullandığını unutmamamız gerekmektedir. Dolayısıyla, pratik hayatta mezhep olgusuna pek önem atfedilmese de fıkhi kaynaklara başvururken mezheplerin iç dinamiklerini, mezhepler arası ilişkileri, literatür hiyerarşisini, görüşlerin düzenini bilmek ve araştırmalarda usûlüne göre kaynak göstermek gerekmektedir.

Burada 'fıkhi birikime sahip olup olmadığına bakılmaksızın, İslam ekonomisi çalışan bir araştırmacının konuyu herhangi bir müçtehidin görüşüne bağlamasının fıkhi istidlâl açısından yeterli olup olmayacağı' sorusu akla gelebilir. Kanaatimizce, eğer nakledilen görüş bir veri olarak veya mevcut bir fetva olarak aktarılıyorsa, araştırma teknikleri açısından bunda bir problem olmasa gerektir. Zira bir meçtehit görüşünün bilgi amaçlı aktarımı herhangi tarihi bir bilginin aktarımı kadar doğal ve masum bir harekettir. Ancak eğer nakledilen görüş, belli bir uygulamayı, konuyu veya teoriyi kendi kanaatince destekleme amaçlı, bir başka ifadeyle fıkhi temellendirme maksadıyla aktarılıyorsa, bu noktada dikkat edilmelidir. Çünkü araştırmacının kendi fikrini destekleme amaçlı bir fıkhi görüşü nakletmesi, sıradan bir veri aktarımı değildir. Araştırmacının bu tür eylemi, günümüz literatüründe "tekyîf-i fıkhî" (التكييف الفقهي) olarak isimlendirilen asgari düzeyde de olsa bir nevi içtihat faaliyetidir.[125] Tekyîf-i fıkhî, bir meselenin klasik fıkıhtaki yerini, benzerlerini ve hükmünü tespit etmek demektir ki, bir bakıma "tahrîcu'l-furûʿ ʿale'l-furûʿ" (sonradan ortaya çıkan fer'î meseleleri mevcut fer'î meselelere kıyaslama) faaliyetine benzer. Çünkü yeni bir meselenin bir müçtehidin görüşüyle veya hükmü bilinen klasik bir mevzuyla olan irtibatını doğru tespit etmek, bir meseleyi doğrudan naslardan hareketle temellendirmek kadar önemlidir. Nitekim, günümüzde bankaların cari hesaplarında bulunan parayı karz sözleşmesi kapsamında değerlendirmek, birçok mal ve hizmetin satımını kapsayan otel hizmetini satın almayı icare akdiyle temellendirmek, yap-işlet-devret (build-operate-transfer) uygulamasını istisnâʿ hükümlerine göre izah

125 Muhammed Takî Osmânî, *Usûlu'l-iftâ ve âdâbuh* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2018), 352-355.

etmek, kripto paraların P2P uygulamasını klasik sarf akdi kapsamında ele almak vb. güncel meseleler birer tekyîf örneğidir.

Burada dikkate şayan bir mesele de araştırmacının mezhep içi veya mezhepler arası düzeyde görüşler arasında tercihte bulunma yetkinliği ile ilgilidir. Örneğin bir araştırmacı İmâmeyn'in görüşünü Ebû Hanîfe'nin görüşüne tercih ediyorsa nedenini açıklayabilmelidir. Şayet mezhepler arasında ihtilaflı bir konuda söz gelimi Hanefi mezhebinin görüşüne referansta bulunuyorsa, karşıt görüşteki diğer mezheplerin görüşünü neden tercih etmediğini izah etmelidir. Eğer yalnızca kendi düşüncesini desteklediği için referans olarak alıyorsa, bu bir keyfîliktir. Şayet delilini güçlü buluyorsa, kendisi tercih konumundadır demektir ki, bu da bir içtihat seviyesidir. Hele hele mezhepler üstü düzeyde tercih yapabiliyorsa, o hâlde doğrudan içtihatta bulunmayıp mezheplerin görüşüne sığınması kendi içinde bir paradoks içermektedir.

Peki olması gereken nedir? Araştırmacılar mezhep ve müçtehit görüşlerine ne şekilde başvurmalıdır? Esasında bu soruların cevabı yukarıdaki satırların zımnında gizlidir. Yine de kısaca özetlemek gerekirse, araştırmacı, rastgele bir müçtehidin görüşüne başvurmaktan kaçınmalı, eğer başvururs referans aldığı görüşle meselenin alakâsını iyi kurabilmeli; mezhep âlimlerinin, kaynaklarının ve meselelerinin hiyerarşisini bilmeli;[126] görüşlerin râcih-mercûh olanlarını ayırt edebilmeli; şayet mezhep üstü bir içtihat faaliyetinde bulunacaksa bunun için bir haklı gerekçesi olmalıdır.

Sonuç ve Öneriler

İktisat ve fıkıh ilminden müteşekkil İslam ekonomisi ve finansı alanı, disipinlerarası bir görünüm arz etmektedir. Alanın oturmuş bir metodolojisi olmamakla birlikte özellikle akitler, finansal ürünler ve yeni teorilerin tespitinde fıkıh ve fıkıh usûlünün ön plana çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda fıkhi istidlâlin fetva kurulları ile akademik çalışmalarda farklılık arzettiğini söyleyebiliriz. Fetva kurulları, genel itibariyle fıkıh ve iktisat uzmanlarının kolektif içtihat faaliyeti ile Müslümanların iktisadi ve finansal sorunlarını çözmeye çalışırken; akademik çalışmalarda daha çok bireysel istidlâl ve araştırma faaliyetleri söz konusudur. Bu anlamda fetva kurullarının işi sırf fıkhî faaliyettir. Dolayısıyla onların faaliyetlerinde bilinen içtihat şartları ile fetvâ âdâbına riâyet edilir. Buna karşılık akademik çalışmalar birer araştırma faaliyetidir. Dolayısıyla bunlarda belirleyici olan, akademik araştırma ve yayın kriterleridir. Nitekim akademik çalışmalarda fıkhî istidlâlin çerçevesini

126 Örneğin İbn Âbidîn, Hanefi mezhebinde hangi eserlerin muteber olduğunu; hangilerine itimat edilmeyeceğini ve müçtehitlerin tabakalarını açıklar. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî* (Karaçi: al-Bushra, 2015), 10-13.

belirleyen bir yönerge veya standart söz konusu değildir. Bunun doğal bir sonucu olarak tespitlerimize göre İslam ekonomisi ve finansına ilişkin çalışmalarda birtakım sorunlar göze çarpmaktadır. Söz konusu sorunların a) naslardan doğrudan istidlâl; b) fıkıh usûlünün yanlış kullanımı; c) kavâidle istidlâl ve d) mezhep birikimiyle amel ve içtihatla ilgili sorunlar şeklinde özetlenmesi mümkündür.

Problemle ilgili birtakım önerilerimiz bulunmaktadır:

1) Naslarla istidlâlde özellikle ahkâm ayetleri ile hadislerle ilgili mümkün mertebe sübjektif yorumlardan kaçınılmalı ve tefsir, şerh, hâşiye gibi destekleyici literatüre başvurulmalıdır.

2) Usûl konuları kendi bağlamında değerlendirilmelidir. Makâsıd, maslahat ve zarûret gibi konular müstakil şerî delil olarak kullanılmamalıdır. İstishâb ve sedd-i zerâiʿ gibi prensiplere de hikmetli ve ölçülü biçimde başvurulmalıdır.

3) Meseleyle doğrudan ilgili olmadığı sürece kavâide müstakil delil olarak başvurulmamalıdır. Onun yerine konuyu izah eden ve destekleyen bir araç olarak değerlendirilmelidir.

4) Dört mezhep veya onların dışında bir müçtehidin görüşünü nakletmek, kendi başına bir meşruiyet unsuru olarak görülmemelidir. Mezheplerden görüş aktarırken mezhep içi hiyerarşi ve bütünlük gözetilmelidir. Farklı görüşlerin karması (telfik) veya mezhep üstü bir değerlendirilme yapılacağında, bunu gerektiren kayıt ve şartlara riayet edilmelidir.

5) Yeni bir meseleyi fıkhi zeminde değerlendirme (tekyîf), bir nevi içtihat faaliyeti olduğuna göre bilimsel araştırma etiği gereği araştırmacının bizzat kendisinin veya birlikte çalışma yapacağı kişilerin yeterliliği söz konusu olmalıdır.

Ayrıca;

1) İslam ekonomisi ve finansı ile ilgili akademik çalışmalarda fıkhi birikimin kullanımına yönelik bir metodoloji çalıştayı gerçekleştirilmeli.

2) Gerek iktisat ve finans gerekse fıkıh uzmanlarının birlikte düzenleyeceği çalıştayda müzakere edilen tebliğlerin akabinde konuyla ilgili bir standart geliştirme faaliyetine başlanmalı, yukarıda sıraladığımız hususları da içine alacak şekilde kapsamlı ve ayrıntılı bir standart geliştirilmelidir. Standart çalışmaları nihayete erdikten sonra İngilizce ve Arapça dillerine çevrilerek uluslararası platformlarda paylaşımı sağlanmalıdır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

AAOIFI. *Faizsiz Finans Standartları*. İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, 2015.

Abasimel, Nasir Ababulgu. "Islamic Banking and Economics: Concepts and Instruments, Features, Advantages, Differences from Conventional Banks, and Contributions to Economic Growth". *Journal of the Knowledge Economy* 14/2 (2023), 1923-1950. https://doi.org/10.1007/s13132-022-00940-z

Abd Rahman, Nurulhuda vd. "Islamic Legal Maxim for Shari'ah Audit in Islamic Bank". *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 11/2 (2020), 457-471. https://doi.org/10.1108/JIABR-11-2017-0170

Abdulazeem Abozaid. "The Role of Fiqh in Islamic Finance". *Islamic Economics: Basic Concepts, New Thinking and Future Directions*. ed. Taha Eğri, Necmettin Kızılkaya. 165-180. Newcastle upon Tyne, 1. Basım, 2015.

Abozaid, Abdulazeem. "Critical Review of the Tools of Ijtihad Used in Islamic Finance". *Journal of Islamic Economic Studies* 24/1 (2016), 77-94.

Aghnides, Nicolas P. *Mohammedan Theories of Finance with an Introduction to Mohammedan Law and Bibliography*. New York: Columbia University Press, 1916.

Ahmad, Abu Umar Faruq vd. "Social Impact Sukūk: Implications from the Notion of Maslaha". *Wealth Management and Investment in Islamic Settings*. ed. Toseef Azid vd. 201-210. Singapore: Springer Nature Singapore, 2022. https://doi.org/10.1007/978-981-19-3686-9_13

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. ed. Şuayb el-Arnaût - Adil Murşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.

Akartepe, Batuhan Buğra. "A Critical Review of the Thresholds of Sharia Screening for Stocks". *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 8/2 (2022), 123-151. https://doi.org/10.54427/ijisef.1129328

Akay, İhsan. "Kavâid-i Fıkhiyyenin Müstakil Delil Olma Problemi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 89-120.

Algül, Adnan. "Kavâid İlmi ve İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın Kavâid İlmine Etkisi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (2016), 43-67.

Al-Jarhi, Mabid Ali. "İslam Ekonomisi'nin Teori ve Pratiği Arasindaki Boşluklar". *İslam İktisat Sistemi Teori ve Politika*. ed. Sercan Karadoğan. 26-39. İstanbul: Maruf Vakfı Yayınları, 2019. https://www.academia.edu/download/91909248/MarufCeviri3.pdf

Alsawady, Yoseph Ataa vd. "Mainstream Methodologies for Analyzing Fiqh in Governing Islamic Economics and Finance". *Teaching and Research Methods for Islamic Economics and Finance*.

ed. Mohd Ma'Sum Billah. 56-70. New York: Routledge, 1. Basım, 2022.

Amin, Hanudin - Hamid, Mohamad Rizal Abdul. "Patronage Factors of Tawarruq Home Financing in Malaysia". *International Journal of Business and Society* 19/3 (2018), 660-677.

Asutay, Mehmet. "Conceptualising and Locating the Social Failure of Islamic Finance: Aspirations of Islamic Moral Economy vs. the Realities of Islamic Finance". *Asian and African Area Studies* 11/2 (2012), 93-113.

Ateş, Üveys. "İslam Hukukunda Cehâletin Alışveriş Akdine Etkisi Bağlamında TOKİ'nin İlk Evim Sosyal Konut Projesinin Değerlendirilmesi". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (2023), 79-112. https://doi.org/10.47424/tasavvur.1255368

Azmin Shompa, Zohora vd. "Harmonizing Maqasid Al-Shari'ah with Sustainable Waste Management Practices: A Conceptual Framework for Principles and Implementation". *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*. https://doi.org/10.1108/IMEFM-02-2024-0061

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *el-'İnâye şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1970.

Bayındır, Servet. "Ribanın Tarifi Konusunda Yeni Bir Yaklaşım Önerisi". *İlahiyat Akademi* 13 (2021), 1-30. https://doi.org/10.52886/ilak.917477

Berketî, Muhammed Amîm el-İhsân el-Müceddidî. *et-Taʿrîfâtü'l-fıkhiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1. Basım., 2003.

Borchgrevink, Kaja - Erdal, Marta Bivand. "The Necessity of Taking a Loan, and the Necessity of Not Doing So: Islamic Finance among Muslim Minorities in Denmark and Norway". *Nordic Journal of Religion and Society* 34/2 (2022), 117-129. https://doi.org/10.18261/njrs.34.2.4

Cebeci, İsmail. "Change in the Modern Practice of Ijtihād: The Case of Islamic Finance". *Ilahiyat Studies* 3/2 (2012), 149-171. https://doi.org/10.12730/13091719.2012.32.57

Cebeci, İsmail. "Murâbaha Akdi Bağlamında Fıkıh Mirası ile İlişki Biçimimiz". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/53 (2017), 73-96. https://doi.org/10.15370/maruifd.405239

Çakır, Mustafa. "Hizmet Finansmanında Zimmette Kiralama Modeli Ve Fıkhî Temelleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (Ekim 2019), 289-320.

Choudhury, Masudul Alam. "Philosophy of Islamic Economics as Transdisciplinary Metascience: The Abstracto-Empirical Framework". *Handbook of Islamic Philosophy of Science*. ed. Masudul Alam Choudhury. 1021-1030. Singapore: Springer Nature Singapore, 2024. https://doi.org/10.1007/978-981-99-5634-0_35

Choudhury, Masudul Alam. "Wellbeing Objective Criterion (Maslaha)". *The Tawhidi Methodological Worldview*. ed. Masudul Alam Choudhury. 37-62. Singapore: Springer Singapore, 2019. https://doi.org/10.1007/978-981-13-6585-0_4

Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerîf. *Kitâbü't-taʻrîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.

Çeker, Orhan. *İslam Hukukunda Akidler*. İstanbul, 2006.

Dâkîsâgâ, Ebûbekir. *el-İstidlâl bi'l-kavâʿidi'l-fiḳhiyye fi'l-Meʿâyîri'ş-şerʿiyye li-heyʾeti'l-muḥâsebeti ve'l-murâcaʿa li'l-müʾessesâti'l-mâliyye el-islâmiyye: dirâse vasfiyye tatbîḳiyye*. Katar: Katar Üniversitesi, Şerîat ve İslâmî Araştırmalar Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Maslahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/79-94. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.

Duman, Soner. "The Way of Relationship with Our Fiqh Heritage in Evaluation of Current Fiqh-Economical Problems". *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 1/1 (2015), 153-170.

Dusuki, Asyraf Wajdi - Abozaid, Abdulazeem. "A Critical Appraisal On The Challenges Of Realizing Maqasid Al-Shariaah In Islamic Banking And Finance". *IIUM Journal of Economics and Management* 15/2 (2007), 143-165.

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm el-Ensârî. *el-Âsâr*. ed. Ebu'l-Vefâ el-Müderris. Beyrut: Lecnet İhyâü'l-Maârif en-Nu'mâniyye, Haydarâbâd - Dekken, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye - Beyrut'ta basılmıştır, 1982.

Eyüp Said Kaya. *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

Gad Makhlouf, Ahmed. "Continuity and Change of Traditional Islamic Law in Modern Times: Tarjīḥ as a Method of Adaptation and Development of Legal Doctrines". *Oxford Journal of Law and Religion* 12/1 (2024), 55-74. https://doi.org/10.1093/ojlr/rwad010

Gazzâlî, Huccetuʾl-İslâm Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed. *Mustaṣfâ fî ʿilmiʾl-uṣûl*. ed. Muḥammed ʿAbdusselâm ʿAbduṣṣâfî. Beyrut: Dâruʾl-Kütübiʾl-ʿİlmiyye, 1993.

Güney, Necmeddin. "Maqāsid Al-Sharī'a in Islamic Finance: A Critical Analysis of Modern Discourses". *Religions* 15/1 (2024), 114. https://doi.org/10.3390/rel15010114

Habiburrahman, Md. "Islamic Legal Maxims and their Relevance to Business and Finance". *Journal of Islam in South Asia (JISA)* 1/1 (2015), 205-232.

Halitoğlu, İsmail. "Şer'î Kaide ve Dâbıtların İslamî Finans İşlemlerinde Uygulanması". *Kilis 7 December University Journal of Theology* 7/2 (2020), 1121-1157. https://doi.org/10.46353/k7auifd.800861

Haneef, Mohamed Aslam - Furqani, Hafas. "Methodology of Islamic Economics: Overview of Present State and Future Direction". *International Journal of Economics, Management and Accounting* 19/1 (2011), 1-26.

Hasan, Aznan. "Shari'ah Issues in the Operation of Retakaful and Reinsurance: A Preliminary Exploration from Shari'ah Perspective". *IIUM Law Journal* 19/2 (2011), 149-178.

Hasmawati, Anisza - Mohamad, Azhar. "Potential Application of Istisna' Financing in Malaysia". *Qualitative Research in Financial Markets* 11/2 (2019), 211-226. https://doi.org/10.1108/QRFM-07-2018-0083

Hayat, Zeynelabidin - Gayretli, Mehmet. "Mudarib ile Yatırım Vekilinin Garanti Vermesi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 468-494. https://doi.org/10.32711/tiad.1111220

Ibrahim, Ahmad Asad Mahmood. "Loan's Legal Maxims in Islamic Financial Jurisprudence". *Journal of Legal, Ethical and Regulatory Issues* 24/6 (2021), 1-8.

Ilias, Ibtisam Ilyana vd. "Unveiling the Terrain of Non-Bank Islamic Personal Financing: Current Practices, Challenges, and Future Prospects". *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, 1-19. https://doi.org/10.1108/JIABR-07-2023-0221

İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî*. Karaçi: al-Bushra, 2015.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî. *el-Müsnedü's-sahîh 'ale't-tekâsîm ve'l-envâ' min gayri vücûdi kat'in fi senedihâ ve lâ subûti cerhin fî nâkilihâ*. ed. Muhammed Ali Sönmez - Halis Aydemir. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2012.

Kaan, Enver Osman. *İktisadın Fıkıhtaki Yeri ve Yapısı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2021.

Kacır, Temel. "Bir Kaidenin Serencamı: Hâcet Umumi Olsun Hususi Olsun Zaruret Menzilesine Tenzil Olunur". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (2016), 137-173. https://doi.org/10.18505/cuid.273981

Kahf, Monzer. "Islamic Economics' Methodology and Fiqh". *Methodology of Islamic Economics: Problems and Solutions*. ed. Necmettin Kızılkaya. 161-180. New York: Routledge, 2020.

Kalkan, Cemal. "AAOIFI Faizsiz Finans Standartlarındaki Zaruret ve İhtiyaç Temelli Kararların Fıkhî Açıdan Değerlendirilmesi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/3 (2024), 132-148. https://doi.org/10.52637/kiid.1534551

Kayadibi, Saim. "Kritik Analitik Düşünce Bağlamında İslam Ekonomisi ve Finans Metodolojisinde Ta'lil". *Academic Perspective Procedia* 5/1 (2022), 294-308. https://doi.org/10.33793/acperpro.05.01.30

Khnifer, Mohammed. "Maslaha and the Permissibility of Organized Tawarruq". *SSRN Electronic Journal*. https://doi.org/10.2139/ssrn.1712061

Kızılkaya, Necmettin. "Economic Salafism: Scientific Amnesia in Modern Islamic Economic Studies". *Methodology of Islamic Economics: Problems and Solutions*. ed. Necmettin Kızılkaya. 199-218. London - New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 1. Basım, 2020.

Kızılkaya, Necmettin. *Legal Maxims in Islamic Law: Concept, History and Application of Axioms of Juristic Accumulation*. Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2021.

Kızılkaya, Necmettin (ed.). *Methodology of Islamic Economics: Problems and Solutions*. London - New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2020.

Kızılkaya, Necmettin. "Scholarship and Education in Islamic Law and Economics: The Challenges of Comparative Law (Fiqh al-Muqāran)". *Turkish Journal of Islamic Economics* 7/2 (2020), 32-49. https://doi.org/10.26414/A188

Kızılkaya, Necmettin - Taha Eğri (ed.). *Islamic Economics: Basic Concepts, New Thinking and Future Directions*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2015.

Koca, Ferhat. "İstidlâl (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA). 23/323-325. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.

Köse, Saffet. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 5. Basım, 2015.

Liv, Cemil. "Katılım Bankacılığı Hizmet İhtiyaç Finansmanının Fıkhi Açıdan Değerlendirilmesi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/3 (Aralık 2024), 87-105. https://doi.org/10.52637/kiid.1525180.

M. Fahmi Khan. "Fiqh Foundations of the Theory of Islamic Economics: A Survey of Selected Contemporary Writings on Economics Relevant Subjects of Fiqh". *Theoretical Foundations of Islamic Economics*. ed. Habib Ahmed. 59-88. Jeddah: Islamic Development Bank: Islamic Research and Training Institute Publ., 2002.

Miftahorrozi, Miftahorrozi vd. "Waste Bank-Socio-Economic Empowerment Nexus in Indonesia: The Stance of Maqasid al-Shari'ah". *Journal of Risk and Financial Management* 15/7 (2022), 294. https://doi.org/10.3390/jrfm15070294

Mohamad Ghazali, Nasrun vd. "Fiqh Maxim of 'al-Ghurm bi al-Ghunm': A Critique on the Interpretation of the Maxim Relating to Risk-Return Concept in Islamic Banking and Finance". *ISRA International Journal of Islamic Finance* 16/2 (2024), 4-19. https://doi.org/10.55188/ijif.v16i2.412

Mohd Razif, Nor Fahimah vd. "Permissibility of Hedging in Islamic Finance". *Middle-East Journal of Scientific Research* 12/2 (2012), 155-159. https://doi.org/10.5829/idosi.mejsr.2012.12.2.1679

Muhamat, Amirul Afif vd. "Development of Social Cost and Benefit Analysis (SCBA) in the Maqāṣid

Shariah Framework: Narratives on the Use of Drones for Takaful Operators". *Journal of Risk and Financial Management* 14/8 (2021), 387. https://doi.org/10.3390/jrfm14080387

Muhammad Yusuf Saleem. "Methods and Methodologies in Fiqh and Islamic Economics". *Review of Islamic Economics* 14/1 (2010), 103-123.

Mursid, Mansur Chadi vd. "The Role of Sharia Economics in Realizing Sustainable Green Economic Development". *Journal of Infrastructure, Policy and Development* 8/5 (2024), 1-9. https://doi.org/10.24294/jipd.v8i5.5012

Mustafa, Daud A. vd. "Islamic Economics and the Relevance of Al-Qawā'id Al-Fiqhiyyah". *Sage Open* 6/4 (2016), 1-11. https://doi.org/10.1177/2158244016671374

Muthoifin, Muthoifin vd. "Islamic Accounting: Ethics and Contextualization of Recording in Muamalah Transactions". *Multidisciplinary Reviews* 7/8 (2024), 2024132. https://doi.org/10.31893/multirev.2024132

Nedvî, Alî Ahmed. *Mevsū'atu'l-ḳavāid ve'ḍ-ḍavābiṭi'l-fiḳhiyyeti'l-ḥākime li'l-mu'āmelāti'l-māliyye*. 3 Cilt. y.y.: Dâru 'Âlemi'l-Ma'rife, 1999.

Onur, Mehmet. "İslam Ekonomi Felsefesi ve Etiği Bağlamında Kavâid-i Hamse". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2022), 624-643. https://doi.org/10.15869/itobiad.1061183

Osmânî, Muhammed Takî. *Fıkhu'l-buyû' 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2018.

Osmanî, Muhammed Takî. *The Legal Status of Following a Madhhab*. Karachi: Darul Isha'at, 2003.

Osmânî, Muhammed Takî. *The Text of the Historic Judgement on Riba*. Petaling Jaya, Malaysia: Islamic Book Trust, 2003.

Osmânî, Muhammed Takî. *Usûlu'l-iftâ ve âdâbuh*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2018.

Ramadân, Atıyye Abdullâh Atıyye. *Mevsū'atu'l-ḳavāidi'l-fiḳhiyyeti'l-munażżime li'l-mu'āmelāti'l-māliyye*. İskenderiye: Dâru'l-Îmân, 2007.

Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin et-Teymî. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâr İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.

Safwan Harun, Muhammad vd. "Analisis Prinsip Al-Darurah Dalam Pinjaman Berasaskan Riba Bagi Tujuan Pemilikan Rumah Dalam Kalangan Minoriti Muslim". *AZKA International Journal of Zakat & Social Finance*, 149-163. https://doi.org/10.51377/azjaf.vol1no01.17

Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

Shamshiyev, Ozat. "A Theoretical Study on Negative Externalities and the Free-Rider Problem in Natural Resource Management from Islamic Law Perspective". *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi* (İEFD) 10/1 (2024), 40-68. https://doi.org/10.54863/jief.1381347

Shamshiyev, Ozat - Samar, Mahmut. "'Menfaat Celbeden Her Karz Ribâdır' Kaidesinin Kaynağı, Uygulama Esasları ve Günümüz Finansal İşlemlerinde Tatbiki Üzerine Bir İnceleme". *İslam Tetkikleri Dergisi* 13/2 (2023), 519-539. https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1263781

Sutisna vd. "The Application of Ushul Al-Fiqh (Principles of Islamic Jurisprudence) in Sharia Economics: Theoretical Review". *Journal of Economicate Studies* 7/2 (2023), 1-15. https://doi.org/10.32506/joes.v7i2.851

Suwailem, Sami. *Hedging in Islamic Finance*. Jeddah: Islamic Development Bank, 2006.

Süyûtî, Celâleddin Muhammed b Ahmed el-Mahallî ve Celâleddin Abdurrahman b Ebî Bekr. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1. Basım, ts.

Şaban, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: TDV

Yayınları, 2015.

Thaliya, Adinda vd. "Analysis of Natural Resources of Marine and Fishery Policy on the Welfare of Marine Area Communities an Islamic Economic Perspective". *Journal of Economics Research and Social Sciences* 5/2 (2021), 105-117. https://doi.org/10.18196/jerss.v5i2.12277

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2010.

Uluyol, Burhan. "Financial Derivative Instruments and Their Applications in Islamic Banking and Finance: Fundamentals, Structures and Pricing Mechanisms". *Borsa Istanbul Review* 24 (2024), 29-37. https://doi.org/10.1016/j.bir.2024.02.013

Uluyol, Burhan - Abdullah, Adam. "The Legal Maxims of Islamic Law (Excluding Five Leading Legal Maxims) and Their Applications in Islamic Finance". *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics* 29/2 (2016), 139-151.

Yılmaz Feridun. "İslâm İktisadında Metodolojik Bir Arayış: Sabri Orman'ın 'Tevârüs ve İnşâsı'". *Sarbi Orman'ı Anlamak: Bir Mütefekkirin Düşünce Dünyasının İzinde*. ed. Ahmet Faruk Aysan, Mehmet Babacan. 47-58. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası, 2021.

Yildirim, Ramazan - Ilhan, Bilal. "Shari'ah Screening Methodology- New Shari'ah Compliant Approach". *MPRA Paper*. Nisan 2018. Erişim 05 Kasım 2024. https://mpra.ub.uni-muenchen.de/90277/

Yunus Emre Aydınbaş. "Geleneksel Fıkıh ve Ortodoks Ekonomi Kıskacında İslam İktisadının Geleceği Üzerine Kısa Bir Not | İslam İktisadı". İslam İktisadı Köşe Yazıları (blog), 11 Eylül 2024. https://islamiktisadi.net/2024/09/11/geleneksel-fikih-ve-ortodoks-ekonomi-kiskacinda-islam-iktisadinin-gelecegi-uzerine-kisa-bir-not/

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Esâsü'l-Belâğa*. ed. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sud. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.

"Policy Document on Hajah and Darurah - Bank Negara Malaysia". Erişim 28 Aralık 2024. https://www.bnm.gov.my/-/pd-hajah-darurah-en

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

darulfunun ilahiyat, 36(2): 575–580

DOI: 10.26650/di.2025.36.2.1688906
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Başvuru: 01.05.2025
Kabul: 15.07.2025

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Yasin Apaydın'ın "Metafiziğin Meselesini Temellendirmek" Adlı Eserinin Değerlendirilmesi

A Review of "Grounding the Question of Metaphysics" by Yasin Apaydın

Yasin Apaydın. *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Amme Sorunu* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 341 Syf. ISBN: 978-605-2105-45-0

Ayşe Kasımoğlu Şirin*

Anahtar Kelimeler
İslam Düşünce Geleneği, Metafizik, Nasîruddin Tûsî, Tecrîd, Şerh, Hâşiye, Umûr-ı Âmme

Keywords
Islamic Tradition of Thought, Metaphysics, Nasīruddīn al-Tūsī, Tajrīd, Commentary, Gloss, al-Umūr al-'āmma

İslam düşünce geleneğinde klâsik döneme ait eserlere yapılan şerh ve hâşiyeler modern zamanlarda dikkatleri üzerine çekmiştir. Şerh ve hâşiyelere temel dayanak olarak Nasîruddin Tûsî'ye (v.1274) ait *"Tecrîdü'l-akâid"* adlı eseri zikretmek gerekir. Bu esere olan ilgilin Tûsî sonrası dönemde pek çok mütekellim ve felâsifenin şerh ve hâşiyelerine konu olması modern dönem araştırmacılarında merak uyandırmıştır. Günümüzde niceliksel olarak artan bu çalışmaların niteliksel bağlamda da değer görmesi ve üzerinde durulması önem arz etmektedir.

Değerlendirmemizin konusunu içeren eser ise bu ilginin haklılığını ortaya koyarak, şerh ve hâşiye geleneği çerçevesince *"umûr-ı âmme"* kavramının kaynağını, gelişimini ve farklılaştığı halleri gözler önüne sermektedir. Yasin Apaydın'a ait bu eserin ana hedefi Râzî ve sonrasında kelam ve felâsife geleneğinde telif edilmiş kitaplarda *"umûr-ı âmme"* olarak terimleştirilecek kavramları ele almaktır. Apaydın, İbn Sînâ sonrası felsefi birikimin temsil gücü yüksek metinleri arasında yer alan *"Tecrîd"* ve oluşturduğu geleneği merkeze alarak

* **Sorumlu Yazar:** Ayşe Kasımoğlu Şirin (Doktora Öğrencisi), Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye. E. Posta: aysegulksirin@gmail.com ORCID: 0000-0002-6320-9990

Atıf: Kasımoğlu Şirin, Ayşe. "Yasin Apaydın'ın "Metafiziğin Meselesini Temellendirmek" Adlı Eserinin Değerlendirilmesi". *darulfunun ilahiyat* 36, 2 (2025): 575–580. https://doi.org/10.26650/di.2025.36.2.1688906

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

kökeni, mahiyeti ve kapsamına dair felsefi bir tahlil sunmaktır (s.9). Apaydın'a ait bu eser, 2016 yılında İstanbul Üniversitesi'nde *"Tecrîdü'l-âkaid Geleneğinde Umûr-ı Âmme Sorunu"* başlıklı doktora tezinin gözden geçirilmiş ve *"Metafiziğin Meselesini Temellendirmek"* adlı ilavesi ile kitaplaştırılmıştır.

Kitap, önsöz, giriş (ss. 15-34), üç bölüm, sonuç (ss. 311-321) ve ekler kısımlarından oluşmaktadır. Bölüm başlıkları şöyledir: *"Tecrîdü'l-Akâid ve Tecrîd* Geleneğinin Oluşumu" (ss. 37-129), "Umûr-ı Âmme'nin Hazırlayıcısı Olarak Mevzu-Mesâil Tartışmaları ve Mevcutların Taksimi Problemi" (ss. 133-233), "Umûr-ı Âmme Sorunu: Tanım ve Yaklaşımlar" (ss. 237- 308).

Yazar, kitabının *"Tecrîdü'l-Akâid ve Tecrid* Geleneğinin Oluşumu" adlı birinci bölümünde *Tecrîd*'in önemi ve kapsamından bahsetmektedir. Ona göre *Tecrîd*'in müellifi olan Tûsî hakkında yapılan araştırmalar, kurucusu olduğu Meraga Rasathanesi ve ürettiği bilimsel eserler üzerine yoğunlaşarak çoğunlukla bilim tarihi alanına hasredilmiştir. Bu da *Tecrîd*'in dar alana sıkışarak potansiyelinin az bir kısmının ortaya çıkmasına neden olmuştur (s. 39). Apaydın, *Tecrîd* üzerine yaptığı çalışmasında sekiz şerh ve altı haşiyeden başka umûr-âmme ile ilgili olarak ele alınan altı risâlenin kapsam ve mahiyetine dair incelemelerde bulunmaktadır. Bundan sonra şerh ve hâşiyeleri zikretmektedir. Yazar bunları zikrederken eserleri incelemedeki sınırlamayı iki şekilde belirler: i. *Tecrîd* üzerine yazılmış bir eser olmak, ii. Umûr-âmme meselesine değinmiş olmak (s. 55).

Tecrîd üzerine yazılan ilk şerhin; *Keşfu'l-Murâd fi Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd* adlı eserin müellifi olan İbnü'l-Mutahhar el-Hilli'ye (v.1325) ait olduğunu ifade ederek, şârihin Tûsî'nin öğrencisi olmakla beraber *Tecrîd* metininin tümüne şerh yazdığını söylemektedir. Şerhinin önemli bir kısmını umûr-ı âmme meselesine tahsis eden Hillî, *Tecrîd*'in umûr-ı âmme bahsiyle de ilgilenen ilk kişi olmuştur (ss. 59-61). Şemseddîn el-Isfahânî'nin (v.1349) *Tesdîdü'l-Kavâid fi Şerhi Tecrîdi'l-'Akâid* adlı eserinin ise Hillî'den sonra *Tecrîd*'in baştan sona yapılan ikinci şerhi olduğunu ortaya koymaktadır. Hillî'nin eserine göre daha hacimli olan bu eserin önemli katkılarından biri metnin ilk bahsi olan umûr-ı âmme'nin öncesine, varlık taksimini eklemiş olmasıdır. Eserin bir diğer önemi ise umûr-ı âmme tanımına yer vermiş olmasıdır (ss.61-65). Apaydın'ın üçüncü şârih olarak kaleme aldığı isim, *el-Beheşti ve Tefrîdü'l-İ'timâd* adlı eserin sahibi Şemseddin Muhammed el-İsferâyinî'dir (v.1340). O, eserini, *Tecrîd*'in anlaşılabilmesi için ideal bir şerhinin olmaması üzerine kaleme aldığını belirterek, maksatlar arasındaki tertibin hem doğal hem de vazî olarak bir öncelik-sonralık ilişkisini ihtiva ettiğini dile getirmiştir (ss. 66-70).

Yazar kitabında dördüncü sırada *Tecrîd* şârihlerinden *Şerhu't-Tecrîd* adlı eserin müellifi Ekmelüddin el-Bâbertî'ye (v.1449) yer vermektedir. Bâbertî'nin şerhi

Tecrîd metninin tümü üzerine yazılmış olup, eserin giriş kısmı daha önceki şerhlerde görülmemiş bir hassasiyetle başlamaktadır. Şârih, Tûsî'nin Tanrı hakkında Zorunlu Varlık tabirini kullanmasını eleştirmektedir. Umûr-ı âmmenin vazifesini cevher ve arazların ilkeleri olarak vazeden Bâbertî ve eseri, Isfahânî ile beraber sünnî dünyada başlayan *Tecrîd* okumalarının ilk talebesi ve ürünüdür (ss. 71-74). Tecrih şârihlerinden beşincisi ise *Şerhu Tecrîdi'l-Akâid* adlı eserin müellifi Ali Kuşçu'dur (v.1474). Kuşçu eserine özel isim vermemekle beraber Isfahânî'nin şerhi ile kıyaslanarak önceki şerh-i kadîm, onunki ise şerh-i cedîd olarak bilinegelmiştir. Umûr-ı âmmenin konumu yanında neliğine de değinmekte olan Kuşçu, mevcudun kısımlarını zorunlu, cevher ve araz olarak tanımlamaktadır (ss.75-79). Apaydın eserinde altıncı şârihi Mahmud Neyrîzî'yi (v.1526) ve *Tahriru Tecrîdi'l-Akâid* adlı eserini sunar. Neyrîzî şerhinde *Tecrîd*'in umûr-ı âmme bahisleri içerisindeki tertibe değinmekle beraber, Tûsî'nin *İşârât* şerhinde belirttiği üzere, varlığın öncelikli konumu nedeniyle hallerinin de öncelikli olması gerektiğini ve bu sebeple mezkûr bahse bu konuyla başlandığını söylemektedir. Ona göre varlığın halleri mâhiyeti, mâhiyetin halleri ise illet ve ma'lûlün hallerini öncelemektedir (ss. 80-82).

Yazar, yedinci olarak İbn Kemal'in (v.1534) *Tecvîdü't-Tecrîd* adlı şerhini ele alırken, şârihe göre umûr-ı âmme; Tanrı'nın varlığına bizi ulaştırması açısından âlemin ana unsurları olan cevher ve arazların ortak oldukları hallerin araştırıldığı kısma tekabül ettiğini ifade etmektedir (ss.83-85). Son şârih olarak ise Abdürrezzâk Lâhicî'nin (v.1661) *Şevâriku'l-İlham fi Şerhi Tecrîdi'l-Kelâm* isimli eserini inceleyen Apaydın, onun *Tecrîd* üzerine birden fazla şerh ve hâşiye yazdığını ve *Tecrîd* üzerine yazılan en kemmiyetli eserin bu olduğunu dile getirmektedir. Lâhicî, *Mevâkıf* çerçevesinde umûr-ı âmme tanımı ve tartışmalarına yer vermiştir (ss.85-89).

Oldukça hacimli olan birinci bölümde yazar, *Tecrîd*'e yazılan hâşiyeleri muhâşşîleri ile birlikte irdelemekte ve aralarında mukayeseler yapmaktadır. Şüphesiz ki *Tecrîd* geleneği içerisinde en çok ilgiye mazhar olanı Seyyid Şerif Cürcânî'nin (v.1413) *Hâşiyetü't-Tecrîd* eseridir (s.90). Ali Kuşçu'nun şerhini tercih eden Celâleddin Devvanî (v.1502) ise *Tabakât-ı Celâliyye* isimli eserini kaleme almış ve bu esere çağdaşı olan Mir Sadreddin Şîrâzî (v.1498) tenkid içeren *Tabakât-ı Sadriyye* adlı eseri ile cevap vermiştir. Bu iki filozofun fikrî tartışmaları tarihte *Tabakât-ı Celâliyye ve Sadriyye* olarak bilinmektedir (ss. 94-102). Cürcânî'nin haşiyesine "*Hâşiye 'alâ Hâşiyeti't-Tecrîd* adıyla hâşiye yazan Muhyiddin Hatîbzâde (v.1496) eserinde umûr-ı âmmeyi geniş bir şeklide ele almaktadır. Apaydın'a göre Osmanlı düşüncesinde umûr-ı âmme tartışmaları açısından bakıldığında Hatîbzâde'nin yoğun bir referans ağının merkezinde olduğunu söylemek gerekmektedir (ss.102-105). Hatîbzâde gibi Cürcânî'nin hâşiyesi üzerine hâşiye kaleme alan Muhyiddîn Samsûnî'nin (v.1513) eseri *Hâşiye alâ Hâşiyeti't-Tecrîd*'in önemli vasfı Tecrîd'in

ilk maksadı olan umûr-ı âmmenin ilk iki faslını yani varlık ve mahiyet konularını içermesi ve illet-malûl bahsiyle sona ermesidir (s. 106). Son olarak yine *Hâşiye-i Tecrîd* üzerine yazdığı hâşiye ile önemli bir yere sahip olan Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin (v. 1561) *Hâşiye alâ Hâşiyeti't-Tecrid* adlı eserini ele alan yazar, birinci bölümü umûr-ı âmme risâlelerine yer vererek sona erdirmektedir (ss.117-129).

Kitabın ikinci bölüm başlığı "Umûr-ı Âmme'nin Hazırlayıcısı Olarak Mevzû-Mesâil Tartışmaları ve Mevcutların Taksimi Problemi" üzerine hasredilmiştir. Yazar bu bölümde umûr-ı âmme sorununa temel teşkil eden hem metafizik hem de kelamda ele alınan mevzû, mesâil ve mebâdî tartışmalarını, küllî ilim ve varlık/varolanların taksimi bahislerini incelemektedir. Meşşâî gelenek üzerinden Farabî (v.950) ve İbn Sînâ'nın (v.1037) mevzu ve mesâil hakkındaki görüşlerini serdetmektedir. İbn Sînâ sonrası meşşâî gelenek içerisinden gelen iki önemli filozof Behmenyar (v.1066) ve Levkerî'yi (v.1123) ele alan Apaydın, müteahhirûn kelamının kurucu isimlerinden Fahreddin Râzî (v.1210) ve İşrâkî geleneğin kurucu ismi Sühreverdî'yi (v.1191) umûr-ı âmmeye katkıları açısından geniş bir şekilde incelemektedir. Özellikle Levkerî'nin *Beyânü'l-Hak bi Zamâni's-Sıdk* adlı eserinin incelenen konu açısından önem arz ettiğini vurgulayan yazar, onun metafiziği *ilm-i küllî* ve *ilm-i rububî* olarak adlandırmasını alana dair yapılmış mühim bir gelişme olarak sunmaktadır (s.166). Râzî'nin umûr-ı âmme'ye ilk müstakil başlık açan düşünür olmasını vurgulayan yazar sonrasında müteahhirûn kelamını nasıl ele aldıklarını izah etmektedir.

Teftâzânî'nin *el-Makâsıd ve Şerhu'l-Makâsıd* adlı eseri ile Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinin kelam ilminin meselelerini incelemekte öncü eserler olduğunu ifade eden Apaydın, ikinci bölüme, *Tecrîd* geleneğinin mevzû tartışmalarına katkısını araştırarak ve mevcutların taksimini inceleyerek son vermiştir.

Üçüncü ve son bölüm olan "Umûr-ı Âmme Sorunu: Tanım ve Yaklaşımlar" adlı başlıkta yazar, umûr-ı âmmeyi felsefî bir problem olarak vaz etmenin gerekçeleri üzerinde durmaktadır. Umûr-ı âmmenin tanımına dair dört temel yaklaşımı; ortaklık, kapsayıcılık, özgülük ya da indirgenemezlik ve karşıtlık şeklinde ortaya koyar (s.246) Bir de umûr-ı âmme'nin niteliklerine yönelik yaklaşımları ele alırken üç ayrı başlık altında değerlendirmektedir. Bunlar; i. Zâtî araz olarak umûr-ı âmme, ii. Mebâdî olarak umûr-ı âmme ve iii. İkinci akledilirler olarak umûr-ı âmmedir. Apaydın *Tecrîd*'de umûr-ı âmme kavramının tanımına yer verilmediğini zikrederek, *Tecrîd* üzerine yapılan şerh ve hâşiyelerde birtakım tanımlamalar yapılarak tartışıldığını ve belli başlıklar halinde sunulduğunu ifade etmektedir. Umûr-ı âmmenin tanımına yönelik "ortaklık" (iştirâk) yorumuna göre; umûr-ı âmme, "Zorunlu varlık ile mümkün varlık arasında ortak olan şeylerdir" (s.247). "Kapsayıcılık" (şümul) yorumuna göre umûr-ı âmme kavramını umûr-ı şâmile olarak ele alarak bu kavramı

"mevcutların çoğunu kapsayandır" şeklinde tanımlamışlardır (s.255). "Özgülük" (ihtisâs) yorumuna göre umûr-ı âmme; "mevcudun kısımları olan Zorunlu, cevher ve arazdan birine özgü olmayandır" (s.266). "Karşıtlık" (tekâbül) yorumuna göre umûr-ı âmme tanımını Cürcânî ileri sürmüştür. Cürcânî, "umûr-ı âmme" tanımını ortaya koyarken bu kavramın "illet, imkân, zorunluluk, yokluk" gibi tek başına var olan ancak mevcut olanın tüm yönlerini kapsaması mümkün olmayan durumları da içerdiğini belirtir. Bu tür kavramlar bazen asıl olana bağlı, bazen de zatî olarak değil, sonradan eklenen (arazî) nitelikte düşünülse de, Cürcânî'ye göre herhangi bir ek gerekçe sunmaksızın da umûr-ı âmme içinde sayılabilirler (s.273).

Sonuç itibariyle Apaydın'ın çalışmasında son derece titiz ve özenli davrandığını ifade etmeliyiz. Eserin, metafizik alanında yapılan çalışmalara önemli katkı sağlayacağı ön görülebilir. Üslubunun, alana ilgili kişilerin rahatlıkla anlayabileceği nitelikte olduğu söylenebilir. Eserde kullanılan kaynakların birincil olması ve özenle işlenmesi mühimdir. Birincil kaynakların seçiminde gösterilen titizlik ile irtibatlı olarak mütekellim ve filozofların eserlerinin yazma nüshalarına ait bilgilendirmeler de alana dair sonraki çalışmalar için aslî kaynak olarak başvuru yapılabilecek mahiyette olmasını sağlamaktadır. Bir kavram çalışması olan eserin bize sunduğu veriler ve çalışma yöntemi ile ilgili olarak üzerinde durulması gereken husus tarihsel bütünlüğün hiçbir şekilde gözden kaçırılmamış olmasıdır. Apaydın bu yöntemi uygulamış ve konuya bütünsel yaklaşımı gözler önüne sermeye çalışmıştır.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

darulfunun ilahiyat, 36(2): 581–586

DOI: 10.26650/di.2025.36.2.1674308
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Başvuru: 11.04.2025
Kabul: 11.06.2025
Online Yayın: 01.08.2025

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Betül Yurtalan'ın ''Mezhep ve Siyaset: Abbâsî-Fâtımî Çekişmesinin Sünnîliğe Etkileri'' Adlı Eserinin Değerlendirmesi

A Review of ''Sect and Politics: The Effects of the 'Abbāsid-Fāṭimid Conflict on Sunnism'' By Betül Yurtalan

Betül Yurtalan. *Mezhep ve Siyaset: Abbâsî-Fâtımî Çekişmesinin Sünnîliğe Etkileri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024), 540 syf. ISBN: 978-625-6746-34-3

Osman Sevim*

Anahtar Kelimeler
Mezhep, Siyaset, Abbâsî, Fâtımî, Şîa, Sünnî

Keywords
Sect, Politics, 'Abbāsid, Fāṭimid, Shīa, Sunnī

İslâm düşüncesi ve tarihi, mezheplerin kurumsallaşmasından bağımsız düşünülemez. Mezhepler, İslâm'ın düşünsel ve tarihsel gelişiminin temel unsurlarıdır ve sosyo-politik ile dinî-kültürel bağlamlardan soyutlanamazlar. Ehl-i Sünnet ve Şîa arasındaki fikrî ve siyasi mücadele, özellikle Abbâsîler ile Fâtımîler arasındaki hilâfet mücadelesinde yoğunlaşmış, tarih boyunca her iki geleneğin kimlik ve aidiyet algılarını şekillendirmiştir.

Sünnî ve Şiî toplulukları arasındaki fikirsel ve siyasî mücadele, tarihsel olarak farklı koşullar altında inişli çıkışlı bir seyir izlemiş olsa da her zaman varlığını sürdürmüş ve bu mücadelenin her iki mezhebin de kendi kimliklerini belirlemesinde etkili olmuştur. Bu mücadelenin en belirgin şekilde görüldüğü alan, Sünnî Abbasiler ile Şiî İsmâilî Fâtımîler arasındaki hilâfet mücadelesidir. Başlangıçta siyasî bir mücadele gibi görünse de zamanla daha derin bir mezhebi ve kültürel çatışmaya dönüşmüş, hem sosyo-kültürel hem de inançsal düzeyde yoğun bir rekabet halini almıştır. Bu çatışma, Şiî-Sünnî ilişkilerinin

* **Sorumlu Yazar:** Osman Sevim (Doktora Öğrencisi), Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye. E-posta: osman.sevim2@ogr.sakarya.edu.tr ORCID:0000-0002-9352-2996

Atıf: Sevim, Osman. "Betül Yurtalan'ın ''Mezhep ve Siyaset: Abbâsî-Fâtımî Çekişmesinin Sünnîliğe Etkileri'' Adlı Eserinin Değerlendirmesi". *darulfunun ilahiyat* 36, 2 (2025): 581–586. https://doi.org/10.26650/di.2025.36.2.1674308

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

temel dinamiklerinden birini oluşturmakla kalmamış, aynı zamanda Sünnîliğin tarihsel gelişiminde de büyük bir rol oynamıştır.

Dr. Betül Yurtalan tarafından hazırlanan "Mezhep ve Siyaset Abbâsî- Fatımî Çekişmesinin Sünnîliğe Etkileri" adlı bu eserin yazılış amacı, her iki tarafın da İslam'ın tek gerçek temsilcisi olarak kendilerini sunmalarının ve bu mücadelenin siyasi, toplumsal ve fikirsel alanlarda nasıl şekillendiğinin yanı sıra, Sünnî düşüncenin gelişimine nasıl etki ettiğini incelemektir.

Yazar, "Giriş" bölümünde (s. 15-49) Abbâsîler ve Fatımîler arasındaki mücadelenin Sünnî düşünce üzerindeki siyasî, sosyal, itikadi ve mezhebi etkilerini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Fâtımîlerin hilâfet iddiası, İslam dünyasında yalnızca siyasi bir bölünmeye yol açmakla kalmamış, aynı zamanda Abbâsîlerin meşruiyetlerini pekiştirme çabalarını da hızlandırmış; bu süreçte Abbâsîler, özellikle Sünnî kimliklerini daha belirgin ve güçlü bir şekilde vurgulama ihtiyacı duymuşlardır. Araştırmada, Abbâsîler ile Fâtımîler arasındaki mücadele siyasi, sosyal ve dinî-itikadî boyutlarıyla kapsamlı bir şekilde ele alınmış; bu bağlamda siyasi ve sosyal tarih ile kelâm ve fıkıh gibi farklı disiplinlerin klasik metinlerine ve çağdaş kaynaklara başvurulmuştur. Çalışmada yararlanılan eserler tematik başlıklar altında incelenmiş; yazarın tarih, tabakat, biyografi, kelâm, fıkıh, makâlat ve reddiye türündeki eserlerin yanı sıra modern araştırmalardan da faydalandığı görülmektedir.

Kitabın birinci bölümünde (s. 51-104), Abbâsiler ve Fâtımîler arasındaki hilafet mücadelesinin arka planına değinilmiştir. Emevîler karşısında Haşimoğulları, yani Abbâsoğulları ve Alioğulları, başlangıçta ortak bir cephede yer almıştır. Bu dönemde Emevî-Hâşimî gerilimi belirgin hale gelmiş ve Abbâsî davası, bu ortak muhalefetin dinamikleri üzerine inşa edilmiştir. Ancak Abbâsî Devleti'nin kuruluşuyla birlikte Alioğulları ve Abbâsoğulları arasında ayrılıklar artmış, Alioğulları farklı kollara ayrılarak çeşitli muhalif hareketler oluşturmuştur. İsmâilîler, bu muhalif yapılardan biri olarak ortaya çıkmış, Fâtımî Devleti'nin hilafet iddiasıyla kurulması onu diğer muhalif hareketlerden ayıran temel unsur olmuştur.

Emevî karşıtlığında, özellikle Alioğulları içinde farklı liderler ve politik tutumlar dikkat çeker. Zeynelâbidîn ve oğulları Muhammed el-Bâkır ile Ca'fer es-Sâdık, Emevî yönetimine karşı siyasetten uzak durmuşlardır. Ancak Zeyd b. Ali ve Abdullah b. Hasan gibi figürler isyan hareketlerine öncülük etmişlerdir. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin liderliğindeki Kaysâniyye hareketi de bu dönemin önemli muhalefet odaklarından biri olmuştur. Ehl-i Beyt eksenli Abbâsî daveti, Kaysâniyye ve Hâşimî çevrelerin desteğiyle güçlenmiştir. İbrahim b. Muhammed'in liderliğinde 129/747'de açık davet sürecine geçilmiş ve Ebû Müslim el-Horasânî'nin rolüyle Horasan bölgesinde büyük başarılar elde edilmiştir. Abbâsî Devleti, 132/750'de

Emevîlerin yıkılmasıyla kurulmuş ve Ebu'l-Abbas es-Seffâh ilk Abbâsî halifesi olmuştur.

Yine aynı bölümde (s. 82- 72) ifade edildiği üzere İsmâilîlik, Ca'fer es-Sadık'ın vefatı sonrası imamet tartışmalarıyla şekillenmiş, gizli davet süreciyle yayılmıştır. Karmatî hareketi, itikadi ve toplumsal unsurları birleştirerek Abbasilere karşı isyan girişiminde bulunmuş; Halife Mu'tazıd ise İsmâilî etkisini sınırlandırmak için çeşitli politikalar uygulamıştır (s. 82- 199). Ubeydullah el-Mehdi'nin İsmâilî davetin liderliğini üstlenmesiyle (286/899) İsmâilî öğretilerde değişiklikler yaşanmış ve bu durum Fâtımî-Karmatî ayrışmasına yol açmıştır. Ubeydullah, gizli davet dönemindeki liderlerin huccet değil, imam olduklarını savunarak kendisini de bu zincirin bir halkası ilan etmiştir. Bu iddiayı reddeden Hamdan Karmat ve taraftarları Karmatîi hareketini bağımsız bir yapı olarak sürdürmüştür. Fâtımîlerin hilafet iddiası, yalnızca siyasi değil, itikadi temellere de dayanmaktadır. Abbasi halifeliği mevcutken bu iddiayı ortaya koymaları ve hızla güç kazanmaları, Abbasi yönetimi için ciddi bir tehdit oluşturmuştur.

"Abbâsîlerin Fâtımî-İsmâîlîlerle Mücadelesinin Dolaylı Tarafları" başlığında ise (s. 201-254) Abbâsîler, Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın soyundan geldikleri için hilafet iddialarında bulunurken, Fâtımîler ise soylarını Hz. Fatıma'ya dayandırarak aynı iddiayı ileri sürmüşlerdir. Bu mücadelenin önemli unsurlarından biri, tarafların destek bulduğu grupların kimler olduğu ve bu grupların siyasi dengelere etkisidir.

Sâmânîler, İsmâîlîlere karşı sert bir politika benimsemiş ve bu bağlamda çeşitli önlemler almıştır. Hanefîlik, özellikle Horasan bölgesinde etkili bir mezhep haline gelmiş ve İsmâîlî propagandası sıkı bir şekilde takip edilmiştir. İsmâîlî-Karmatî gruplarına yönelik baskılar sonucunda birçok kişi öldürülmüştür (s. 203-207).

Büveyhîiler, Abbâsîler ile Fâtımîler arasında denge politikası izleyen önemli bir güçtür. Ahmed b. Büveyh'in Bağdat'a girerek Halife Mustekfi'yi etkisiz hale getirmesi, Abbâsî hilafeti üzerinde güçlü bir etki yaratmıştır. Büveyhiler, Fâtımî davetçilerine belli ölçülerde özgürlük tanıyarak bu gruplar arasındaki rekabeti kullanmıştır. Ancak, Fâtımîlerin soy iddialarını sorgulamaları ilişkileri bozmuş ve Mısır'a yönelik saldırı planları gündeme gelmiştir. Besâsîrî adlı bir komutan, Fâtımîlerin Abbâsîlere karşı önemli bir aracı haline gelmiştir. Besâsîrî, Fâtımî bayraklarıyla Bağdat'a girmiş ve Fâtımîler adına hutbe okutmuştur. Bu dönemde Şiî unsurlar aktif hale gelmiştir (s. 207-231).

Gazneliler, Abbâsîlerin önemli destekçilerinden biri olmuş ve İsmâîlîliğe karşı sert bir tutum içinde olmuştur. Gazneli Mahmud, Abbâsî Halifesi adına hutbe okutarak Abbâsî hilafetini tanımış ve desteklemiştir. İsmâîlîlerin etkisini azaltmak

amacıyla bölgede geniş çaplı önlemler alınmış ve Abbasîlerle iş birliği yapılmıştır. Gaznelilerin bu desteği, Abbâsîlerin siyasi arenada elini güçlendirmiştir (s. 231-238).

Abbasi hilafeti, Sünnîliğin sembolü haline gelerek Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular ve Eyyübiler gibi devletler için meşruiyet kaynağı olmuştur. Fâtımilerin Şiî hilafet iddiaları, bu Sünnî devletleri Abbasilere yakınlaştırmıştır. Zamanla, Sünnîliğin farklı mezhepleri desteklenmiş ve bu anlayış, bölgelere göre değişim göstermiştir. Ulemanın katkısıyla hilafet teorileri geliştirilmiş, Abbasi hilafeti Sünnîliğin merkezinde konumlanmıştır.

Yurtalan'ın üçüncü bölümde (s. 257-330) ifade ettiği üzere bu mücadele sürecinde, Abbâsîler döneminde İsmâilîlik ve genel olarak Şiîliğe karşı güçlü bir reddiye literatürü oluşmuş; söz konusu literatür, sonraki dönemlerde de etkisini sürdürerek hem Sünnî düşüncenin şekillenmesinde hem de mezhep tartışmalarının zemininde belirleyici rol oynamıştır. İsmailîlere karşı yazılan ilk reddiyeler Şiî çevrelerden gelmiştir. Ancak, bu reddiyeler günümüze ulaşmamıştır. Abbasî-Fâtımî mücadelesinde, İsmailîliğin erken dönem eleştirileri genelde Karmatîlik ile ilişkilendirilmiştir. İsmailîlik karşıtlığı sadece reddiyelerle sınırlı kalmamış; kelâm, fıkıh, makâlât ve siyasetname türü eserlerde de kendine yer bulmuştur.

Yurtalan dördüncü bölümde (s. 351-478) Abbasilerin Fâtımîlerle mücadelesinin Sünnîliğin gelişim seyrine etkilerini ele almıştır. Abbâsîler ile Fâtımîler arasındaki mücadele, Sünnî hilafet anlayışının şekillenmesinde önemli bir dönüm noktası olmuştur. Abbâsî hilafeti, hem Fâtımîlerin ideolojik ve siyasi tehdidine karşı durmak hem de kendi meşruiyetini pekiştirmek amacıyla Sünnîlik temelinde yeni bir hilafet anlayışı geliştirmiştir. Bu süreçte hilafetin hukuk zeminine oturtulması, Abbâsî hilafetinin merkezileştirilmesi, halifenin sorumluluk alanlarının genişletilmesi gibi konulara odaklanılmıştır. Ulemanın bu dönemde yazdığı eserler, Sünnî hilafet anlayışını sistemleştirerek Fâtımîlerin iddialarını çürütmeye ve Abbâsîlerin otoritesini savunmaya yönelik içerikler barındırmaktadır.

Sünnîlik (s. 410-469), tarih boyunca diğer İslami geleneklerden ayrıştırılmaya çalışılmış ve bu süreçte ''bid'at'' kavramı merkezî bir rol oynamıştır. Sünnet, sadece dini pratiklerle sınırlı kalmayıp, itikadi anlamda bid'atin karşıtı olarak konumlandırılmıştır. Bu karşıtlık, Ehl-i Sünnet'in tanımlanmasında ne olduğundan ziyade ne olmadığına yönelik kaygıları ön plana çıkarmıştır. Zamanla Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid'at arasında iki kutuplu bir dünya tasavvuru oluşmuştur.

İtikadi ve fıkhi farklılıklar zamanla aşılmış, Sünnîlik, İsmâilîlik karşıtlığı ekseninde ortak bir üst kimlik haline gelmiştir. 4./10. ve 5./11. yüzyıllarda Sünnîlik, Allah'ın sıfatları, sahabe algısı ve ortak ibadet pratikleri gibi temel konularda bir

bütünleşme yaşamıştır. Ehl-i Sünnet çatısı altında Kur'ân'ın mahlûk olmadığı ve nübüvvetin ispatı gibi hususlarda genel bir ittifak sağlanmıştır. Siyasi ve itikadi süreçler, Sünnîliğin hem diğer mezheplere karşı konumlandırılmasını hem de kendi içinde bir kimlik kazanmasını sağlamış, İslam dünyasında kalıcı bir etkisi olmuştur. Aynı zamanda Sünnîlik, medreseler, ribât ve hankâh gibi kurumlarla kurumsallaşarak etkisini artırmıştır. Çalışma, Abbâsî-Fâtımî mücadelesinin sadece siyasi değil, dini ve toplumsal boyutlarıyla da Sünnî kimliğin şekillenmesinde nasıl etkili olduğunu bütüncül bir bakışla değerlendirmiştir.

Abbâsîler, Fâtımî Hilâfeti'ni meşruiyetine tehdit olarak görmüş ve karşı mücadeleye girişmiştir. Halife Kâdir-Billâh'ın yayımladığı Fâtımî karşıtı bildiri (s. 418-437), İsmâilîlik eleştirilerinin temelini oluşturmuştur. Bu dönemde Sünnî âlimler, kelâm ve akaid eserleriyle İsmâilîliği eleştirmiş ve toplumda olumsuz bir algı yaratmıştır. İsmâilîlerin imamet anlayışı ve bâtınî tefsirleri, Sünnî gelenekte ciddi bir eleştiri konusu olmuştur.

Sonuç olarak, Dr. Öğr. Üyesi Betül YURTALAN tarafından kaleme alınan "Mezhep ve Siyaset Abbâsî-Fâtımî Çekişmesinin Sünnîliğe Etkileri'' adlı bu kitap, Abbâsîler ve Fâtımîler arasındaki hilafet mücadelesinin Sünnî düşünce üzerindeki etkilerini başarılı bir şekilde ele almıştır. Çalışma, Abbâsîler ve Fâtımîler arasındaki siyasi rekabetin, İslam dünyasında mezheplerin oluşumunu ve gelişimini nasıl etkilediğini araştırmaktadır. Kitap, Abbâsîlerin ve Fâtımîlerin ideolojik, dini ve toplumsal yönlerini inceleyerek, bu iki halifelik arasındaki çekişmenin sadece siyasi bir güç mücadelesi olmadığını, aynı zamanda mezhebi farklılıkların derinleşmesine yol açtığını vurgulamaktadır. Sünnîliğin kurumsallaşması, çeşitli Müslüman devletlerin bu çekişme karşısında izlediği politikalar ve dini literatürdeki gelişmeler ışığında ele alınmıştır. Yurtalan, Abbâsî-Fâtımî mücadelesinin, dönemin mezhebi dinamiklerini nasıl şekillendirdiğine dair kapsamlı bir analiz sunmaktadır. Bunun yanında eser, anlaşılır bir dil ve akıcı bir üslupla kaleme alınmıştır.