

# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

Klasik İslâm Düşüncesinde  
Gayri Müslimleri Temsil Sorunu  
Burhanettin TATAR

Kur'an Bağlamında Farklılıklar  
Şinasi GÜNDÜZ

Sosyo-Kültürel ve Politik Yönleriyle  
Alevilik Üzerine Notlar  
Yasin AKTAY

Modern Öncesi Âlemden  
Post/Modern Bir Köye Evrilişte  
Kutsal'ın Arkeolojisine Yeniden Bakış  
Şevket YAVUZ

Sanat ve Dinin  
Kadın Varlığında Buluşması  
"Türk-İslâm Sanatında Kadın İmgesi"  
Hafsa FİDAN

Birbirine Tezat İki Farklı İsa Portresi  
"Paskalya Öncesi İsa  
versus Paskalya Sonrası İsa"  
Mahmut AYDIN

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

Cilt/Volume: 4 Sayı/Number: 1  
Ocak – Nisan /January - April 2007

## **MİLEL VE NİHAL**

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi  
Cilt/Volume 4 Sayı/Number: 1 Ocak – Nisan / January – April 2007  
ISSN: 1304-5482

### **Sahibi / Owner**

Milel ve Nihal Eğitim, Kùltür ve Düşünce Platformu Derneği

### **Editör / Editor**

Şinasi Gündüz (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)

### **Editör Yrd. / Co-Editor**

Cengiz Batuk (Dr., Rize Üniversitesi)

### **Yayın Kurulu/ Editorial Board\***

Alpaslan Açıkgenç (Prof. Dr., Fatih Üniversitesi)  
Ayaz Akkoyun (İstanbul)  
Yasin Aktay (Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi)  
Mahmut Aydın (Doç.Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi)  
Cengiz Batuk (Dr., Rize Üniversitesi)  
Şinasi Gündüz (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)  
İbrahim Kayan (İstanbul)  
Necdet Subaşı (Yrd. Doç. Dr., Muğla Üniversitesi)  
Burhanettin Tatar (Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

### **Baskı / Publication**

Doğanbey Ladin Ofset  
İstanbul, 2007

### **Yönetim Yeri / Administration Place**

Milel ve Nihal Eğitim, Kùltür ve Düşünce Platformu Derneği  
Alemdağ Caddesi No 64/10-12 Çamlıca, Üsküdar / İstanbul

[www.milelvenihal.org](http://www.milelvenihal.org)

[www.dinlertarihi.com](http://www.dinlertarihi.com)

e-posta: [milelnihal@dinlertarihi.com](mailto:milelnihal@dinlertarihi.com)

*Milel ve Nihal* yılda üç sayı olarak dört ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

*Milel ve Nihal*'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayım dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları

*Milel ve Nihal*'e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

### **Danışma Kurulu/Advisory Board\***

- Baki Adam (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)  
Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic University Malezya)  
Adnan Aslan (Doç. Dr., İSAM)  
Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)  
Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Üniversitesi)  
Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at Farmington)  
İsmail Engin (Dr., Berlin)  
Tahsin Görgün (Doç. Dr., İSAM)  
Ahmet Güç (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi)  
Mevlüt Güngör (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)  
Ömer Faruk Harman (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)  
Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge University)  
Mehmet Katar (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi)  
Mahmut Kaya (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)  
Şevket Kotan (Dr., Ankara)  
İlhan Kutluer (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)  
George F. McLean (Prof. Catholic University, Washington DC)  
Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi)  
Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington)  
Abdullah Özbek (Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi)  
Ömer Özsoy (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)  
Roselie Helena de Souza Pereira  
(Mestre em Filofia-USP; UNICAMP Brasil)  
Ekrem Sarıkçıoğlu (Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi)  
Hüseyin Sarıoğlu (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)  
Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds University)  
Mustafa Sinanoğlu (Doç. Dr., İSAM)  
Mahfuz Söylemez (Doç. Dr. Hitit Üniversitesi)  
Necdet Subaşı (Yrd. Doç. Dr., Muğla Üniversitesi)  
Bülent Şenay (Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi)  
Cafer Sadık Yaran (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)  
Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi)

\* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

# içindekiler

Başlarken  
6-10

## *Makaleler*

---

Klasik İslâm Düşüncesinde  
Gayri Müslimleri Temsil Sorunu  
Burhanettin TATAR  
11-32

Kur'an Bağlamında Farklılıklar  
Şinasi GÜNDÜZ  
33-56

Sosyo-Kültürel ve Politik Yönleriyle  
Alevilik Üzerine Notlar  
Yasin AKTAY  
57-76

Modern Öncesi Âlemden  
Post/Modern Bir Köye Evrilişte  
Kutsal'ın Arkeolojisine Yeniden Bakış  
Şevket YAVUZ  
77-126

Sanat ve Dinin  
Kadın Varlığında Buluşması  
“Türk – İslâm Sanatında Kadın İmgesi”  
Hafsa FİDAN  
127-142

Birbirine Tezat İki Farklı İsa Portresi  
“Paskalya Öncesi İsa *versus* Paskalya Sonrası İsa”  
Mahmut AYDIN  
143-156

## *Kitap Tanıtımı ve Tenkitler*

---

Cengiz Batuk  
Is the Father of Jesus the God of Muhammad? T. George,  
157-161

Yakup oştu  
Islam & Muslim, Mark Sedgwick  
162-164

Ferhat Akdemir  
İslâm'da Ahlak'ın Şartı Kaç, Cafer Sadık Yaran  
164-170

Hakan Olgun  
Politics as Religion, Emilio Gentile  
170-172  
Hıristiyanlığın Reddine Yönelik Tartışmalar, F.Râzi  
173-175  
Understand My Muslim People, Abraham Sarker  
176-179

Süleyman Turan  
İsa ve Pavlus Aynı Fikirde miydi? Peter Barnes  
179-183

## Başlarken

**A**ralık 2003'ten itibaren yılda iki sayı olarak elektronik ortamda yayınlanan ve 6 sayısı halihazırda yayınlanmış olan *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, bu sayıdan itibaren 4 ayda bir matbu bir dergi olarak elinizde olacak. Doğrusu derginin ilk sayısının yayınlandığı tarihten bugüne Milel ve Nihal geleneğinin sahiplenilmesi yönünde hayli mesafe alındı. Derginin yayınlanması yanında aylık olarak düzenlenen Milel ve Nihal Konferansları serisi ile birçok önemli konu, konunun uzmanı akademisyenlerce tartışıldı. Ayrıca Milel ve Nihal sivil bir toplum kuruluşu haline getirilerek daha kapsamlı kültürel ve akademik etkinliklerin yapılmasına imkan sağlandı. Nitekim *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* de oluşturulan bu sivil toplum kuruluşunun yani Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği'nin bir yayını olarak sizlere ulaşacaktır.

Milel ve Nihal geleneği İslâm bilim mirasının çok köklü bir ögesidir. 11. yüzyıldan itibaren bu başlığı taşıyan birçok eser kaleme alınmış ve bu eserlerde farklı inanç ve düşünce sistemleri ma-

saya yatırılmıştır. Milel ve Nihal başlığını taşıyan ilk eserin Abdulkahir el-Bağdadî'ye ait olduğu, ancak bu eserin günümüze kadar ulaşamadığı söylenmektedir. Bundan başka İbn Hazm, Şehristani ve benzeri birçok kişinin bu başlıklı eserler yazdıkları bilinmektedir. Milel ve Nihal başlıklı eserler dışında, İslâm bilim geleneğinde farklı dinlerle felsefi ve kültürel geleneklerin tanınmasına ve araştırılmasına dayalı "diyanat" ve "fırak" başlıklı çalışmaların kaleme alındığı da bir gerçektir. Son olarak, daha sonraki dönemlerde İbnu'n-Nedim ve Biruni gibi yazarlarca kaleme alınan çalışmaları da Milel ve Nihal geleneği bağlamında sınıflamak mümkündür.

Milel ve Nihal geleneği, farklı inançların, Müslümanların iletişim içerisinde bulunduğu farklı dinsel ve kültürel grupların tanınmasını ve anlaşılmasını konu almaktadır. Bunu yaparken - özellikle Şehristani ve Biruni'de gördüğümüz gibi- elden geldiğince objektif olmaya çalışılmakta; ele alınan gelenekler yargılanmadan tanımlanmaya gayret edilmektedir. Milel ve Nihal kavramlarına İslâm alimlerinin farklı anlamlar yükledikleri bilinmektedir. Bazı İslâm alimleri Milel terimini temel dini akımlar ve gelenekler anlamına, Nihal terimini ise alt sekteryen gruplar, hizipler ve fırkalar anlamına kullanmaktadır. Bazıları ise Milel terimini vahiy geleneğine dayanan dini akımlar için Nihal terimini ise vahiy geleneğine dayanmayan akımlar ve yollar için kullanmaktadır. Her durumda Milel ve Nihal kavramları insanların bağlı oldukları her tür inanç ve düşünce akımlarıyla sosyal, siyasal ve ideolojik gelenekleri kapsamaktadır. Bu yönüyle bu gelenek bağlamındaki çalışmalar, adeta bir kültür atlası gibi insanlığın kültürel mirasını tanıtmayı, tanımlamayı ve yer yer karşılaştırmalar yapmayı hedeflemektedir.

Kapsamı dikkate alındığında Milel ve Nihal geleneği bağlamında kaleme alınan eserler insanlığın bilim mirasına önemli katkı sağlamıştır. Nitekim bu önemi nedeniyle olsa gerek bazı günümüz yazarları, örneğin Eric Sharp, Milel ve Nihal yazarı Şehristani'yi karşılaştırmalı dinler alanında ilk özgün eser veren yazarlar arasında zikretmektedir. Şehristani'den çok daha önce farklı gelenekler üzerinde bilgiler veren eserler mevcut olmasına rağmen Şehristani'nin ön plana çıkarılması gerçekten ilginçtir. Zira örneğin



biz, Milattan sonraki üçüncü yüzyıldan itibaren Hıristiyan geleneği doğrultusunda kaleme alınan ve çeşitli dinsel ve düşünsel grupların inançları hakkında bilgiler veren eserlerin var olduğunu biliyoruz. Reddiye tarzı kaleme alınan bu apolojetik eserlerde, bir yanda doğru inanç olarak görülen akidenin savunusu yapılırken, yanlış inançlar ve düşünceler alabildiğine eleştirilmektedir. Milel ve Nihal geleneğinin bunlardan en temel farkı, farkı inanç sistemlerini ele alıp tanımlarken elden geldiğinde ilgili inanç ve düşünce sistemlerinin kendi kaynaklarına ve argümanlarına yer vermesi ve önyargılardan uzak şekilde onları tanımlamaya çalışmasıdır. Bir başka ifadeyle reddiyeci apolojetik eserlerde farklılıklar sapkın ya da zındık addedilerek önyargılara dayalı bilgiler de kullanılarak onların reddedilmesi hedeflenirken Milel ve Nihal geleneğinde farklılıkların olduğu gibi tanıtılmasına çalışılmaktadır.

Milel ve Nihal geleneği ile günümüz Oryantalizmi arasında da önemli farklılıkların olduğu söylenebilir. Oryantalizmin, örneğin İslâm dünyasına yönelik yaptığı çalışmaların gerisinde İslâm dünyasını tanımak ve olduğu gibi anlamak yerine, İslâm dünyasına yönelik çeşitli önyargıları delillendirmek, siyasal ve sosyal amaçlara yönelik olarak ona karşı bir takım argümanlar geliştirmek gibi çeşitli emperyalistik motivasyonların varlığı bilinmektedir. Milel ve Nihal geleneğinde ise çok kültürlülüğün getirdiği zenginliğin tespiti ve insanlığın aralarındaki farklılıklara rağmen hep birlikte bir kalite ortaya koymalarının/koyabileceklerinin imkanı aranmaktadır. Totalitarizm, baskı ve asimilasyon politikalarına karşı belirli bir hukuk içerisinde farklılıkların mevcudiyetini kabul etme ve farklılıkların bir arada yaşayabilmesine imkan sağlama hedeflenmektedir. Bu anlamda Milel ve Nihal geleneği kendi özgürlüğümüzün başkalarının özgürlüğünden geçtiğini ve önyargılardan bağımsız şekilde kendimizin tanınmasının başkalarını önyargılardan uzak şekilde tanımadan geçtiğini ortaya koymaktadır.

Farklı kültürel gelenekleri tanımlamayı ve önyargılardan bağımsız şekilde tanıtmayı amaç edinen Milel ve Nihal geleneği, bunu yaparken önemli bir diğer özellik olarak kendimizi diğer insanlara tanıtmak ve anlatmak konusunda da önemli bir görev üstlenmektedir. Öyle ki bu gelenek, sadece farklılıkları tanıtip an-

latmakla kalmamakta, kendimizi ifade edip tanıtarak ya da yanlışla birlikte doğruyu da bir arada vererek muhatabın zihninde bunlar arasında bir değerlendirme yapmasını ve doğru bilgi sahibi olmasını da hedeflemektedir.

Tarih boyu farklılıkların bir arada var olduğu bilinen bir gerçektir. Farklılıklara yönelik yaşanan en temel sorun farklılıkların yok sayılması, asimle edilmeye çalışılması ve onlara yönelik baskı ortamlarının geliştirilmesidir. Bir diğer önemli sorun ise toplumun tektip bir zihniyet bağlamında oluşturulmaya çalışılarak diğerlerine hayat hakkı tanınmaması, şiddet ve baskıyla yok edilmeye çalışılmasıdır. Bu konuda İslâm'ın diğer geleneklerden oldukça farklı bir yaklaşım içinde olduğu bilinmektedir. Zira İslâmın temel kaynağı olan Kur'an başkalarını yok saymayı ve dışlamayı değil, tevhid ilkesi doğrultusunda herkesi içine alan bir birlikteliği ve ahengi öngörmektedir. Her şeyi Allah'ın kudret, irade ve ilminin eseri olmakla açıklamakta, farklılıkların mevcudiyetinde insanın özgür iradesinin ve sorumluluğunun etkili olduğuna dikkat çekmekte ve bütün bunları insanla ilgili bir imtihan olarak değerlendirmektedir. Yine Kur'an'da etnik ve kültürel farklılıkların mevcudiyeti "tanışmak" terimiyle izah edilmektedir. Kuşkusuz bütün bunlar yapılırken insan başıboş da bırakılmamakta, ona doğru ile yanlış ya da kurtuluş ile helakin ne'liği açıklanmakta ve insan kurtuluşa davet edilmektedir. İşte bütün bu açılardan baktığımızda Milel ve Nihal geleneğinin farklılıkları, bu bağlamda, tanımak ve tanıtmak kavramı merkezinde ele almaya çalışmakta olduğunu söyleyebiliriz. Bununla Milel ve Nihal geleneği en temel referans olarak Kur'an'a dayanmakta ve bu gelenek sosyal ve kültürel yapıyı incelerken metodolojisinin referansını Kur'an'dan almaktadır.

Milel ve Nihal geleneği sadece farklı dinlerle felsefi ve kültürel akımları araştırmayı değil, farklılıklar içerisinde kendimizi nasıl anlatıp ifade edebileceğimizin yollarını tartışmaktadır. Bunu yapabilmek için farklılıkların özelliklerini ön yargılardan uzak şekilde tanıyarak sağlam bir karşılıklı tanışma zemini oluşturulmasına çalışılır. Farklılıklar arasında huzurlu ve barış içerisinde bir yaşamın olması için ön yargıların ortadan kaldırılması gerekir; zira önyargının olduğu yerde tanışma ve doğru bilgilenmeden bahsedil-

lemez. Bunun en temel yolu onu olduğu gibi tanımak ve empati yapmakla birlikte kendimizi de ona tanıtarak olası önyargıları ortadan kaldırmaktır. İslâm'ın tebliğ anlayışının temelinde de aslında bu yaklaşım önemli yer tutar. Zira tebliğde hedef insanları Müslümanlaştırmak değil, Allah'ın dinini ve bunun özü olan hakikati insanlara ulaştırmaktır. Bunu yapabilmenin yolu ise insanları ve insanın temsil ettiği kültürel değerleri bilip tanımaktan geçmektedir. İnsanlara hitap ederken hedefin ne olup ne olmadığı konusunda zaman zaman Kuran'ın Hz. Peygamberi uyardığına rastlanılır. Hedef insanlara hak ve hakikatin iletilmesidir. Diğer taraftan insanların iradi tercihlerine bağlı olarak seçtiği şeylere en azından saygıyla yaklaşılması gerektiği de istenir.

Kısaca Milel ve Nihal geleneğinin bize iki önemli anlayış sunduğu söylenebilir: Bunlar; içinde yaşanan toplumda kendimizi anlatmak ve kendimize yönelik önyargıları kırmak açısından önemli bir imkan hazırlaması ve çoğulcu toplum yapısını anlamak ve tanımak bağlamında bizlere önemli bir metodoloji sunmasıdır.

*Editör*

# Klasik İslâm Düşüncesinde Gayri Müslimleri Temsil Sorunu

**Burhanettin TATAR\***

---

**Atıf/©:** Tatar, Burhanettin, (2007). Klasik İslâm Düşüncesinde Gayri Müslimleri Temsil Sorunu, Milet ve Nihal, 4 (1), 11-32.

**Özet:** Klasik İslâm düşünürlerinin İslâm dışı inançlar ve kültürler karşısında geliştirdiği zengin düşünce mirası, Müslümanları birbirleriyle yakından ilintili iki temel sorun eşliğinde tarihsel olarak etkilemeye devam etmektedir. İlk sorun, bu düşünce mirasının doğrudan Kur'an metniyle ilişkisini ilgilendirirken, ikinci sorun bu düşünce mirası içinde gayri Müslimlerin inanç ve kültürleriyle ilgili oluşturulan imgelerin Müslümanlarla gayri Müslimler arasında makul ve ahlaki bir ilişkinin oluşumunda rol oynayıp oynamadığı ile ilgilidir.

Bu makale çalışmasında şu iddia ileri sürülmektedir: Kur'an'ın gayri Müslimlere yönelik ifadelerinin 'onlar hakkında kavramsal düşünce'ye dönüştürülmesi Kur'an ve entelektüel (kavramsal) söylem arasında, "anlama ve açıklama", "sonsuz semantik alan ve muhtevanın kavram içinde sınırlandırılması", doğrudan ifadenin ahlakiliği ve dolaylı kavramın mesafe açması" gibi ayırımlara yol açmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Düşünce mirası, Kur'an, Müslümanlar, Gayri Müslimler, anlama, açıklama.

---

Klasik İslâm düşünürlerinin İslâm dışı inançlar ve kültürler karşısında geliştirdiği zengin düşünce mirası, Müslümanları birbirleriyle

---

\* Doç. Dr., OMÜ. İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı.

le yakından ilintili iki temel sorun eşliğinde tarihsel olarak etkilemeye devam etmektedir. İlk sorun, bu düşünce mirasının doğrudan Kur'an metniyle ilişkisini ilgilendirirken, ikinci sorun bu düşünce mirası içinde gayri Müslimlerin inanç ve kültürleriyle ilgili oluşturulan imgelerin Müslümanlarla gayri Müslimler arasında makul ve ahlaki bir ilişkinin oluşumunda rol oynayıp oynamadığı ile ilgilidir.

Klasik İslâm düşünce tarihinde muhtelif algı sınırları içinde düşüncenin nesnesi, muhtevası ya da fenomen haline gelen şey ile bu muhtevanın başat kaynağı olan Kur'an metni arasında ne tür bir ilişki vardır? Aynı soruyu, yukarıda kısmen dile getirdiğimiz bağlam içinde yeniden sorarsak, İslâm düşünce mirası içinde 'düşüncenin muhtevası, nesnesi, ya da fenomen haline gelmiş olan İslâm dışı inançlar, kültürler ve bunların mensupları' ile 'Kur'an'da dile getirildiği şekliyle İslâm dışı inançlar, kültürler ya da bunların mensupları' aynı gerçeklik düzeyini mi gösterirler? Kur'an'da dile geldiği şekliyle İslâm dışı inançlar ve bunların mensupları bir 'ifade' (expression) hadisesi midir? Yoksa bir nesne, fenomen, sembol veya tarihsel bir olgu mudur? Bu çalışmada Kur'an'ın 'ifade' tarzıyla İslâm düşüncesinin 'kavramsal' yapısı arasında önemli mahiyet farklılığı olduğu ve bu farklılığı dengeli bir biçimde ele almanın günümüz İslâm dünyasında kaçınılmaz hale geldiği ileri sürülecektir.

Yukarıdaki sorular eşliğinde gerçekleşecek bir düşünme süreci, Klasik İslâm düşünce mirasının tarihsel etkisinin bize 'apaçık cevaplar' sunmaktan daha çok, köklü bir varoluş sorunuyla bizi yüzleştiren tezahür ettiğini fark edebilecektir. Zaten klasik İslâm düşüncesinin bize belki en büyük mirası, kendi düşünme nesnesini, muhtevasını ya da cevaplarını hazırca sunması değil, tam tersine İslâm düşüncesini kendi varoluş sorunu ile yüzleştirmiş olan tarihsel sorularla bizi tanıştırmesidir. Düşünceyi 'düşünce hadisesi' haline getiren şey, onun birtakım varlıkları belirli bir algı sınırı içinde 'nesne' ya da 'fenomen'e dönüştürmesinin çok gerisinde, onu kendi varoluş sorunuyla doğrudan yüzleştiren soruları keşfedebilmesidir.

Bu durum, bu çalışma kadar klasik İslâm düşüncesi üzerindeki tüm çalışmaların da dikkate almak zorunda olduğu kritik bir noktayı açığa çıkarır. Klasik İslâm düşüncesini bir 'düşünce hadisesi' olarak algılamak ile onun kendisine 'muhteva, nesne ya da fenomen' haline getirdiği şeyleri kavramak aynı şey değildir. Bir düşüncenin 'düşünce hadisesi' haline gelebilmek için kendi varoluş sorunuyla yüzleşmesine imkan veren soruları keşfedebilmesi ile bu sorulara yönelik olarak ürettiği cevaplar bir şekilde farklı şeyler ise, bizi bekleyen önemli görevlerden biri, Klasik İslâm düşüncesini bir 'düşünce hadisesi' haline getiren sorular ekseninde üretilen cevapları yorumlayabilmektir.

Bu görevin önemi hem çağdaş İslâm düşüncesinin kendi klasik geleneği ile organik irtibatını açığa çıkarmasının zorunluluğundan hem de özellikle çağdaş Batı düşüncesi karşısında kendi 'varoluş' sorunu ile ciddi biçimde yüzleşmesinden kaynaklanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında günümüz İslâm düşüncesinin diğer dini düşüncelerle 'diyalog'a girip girmemesine yönelik tartışmalar, bu düşüncelerin kendilerine 'muhteva, nesne ya da fenomen' haline getirdiği hususların 'küresel pazar'da teşhir edilmesi veya karşılıklı pazarlanması gibi bir sermaye ilişkisinin çok gerisinde, modern dünyada varoluş sorununa karşı çözüm üretme çabaları olarak ele alınmalıdır.

Çağdaş dünyada İslâm düşüncesinin 'diyalog sorunu' ya da 'kendi varoluş sorunuyla yüzleşmesi' bağlamında diğer dini düşünceler ve bunların mensupları hangi gerçeklik düzeyinde algılanmaktadır? Onlar her şeyden önce bir 'ifade' (expression) hadisesi midirler? Yoksa çağdaş İslâm düşüncesinin algı sınırına göre biçimlenen nesne, fenomen, sembol veya tarihsel bir olgu mudur? Bu sorular, hemen fark edileceği üzere bizi Kur'an'da gayri Müslimlerin eylem ve inançlarına ilişkin beyanların statüsü ile klasik ve çağdaş İslâm düşüncelerinin gayri Müslimleri ve onların dini düşüncelerini algılayış biçimlerini aynı anda ilgilendiren ortak sorulardır.

Kur'an'da gayri Müslimlere ve onların inançlarına yönelik be-

yanların statüsü sorunu, gerçekte Kur'an'ı yorumlama sorunu ve bu soruna cevap olarak üretilen yorumlama modelleri bağlamında geniş bir çerçeveye oturmaktadır. Bu noktada doğrudan Kur'an'ın literal, ontolojik, epistemolojik, aksiyolojik ve tarihsel konumuna dair yaklaşımların zenginliği ve zıtlıkları karşısında gayri Müslimlere dair ifadelerin statüsü sorununun da farklı görünüm alabileceği kolayca varsayılabilir. Bu karmaşık ortam içinde bir çıkış yolu bulabilmenin belki en iyi çaresi, Kur'an'ın statüsünün belirlenmesinde başat rol oynayan 'tevhid'in söz konusu sorular bağlamında nasıl anlamlandırıldığını irdelemektir.

Açıkçası Kur'an metninde 'tevhid', sonsuz bir yaratıcı güç olarak Allah'ın muhatap aldığı insanlar karşısında 'kendisini niteleme şekli ya da ifadesi' iken, daha sonra gelişen felsefi, kelami ve siyasi akımlar içinde 'tevhid' bir 'kavram'a dönüştürülmüştür. Ve bu 'kavram' kendisini üreten düşünce akımlarının benimsediği yorumlama modellerine göre 'ilke', 'sembol', 'ontolojik kaynak', 'kutusal', 'bilginin ve değerlerin nihai zemini', 'siyasi simge' gibi farklı görünümleri kuşatan bir şemsiye görevini üstlenmiştir.

Bu yönüyle Allah'ın ruhlarla gerçekleştirdiği "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?", "Evet" şeklindeki soru-cevap ilişkisine dair Kur'an'ın dramatik anlatımında<sup>1</sup> açıkça belirginleşen ve bizzat Kur'an'ın kendi diyalojik metin statüsünü de şekillendiren 'Allah'ın muhataplara kendisini doğrudan (1. şahıs olarak) ifade etme' hadisesi yerini '3. şahıs hakkındaki konuşma' düzeyine bırakmıştır. Bu durum, İslâm düşüncesinin kendisini 'kavramlaştırma' sürecinin en belirgin karakteristiğidir.

Kuşkusuz söz konusu 'kavramlaştırma' süreci, İslâm düşüncesinin kendi kuramsal gelişimi açısından çok önemli olmakla birlikte aynı zamanda ödemek zorunda kaldığı bedellerin bir yekununa işaret eder. Zira Kur'an metninde Allah'ın kendisine dair bir ifade şeklini, 3. şahıs hakkındaki konuşma konusu haline getirmek, her şeyden önce 'doğrudan ifade'nin açıkça sınır konamaz anlam alanını ve etkisini belli bir kavramsal yapı ya da algı sınırı içinde

'nesne, muhteva veya fenomen' haline dönüştürerek bir *temsil sorununu* ortaya çıkarmaktır.

Bu durum, Allah ile muhatapları arasındaki ilişki içinde ortaya çıkabilecek manevi ve tarihsel tecrübeleri bir kenara bırakmayı ve daha çok rasyonel düşünce içinde 'açıkça kavranabilir muhtevayı' seçip ayıklama işlemini beraberinde getirmiştir. Özellikle tasavvufun, Kelam ve felsefenin belli bir kavramsal yapı içinde Tanrı'yı '3. şahıs hakkında konuşma konusuna indirgeme' çabasına karşı ciddi tepki vermesinin ve Müslüman kitlelerin kendilerini "avam" adı altında 'tek tipleştirme'ye ve '3. şahıslar yığını'na indirgemeye teşebbüs eden Kelamcılarla filozofları pek sahiplenmelerinin temel nedenlerini bu noktadan hareketle aramak uygun görünmektedir. Bunun yanı sıra, Selefi, Zahiri ve İhya hareketlerinin—açıkça ve tutarlı şekilde formüle etmekte başarısız görünmelerine rağmen—İslâm düşüncesini yeniden 'metnin kendisine dönme'ye çağrılarının gerisinde, söz konusu kavramlaştırma sürecinde Tanrı'yı 1. şahıs konumundan 3. şahıs konumuna indirgeyerek temsil etme çabasına karşı tepkiler bulunmaktadır.

Geldiğimiz bu noktada, Allah'ın 3. şahıs olarak temsiline duyulan tepkiler ile Kur'an metnine dönüş çağrıları arasındaki paralellik daha bir görünür hale gelmektedir. İslâm düşünce tarihinde Kur'an'a dönüş çağrıları, aynı zamanda 'kavram'dan, 'Allah'ın kendisini doğrudan ifadesi'ne dönüş çağrısı olarak tezahür etmiş görünmektedir. İşte bu nokta 'tevhid'in algılanma biçimleri arasındaki temel bir farklılığı da açığa çıkarmaktadır. Kavramlaştırma süreci içinde ortaya çıkan tevhid bir 'zihinsel mahiyet' arz ederken, Kur'an'da Allah'ın doğrudan kendisini ifade etme şekli olarak tevhid ise Allah ile bir yüzleşme, ikrar, itiraf, nefis muhasebesi, insanın kendi konumunu yeniden hatırlaması gibi varoluşsal, aksiyolojik, psikolojik ve zihni birtakım tecrübeleri beraberinde getirmektedir. Daha açık deyişle, Kur'an'da dile gelen tevhid, insanın zihinsel olarak pasif bir bilgi nesnesine indirgediği bir şey değildir; tam aksine o insanın karşısına dikilen sonsuz bir dirence sahip (daha gerisine gidilemeyen) aktif anlam alanı olarak belirgin-



leşmektedir.

Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'da 1. şahıs diliyle ifade edilen 'tevhid', muhatapların belli bir kavramsal yapı içinde birbirlerine anlatabilecekleri ve aktarabilecekleri bir rivayet unsuru olamayacak kadar bireysel ve aynı zamanda evrenselidir. O, insanların kendilerini, Allah'ın kendisini ifade şekli olarak tevhid karşısında doğrudan konumlanmış bulmaları anlamında 'bireysel'dir; bu durum her muhatap için aynı şekilde cereyan etme potansiyeline sahip olduğu için 'evrensel'dir. İşte bu 'bireysellik' ve 'evrensellik' hadisesinin aynı anda cereyan edebilmesi, 'tevhid' ifadesini hem belli bir sistemin merkezine işlevsel rol oynaması için konumlandırma çabalarına hem de bir kısım insanın diğerlerini 'ötekileştirme' çabalarının bir manevra alanı olarak ön plana çıkarmasına karşı bir direnç noktası oluşturmaktadır.

Bu direnç olayının mahiyetini daha iyi fark edebilmek için bireysellik ve evrensellik hadisesinin temelde 'anlama' olayını, dile getirdiğimiz diğer hususların ise 'açıklama' olayını gerektirdiğini dikkatlere sunmalıyız. Kur'an'da Allah'ın kendisini ifade şekli olarak tevhid, bir 'anlama' konusudur. Oysa Allah'ı 3. şahıs olarak konuşma konusuna indirgemek (temsil), 'tevhid'i belli bir düşünce sisteminin merkezine yerleştirmek veya bir kısım insanı ötekileştirme çabalarının manevra alanına dönüştürmek bir 'açıklama' konusudur. İslâm düşünce tarihi, en temelde, 'tevhid'i 'anlama' ve 'açıklama' olayları arasındaki ilişki ve gerilimler tarihidir.<sup>2</sup> Bu tarihi süreç içinde etkin rol oynayan her Müslüman düşünür, gayri Müslimlerle ilişkiler noktasında anlama ve açıklama hadiseleri arasındaki bu ilişki ve gerilimi bir şekilde kendisinde hissetmiş olmalıdır.

Zira 'anlama' esnasında hem bireysel hem de evrensel bir anlam alanı olarak muhatapın karşısına çıkan Kur'an'ın tevhid ifadesini bir 'açıklama' konusu olarak düşüncenin muhtevası haline

---

<sup>2</sup> Günümüzde felsefe-din, kelim-din, tasavvuf-din gibi ikili kavramlar arasındaki ilişkinin tartışılıyor olmasının belki en büyük nedenlerinden biri dinin temelde 'anlama' olayına, diğer düşünme biçimlerinin ise daha çok 'açıklama'ya ağırlık vermesinden kaynaklanmaktadır.

getirmek ve kavramsal yapı içinde sınırlamak, her şeyden önce bizzat muhatabın 'Kur'an'ın ifadesi olarak tevhid' karşısında konumu ile 'açıklama konusu olarak tevhid' karşısındaki konumu arasındaki çelişkiyi ön plana çıkarır. Kur'an'ın tevhid ifadesini 'anlama' esnasında muhatap kendisini Tanrı'nın sonsuzluğu ve sınırlanamazlığı karşısında bir tür mekansızlaşmış ve yurtsuzlaşmış şekilde algılamak, bu ifadeyi bir kavram içinde 'aktarılabilir', 'açıklanabilir' yani 'sınırlanabilir' bir zihni nesneye (fenomen) dönüştürdüğünde onu kendi karşısında konumlandırmakta ve bu şekilde kendisini anlam üreten bir kaynak haline getirmektedir.

Üzerinde durduğumuz bu son husus, bizzat 'kavram' kelimesinin kendi yön gösterici özelliğine ya da eylemsel karakterine dikkat ettiğimizde açığa çıkabilecek bir şeydir. Kavram, bir nesneyi el ya da bir başka alet ile kavrama olayında olduğu üzere, kavranan şeyin etrafının kavrayan şey tarafından çevrelenmesini, kuşatılmasını ve ona bu şekilde bir sınır konmasını ima eder. Böylece kavranan şey, kendisini sınırlayan, çevreleyen (çerçeveleyen), kuşatan şey tarafından kontrol altına alınmaktadır. Kavram kelimesi, kavranan şey ile onu kavrayan şey arasındaki ilişkiler ağı içinde ortaya çıkan anlama işaret eder.

Buna karşılık ifade (expression), bir varlığın kendisini doğrudan dile getirebilmesidir. Böylece o her şeyden önce—zihinsel muhtevaya değil—söz konusu varlığın kendisini temsil gücüne işaret eder. 'İfade'nin 'anlama' olayını gerektirmesinin nedeni, insan bilincinin kendisini böylesi bir temsil gücüne sahip varlıkla yüzleşmiş bulmasından kaynaklanır. Bir başka deyişle, kendisini temsil gücüne sahip bir varlığın ifadesi, bir başka şeye indirgenilecek ya da başka bir alana çekilebilecek bir şey değildir. Aksine o söz konusu varlığın huzurunda (ifade tarafından açılan özel semantik alanda) anlaşılması gereken bir şeydir.

Oysa 'kavram', insan bilinci tarafından muhtevaya indirgenmiş (sınırlanmış) bir nesneyi gösterir. Bu nesne, kendisini sınırlayan bilinç tarafından başka nesnelere çok farklı ilişkilere sokulma imkanı ile baş başadır. 'Açıklama' olayı, bilinç tarafından sınırla-

nan nesnelere arasında bilincin ilişkiler kurma çabasına işaret eder. Kuşkusuz burada—nesnelere muhtevalarının mahiyetinden ve farklılığından kaynaklanan dirençleri nedeniyle—bilincin nesnelere arasında tamamen keyfi ilişkiler kuramayacağı söylenmelidir. Ancak her halükarda zihin tarafından zaten sınırlanmış ve çevrelenmiş oldukları için, kaçınılmaz olarak onların artık zihin tarafından kurulacak ilişkiler içinde temsil gücüne erişecekleri açıktır. Bu yüzden açıklama, büyük oranda zihnin nesnelere bir anlam bağışlaması olayına dönüşmektedir.

‘Kur’ani bir ifade olarak tevhid’ ile bir ‘kavram olarak tevhid’ arasındaki bu önemli farklılık aynı zamanda Kur’an metninin temelde diyalojik karakterdeki statüsü ile kavramlaştırma ve açıklama sürecinde bir ‘merci veya kaynak’ haline dönüştürüldüğü esnada kazandığı epistemolojik statüsü arasındaki farklılığı da beraberinde gündeme getirmektedir. Bu farklılık, bizi çalışmamızın en başında sormak durumunda kaldığımız sorularla yüzleştirmektedir: Klasik İslâm düşünce tarihinde muhtelif algı sınırları içinde düşüncenin nesnesi, muhtevası ya da fenomen haline gelen şey ile bu muhtevanın başat kaynağı olan Kur’an metni arasında ne tür bir ilişki vardır? İslâm düşünce mirası içinde ‘düşüncenin muhtevası, nesnesi, ya da fenomen haline gelmiş olan İslâm dışı inançlar, kültürler ve bunların mensupları’ ile ‘Kur’an’da dile getirildiği şekliyle İslâm dışı inançlar, kültürler ya da bunların mensupları’ aynı gerçeklik düzeyini mi gösterirler?

Bu sorular, üzerlerinde derin ve farklı açılardan düşünmeyi talep etmekle birlikte, şimdiye değin ön plana çıkardığımız düşünme tarzı içinde kısmen anlamlandırılabilir boyutlara da sahip görünmektedir. ‘Kur’an’ın bir ifadesi olarak tevhid’ ile ‘kavram olarak tevhid’ arasındaki farklılık, aynı zamanda bu sorulara verilebilecek cevaplar arasında bir farklılaşmayı da doğurmaktadır. Sözgelimi, ‘kavram olarak tevhid’, mahiyeti itibarıyla zihinsel bir nesne, sınırlanmış bir muhteva veya fenomen haline gelmiş bir hususu gösterdiği için, kaçınılmaz olarak İslâm dışı inançlar, kültürler ve bunların mensupları bir şekilde bu sınırlanmış muhteva,

nesne ya da fenomenin 'dışında kalan' bir anlam öbeği, anlam fazlalığı olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslâm düşünürlerinin insanlık tarihinde gerçek anlamda din olarak yalnızca İslâm'ı kabul etmeleri ve bu dini Hz. Adem ile Hz. Muhammed arasındaki tüm peygamberlerin aynı temel mesaj içinde temsil ettiklerine dair yaklaşımları, tarihsel bir yaklaşımdan ziyade, Kur'an'ın ifadelerini nasıl kavramlaştırdıklarını göstermektedir. Zira insanlık tarihinde tek gerçek din olduğuna dair bir kavramlaştırma, kaçınılmaz olarak bu dine uyum göstermeyen veya aykırı duran her inancın, sistemin ya da tahrifin bir anlam fazlası, anlam taşması ya da yabancılaşması olarak içinin boşaltılmasını ve zemsizleştirilmesini gerektirmiştir. Bu durum, mantıksal olarak, İslâm'ın tevhid inancının evrenselliği (tek hakikat oluşu ve mutlaklığı) 'karşısında' gerçek anlamda konumlandırılabilir her hangi bir din ya da inancın olmadığı düşüncesini beraberinde getirdiği için bir 'gerçek öteki' mefhumu teşekkül etmemiştir. Dolayısıyla, 'gerçek öteki'nin mevcudiyetini ve huzurunu (presence) varsayan diyalog hadisesi de cereyan etmemiştir.

İslâm Kelamcılarının diğer inançlara karşı yönelttikleri eleştiriler veya diğer din mensuplarıyla (bazı istisnalar dışında çoğu kez hayali olarak yaptıkları) tartışmalar,<sup>3</sup> günümüz felsefelerinde anlaşıldığı şekliyle<sup>4</sup> bir diyalog hadisesi değildir.<sup>5</sup> Aksine onlar, Kur'an'ın gayri Müslimlere yönelik ifadelerini kavramlaştırmanın

---

<sup>3</sup> Bu tartışmaların tarihi hakkında bilgi için bkz., Douglas Pratt, *The Challenge of Islam: Encounters in Interfaith Dialogue* (Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2005), ss. 101-136.

<sup>4</sup> Felsefi düzeyde diyalog kavramının nasıl ele alındığına örnek olarak bkz. David Bohm, *On Dialogue*, ed. Lee Nichol (London: Routledge, 1996); Tziano Tosolini "H.-G. Gadamer and E. Levinas: Two Philosophical Approaches to the Concept of Dialogue" *Studies in Interreligious Dialogue*, 12 (2002/1), ss. 37-60.

<sup>5</sup> Hayali tartışmalar ya da polemikler yalnızca İslâm Kelamcılarınca yazılmış değildir. Benzer şekilde Hıristiyan yazarların da Müslümanlarla polemik yazıları vardır. Bu hayali tartışmaların en pratik amacı kendi din mensuplarını diğer din mensuplarından gelecek sorulara veya itirazlara hazırlamaktır. Bu konuda bir örnek olarak John of Damascus (Yahya ed-Dimeski)'un kaleme aldığı "Müslüman ve Hıristiyan Arasında Bir Diyalog" gösterilebilir. Bu yazının İngilizce çevirisi ve yorumu için bkz. M.S. Seale, *Qur'an and Bible: Studies in Interpretation and Dialogue* (London: Croom Helm, 1978), ss.63-70

(sınırlamanın) beraberinde getirdiği anlam fazlalığı, anlam taşması ya da anlam yabancılaşması şeklinde teşekkül eden imgeler hakkındaki spekülasyonlardır. Bu spekülasyonların amacı zaten kavramsallaştırmanın kaçınılmaz sonucu olan anlam fazlasının veya anlam yabancılaşmasının zeminsizliğini ve gerçeklikten yoksunluğunu dini, entelektüel ve siyasi amaçlar doğrultusunda teşhir etmektir.<sup>6</sup> Bu noktada bizzat 'spekülasyon' kelimesinin kök anlamı, bize bu durumun nasıl gerçekleşmekte olduğuna dair birtakım ipuçları sunmaktadır. 'Ayna' kelimesi ekseninde bir anlam alanına sahip olan spekülasyon, bir şeyin 'aynada yansması' yani bir şeyin kendisini yansıtan bir başka şey tarafından çoğaltılması ve temsil edilmesi durumunu gösterir.<sup>7</sup>

Felsefi açıdan bakıldığında gerçeklik-ayna ilişkisi ilk önce orijinal-kopya ilişkisi sorunu gibi görünmekle birlikte, kültürel ve dini alanlara taşındığında sorunun daha bir karmaşık olduğu hemen göze çarpar. Hatta bu karmaşık durumun gerisinde biraz da Kantçı zihin-fenomen-numen ilişkisindeki epistemolojik ve ontolojik sorunlara benzer sorunlarla karşılaşmaktayız. Bir de dil felsefesi açısından bakıldığında dil-gerçeklik ilişkisinin ayna-gerçeklik ilişkisini zaten kendisinden barındırdığı hemen fark edilebilir.

Bütün bu farklı alanlardaki sorunlar ortak bir noktada şu şekilde buluşturulabilir: Şayet bir varlığın kendini ifşası ancak kendisini yansıttığı varsayılan bir ortam (medium) içinde mümkün olabiliyorsa, bu durumda gerçekliğin bu ortam içinde çarpıtılmadığını ne garanti edebilir? Dikkat edilecek olursa gerçekliği yansıttığı varsayılan 'ortam', dil alanında 'kelimeler'; kültür veya din alanında bir kültürün veya dinin başka kültürler ya da dinler hakkında ürettiği 'imgeler', Kantçı felsefede 'fenomen' ve bunun gerisinde 'insan zihni'dir. Bu bağlamda Kelamcıların diğer din men-

---

<sup>6</sup> Bu bağlama iyi örnek olarak Cahız'ın, döneminin siyasi otoritesinin talebi doğrultusunda Hristiyanlara cevap olarak yazdığı makaledir. Bkz. N.A. Newman (ed.), *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 AD)*, (Pennsylvania: Hatfield, 1993), ss. 685-717.

<sup>7</sup> H.-G.Gadamer, *Truth and Method*, 2<sup>nd</sup> rev. ed. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1989), ss. 465-466.

suplarının kutsal metinleri, kültürleri ve eylemleri hakkındaki spekülasyonları 'tek doğru din' ya da 'tevhid' kavramının teşkil ettiği 'ayna'da yansıdığı şekliyle anlam fazlalıklarından oluşan imgeler hakkındaki söylemlerdir.

Ancak tam bu noktada yukarıda tekrarladığımız bir soruyu yeniden dile getirmek durumundayız: Acaba diğer dini inançlar ve bunların mensupları hakkında Kur'an'ın 'ifadeler'i ile Kelamcıların 'kavramlar'ı aynı gerçeklik düzeyini mi yansıtırlar ya da temsil ederler? Aynı soruyu bir başka açıdan sorarsak, gerçekte Kur'an'ın ifadeleri diğer dini inançları bir 'anlam fazlalığı' olarak mı sunmaktadır?

Bize öyle geliyor ki, 'Kur'an'ın bir ifadesi olarak tevhid', insanın karşısına dikilen sonsuz bir dirence sahip aktif anlam alanı olarak, kendisi dışında her hangi bir anlam fazlalığına ve anlam yabancılaşmasına yol aralamamaktadır. Tam aksine evrende olup biten her şey ancak ve ancak bu sonsuz dirence sahip (daha gerisine gidilemeyen) aktif anlam alanı 'önünde' kendi anlamını kazanır. İşte bu yüzden, Allah'ın—kendisine muhatap olarak aldığı insanlar karşısında—1. şahıs formundaki konuşmasıyla teşekkül eden Kur'an metninde gayri Müslimlere yönelik ifadeler, her şeyden önce 'ifade' (expression) statüsündedir. Daha açık bir deyişle, Kur'an'da gayri Müslimlere ve onların inanç ve kültürlerine yönelik ifadeler, her şeyden önce Allah'ın söz konusu hususları anlamlandırma şeklini dile getiren 'ifadeler'dir. Bu ifadeler, işin aslına bakacak olursak, 'Kur'an'ın bir ifadesi olarak tevhid'in oluşturduğu anlam alanına orijinal olarak aittirler.

Zira 'Kur'an'ın bir ifadesi olarak tevhid'i anlaşılır kılan, bu genel anlam alanının belli bir bütünlük içinde tezahürüne katkıda bulunan ve 'merkez' (tevhid)e—kontrast yoluyla da olsa—zihni yönlendiren 'çevre' rolünü üstlenen hususlar yine Kur'an metninde İslâm dışı inançlar ile bunların mensuplarına yönelik "ifadeler"dir. Bu yüzden, Kur'an'da bir ifade olarak tevhid ile gayri Müslimlere veya İslâm dışı inançlara yönelik ifadeler, birbirinden bağımsız olarak ele alınabilecek nesne, muhteva veya fenomenler

değildir. Bir başka deyişle, Kur'an'da 1. şahıs diliyle ifade edilen tevhidi anlama düzeyinde, gayri Müslimlere ve onların inançlarına yönelik ifadeler "dışlayıcı" (exclusivist) bir mantıkla anlam fazlalığına veya anlam yabancılaşmasına konu olacak nitelikte değildirler.

Bu durum, bir bakıma müzik, resim veya mimari alandaki bir eserde kontrast halindeki parçaların gerçekte aynı eserin bütünlüğüne katkı sağlayan unsurlar oluşuna benzer. Çünkü Kur'an'daki tevhid ifadesi, sözgelimi, Plotinus metafiziğindeki "Bir" metafiziğine dönüşmemektedir. Plotinus'ta "Bir" (Tanrı), evrendeki her şeyin ontolojik kaynağı olduğu kadar evrendeki birliği açıklayan bir metafizik ilkedir. Hatta "Bir" (Tanrı), tüm evrene kendi *birliğini* verdiği için bir tür emperyal ve hegemonik güç kaynağıdır. Oysa Kur'ani bir ifade olarak tevhid, 'Bir' metafiziği içinde ele alınabilecek emperyal, otoriteryan veya tektipleştirici bir güç kaynağına işaret etmez. Dikkat edilecek olursa, Kur'an'ın birden çok tanrı olması durumunda evrenin fesada uğrayacağına dair ifadesi,<sup>8</sup> Plotinus'taki gibi "bir" metafiziğine değil, evrendeki düzenliliğe atıf yapmaktadır.

Yine Kur'an'da ifade edildiği üzere, başta İblis olmak üzere inkarcılara ve farklı inançlara sabreden; "Dileseydik sizi tek ümmet yapardık"<sup>9</sup> ayetinde dile getirdiği şekliyle farklı anlam dünyalarının ve kültürler arası kontrastın oluşumuna izin veren Tanrı, dolaylı olarak 'tevhid'in emperyal ve tektipleştirici bir husus olmadığını açığa vurmaktadır. Kur'an'ın tevhid'e kontrast olarak sunduğu tüm inançlar ve diğer beşeri eylemler 'tevhid' ifadesiyle aynı düzlemde yer almazlar; aksine onlar tevhid ifadesinin sonsuz direnç gösteren (daha geriye götürülemez) anlam alanı 'önünde' açığa çıkan şeyler olarak genel bir resmin oluşumuna katkı yaparlar. Bu nedenle genel resim içinde tevhid, diğerlerinin yanı sıra duran veya fark edilebilen 'bir şey' (nesne, kavram ya da muhteva) değildir. Aksine o, 1. şahıs formunda konuşan Tanrı'nın kendisi hakkındaki ifadesidir ve bu ifadenin sahibi olan Tanrı, tevhid ile

<sup>8</sup> Enbiya 21/22.

<sup>9</sup> Maide 5/48.

kontrast halindeki diğer tüm unsurların oluşumuna bizzat izin verdiğini söylemektedir. Böylece 'tevhid'; tabir caizse, 'konuşan bir ses olarak' farklılıkları ya da kontrastı konuşmasının orijinal parçaları olarak sunmaktadır.

Muhtemelen bu yüzden 'Kur'an'da 1. şahıs olarak dile gelen Allah'ı ön planda tutarak, O'nun kavramsal bir yapı içinde 3. şahıs konumuna indirgenmesine tepki gösteren tasavvuf, genel olarak, gayri Müslimler konusunda 'dışlayıcı' anlayışa yakın durmamakta ve diğer inançları Allah'ın kendisine ilişkin genel konuşmasının orijinal parçaları olarak görme eğilimindedir. Yunus Emre'nin "Yaratılanı hoş gördük Yaratandan ötürü" ifadesinin gerisinde sanki 'Kur'an'daki ifade olarak tevhid'in farklı inançları susturan ya da yok eden değil, aksine onlara izin veren bir mahiyette tezahür etmesi yatmaktadır.

Geldiğimiz bu noktada bir 'ifade olarak tevhid'in diğer inançlara izin veren veya onlara tolerans gösteren bir anlam alanı oluşunu elbette günümüzde seküler demokrasilerin farklı dini inançlara karşı öngördüğü teorik tarafsızlığına, ilgisizliğine ya da kayıtsızlığına benzer şekilde yorumlamak yanlıştır. Zira, aşağıda değineceğimiz üzere, Kur'an, diğer inançlar ve bu inançların mensupları hakkında yer yer ılımlı ve hatta kimi zaman pozitif şeyler söylemekle birlikte, çoğu kez ciddi eleştiriler, suçlamalar ve değerlendirmeler yapmaktadır. Ancak bizi burada felsefi açıdan ilgilendiren şey, Kur'an'ın söz konusu eleştiri, suçlama ve değerlendirme ifadelerinin dinler tarihi, Kelam, mezhepler tarihi, kültür bilimleri gibi alanlarda 'tarihsel bilgi' şeklinde bir kanıt ya da kanıtlanması gereken bir iddia olarak görülüp görülemeyeceği sorunudur.

Gayri Müslimlere karşı Kelamcıların polemik yazılarına bakıldığında söz konusu Kur'ani ifadelerin hem bir kanıt hem de kanıtlanması gereken bir iddia şeklinde görüldüğü hemen açığa çıkar. Kelamcıların bu tutumunun onların Kur'an'ın ifadelerini birer kavrama dönüştürme programlarıyla uyumlu olduğunu söylemeye pek gerek yoktur.



Ne var ki biz, yukarıda önemli ölçüde dikkat çektiğimiz 'ifade' ve 'kavram' ayırımına dayalı olarak yine Kur'an'ın ifadelerinin gayri Müslimler hakkında bir kanıt ya da kanıtlanması gereken bir iddia şeklinde epistemolojik-tarihsel bir alana çekilmesinin ne ölçüde mümkün ve doğru olduğunu sormak durumundayız. Bu soru, özellikle modern bilgi anlayışının genel olarak pozitivist bir eğilim içinde şekillendiğini göz önüne aldığımızda daha bir önem kazanmaktadır. Acaba Kur'an, gayri Müslimler hakkında İncil'in tahrif ve tebdili, İsa'nın çarmıha gerilmesi, Yahudilerin Üzeyr'i Allah'ın oğlu olarak görmeleri gibi çok farklı hususlarda eleştirip onlara suçlamalar yöneltirken bize bir kanıt (kesin bilgi) ya da kanıtlanması gereken bir iddia mı sunmaktadır? Yoksa bizler kendi ilmi düşünme süreçlerimizde Kur'an'ın ifadelerini kavramlara dönüştürürken onların statüsünü bir tarihsel-epistemolojik kanıt ya da kanıtlanması gereken bir iddia şekline mi getirmekteyiz?

Kuşkusuz bu tür büyük soruları ayrıntılı biçimde anlamaya çalışmak, bu yazının amaç ve işlevini oldukça aşan bir alana doğru ilerlemektir. Buna rağmen Kur'an'da kendisini 1. şahıs formunda ifade eden Tanrı'nın birtakım tarihi olayları 'gözlem' ya da 'tasvir' amaçlı olarak tekabüliyet (correspondence) mantığı içinde birebir resmettiğini düşünmeye bizi sevk edecek her hangi işaret görmediğimizi söylemeliyiz. Gözlem ya da tasvir gibi bir tür tarafsızlık imgesini ön plana çıkaran hususların tam aksine, Kur'an'ın inmekte olduğu dönemde Kur'an'ın diğer inanma biçimlerine ve diğer inanma biçimlerinin de Kur'an'a karşı meydan okuma çabası içinde oldukları bilinmektedir.

Gayri Müslimlere yönelik Kur'an'ın ağır eleştirilerinin bu karşılıklı meydan okuma süreci içinde nazil olduğu açık bir husustur. Tam bu noktada durumu tersinden gören bir soruyu sorabiliriz: Şayet, Kur'an'ın indiği dönemde, sözcümleri, Yahudi ve Hıristiyanlar her hangi bir meydan okuma çabasına girişmeksizin Kur'an'ı benimseyip İslâm'a girmiş olsalardı, tahrif, tebdil, çarmıh ve teslis gibi bağlamlarda Kur'an yine aynı eleştirileri yapar mıydı?

Dikkat edilecek olursa bu soru, artık imkansız bir durum hakkında (vahiy döneminde tarihsel olarak vuku bulan olayların dı-

şında) kurgusal bir anlam oluşturduğu için kolayca saçma kategorisine (*reductio ad absurdum*) sokulabilir. Ancak onun ön plandaki anlamı değil, bu anlamın gerisinde dolaylı olarak gördüğü işlev bizi burada ilgilendirmektedir. Şöyle ki, Kur'an; Yahudi ve Hıristiyanlardan bir meydan okumayla karşılaştığı yani kendi doğruluk iddiasının bu meydan okuma süreci içinde tahrif ve tebdil edilmesi riskiyle yüzleştiği için yukarıdaki tahrif, tebdil, teslis, çarmıh gibi hususları eleştiri konusu olarak dile getirmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın eleştirdiği hususlar, her şeyden önce Kur'an'ın bir ifadesi olarak tevhid'e meydan okuma süreci içinde direnç noktaları olarak işlev gören birtakım semboller, simgeler, bilgiler, inançlar ya da tutumlardır.

Kur'an'ın "şimdi-burada" yüzleştiği bu direnç noktaları ve bu noktalardan hareketle Kur'an'ın doğruluğuna yönelik itirazlar, yalanlamalar, onun anlamını çarpıtma veya küçümseme girişimleri 'aciliyet arz eden' bir duruma işaret eder. Böylesi aciliyet arz eden bir durumda, Allah'ın 1. şahıs formunda konuşması ya da ifadesi olarak Kur'an'ın—söz konusu durum ya da ortamdan soyutlanmışlık hissini verecek şekilde—bir gözlem ya da tasvir mantığı içinde diğer inançlar hakkında tarihsel kanıt teşkil edecek veya tarihsel olarak kanıtlanması beklenecek bir epistemolojik tutum izlediğini düşünmek, sanki daha çok biz yorumcuların kavramlaştırma çabasının bir ürünü gibi görünmektedir.

Oysa Kur'an'ın ve bu esnada ona inanan insanların kendi varlık/varoluş sorunuyla yüzleşmesi anlamında aciliyet arz eden bir ortamda Kur'an'ın izlediği strateji, acil olarak değinilmesi gereken şeye yönelik 'şimdi-burada en doğru olan'ı söylemekten ibarettir. Bu strateji içinde 'şimdi-burada en doğru olanı söylemek' kadar önemli olan bir başka husus ise *bu doğrunun nasıl söylenebileceğidir*.

Burada 'nasıl?' sorusunu anlamak için dikkatlerimizin bir kez daha zaman zaman dile getirdiğimiz 'Kur'an'ın ve Müslümanların kendi varlık/varoluş sorunu ile yüzleşmesi' durumuna çevrilmesi gerekmektedir. 'Varlık/varoluş sorunu ile yüzleşme'; mahiyeti itibarıyla bütüncüllük arz eden bir durumdur. Böylesi bir sorunla

yüzleşme esnasında kişi(ler) ya da varlık(lar), kendi(leri)ni ve karşıdakileri bütüncül bir anlam dünyası içinde algılar. Böylesi bir durumda artık tek tek seçilebilen ve birbirinden ayırt edilebilen nesnelere ziyade, ancak bütün içinde kendi anlamını kazanabilen bazı parçalar ya da ayrıntılar söz konusudur.

Buna göre, Müslümanların gerek Mekke’de gerekse Medine’de zaman zaman karşılaştığı topyekün tehdit durumu veya varoluş sorunu ve Kur’an’ın nihai doğruluk iddiasının (varlığının) gerek müşrikler gerekse Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından sık sık genel bir meydan okuma ile yüzleşmesi, Kur’an’ın bu karşıt kesimleri de kaçınılmaz olarak bütüncül bir resim olarak algılamasını gerektirmiş görünmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Kur’an’ın sözgelimi, Ebu Leheb ve eşi hakkında söylediği “Ebû Leheb’in elleri kurusun. Zaten kurudu. Ona ne malı fayda verdi, ne de kazandı. O, bir alevli ateşe girecektir, Boynunda bükülmüş hurma liflerinden bir ip olduğu halde sırtında odun taşıyarak karısı da (o ateşe girecektir)”<sup>10</sup> anlamındaki ifadeler, ancak bütüncül (varlık/varoluşsal) algılama şekli içinde ele alınabilecek şeylerdir.

Buna göre, Ebu Leheb ve eşi hakkındaki bu ifadeler, artık bizden bu ifadelerdeki parçaların—tekabuliyet (correspondence) mantığı içinde—tarihsel ve dini gerçekliğinin tek tek sorgulanmasını değil, aksine Kur’an’ın sözkonusu *bütünü nasıl algılandığını* görmemizi talep eder. Açıkçası, Kur’an kendi doğruluk iddiasına (varlığına) yönelen meydan okumanın kendisinin doğruyu göremeyecek kadar bir *tahrif, tebdil veya deformasyon* içinde olduğunu ve ancak bu bütüncül deformasyon içinde kendi doğruluk iddiasının da tahrif edilmeye çalışıldığını bizim dikkatlerimize sunmaktadır. Ebu Leheb ve eşi hakkında *elin kuruması, yaptıklarının yararsızlığı, alevli ateş, boyunda asılı duran ip ve sırtta odun taşıma* şeklinde Kur’an’ın imgeleri, bütüncül deformasyonu bize sunan alaycı (karikatürize) ifadelerdir. Daha açık ifadeyle, Ebu Leheb ve eşi hakkındaki bu karikatürize ifadeler, bire bir gerçekliğini resmetmek-

ten çok daha köklü olarak, Müşriklerin içinde buldukları genel deformasyonu dikkatlerimize sunmaktadır.

Nasıl ki, karikatürler bize bir durum, olay ya da halin tek tek parçalarını nesnel biçimde resmetme yerine, olayın, durumun veya halin bütününe genel bir çarpıklık içinde olduğunu—onların gereksiz ayrıntılarını bir kenara bırakarak—bu bütünü farklı imgelere dönüştürerek açığa çıkarmaya çalışıyorsa, benzer şekilde Kur'an, Müşriklerin içinde bulunduğu genel deformasyon ya da çarpıklık durumunu geneli sembolize edecek imgeler eşliğinde sunmaktadır. Dolayısıyla burada bire bir gözlem ya da tasvir mantığı yerine, deformasyon halindeki bütünü, ondaki deformasyonu daha belirgin hale getirecek hususlarla birleştirerek 3. bir anlam alanı oluşturma çabası sözkonusudur.

Dikkat edilecek olursa, değindiğimiz bu süreç, aynı zamanda bir metafor oluşturma sürecidir. Her karikatürize ifadede bir şekilde metafor oluşturulmaktadır. Ebu leheb ve eşinin tarihsel gerçekliği ile boyunda asılı duran ip sayesinde sırtta odun taşıma, alevli ateşlere girme, elin kuruması imgeleri orijinal biçimde birleştirildiğinde ortaya doğrudan Ebu Leheb ve eşi hakkında bire bir gerçeklik tasviri değil, içinde buldukları genel durumun dolaylı sunumu çıkmaktadır. Zira bire bir gerçeklik anlatımı hiç bir zaman bize 'bütün' hakkında bir tasvir sunamaz. Bütün her zaman, bire bir (tek tek) gerçeklerin toplamından daha fazla bir şeydir. Bu yüzden bütün ancak ve ancak birebir gerçeklik (tekabüliyet) mantığı içinde ele alınamayacak olan imgeler ya da metaforlar eşliğinde dolaylı olarak sunulur. Bütün hakkındaki algılar her zaman dolaylıdır. Bu yüzden Kur'an'ın Müşrikler hakkındaki bu tarzda metaforik, karikatürize, alaycı ifadeleri, bize bütününe nasıl bir şey olduğunu dolaylı olarak söyleyen ifadelerdir.

Bize öyle geliyor ki, Kur'an'ın Ehl-i Kitap hakkında tahrif, tebdil ve teslis gibi konularda dile getirdiği ağır eleştiriler, suçlamalar ve değerlendirmeler, her şeyden önce yine onun kendisine bu kesim tarafından yöneltilen genel meydan okuma karşısında oluşan acil durum içinde bütüncül algı açısından anlaşılabilir

şeylerdir. Bu *bütüncül algı* tabirini, kesinlikle 'Ehl-i Kitabın tümü' şeklinde epistemolojik bir bütünlüğe indirgememek gerekir. Aksi-ne Kur'an'ın yer yer Ehl-i Kitab hakkındaki ılımlı ve hatta övücü ifadeleri, zaten Kur'an'ın bu kesimi topyekün hedef olarak almadığının açık bir işaretidir. Bu durumda Kur'an'ın *bütüncül algısı* ancak kendi varlığına köklü bir tehdit olarak yönelen karşıt kesimlerin içinde buldukları genel durumla ilgilidir. Dolayısıyla Kur'an, asla her zaman sabit şekilde anlaşılacak bir *bütüncül algıyı* bize sunmamaktadır. Hem vahiy dönemindeki kimi Ehl-i Kitabın makul ve ılımlı tutumu hem de Kur'an'ın doğruluk iddiasına tehdit olarak yönelen kimi Ehl-i Kitab'ın bilahare bu tehditten vazgeçmesi ihtimali, kaçınılmaz olarak *bütüncül algıyı* da zamansallaştırmaktadır.

Ancak ne olursa olsun Kur'an, kendi doğruluk iddiasına bir köklü tehdit olarak yönelen gayri Müslimlere (Ehl-i Kitab) karşı Müşriklere verdiği bütüncül tepkinin benzerini veriyor görünmektedir. Daha açık ifadeyle, onların Kur'an'ın doğruluk iddiasına ve Müslümanların varoluşlarına bir köklü tehdit olarak yöneldikleri zaman içinde buldukları genel deformasyonu çeşitli imgeler, karikatürize ifadeler veya suçlamalar eşliğinde dikkatlere sunmaktadır. Zira Kur'an'ın doğruluk ifadesini yalanlamak, alaya almak, küçümsemek ve insanların zihinlerini bu noktada bulandırmaya çalışmak, Kur'an açısından zaten tahrif ve tebdilin en büyüğüdür. Bu tahrif ve tebdilin kaynağı ise onların genel deformasyona maruz kalmış bilinçleri, durumları ve tutumlarıdır. İşte bu genel deformasyonu dikkatlere sunabilecek en etkili imge, metafor veya karikatürize ifadeler, yine kendilerinin sıkı sıkıya yapıştıklarını söyledikleri dini ve tarihsel sembollerdir.

Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın Ehl-i Kitab'a tahrif, tebdil, teslis gibi hususlarda yönelttiği suçlamalar bize geçmiş tarihte olup bitmiş birtakım tarihsel olaylar hakkında gözlem ya da tasvir mantığı içinde ve tekabüliyet esasına göre belirlenen ifadelerden daha çok, onların Kur'an karşısındaki tehditkar ve çarpık durumlarını sembolize eden ifadeler olarak görünmektedir. Bir başka ifadeyle, Kur'an'ın Tevrat ve İncil'in tahrifine ilişkin ifadeleri geç-

mişte vukubulan bir tarihsel durumu bildirmekten daha çok, Ehl-i Kitab'ın Kur'an karşısındaki olumsuz ve tehditkar tutumu esnasında içinde buldukları bir tahrif, tebdil veya deformasyon durumunu karikatürize (metaforik) dille açığa çıkarır.

Zira, yukarıda kısaca atıfta bulunduğumuz kurgusal soruyu hatırlayacak olursak, Ehl-i Kitab her hangi bir meydan okumaya girişmeden Kur'an'ı benimsemiş olsaydı, Ehl-i Kitab'ın Kur'an karşısında durumu genel bir deformasyon arz etmeyeceği için muhtemelen Kur'an bu tahrif, tebdil veya teslis sorununa da atıfta bulunmayacaktı. Açıkça görüleceği üzere, bu bağlamda tahrif, tebdil ve teslis gibi konular kendi başlarına bir anlam birimi ya da bilgi muhtevsından daha çok Kur'an ile yüzleştikleri zaman Ehl-i Kitab'ın içine düştüğü sıkıntılı ve rahatsız edici çarpık yaklaşımlarını belirginleştiren bir turnusol işlevini görmektedir. Böylesi bir noktada teslis, tebdil, tahrif, çarmıh gibi hususlar uzaktan bakılarak (spekülatif biçimde) anlaşılması veya kavranması gereken hususlar değil, tam tersine bizzat tehdit durumunun aktif unsurlarıdır. Onlar nesneleşemeyecek, uzaktan gözlenemeyecek ve salt bilgi konusuna dönüştürülemeyecek kadar 'şimdi-burada' Müslüman varlığını ve Kur'an'ın doğruluk iddiasını tehdit eden *eylemsel gerçekliklerdir*. Söz konusu çarpık durumlardan biri de Kur'an'ın doğruluk iddiasını reddeden Ehl-i Kitab'ın kendi kutsal metinleri ile dini otoritelerinin doğruluğunu kanıtlayabilecek durumda olmayışlarıdır.

Bu genel yaklaşım açısından bakıldığında, İslâm düşünürlerinin ve özellikle Kelamcıların İslâm düşüncesini kavramlaştırma süreci içinde Kur'an'ın gayri Müslimler hakkındaki ifadelerini bir tür tarihsel veya metafiziksel kanıt formatına dönüştürmüş olmaları, farklı bir yöneliş biçimi olarak görünmektedir. Bununla birlikte İslâm düşünürlerinin bu yöneliş biçimi ile Kur'an'ın ifadelerindeki stratejiyi belli bir noktada buluşturan asıl husus, her ikisinin de kendi varlık/varoluş sorunuyla yüzleşmeleri esnasında bu yolları izledikleridir. Zira İslâm düşünce tarihinden açıkça öğrendiğimiz şey, İslâm düşünürlerinin İslâm'ın yayılma ve genişleme

sürecinde, başta Yunan felsefesi olmak üzere, İran, Hint ve diğer Ortadoğu düşünce birikimiyle karşılaştıkları ve bu yeni karşılaşma esnasında İslâm düşüncesinin, Hz. Peygamber döneminden daha farklı bir varlık/varoluş sorunuyla yüzleştiğidir.

Bu ikinci yüzleşme sürecinin kritik noktası, onun daha çok 'kavram' (bilgi) ekseninde cereyan etmesidir. Kuşkusuz İslâm dünyası Haçlı ve Moğol istilaları gibi varoluşsal tehditlerle karşılaşmışsa da bunlar İslâm düşüncesini kendi varlık sorunuyla yüzleştiren entelektüel sorular olarak tezahür etmemiştir. Bu nedenle özellikle Kelamcıların Kur'an'ın ifadelerini kendi kavramlaştırma sürecinin parçaları haline getirmeleri—her zaman Kur'an'ın ifadesiyle onların kavramları arasındaki ilişki sorununu doğurmuş olsa da—kendi dönemlerinde entelektüel düzeyde yüzleştikleri varlık/varoluş sorunu karşısında ortaya çıkan sorularla baş edebilmeleri için tercih edilmiş farklı bir strateji olarak görünmektedir.

Ne var ki bu farklı strateji; hem genel olarak Müslümanların, yazının genelinde değindiğimiz 'ifade' ile 'kavram' arasındaki farklılığı daha çok 'ifade' lehinde ele alması hem de Kelamcıların gayri Müslimlerle daha çok hayali bir entelektüel (kavramsal) tartışmaya girişmesi nedeniyle çok sınırlı bir anlam alanı içinde sıkışmış kalmış görünmektedir. Bu sıkışmışlık durumu özellikle diğer kültürlerle entelektüel düzeyde gerçekleşen ilk temaslar esnasında İslâm düşünürlerinin ortaya koydukları kavramsal yapıların sonraki yüzyıllarda ve günümüzde hala çok az farklılıklarla tekrar ediliyor olmasından kolayca anlaşılabilir.<sup>11</sup> Fakat bu sıkışmışlık durumunun belki en büyük nedeni, İslâm Kelamının en üst düzeyde (tevhid'in evrenselliği ve mutlaklığı karşısında) bir 'gerçek öteki' fikrine kapı aralamamış ve bu bağlamda bugün anladığımız anlamda diyaloga gerek görmemiş olmasıdır.

---

<sup>11</sup> Bu konuda güzel bir özet ve değerlendirme için bkz. Jacques Waardenburg, *Muslim and Others: Relations in Context* (Berlin: Walter de Gruyter, 2003), ss. 162-196. Daha kapsamlı bir araştırma olarak bkz. Jacques Waardenburg (ed.), *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

Yazımızın başında sorduğumuz ikinci soru, İslâm düşünce mirası içinde gayri Müslimlerin inanç ve kültürleriyle ilgili oluşturulan imgelerin Müslümanlarla gayri Müslimler arasında makul ve ahlaki bir ilişkinin oluşumunda rol oynayıp oynamadığı sorusu, farklı bir inceleme ve tartışma konusudur. Burada yalnızca, Kur'an'ın gayri Müslimlere yönelik ifadeleri ile İslâm düşünürlerinin aynı kesime yönelik kavramsal yaklaşımlarının aynı tür ahlaki yaklaşıma yol açmayacağına işaret etmekle yetinelim. Zira 'ifade', tarafların doğrudan yüzleşmesinin bir tanığı olarak, karşıdakinin 'şimdi-burada'lığını dikkate alır. Oysa 'kavram', başkalarıyla dolaylı bir iletişim tarzı olarak karşıdakini muhayyel veya kurgusal biri olarak varsayar. Bu yüzden doğrudan iletişim esnasında cereyan eden bir süreç olarak ahlak, 'kavram'dan ziyade 'ifade' formuyla ilgili bir husustur.

Son olarak, çağdaş dünyada Müslümanlar, Kur'an'ın daha çok 'ifade' ve klasik İslâm düşünürlerinin daha çok 'kavram' düzeyinde karşılaştıkları varlık/varoluş sorunundan daha kapsamlı bir varlık/varoluş sorunuyla yüzleşmelerine yol açan sorularla baş başa görünmektedir. Bu sorular hem günümüz İslâm dünyasının kendi içindeki bölük pörçüklüğünün beraberinde getirdiği dahili hem de Batı'nın küresel çapta entelektüel, ekonomik, askeri, teknolojik ve kültürel gücünden kaynaklanan harici meydan okuma süreci içinde şekillenmektedir. Bu dahili ve harici meydan okuma süreci içinde asıl olan düşüncenin muhtevası, nesnesi ya da fenomen haline indirgenmiş olan hususların 'küresel pazar'da karşılıklı teşhir edilmesi ya da sermaye ilişkisine sokulması değildir.

Belki 'ifade'nin doğrudanlığı içinde tezahür eden ahlakilik ile 'kavram'ın dolaylı oluşu esnasında teşekkül eden kuramsal (reflektif, spekülatif) düşünme biçimini aynı anda ortaya çıkaran gerçek bir iletişim alanının oluşumuna katkı yapmak doğru bir yaklaşım olabilir. Bu ise zaten günümüzde daha çok 'öteki metafiziği'ne dayalı olarak geliştirilmeye çalışılan diyalog felsefelerinin ötesinde, muhatapların karşılıklı eylemlerine odaklanarak insanları nesne, fenomen, sembol veya tarihsel olguya indirgemeyen bir diyalog



formatının teşekkülünde önemli parametrelerdir. Ancak bunu başarabilmenin bir yolu Müslümanların hem kendilerini hem de gayri Müslimleri algılama biçimleri içinde hakim faktör olan nesneleştirme, fenomen haline getirme, sembolleştirme veya tarihsel olguya dönüştürme alışkanlıklarının köklü biçimde sorgulanmasıdır.



### The Problem of Representation of Non-Muslims in Classical Islamic Thought

---

**Citation/©:** Tatar, Burhanettin, (2007). The Problem of Representation of Non-Muslims in Classical Islamic Thought, *Milel ve Nihal*, 4 (1), 11-32.

**Abstract:** The rich intellectual inheritance which was developed by classical Muslim thinkers regarding the non-Islamic beliefs and cultures has affected Muslims on the basis of two major problems historically. First problem concerns the relationship between this intellectual inheritance and Qur'an; the second one relates to the question if the images of beliefs and cultures of non-Muslims constructed within this inheritance have played any role for establishing a reasonable and ethical relation between Muslims and non-Muslims.

This paper claims that historical transformation of 'Kuranic expression for non-Muslims' to 'conceptual thought about them' has created a difference between Qur'an and intellectual (conceptual) discourse in many aspects, such as the difference between 'understanding' and 'explanation', and an 'infinite semantic field' and 'limitation of content within a concept', 'ethicality of direct expression' and 'distanciation of indirect concept.'

**Key Words:** intellectual inheritance, Qur'an, Muslims, non-Muslims, understanding, explanation.

---



# Kur'an Bağlamında Farklılıklar\*

Şinasi GÜNDÜZ\*\*

---

Atıf/©: Gündüz, Şinasi, (2007). Kur'an Bağlamında Farklılıklar, Milet ve Nihal, 4 (1), 33-56.

**Özet:** Farklılıklara yönelik dinsel yaklaşımların dini söylemde önemli bir rol oynayan hakikat ve kurtuluş öğretileriyle yakından ilişkili olduğu bilinmektedir. Aynı şekilde şiddet ve baskı içeren dışlamacı tavırların farklılıklara yaşam hakkı tanımayan anlayışlar nedeniyle olduğu da bilinmektedir. İslâm "insanlık" ve "özgürlük" kavramlarını farklılıklara yönelik yaklaşımının temeli olarak ele alır. İslâm'ın insanlık anlayışının temelinde insanın "yeryüzünde yaratılan bir halife" olduğu tanımı yatar. Müstesna bir varlık olarak insan, özgür irade ve sorumluluk niteliklerine sahiptir. Bu bağlamda İslâm farklılıkları özgür iradenin kullanılması bağlamında açıklar. Ayrıca İslâm farklılıklar arasındaki ilişkilerin çekişme ve baskıya değil "birbirini tanıma" kavramına dayalı olması gerektiğini ifade eder. Yine İslâm farklılıklarının imkanını kudret, irade ve ilim gibi ilahi sıfatlarla da açıklama yoluna gider. Bundan başka, İslâm'ın temel kavramı olan tevhid de yalnızca teolojik anlamda değil kozmolojik ve antropolojik anlamda bir birliğe ve uyuma dikkat çeker ve dolayısıyla insanlar arasındaki birlik ve uyuma işaret eder.

**Anahtar Kelimeler:** Farklılıklar, bir arada yaşama, insan, tevhid, uyum.

---

Yüzlerinizi Doğu ve Batı tarafına çevirmeniz "iyilik" değildir. Lakin asıl "iyilik"; Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere iman eden, malını seve seve yakınlarına, yetimlere, miskinlere, yolculara, dilenenlere, kölelere, esirlere veren, namazı kılan, zekatı veren, muahede yaptık-

---

\* Bu makale, *I. Hatay Medeniyetler Buluşması* (Hatay, 2005) konulu uluslararası etkinliğe sunulan bildiri temel alınarak geliştirilmiştir.

\*\* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

larında ahitlerini yerine getiren, sıkıntıda, hastalıkta ve şiddetli savaş anında sabredenlerinkidir. İşte sadık olanlar da onlardır ve muttakiler de onlardır. (Bakara 2/177)

De ki: Ey Ehl-i Kitab; hepiniz, sizinle bizim aramızda eşit olan bir kelimeye gelin: Allah'tan başkasına ibadet etmeyelim. O'na hiçbir şeyi eş koşmayalım. Ve Allah'ı bırakıp da kimimiz, kimimizi Rab edinmesin. Eğer yüz çevirirlerse; o vakit şahit olun ki biz, Müslümanız, deyin. (Ali İmran 3/64)

Küreselleşmenin insana ve toplumlara dayattığı tektipleşme ve hegemonik güçlerin monopolik baskıları karşısında farklı gelenek ve kültürel yapıların ciddi bir sıkıntı çektikleri ve bir bakıma var oluş mücadelesi verdikleri bilinmektedir. Diğer taraftan çeşitli farklılıkların insanlar arasında zaman zaman çatışma ve şiddet malzemesi olarak kullanıldığı da bilinmektedir. Adeta insanlık tarihi kadar eski olan farklı anlayış ve geleneklerin nasıl açıklanacağı farklılıkların bir zenginlik unsuru mu yoksa ayrılık ve kaos nedeni mi olduğu öteden beri tartışılmaktadır. Her kültürel gelenek farklılıklara karşı bir tutum geliştirmiş ve dahası kendisini farklılıkları dikkate alarak ifade edip açıklama yoluna gitmiştir. Dinsel geleneklerin hakikat ve kurtuluş öğretilerinin farklılıklara yönelik tutum ve tavırlar açısından belirleyici bir rol oynadıkları bilinmektedir. Hakikat ve kurtuluşa yönelik yaklaşımlar dinsel öğretilerin temelini oluşturmakta, bu yaklaşımlar doğrultusunda "ben" ve "öteki" değerlendirmeleri ortaya çıkmaktadır. Çağdaş Batılı din felsefecilerinin özellikle Hıristiyanlığın tarihsel tecrübesinden hareketle hakikat ve kurtuluş öğretisi açısından dini söylemleri kategorize etmeye çalıştıkları ve bu bağlamda dinlerin diğer geleneklere yönelik tutumlarını dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk şeklinde üç ana paradigma çerçevesinde sınıfladıkları bilinmektedir. Her üç paradigmanın savunucuları, hakikat ve kurtuluşun birliği ve tekliğine karşın, hakikat ve kurtuluşla hakikat ve kurtuluşa kişiyi ileten yolun ne'liği ve nasıllığı konularında farklı bakış açılarını dile getirmektedirler. Dahası bunlardan her biri hak, hakikat ve kurtuluş konularında kendi bakış açılarının temelliğine dayalı hegemonyacı bir zihniyet sergilemekte ve farklı ideolojik arkaplanlardan beslenmektedirler.

Hakikat ve kurtuluş kavramları açısından dinlerin farklılıkları nasıl değerlendirdiği konusu kuşkusuz önemlidir. Bu konuda dinlerin yaklaşımları bir bakıma dinlerin var oluş nedeni olarak da görülebilir. Zira dinsel gelenekler kendi hakikat ve kurtuluş anlayışlarıyla kendilerini ifade etmekte ve diğerlerinden ayırt etmektedirler. Diğerlerinden farklı bir öğretiyeye sahip olmayan geleneklerin varlık nedenlerinin sorgulanacağı tabiidir. Bu çerçevede çoğu zaman dış görünüşü itibarıyla birbirine paralellik arzetsede de her bir dinin kurtuluş ve hakikat öğretisi kendine münhasırdır. Kurtuluş ve hakikate yönelik öğretileri yanında farklı geleneklere yönelik takınılacak tutum ve tavır konusunda da dinsel gelenekler arasındaki farklılıklar dikkat çekicidir. Dinsel aidiyet açısından başkasını ya da ötekini temsil eden kişilere karşı nasıl bir davranış içerisinde olunmalıdır? Onları yok edilmeleri ya da asimle edilmeleri gereken unsurlar olarak değerlendirip toplumsal yapıda dinsel bir monopolinin tesisine mi çalışılmalıdır, yoksa teolojik düzlemde farklılıklara karşı mücadele yürütmekle birlikte sosyolojik anlamda onların varlığını kabul ederek onlarla bir arada yaşamının imkânları mı araştırılmalıdır? Özellikle yaygın dünya dinleri açısından bu sorular üzerinde düşündüğümüzde, dinsel gelenekler arasında gerek geçmişten günümüze yaşanan tarihsel tecrübe açısından gerekse dinlerin temel referansları açısından önemli farklılıkların mevcut olduğunu görürüz.

Her ne kadar zaman zaman aleyhte bazı münferit gelişmeler yaşanmış olsa da yaşanan tarihsel süreçte Müslüman toplumların gayrimüslimlerle ilişkilerinin genelde temel insan hakları konusunda farklılıklara saygı çerçevesinde cereyan ettiği dikkati çeker. Gerek İslâm hukukunun gayrimüslimlere yönelik yürürlüğe koyduğu zimmilik statüsü gerekse Osmanlı millet sisteminde olduğu gibi toplumun farklı dinsel cemaatler ya da grupların bir bileşeni gibi algılanması Müslümanların farklı dinsel/kültürel unsurlarla bir arada yaşamalarına imkân tanımıştır. İslâm tarihinde kuşkusuz zaman zaman farklılıkların barış içerisinde bir arada varlıklarını sürdürmeleri konusunda olumsuz gelişmeler olarak örnek verilebilecek çeşitli olaylar vardır. Ancak bin dörtüzyıl aşkın İslâm

tarihine baktığımızda bu olayların geneli yansıtmadığını ve her bir olumsuz olayın farklı siyasal, ekonomik ve tarihsel nedenlerden beslendiğini görürüz.

Dinin en temel kaynağı olan Kur'an, her konuda Müslümanların başvurduğu bir referanstır. Dolayısıyla İslâm'da diğer konularda olduğu gibi farklılıklara yönelik teolojik ve düşünsel yaklaşımın temel referansını da Kur'an oluşturmaktadır. Kur'an'da İslâm Allah tarafında seçilen ve yalnızca Hz. Muhammed tarafından değil, tarih boyu peygamberler tarafından insanlara öğretilen din olarak tanımlanır.

Rabbi ona "teslim ol" dediğinde, "Âlemlerin Rabbine teslim oldum" demişti. İbrahim, bunu kendi oğullarına da vasiyet etti, Yakub da öyle: "Oğullarım! Allah, sizin için bu dini (İslâm'ı) seçti. Siz de ancak Müslümanlar olarak ölün" dedi. (Bakara 2/131-132)

İslâm kurtuluş ve hakikatin ne'liği konusunda oldukça açıktır. Kurtuluş ya da hidayet Allah'a teslim olmakla mümkündür: "Seninle tartışmaya girişirlerse, de ki: "Ben, bana uyanlarla birlikte kendi özümü Allah'a teslim ettim." Kendilerine kitap verilenlere ve ümmîlere de ki: "Siz de teslim oldunuz mu?" Eğer teslim olurlarsa hidayete ermiş olurlar. Yok, eğer yüz çevirirlerse sana düşen şey ancak tebliğ etmektir. Allah, kullarını hakkıyla görendir." (Ali İmran 3/20). Hakikat ise Allah'ın seçtiği din olan İslâm'ın öğretileridir. İslâm, Allah katında yegâne geçerli olan din olarak tanımlanır (Ali İmran 3/19); Allah insanlara olan nimetini tamamlamış ve onlar için bu dini seçmiştir; dolayısıyla İslâm'dan başka hiçbir din kabul edilmeyecektir (Ali İmran 3/ 85).

Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim. (Maide 5/3)

Farklılıklara yönelik baskı ve şiddet içeren dışlamacı tutum ve tavırların çoğu zaman insanları tek tipleştirmeye yönelik kategorize edici yaklaşımlardan beslendiği bilinmektedir. Bu tarz yaklaşımlar ise genellikle farklılıklara yönelik toptancı bir tavırla birlikte dile getirilmekte ve aynı sosyal grup bünyesinde olsalar ya da

gözükseler de insanlar arasında farklılıkların olduğunu/olabileceğini göz ardı etmektedir. Bu açıdan baktığımızda İslâm, kurtuluş ve hakikat konusunda oldukça açık ve net bir tutum sergilemekle birlikte, insanlara karşı toptancı bir tavır takınmayı uygun görmemektedir. Zira Kur'an'da insanlar arasındaki farklılıklar her zaman dikkate alınmaktadır. Kur'an'da iyi ve doğru düşünce ve davranışlara değer verilmekte ve böylesi insanlar diğerleriyle bir tutulmaktadır. Örneğin Kur'an, bir ifadesinde bedevi Arapların küfür ve nifak yönünden çok katı ve Allah'ın koyduğu sınırları tanınamaya daha müsait olduklarını söylerken, diğer taraftan onların hepsinin bir olmadığına dikkat çekmektedir. Nitekim bu ifadenin devamında, onlardan bir kısmının adeta Müslümanların başına bela gelmesini beklediklerini, diğer bir kısmının ise Allah'a ve ahiret gününe inanıp Allah yolunda infaktan kaçınmadığını ifade etmektedir (Tevbe 9/97-99). Kur'an, Müslümanların muhatabı olan çeşitli gayrimüslim gruplar arasında İslâm ve Müslümanlara yönelik tavır açısından daha başka karşılaştırmalar da yapmakta ve genelde Arap politeistlere karşı Ehli Kitab'a daha yakın bir tutum sergilemektedir. Ehli Kitab'ın da İslâm'a ve Müslümanlara daha yakın durmaları gerektiğine işaret ederek, aksi tavır ve davranışları kınamaktadır.<sup>1</sup>

Hz. Peygamber döneminde Müslümanlarla ilişkiler açısından ön plana çıkan Ehli Kitab'a yönelik ifadelerinde Kur'an, bu grubu oluşturan herkesi aynı kategoriye sokmamakta, onlar arasındaki farklılıklara dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda, Ehli Kitab'ın çoğunluğunun fâsık olduğunu (Ali İmran 3/110, Maide 5/81), gerçek kendilerine belli olduğu halde sırf kıskançlıktan ötürü Müslümanları küfre döndürmeye çalıştıklarını (Bakara 2/109, Ali İmran 3/72, 99-100, Nisa 4/44), kendi aralarında ayrılığa düştüklerini (Bakara 2/213), bile bile hakkı gizlediklerini (Bakara 2/146), Allah'ın ayetlerini inkar ettiklerini, hakkı batıla karıştırdıklarını (Ali İmran 3/70-71) ve inkar edenleri velî edindiklerini (Maide 5/80) vurgular. Yine Kur'an, onların *cibt* ve *tâğût*'a inandıklarını (Nisa 4/51), Allah hak-

<sup>1</sup> Bu doğrultuda Kur'an, "kafirlerin iman edenlerden daha doğru yolda olduklarını" söyleyen Ehli Kitab'ı kınamaktadır. Bkn. Nisa 4/51. Ayrıca bkn. Maide 5/59.

kinda gerçek olmayan şeyler söylediklerini (Nisa 4/171), Üzeyr ve İsa gibi şahısları tanrılaştırdıklarını ve hahamlarını ve rahiplerini rableştirdiklerini (Tevbe 9/30-31) ifade etmektedir.

Bununla birlikte Kur'an, Ehli Kitap'tan olanların hepsinin bir olmadığını, çoğunluğu fâsık olmakla birlikte içlerinde müminlerin de bulunduğunu (Ali İmran 3/110), bunların hem Müslümanlara indirilene (Kur'an'a) hem de kendilerine indirilene inandıklarını (Ali İmran 3/199, Nisa 4/162), Allah'a ve ahiret gününe iman ettiklerini, bunların iyi kimseler olduklarını, iyiliği emredip kötülükten sakındırdıklarını, hayır işlerine koştuklarını ve geceleri Allah'ın ayetlerini okuyarak secdeye kapandıklarını (Ali İmran 3/113-114) belirtmektedir. Yine Kur'an, böylesi kimselerin ahlaki yönden olgunluklarına da işaret ederek, örneğin onların emanete hıyanet etmediklerini vurgulamaktadır (Ali İmran 3/75).

Kur'an, Müslümanlara karşı tutumları açısından Ehli Kitab'ı oluşturan Yahudiler ile Hıristiyanlar arasındaki farklılıklara da dikkat çeker. İnsanlar içerisinde inananlara en yaman düşmanlık gösterenlerin Yahudiler ve müşrikler olduğunu, inananlara sevgi açısından en yakın olanların da Hıristiyanlar olduğunu belirtir. Zira, Hıristiyanlar içerisinde büyüklük taslamayan keşişler ve rahiplerin bulunduğunu, bunların Hz. Peygamber'i dinlediklerinde duydukları gerçek karşısında gözyaşlarını tutamadıklarını ve iman ettiklerini ikrar ettiklerini vurgular (Maide 5/82-83).

Farklılıklara yönelik baskı ve şiddete dayalı ötekileştirme, çoğu zaman insanın ya da bazı insanların kökenine ya da soyuna yönelik bir seçkincilik ya da insanın asli tabiatının günahkârlığına yönelik antropolojik bir yaklaşımdan da beslenir. Örneğin bazı dinlerin insanlardan bir kısmının diğerlerinden varlık olarak ya da doğuştan üstünlükleri üzerine insan anlayışlarını oluşturmakta ve diğer insanları bu varsayım üzerine ötekileştirmektedirler. Böylesi bir ötekileştirme ise genelde bütün insanlara özelde ise farklılıklara karşı belirlenen tavır ve tutumların, bütün insanlar için geçerli olması gereken adalet, ahlak ve birlik ilkelerinden yoksun şekilde oluşmasına neden olmaktadır. Benzer şekilde bazı dinlerde ise insanın asli yapısının günahkârlık ve buna bağlı olan negatif nite-

likler olduğu varsayımı üzerinde durulmakta ve buna dayalı olarak farklı inanç mensubu insanlar değerlendirilmektedir.

Bu açıdan değerlendirildiğinde, İslâm'ın şu ya da bu nedenle doğuştan seçkinciliği ya da bunun tersi olan günahkârlığı kabul etmediği dikkati çekmektedir. Aynı şekilde İslâm insan doğasına yönelik olarak kötümser ve karamsar bir tutumu da kabul etmemektedir. Bu yönüyle İslâm, gerek Yahudilik ve Hıristiyanlıktan gerekse sıradan dinleri ve Gnostik geleneklerle Budizm gibi akımlardan köklü bir şekilde ayrılmaktadır. İslâm'da insanın asli yapısının saflığı ve insanın özgürlüğü üzerinde hassasiyetle durulur.

İslâm farklılıklara yönelik temel yaklaşımını insan kavramı ve insanın özgürlüğü üzerine bina eder. İslâm'ın insan anlayışının temelinde, insana yönelik yapılan "yeryüzünde yaratılan bir halife" olma tanımlaması yatar. Kur'an'da insanın yaratılışı kıssası, "hani Rabbin meleklere yeryüzünde bir *halife* yaratacağım demişti de melekler orada kan dökecek, bozgunculuk yapacak birisini mi yaratacaksın dediler" (Bakara 2/30) ifadesiyle başlar. Kur'an'a göre insan Allah tarafından yeryüzünde yaratılan bir halifedir. Halife kavramının anlamı konusunda çeşitli yorumlar bulunduğu bilinmektedir. Bununla birlikte bu terimin kapsadığı anlam yükünün bir yönden "iyi ile kötü arasında seçim yapabilme özgürlüğüne sahip olan", bir başka ifadeyle "kişisel tercihini ve iradesini serbestçe kullanabilme yetisi taşıyan" anlamını içerdiği kesindir. Bu çerçevede insan, inanç ve düşünceleriyle tavır ve davranışlarında iradesini serbestçe kullanabilme özelliğine sahip olarak değerlendirilir. İradesini kullanabilme ve tercih yapabilme, içinde yaşadığı âlemde insanı diğer varlıklardan ayıran en temel özelliklerden birisidir. İnsana yönelik bu tanımlama Allah tarafından insana bahşedilen temel özelliklerden birisi olan özgürlüğü içermektedir. İnsanın iradesini kullanmadaki özgürlüğü onun her türlü inanç, düşünce ve eylemindeki özgürlüğü anlamına gelmektedir. Bu açıdan İslâm, insan iradesine hiçbir ipoteğin konulmasını kabul etmez. Nitekim "dileyen inansın dileyen inkâr etsin" (Kehf 18/29) ve "dinde zorlama yoktur" (Bakara 2/256) ilkesi bunu vurgulamakta-



dır. Bununla birlikte İslâm insanın bu özgürlüğünü, insana yönelik bir başıboşluk ya da sorumsuzluk bağlamında bir özgürlük olarak da görmemektedir. Zira insanı yaratan Allah'ın aynı zamanda onu eğittiğini, ona yol gösterip doğru ile yanlışın ne olduğunu anlattığını belirten Kur'an, insanın, yaşamına ilişkin seçimlerinden sorumlu olduğunu da vurgulamaktadır. Dolayısıyla insanı niteleyen anahtar terim "halife" kavramının anlam yükünde yer alan ikinci bir özellik olan "sorumlu varlık" hususu ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşımıyla Kur'an, bir taraftan Allah'ı, âlemi ve insanı yarattıktan sonra mutlak aşkınlığından dolayı yarattığı bu şeylerle ilişkisini kesen bir varlık olarak görmemekte, O'nun yarattığı her şeyi yöneten, kollayan ve uyarıp ikaz eden bir yüce varlık olarak tanımlamaktadır. Diğer taraftan ise iradesini kullanmakta bir serbestliğe sahip olan insanın özgürlük alanının sınırlılığına dikkat çekmektedir. Kur'an'ın, insan yaşamına ilişkin öngördüğü şey, onun, zihinsel eylemleriyle tavır ve davranışlarında ya da -dinsel terminolojiyle- inanç ve ibadetlerinde Allah'a (yalnız Allah'a) kulluk etmesidir. Allah'a kulluk ve -sınırlı da olsa- insanın özgürlüğü, kimilerine bir paradoks olarak gelebilir. Ancak, Kur'an'ın insana yönelik başıboşluk ya da sorumsuzluk anlamına bir özgürlük nitelemesi ya da vaadi yoktur. Buna göre, varlığı/yaratılmışlığı itibarıyla birçok açıdan sınırlı olan insan, kendi iradesini kullanma alanında da mutlak bir özgürlüğe sahip değildir. İradesini kullanma açısından insanla ilgili bu sınırlama, onun iradesini belirli bir şekilde kullanmasına ilişkin yapılan bir zorlama ya da zoraki yönlendirme değil, şu ya da bu şekilde kullanacağı iradesinin muhtemel sonuçları hakkında önceden onu uyararak, iradesini doğru kullanması konusunda onu bilgilendirmek şeklindedir. Kur'an, doğru ile yanlışın insana açıklandığını, doğruyu seçenin kendi lehine bunu seçeceğini, yanlışın yönelenin ise kendi aleyhine buna yöneleceğini; zira sonuçta kim en küçük bir iyilik yaparsa karşılığını göreceğini kim de en küçük bir kötülük yaparsa yine karşılığını göreceğini vurgulamaktadır.<sup>2</sup>

---

40 <sup>2</sup> Ş. Gündüz, *Şiddet ve Sevgi İkileminde Hıristiyanlık*, İstanbul: Risale 2006, s. 68-70.

Kur'an, insan yaşamında üstün güç olarak ön plana çıkarılan çeşitli ilah ve ilahlara ya da egemen güçlere dikkat çekmekte ve insanlar için yalnızca bir tek üstün güç önermekte, yaşamın bu üstün güç doğrultusunda tesis edilmesini istemektedir. Kur'an'ın önerdiği bu üstün güç, herhangi bir sosyal veya siyasal erk/düzen değil, insanın kendi menfaat ve çıkarlarıyla arzu ve istekleri değil, ya da varlığı kabullenilip inanılan çeşitli metafizik varlıklarla bunların yeryüzündeki uzantıları değil, her şeyin yaratıcısı ve sahibi olan Allah'tır. Bununla Kur'an, bir taraftan halife olarak yaratıldığını söylediği insanın özgürlük alanının yalnızca Allah tarafından belirlenen sınırlarla çevrili olduğunu vurgularken, diğer taraftan insan düşünceleriyle tavır ve davranışlarını, yaşamında kendisini çevreleyen sosyal, siyasal ve kültürel ortamın belirleyiciliğinden kurtarmaktadır. Bir başka ifadeyle Kur'an, insan üzerinde egemenlik iddiasında olan ve özgürlük alanını şu ya da bu şekilde belirlemeye çalışan diğer bütün üstün güçleri reddetmekte, Allah'ın egemenliği altında insanı çevresine karşı özgürleştirmektedir. Böylelikle Kur'an, Allah'ın otoritesi altında bütün insanların (hatta bir peygamberle sıradan bir insanın) eşitliğinin altını çizmekte, Allah'ın belirlediği hususlarda bir peygamberin bile itiraz hakkının bulunmadığını ifade etmektedir. Bu çerçevede Kur'an, insanı, kendisi üzerinde Allah'tan başka (ya da Allah'ın yanı sıra) bir üstün güç/egemen edinmemeye çağırılmaktadır. Yine bu vesileyle Kur'an, insanın yaptığı eylemlerin ve yöneldiği kötülüklerin/şiddetin de insanın özgür iradesinin sonucu olduğunu ifade etmekte, bu nedenle dinin kendisi için öngördüğü anlayışın dışında gerçekleştirmediği bu eylemlerinden insanı sorumlu tutmaktadır.

İradesini kullanabilen ve bu oranda da sorumlu olan insan, yaşamına ilişkin her türlü seçim ve tercihlerini buna göre belirlemektedir. İnsanın özgürlüğünü temel alan bu bakış açısıyla İslâm, insanın dini tercihlerinin insan olmasının bir özelliği olduğunu kabul etmekte ve bu konuda insana yapılabilecek hiçbir baskı ve zorlamayı kabul etmemektedir. İnsanı yaratan Allah onu iyi ve kötü konusunda bilgilendirmiş ve yapacağı seçimin sonuçları konusunda onu uyarmıştır. Bu bilgilendirme ve uyarılar hem bir

bakıma her insanda var olan “doğal vahiy” olarak nitelenebilecek akıl ve vicdan yoluyla yapılmış hem de tarih boyu insanlara gönderilen sayısız elçiler ve onlar aracılığıyla iletilen ilahi mesaj ya da kitab yoluyla olmuştur. Ancak Allah bunun dışında hiçbir zaman insanları bir şeye inanma ya da inanmama yönünde zorlamamıştır. Zira böylesi bir davranış gerek adalet gibi temel ilahi sıfatlarla gerekse insanın yaratılışındaki gayenin Allah’a kulluğa yönelik bir imtihan olduğu ilkesiyle çelişik olurdu. Buna benzer şekilde İslâm da iyi ve kötü, doğru ve yanlış ya da kurtuluş ve helak konularında insanları uyarmayı, onları doğruya yönlendirmeyi ve insanları hak ve hakikatle buluşturmayı temel gaye edinirken kesinlikle bunu insanları zorlayarak gerçekleştirme yolunu önermemektedir.

İslâm, halife kavramı çerçevesinde insanı, kişisel düşünceleriyle tavır ve davranışlarında özgürlüğünü kullanabilen ve özgürlüğünü kullandığı oranda tercihlerinden sorumlu olan varlık olarak tanımlarken, bazı dinlerin, örneğin Hıristiyanlığın insana yönelik özgürlükten ziyade tutsaklık kavramını temel alması dikkat çekicidir. Örneğin Hıristiyanlıkta insanı tanımlayan anahtar ifade “doğuştan asli günah ve ölümün tutsağı olan varlık”tır. İnsanı tanımlamaya yönelik bu yaklaşımıyla Hıristiyanlık, İslâm’ın insan anlayışından temelde ayrılır. İslâm’ın, doğuştan günahsızlığı ya da günahattan bağımsızlığı ve özgür iradeyle donatılmışlığı var sayan yaklaşımına karşılık Hıristiyanlık, insanın doğuştan günaha bağımlılığını savunur. Bu teolojik farklılık, her iki dinin insana yönelik tüm bakış açılarında önemli farklı yaklaşımlarının temelini oluşturur. Hıristiyan düşüncesi, Âdem’den insana miras kalan günah ve ölümün, doğuştan tutsağı olan insanın, kurtarıcı tanrısal Oğul İsa Mesih’e iman yoluyla bu tutsaklıktan kurtulabileceğini ve ölümsüzlük elbisesi giyebileceğini savunur. Dolayısıyla Hıristiyanlık, insanı, öngördüğü teolojik kuramı kabullenme yoluyla doğal benliğinin parçası olan bu esaretten kurtarma iddiasındadır. Ancak öte taraftan Hıristiyanlık, her insanın günah ve kötülüğün, dolayısıyla bundan kaynaklanan şiddetin mahkûmu olmasını, ilk insan Âdem’den kalan mirasın ilahi bir takdirle bütün insanlık soyuna sirayet etmesi şekline açıklamakla, insandan kaynaklanan kötülük-

leri ve şiddet eylemlerini de bir bakıma Âdem'in şahsında tanrısal iradeye dayandırmaktadır. İnsanın kurtuluş yolunu seçmede tam bir özgürlüğe sahip olduğunu vurgulayan İslâm düşüncesine karşılık Hıristiyan geleneği genellikle insanın kurtuluş yolunu bulmada ya da seçmede bir inisiyatifi olmadığını savunmuştur. Örneğin düşünceleriyle Luther gibi Protestan reformistleri bile derinden etkileyen St. Augustine gibi ilahiyatçılar, katı kadercî bir yaklaşımla bir kişinin kurtulup kurtulamayacağına Tanrının baştan karar verdiğini, dolayısıyla kişinin bunu değiştirmesinin söz konusu olamayacağını savunurlar.

İslâm farklılıklara yönelik yaklaşımını insanın köken birliği üzerine de bina eder. Kur'an'daki çeşitli ifadeler insanların bir tek nefisten yaratıldığını vurgular (Nisa 4/1; Araf 7/189). Buna göre renk, ırk, cinsiyet ya da kültürel aidiyet farkı olmaksızın bütün insanların ataları ve soyu birdir; dolayısıyla köken itibarıyla insanlar arasında aslolan ayrılıklar değil birlik ve bütünlüktür.

İslâm'ın farklılıklara bakışını İslâmi öğretilerin temelini oluşturan tevhid bağlamında açıklamak da mümkündür. Allah'ın mutlak birliğini, tekliğini ve üstünlüğünü ifade eden tevhid, yalnızca ontolojik ya da varlık açısından bir birlik veya tekliği değil, varlık yanı sıra bütün isim ve sıfatlar açısından da bir birlik ve tekliği vurgular. Tevhid, insandan evrene, geçmişten geleceğe her şeyi ve her durumu Allah'ın tekliği ve birliği esasına göre değerlendirmek, hayatı bu çerçevede bir bütün olarak algılamak, ilahî birliğe paralel olarak evrensel birlik ve uyumu da gözetmektir. Mesajın özü olarak alınan bu temel öğretisiyle İslâm, etnik merkezli bakış açısını temel alan Yahudilikten ayrılır. Merkezde Araplar, Arap olmayanlar, Kureyşliler ya da bir başkası gibi etnik bir kimlik yoktur; Arap'ın Arap olmaya ya da herhangi bir etnik kimliğin bir diğerine üstünlüğü yoktur; üstünlüğün ölçüsü kişinin Allah'la olan olumlu ilişkisi ve irtibatıdır. Aynı şekilde İslâm, tarihsel bir şahsiyet olan Hz. İsa'yı temel alan Hıristiyanlıktan da ayrılır. Öyle ki İslâm'a göre dinin merkezinde Hz. Muhammed veya şu ya da bu tarihsel şahsiyet yoktur. Hiçbir tarihsel şahsiyete, insanüstü vasıf

ve nitelikler atfedilmez. Bütün peygamberlere iman edilmesi ve aralarında ayırım yapılmaması istenir. Dinin merkezine tarihsel şahsiyetler değil Allah ve Allah'ın birliğiyle teklifi öğretisi konulur. Böylelikle İslâm tüm insanlığı, tarihi, geçmişi ve geleceği hatta metafizik ile fiziği, her şeyin yaratıcısı olan Allah inancında buluşturur. İslâm dininde her şeyin başında gelen bu öğretisi İslâm'ın bütün ilkelerinde temel alınmaktadır. Tevhid öğretisi doğrultusunda Hz. Muhammed de dâhil bütün peygamberlerce tebliğ edilen mesajda üç temel unsur her zaman ön plana çıkmıştır. Bunlar; Allah'tan başka hiçbir ilah olmadığı, Ona hiçbir şeyin ortak koşulmaması ya da denk tutulmaması ve yalnızca Allah'a ibadet edilmesidir.<sup>3</sup>

Tevhid yalnızca teolojik anlamda değil kozmolojik ve antropolojik anlamda da bir birlik ve bütünlüğe işaret eder. Kur'an kozmolojik anlamdaki birlik ve bütünlüğe Allah'ın egemenlik sıfatlarıyla ilgili olarak özellikle dikkat çeker. Yerde veya gökte Allah'tan başka bir ilah ya da üstün güç olsaydı, yerin ve göğün düzeninin bozulacağını (Enbiya 21/22) ve kâinatta bulunan her şeyin Allah'ı tespih ettiğini vurgular (İsra 17/44). Bu ve benzeri vurgular Allah'ın yarattığı kâinatta çatışma, ayrılık ve kaosun değil, bir birliğin, düzen ve ahengin var olduğunu bizlere anlatmaktadır. Bununla ilgili Kur'an'ın kullandığı önemli bir kavram Sünnetullah'tır. Yeryüzündeki sosyal düzene yönelik Allah'ın yasasını ya da koyduğu düzeni ifade eden Sünnetullah, Allah'ın yarattığı evrendeki her türlü işleyişteki dengiyi ve ahengi de ifade etmektedir. Kur'an'da yeryüzündeki işleyişe yönelik olarak Allah'ın yasasının temel olduğu ve Allah'ın yasasında bir değişiklik olmayacağı sıkça vurgulanmaktadır:

Daha önce gelip geçenler hakkında da Allah'ın kanunu böyledir. Allah'ın kanununda asla değişme bulamazsın. (Ahzab 33/62)

<sup>3</sup> Bkn. Ş. Gündüz (ed.), *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı 2007, s. 55-59.

Sen Allah'ın kanununda hiçbir değişiklik bulamazsın. Sen, Allah'ın kanununda hiçbir sapma bulamazsın. (Fatır 35/43; Fetih 48/23)

Yeryüzündeki sosyal ve doğal düzene yönelik birlik, beraberlik ve ahengi ifade eden bu dengeyi İslâm, insana yönelik olarak "fitrat" kavramıyla dile getirir. Hz. Peygamber meşhur bir hadisinde her doğanın fitrat üzere doğduğuna, ancak sonradan aile çevresinin onu Hıristiyan, Yahudi, Mecusi ya da Müslüman olarak yetiştirdiğine dikkat çeker (Müslim, "Kader" 23). Burada söz konusu edilen fitrat, asli saflık ve temizliktir. İslâm rengi, cinsiyeti ve nesebi ne olursa olsun her insanın saf, masum ve günahsız olarak doğduğunu, dolayısıyla insanın asli yapısında kaosa, ayrılığa ve çatışmaya yer olmadığını dile getirmektedir. Araf 172'de geçen, "Hani Rabbin; Âdemoğullarının sulbünden soyunu çıkarmış ve kendilerini nefislerine şahit tutmuş, ben, sizin Rabbiniz değil miyim demişti. Onlar da evet, biz buna şahidiz, demişlerdi..." ayeti de bu asli saflığa ve masumiyete işaret etmektedir. İnsanın en güzel surette yaratıldığını vurgulayan Kur'an bu ifadesiyle de aynı duruma dikkat çekmektedir. Fıtrat üzere yaratılmış olma durumu insanlığın asli yapısındaki bir ahengi ve uyumu; hem kendisini yaratan Allah'ın düzeni ile uyumu hem de doğal ve sosyal çevreyle uyumu ortaya koymaktadır. İslâm geleneğinde İslâm'ın kendisi de fitrat dini olarak nitelendirmektedir. Terim olarak barış ve esenlik yanında Allah'a "teslim olmayı" ifade eden İslâm, bu yaklaşımıyla Allah'ın yarattığı evrendeki dengenin, birlik ve beraberliğin ve uyumun ifadesi olma iddiasındadır.

İslâm insanlar arasındaki farklılıkların insanın asli yapısından kaynaklanan bir durum olmadığını, fakat insanın çeşitli etkileme/etkileşimlere maruz kalması ve iradesini bu yönde kullanması sonucunda ortaya çıktığını belirtmektedir. Kur'an, insanların aslında bir tek ümmet olduklarını fakat sonradan farklılıkların/ayrılıkların ortaya çıktığını vurgular:

İnsanlar tek bir ümmetten başka bir şey değildir. Sonradan ayrılığa düştüler. Eğer Rabbinden daha önce bir söz geçmemiş olsaydı; ayrılığa düştükleri şeyler hakkında hüküm

çoktan verilmiş olurdu. (Yunus 10/19).

Yine Kur'an insanlar arasında ortaya çıkan ayrılıkların ve ihtilafların genelde insanlar arasındaki ihtiraslardan kaynaklandığını ve Allah'ın gönderdiği peygamberlerin onların aralarındaki ihtilaf konularını halletmek ve onları doğruya yöneltmek amacıyla gönderildiklerini belirtmektedir (Bakara 2/213).

Bir başka açıdan İslâm insanlar arasında bir şekilde oluşmuş olan farklılıkları ayrılık ve çatışmadan ziyade insanların birbiriyle tanışması zemininde ele almaktadır. İnsanların birbirlerine üstünlük kurmaya çalışmaları ya da birbirlerine yönelik hegemonik tavırlar geliştirmeleri için değil birbirlerini tanımaları amacına yönelik olarak kabilelere ve gruplara ayırdıkları vurgulanmakta ve gerçek üstünlük ölçüsünün takva olduğunun altı çizilmektedir:

Ey insanlar; doğrusu Biz, sizi bir erkekle bir dişiden yarat-  
tık. Ve birbirinizle tanışasınız diye sizi milletlere ve kabile-  
lere ayırdık. Gerçekten Allah katında en değerliniz; O'ndan  
en çok korkanınızdır. Şüphesiz ki Allah; Âlim'dir, Habir'dir.  
(Hucurat 49/13)

Dolayısıyla birbirleriyle çatışma yerine tanışma ve hayır ko-  
nusunda birbiriyle yarışma İslâm'ın insana yönelik temel bir yak-  
laşımıdır.

Etnisite ve din gibi hususlara yönelik farklılıklara İslâm'ın teo-  
lojik açıdan Allah'ın sıfatları bağlamında bir açıklama getirdiği de  
düşünülebilir. Tanrı inancının farklılıklar arasında cereyan eden  
çatışma, şiddet ve dışlayıcı tutumlarla ilişkisinin kurulduğu ve  
hatta farklılıklara yönelik şiddete teolojik bir referans zemini oluş-  
turulmaya çalışıldığı bilinmektedir. Çatışma ve şiddete destek  
olarak kullanılan dinsel referanslar arasında inanılan tanrı ile ilgili  
çeşitli düşünceler özellikle dikkat çekicidir. Öyle ki bazen inanılan  
Tanrı, insanları ayrılığa, şiddete ve nefrete çağıran bir güç olarak  
kabul edilir. İnsanlar Tanrı'nın sıfatlarında ve emirlerinde kendi  
şiddet içeren yaklaşımlarına referans bulurlar. Örneğin Eski  
Ahit'te zaman zaman ön plana çıkarıldığı gibi Tanrı, yargılayan ve  
inanmayanlarla günahkârları cezalandıran bir üstün güçtür. O,  
kendi vaadine konu olan seçilmişleri yani İsrailoğullarını diğer

insan topluluklarından her zaman ayrı bir kategoride tutan yaratıcıdır; İsrailoğullarının düşmanlarının bazen en acımasız yöntemlerle cezalandırılmasına göz yummaktadır.<sup>4</sup> Benzer şekilde Tanrı'nın sıfatları arasında yaratan ve seven olmak kadar azap eden, cezalandıran ve yargılayan olması da ağırlıklı olarak ön plandadır.<sup>5</sup> Yeni Ahit'te de Tanrı ile ilgili benzer temalara rastlamak mümkündür. Örneğin Tanrı insanların günahlarından temizlenmeleri için kendi oğlunu kurban olarak gönderen ve çarmıhta gerilerek ölüme terk eden bir üstün güçtür.<sup>6</sup> Günah ve ölümü alt etmek için bir masumu, kendi öz oğlunu kefaret olarak sunmakta onun acı çekmesine göz yummaktadır. Bu nedenle İsa Mesih "Baba Baba (Tanrım) neden beni terk ettin" diyerek çarmıhta acı içinde kıvrılmaktadır.<sup>7</sup> Yine Yeni Ahit'te İlahi Oğul İsa Mesih insanları abalarını satıp kılıç almaya teşvik etmekte, muhaliflerinin gözünün önünde kılıçtan geçirilmesini talep etmektedir.<sup>8</sup> Tanrı düşüncesiyle ilgili şiddetle ilişkilendirilebilecek bazı ifadeler Kur'an'da da rastlamak mümkündür. Nitekim çeşitli oryantalist çevreler bunları İslâm karşıtı söylemlerinde sıklıkla konu edinmektedirler. Örneğin Kur'an'daki çeşitli ayetlerde diğer bütün sıfatları yanında Allah'ın gazab eden bir üstün güç olduğuna da değinilmektedir. Yine Kur'an'da Müslümanları inanmayanlarla mücadele etmeye çağıran ve "sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın..." diyen ifadeler (Bakara 2/190) bulunmaktadır. Yine Kur'an inananları hiçbir baskı ve zulüm kalmayınca ve din yalnız Allah'ın olunca ya inanmayanlarla savaşmaya davet etmekte, ancak karşıdakiler savaştan vaz geçerse savaşı sona erdirme konusunda ikaz etmektedir (Bakara 2/193). Bununla birlikte Kur'an inananları sıklıkla "aşırı gitmemekle" de uyarmaktadır.

Kutsal metinlerde tanrı ve tanrısal âlem ile ilgili bu ve benzeri yaklaşımlardan hareketle bazı insanların, zaman zaman tanrı inancını kendi ayrımcı, dışlamacı tavırlarıyla şiddet ve çatışma içeren

<sup>4</sup> 1 Samuel 15:3vd; Yeremya 50:21.

<sup>5</sup> Eyüb 21:22; Mezmurlar 58:11; Vahiy 18:8.

<sup>6</sup> Romalılara 8:3.

<sup>7</sup> Markus 15:34.

<sup>8</sup> Luka 19.



tutumlarına referans yapmış ya da yapmakta oldukları görülmektedir. Örneğin insanları günahlarından arındırmak amacıyla kendi öz oğlunu günaha kefarete olan sunan tanrı motifinden ya da kötülüğün ortadan kaldırılması için inananları şiddete yönlendiren tanrı inancından hareketle “haklı savaş” kavramı etrafında çatışmayı ve şiddeti öngören bir kutsal tavır ve tutum oluşturulmaktadır. Bir çatışma ya da şiddetin hangi durumlarda haklı savaş bağlamında değerlendirileceği konusunda farklı yaklaşımlar olsa da belirli durumlarda şiddet öngören tanrı anlayışı doğrultusunda insanlar şiddeti meşrulaştırmaya çalışmışlardır.

İslâm’ın Allah inancını farklılıklara yönelik şiddet ve çatışma problemi açısından ele aldığımızda, bu inancın farklılıklar ile bir arada barış içinde yaşama konusunda bizlere önemli ipuçları sunduğunu ve Allah inancının çatışma ve nefretin değil, barış ile birbirine saygının önemli bir dayanağı olduğunu/olabileceğini görürüz.

İslâm’da Allah kendisinde bütün üstün nitelikleri toplamış olan yüce varlıktır. Allah’ın üstün ve aşkın niteliklerini bir bütün olarak ele aldığımızda bunların genel olarak iki grupta toplandığı dikkati çeker. Bütün varlıkları var eden ve onlara bir düzen ve nizam veren olarak Allah yaratan ve düzenleyendir. Yine o seven, bağışlayan, besleyen, rahmet eden ve koruyandır. Bunlarla birlikte Allah aynı zamanda öldüren ve hesaba çekendir; yargılayan ve cezalandırandır. Esmâ-i Hüsnâ olarak adlandırılan bütün bu ilahi isim ve sıfatlara dikkat ettiğimizde bunların ilk bakışta birbiriyle karşıtlık gibi görünen iki kategori oluşturdukları görülür. Örneğin Allah bir tarafta yaşatan, bağışlayan ve affedendir; diğer tarafta ise öldüren, kahreden, intikam alam ve cezalandırandır. Peki, bu durumda bu ve benzeri ilahi niteliklerin tanrı ile ilgili paradoksal bir duruma işaret etmekte olduğunu mu düşüneceğiz? Kuşkusuz inanan insanlar açısından burada bir çelişkiden ya da paradoksal bir durumdan söz etmek mümkün değildir. Zira bütün bu tanrısal nitelikler, bütün aşkın isim ve sıfatları kendisinde toplayan yüce varlığı tanıma ve kavrama açısından gereklidir. Bir ve tek olan yüce varlık, ancak bu niteliklerle bilinip anlaşılabilir. Bu niteliklerden yalnızca bir kısmı değil, ancak hepsi bir arada düşünüldüğün-

de Allah'ı anlayıp kavramak mümkün olacaktır. Dolayısıyla O'nun bu nitelikleri arasında bir karşıtlık ya da bir çekişme veya çatışmadan söz edilemez.

İlahi sıfatların nasıl anlaşılacağı, bunların Tanrı'nın varlığı açısından zâtî mi yoksa subûtî mi olduğu ve yüce varlık-âlem ilişkisi bağlamında bunların nasıl yorumlanacağı gibi konular öteden beri önemli bir sorunsal olarak birçok ilahiyatçının gündeminde yer almıştır. Sıfatlar konusunda farklı açılardan yapılan tartışmalar bir tarafa, Allah'ın varlığı açısından bütün bu sıfatların birbirini tamamladığı ve ancak hepsi bir arada düşünüldüğünde her bir sıfatın gerçek anlamının ortaya çıktığı kesindir. Buna göre bir olan Tanrıyı anlamak açısından ilahi sıfatlarda bir "birlik" mevcuttur; yani çokluktan oluşan sıfatlar aslında "birliğe yani tevhide" işaret etmektedirler. Allah ismi ise bütün ilahi sıfatlarla isimleri kendisinde toplamaktadır. Her bir sıfat bir başına ilahi gücün bir özelliğine ışık tutmaktadır ve ancak bütün bu sıfatlar birlikte ele alındığında ilahi güç anlaşılıp kavranabilmektedir.

İlahi sıfatların bu şekilde anlaşılması İslâm'ın yukarıda değindiğimiz "tevhid" akidesi ile de uyum göstermektedir. Zira tevhid ilahi güce yönelik çokluğun ve ayrışmanın değil, mutlak birliğin ve tekliğin ifadesidir. Bir olan ilahi gücü tanımaya yönelik onlarca sıfat da bu açıdan ele alındığında çokluğu ve ayrışmayı değil ilahi birliği göstermektedir.

İlahi sıfatlara yönelik bu bakış açısından hareketle ilahi güç tarafından var edilen evrene ve bunun bir parçası olan insana baktığında, evrendeki ve insanlar arasındaki farklılıkların da bu bağlamda değerlendirilmesi mümkündür. Örneğin ilahi gücün birlik ve tekliğine karşı evrende çokluk ve çeşitlilik dikkati çeker. Ancak bu çokluk ve çeşitlilik bir çatışma ya da kaostan ziyade bir olan ilahi gücün anlaşılmasına yöneliktir. Nitekim Kur'an, evrene ve evrendeki çokluk oluşturan varlıklara dikkat eden kişilerin Allah'ın gücünü ve kudretini daha iyi anlayacaklarına dikkat çekmektedir:

Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da onun (varlığının ve kudretinin) delillerindedir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır. (Rum 30/22)

Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Ancak akıl sahipleri öğüt alırlar. (Zümer 39/9)

Bu açıdan bakıldığında evrendeki bu çokluk aslında bir olan ilahi gücün ilahi sıfatlarının bir tecellisidir ve ilahi gücü ve onun sıfatlarını anlamaya yöneliktir. Dolayısıyla evrendeki çokluk aslında birliğe delalet etmektedir ve dolayısıyla evrendeki her bir varlık aslında ilahi gücün kudretine işaret eden bir ayettir. Benzer şekilde insanlar arasındaki farklılıklar da bir bakıma çokluk ve çeşitlilik arz eden ilahi sıfatların tecellisi olarak görülebilir. İnsana ilişkin çokluk ile evrendeki çokluk arasında tabî ki bir farklılık vardır. Zira evrendeki birçok varlık grubundan birisini oluşturan insan, özellikleri açısından diğerlerinden farklıdır. İnsanın en temel farklılığı, aklını kullanabilen ve sorumluluk taşıyan bir varlık olmasıdır. Bu özellikleri nedeniyle insan iyi ile kötü arasında tercih yapabilmekte ve yaptığı tercihlere binaen günah ve sevap gibi özelliklerle yüz yüze kalabilmektedir. Aklını kullanan ve sorumluluk sahibi olan insanlar, çeşitli yollar, anlayışlar ve ekoller oluşturmuşlardır. İnsana ait bu çokluk, aslında insana ilişkin farklılıklar arasında tercih yapabilme/seçebilme özelliğini yansıtmaktadır. Farklı tercih unsurları ve çeşitlilik içerisinde insan, birbirini daha iyi anlayıp kavrayabilmenin ve doğru ve yanlış çizgisi üzerinde daha iyi düşünebilmenin imkânlarını da bulabilmektedir.

Dolayısıyla teolojik açıdan incelendiğinde, insanlar arasındaki çokluk ve çeşitlilik bir bakıma ilahi sıfatların çokluk ve çeşitliliğiyle kıyaslanabilir. Sıfatların temel amacının bir olan yüce varlığı anlamaya tanımaya yönelik olması gibi insanlar arasındaki çokluk ve çeşitlilik de hakikati ve ilahi hikmeti anlamaya ve kavramaya yönelik olarak algılanmalıdır.

Ancak bu durum bizi, insanlar arasındaki inanç farklılıklarını ya da farklı dinsel temayüllerin İslâm tarafından meşru kabul edildiği ya da bütün inançların kabul edilebilir olduğu gibi bir sonuca

götürmemelidir. Zira farklılıkların var oluşu bir yönden hakikati ve ilahi hikmeti anlayıp kavramaya yönelik olarak açıklansa da bütün insanları Allah'ın dini olarak tanımlanan İslâm doğrultusunda eğitmek, insanları İslâm hakikatiyle buluşturmak tarih boyu bütün peygamberlerin öğretilerinin temel gayesi olmuştur. Allah, yarattığı kullarına sevgisi ve rahmeti nedeniyle onları başıboş bırakmamış; köken itibarıyla bir tek ümmet olan insanlara doğruyu anlatmaları için resuller ve kitaplar göndermiştir.<sup>9</sup>

İslâm farklılıklara yönelik yaklaşımında özellikle Allah'ın kudret, irade ve ilim sıfatlarına dikkat çekmektedir. Kur'an sıklıkla farklılıkların Allah'ın ilmi ve iradesi dâhilinde gerçekleştiğini belirtmekte ve Allah dileseydi farklılıkların ortadan kalkacağına dikkat çekmektedir. Ancak Allah'ın böyle bir şeyi dilemediğine işaret ettikten sonra da başta Hz. Peygamber olmak üzere inananlara, farklı gelenek bağlı insanlara karşı görevlerinin yalnızca onları uyarmak olduğunu hatırlatmaktadır (Hud 11/118; Şura 42/8). Buna göre insan da dâhil evrenin ve evrendeki çoğul yapının varlığı aslında yüce Allah'ın rahmetinin ve sevgisine yönelik ilahi irade ve kudretinin bir eseridir.

İslâm insanların farklılıklarına yönelik ilahi iradenin hikmetini insanların hak ve iyilik konusundaki tutumlarını ve performanslarını denemek olarak açıklar. İradesini kullanabilen ve sorumlu olan varlığın yani insanın bu iradesini hangi yönde ve nasıl kullanacağına denemesidir bu... Nitekim bu konu Maide 5/48'de şöyle açıklanmaktadır:

Sizden her biriniz için bir yol, bir şeriat kıldık. Şayet Allah dileseydi; sizi tek bir ümmet yapardı. Lakin sizi verdiği ile denemek istedi. Öyleyse hayırda yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır. Size ayrılığa düştüğünüz şeyleri bildirecektir.

Yukarıda da farklı bir bağlamda değindiğimiz gibi İslâm'ın, farklılıklara yönelik yaklaşımını önemli ölçüde "insan" kavramı

<sup>9</sup> "İnsanlar tek bir ümmetti. Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdi ve beraberlerinde, insanların anlaşmazlığa düştükleri şeyler konusunda, aralarında hüküm vermek üzere kitapları hak olarak indirdi." Bakara 2/, 213.

üzerine bina etmekte olduğu dikkati çekmektedir. İslâm varlık olarak insanı ve insana saygıyı ön plana çıkarmakta ve insana ilişkin yaşam, düşünce, mal-mülk edinme, aile ve inanç gibi temel hakları dinin koruma altına aldığı temel değerler olarak kabul etmektedir. Koruma altına alınan bu değerler, yalnızca inanan insanları değil inancı, rengi, cinsiyeti ya da etnisitesi ne olursa olsun bütün insanlığı içerecek şekilde düşünülür. Bu doğrultuda Kur'an'da bir insanı öldürmenin bütün insanlığı öldürmekle aynı olduğu vurgulanır.<sup>10</sup> Müşriklerle ilişkili olarak siz onların ilahlarına küfretmeyin (En'am 6/108) denilerek aksi taktirde onların da Allah'a ilişkin saygısızca sözler söyleyecekleri hatırlatılır. Bütün bunlarla insanların kutsal değerlerine saygının önemi vurgulanır. Ayrıca mescitlerle birlikte kiliseler, havralar ve tapınaklar bir arada zikredilir:

...Eğer Allah'ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, içlerinde Allah'ın adı çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler muhakkak yerle bir edilirdi... (Hac 22/40)

İnsanlara yönelik olumlu tavırlar sergilemek ve "öfkelerini yenerek insanları affetmek" Kur'an'da müminlerin temel özellikleri olarak sıralanır.<sup>11</sup> Bu temel yaklaşım doğrultusunda İslâm'da farklılıklardan öte insan varlığına saygı ve insana değer ön plana çıkarılır. Öyle ki "yaratılanı sev yaratandan ötürü" sözü Müslüman bireyin insanlara yönelik tutum ve tavırları için temel bir ölçüt halini alır. Nitekim bu ilkeler doğrultusunda Hz. Peygamber, insanlara beddua etmekten kaçınmış ve Taif'te kendisini taşıyanlar için bile hidayet ve kurtuluş yönünde dua etmiştir. Yine o, İslâma ve Müslümanlara açıktan düşmanlık yapanlar hariç, inancı ne olursa olsun insanlarla iyi ilişkiler kurmayı yeğlemiştir. Bir gün bir cenaze geçerken ayağa kalkması karşısında cenazenin bir Ya-

---

<sup>10</sup> "Kim, bir insanı, bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse, o sanki bütün insanları öldürmüştür. Her kim de birini (hayatını kurtararak) yaşatırsa sanki bütün insanları yaşatmıştır." Maide 5/, 32.

<sup>11</sup> "Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcayanlar, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir. Allah iyilik edenleri sever." Ali İmran, 134.

hudi'ye ait olduğu itirazını yöneltenlere, onun bir insan olduğunu hatırlatması İslâm'ın insana verdiği değeri kavrama açısından oldukça düşündürücüdür.

İslâm insanlar arasında yalnızca söze dayalı değil iyilik ve adaletin tesisi ile zulme ve kötülüğe karşı mücadele gibi temel ilkeleri sağlamaya ve temel değerleri korumaya dayalı eylem merkezli bir ilişkiyi öngörür. Tesis edilmeye çalışılan bu ilişkinin temel amacı kuşkusuz insanlar arasında barış ve mutluluğun tesis edilmesi ve fitne ve bozgunculuğun ortadan kalkmasıdır. Esasen başta tektanrıci inanç sistemleri olmak üzere bütün dinler insana yönelik en temel mesajları arasında insanlığın mutluluğu ile kurtuluşu ve hidayetine yer verirler. İnsanlar kötülüklerden uzak durmak ve günahlardan arınmak yoluyla kurtuluşa davet edilir. Günahlardan ve günaha yol açan kötülüklerden uzak durmak suretiyle kurtuluş yoluna girmiş olan insan mutluluk yoluna girmiş insan olarak tanımlanır. Kurtuluş ve saadeti hedefleyen İslâm, gerek sosyal gerekse doğal çevrede bozgunculuk ve fitneye karşı ihya ediciliği ön plana çıkarır; mutluluk ve saadeti yalnızca öte dünyaya yönelik bir hedef olarak görmez. İnsanın gerek bu yaşantısında gerekse ölüm sonrası veya öte dünya hayatında mutluluğunu hedefler. Yaygın bir ifadeyle "her iki cihanda mutluluk" İslâm'ın insana yönelik temel hedefleri arasındadır. Nitekim iyilerin öte dünya yaşamının ifadesi olan cennet, Kur'an'da insanın en üst düzeyde mutluluğu ve saadeti tecrübe edeceği bir mekân olarak tanımlanır.

İslâm farklı inanç bağluları da dahil insanlar arası ilişkilerde empati ilkesine önemli yer verir. Birçok inanç sisteminde kişinin kendisi için istediğini öteki için de istemesi veya kendisi için istemediğini öteki için de istememesi şeklindeki bir tutum, insanlar arası tutum ve tavırlarda temel bir yaklaşım olarak kabul edilmektedir. "Altın kural" ya da "gümüş kural" olarak da adlandırılan bu kural İslâm'da önemli bir ahlaki ilke olarak Müslümanların sosyal çevreleriyle olan ilişkilerini belirler. Hz. Muhammed'in kendisi için istediğini başkası için de istemeyenin gerçek anlamda iman etmiş sayılacağını (Buhari, iman, 7; Müslim, iman, 71-72) vurgu-

layan sözü ile komşusu aç iken kendisi tok yatan bizden değildir uyarısı İslâm'ın bu konuda ne kadar hassas olduğuna işaret etmektedir.

İslâm insanlar arası ilişkilerde özellikle şu üç temel ilkeye daha bir vurgu yapar. Bunlar (i) fitnenin ortadan kaldırılması, (ii) zulme karşı çıkılması ve (iii) insanlar arasında adaletin tesis edilmesidir. Bu temel ilkelerin sağlanması doğrultusunda insanın yaşamına *emri bi'l-maruf ve'n-nehyi ani'l-münker* yani iyiliği yapip emretmek ve kötülükten sakınmak ve sakındırmak öğretisi yön vermelidir.

Kur'an iyiliğin lafla, kuru iddialarla ya da göstermelik tavırlarla olmadığını ve olamayacağını, ancak asıl iyiliğin imanla birlikte, yakınları, yetimleri, miskinleri, yolcuları, dilenenleri, köle ve esirleri gözetmekle, söz verildiğinde sözün yerine getirilmesiyle olacağını belirtmektedir (Bakara 2/177). İslâm adalet ve iyilik ilkelerinin evrensel düzlemde geçerliliğini savunmakta ve insanları bu ilkelere bağlı kalmaya davet etmektedir. İnsanlar arası ilişkilerde bu ilkelerin hayati derecede önemli olduğunu belirtilerek insanlardan bunlardan asla taviz vermemelerini istenmektedir.

Ey iman edenler; kendiniz, ana-babanız ve yakınlarınız aleyhinde de olsa Allah için şahit olarak adaleti gözetin. İster zengin, ister fakir olsun; onları Allah'ın koruması daha uygundur. Adaletinizde heveslere uymayın. Eğer dilinizi büker veya yüz çevirirseniz; Allah, yaptıklarınızdan haberdardır. (Nisa 4/135)

Ey iman edenler; adaleti gözeten şahitler olun. Ve bir topluluğa karşı olan kininiz sizi adaletsizliğe sürüklemesin. Adalet edin. Bu, takvaya daha yakındır. Ve Allah'tan korkun. Muhakkak ki Allah; işlediklerinizden haberdardır. (Maide 5/8)

Bu ayetlerde de açıkça belirtildiği gibi adalet ilkesi insanlar arası ilişkilerde bağlanması gereken temel bir değerdir. Müslüman birey her şart ve durumda adaletten asla taviz vermeyen, adaleti gözeten kişidir. Benzere şekilde Müslüman birey yaşamında iyilik ilkesini temel edinmiş olan ve kötülükten uzak durandır.

İşte onlara sabrettiklerinden ötürü ecirleri iki defa verilir. Kötülüğü iyilikle savar onlar. Ve kendilerine verdiğimiz rızktan da infak ederler. Ve boş söz işittikleri zaman ondan yüz çevirirdiler. Bizim işlediklerimiz bize, sizin işledikleriniz sizedir. Selam olsun size, biz cahilleri aramayız derler. (Kasas 28/54-55)

Oğulcuğum; namaz kıl, iyiliği emret, kötülüğü önle. Başına gelene sabret. Doğrusu bunlar azmedilmeye değer şeylerdir. (Lokman 31/17)

Sizinle din uğrunda savaşmayan, sizi yurdunuzdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve adil davranmanızı Allah yasaklamaz. Doğrusu Allah; adil olanları sever. (Mümtehine 60/8)

Hani, İsrailoğullarından; Allah'tan başkasına ibadet etmeyin; anaya, babaya, akrabalara, yetimlere, yoksullara iyilik yapın. İnsanlara güzellikle söyleyin, namaz kılın zekat verin diye söz almıştık. Sonra pek azınız müstesna yüz çevirdiniz. Ve siz hala yüz çevirenlerdensiniz. (Bakara 2/83)

İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülükten alıkoyan bir topluluk bulunsun. İşte onlar, kurtuluşa erenlerdir. (Ali İmran 3/104)

Allah'a ibadet edin. O'na hiç bir şeyi ortak koşmayın. Anababaya da iyilik. Yakınlara, yetimlere, düşkünlere, yakın komşuya, uzak komşuya, yakın arkadaşına, yolcuya ve sağ elinizin sahip olduklarına da. Allah, kendini beğenip böbürleneni elbette sevmez. (Nisa 4/36)

İslâm'ın insanlar arasındaki ilişkileri adalete bağlılık, iyiliğin gözetilmesi, zulme ve fitneye karşı çıkma prensiplerine dayalı düzenlemelere yönelik bu temel yaklaşımı sözle birlikte eylem ve aksiyonu ön plana çıkaran bir ilişkiler sistemini ortaya koymaktadır. Yalnızca söze ya da metafizik kabul veya retlere dayalı bir ilişki yerine adalet, iyilik ve ahlaki ilkelere bağlılık gibi temel değerlerin tesisine ve zulmün, fitnenin ve bozgunculuğun ortadan kaldırılmasına yönelik eylem öngören bir ilişkidir bu. Bundan dolayı Hz. Muhammed kim bir kötülük gördüğünde onu eliyle, gücü yetmiyorsa diliyle gidersen; buna da gücü yetmiyorsa kalbiyle



le buğzetsin buyurmaktadır. Yine bu çerçevede Hz. Peygamber bir kötülük/zulüm karşısında suskun kalmayı dilsiz şeytan olmayla özdeşleştirmektedir.

Sonuç olarak, Kur'an'ın farklılıkları İslâm'ın gerek Allah ve âlem inancına yönelik teolojik ve kozmolojik öğretileriyle gerekse insana yönelik antropolojik yaklaşımlarıyla uyum içerisinde ele almakta olduğunu söyleyebiliriz. Farklılıklar Allah'ın sıfatları ve insanın özgürlüğü bağlamında izah edilmekte ve bunun bir bakıma hak ve hakikati daha iyi anlayıp kavrama imkanı oluşturduğuna dikkat çekilmektedir.



### Diversities in the Context of the Qur'an

---

**Citation/©:** Gündüz, Şinasi, (2007). Diversities in the Context of the Qur'an, Milel ve Nihal, 4 (1), 33-56.

**Abstract:** It is known that religious approaches to diversities are closely connected to the doctrine of truth and salvation which play a central role in religious discourses. It is also known that the exclusivist attitudes which consist of violence and oppression are due to the opinions which do not recognize the diversities to exist. Islam takes the concepts of "humanity" and "freedom" as a base of its approach of varieties. At the very heart of Islamic understanding of humanity there is a description of human being as a "caliph who was created in the earth". As a unique being, human has the basic characteristics of freedom of will and of responsibility. Hence, Islam explains the diversities in context of usage of free will of humanity. It also remarks that the relation between diversities should be based on the concept of "know each other" not on struggle and oppression. Islam also explains the varieties in accord to such divine attributes as divine power, will and knowledge. Moreover, the basic concept of Islam, tawhid, emphasizes the unity and harmony not only in theological but also in cosmological and anthropological context, and therefore points to main characteristic of unity and harmony between humanity.

**Key Words:** Diversities, coexistence, human, tawhid, harmony.

---

# Sosyo-Kültürel ve Politik Yönleriyle Alevilik Üzerine Notlar

Yasin AKTAY\*

---

Atıf/©: Aktay, Yasin, (2007). Sosyo-Kültürel ve Politik Yönleriyle Alevilik Üzerine Notlar, MİLEL ve NİHAL, 4 (1), 57-76.

**Özet:** Bu yazıda Aleviliğin tarihine ve özüne dair bazı iddiaların geçerliliği tartışılmaktadır. Türkiye’de bir kimlik ve bir kültür olarak yeni keşfedilmekte olan Aleviliğin özünün ne olduğuna dair iddialar kendilerini tarihe başvurarak temellendirmeye çalışmaktadırlar. Tarihe yapılan müracaatlarda birbiriyle çelişen ve farklılaşan birçok Alevilik biçimi ortaya çıkmaktadır. Buna rağmen bütün bu biçimler Aleviliğin özünü temsil etme iddiası taşımaktadırlar. Bir kültür olarak Aleviliğe isnat edilen “öz”ün, bütün özcü iddialarla aynı kusurlarla malul olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır. Sonuçta kültürler tarih içinde farklı sentezlerle ve karşılaşmalarla oluşur. Bu karşılaşmalar Alevilik gibi kültürel bir olguya bir öz isnat etmeyi imkânsız kılmaktadır. Alevilik bir kırsal dindarlık olarak temayüz eden boyutlara sahiptir. Bu yönüyle kırsal Sünniliğin halk dindarlığı formlarıyla çok benzeşmekte olduğuna dikkat çekilmektedir. Diğer yandan, Aleviler Cumhuriyet tarihi boyunca hiçbir zaman dini bir talepte bulunmamış, hep dindışı siyasal ittifaklarla taleplerini din dışı alanlarda sürdürmüşlerdir. Alevileri bu yüzden, Alevi olarak, başkalarından önce kendileri ihmal etmişlerdir. Bugün Alevilerin dini alanda ifade ettikleri talepler bu yüzden gecikmiş talepler olmanın sıkıntıları ve belirsizliklerini taşımaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** Alevilik-Sünnilik, Kültürel Özcülük, Hermenötik, Halk Dindarlığı, Cemevleri, Alevi Modernleşmesi, Tekke ve Zaviyeler Kanunu.

---

---

\* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.

Alevilik hakkında konuşurken öncelikle bilmemiz gereken bir şey var: Alevilik ne tarihsel olarak sabit bir forma, biçime sahip olmuştur ne de bugünkü Alevilik tarihsel kökenleriyle sıkı bir irtibat halindedir. Normalde bütün dinler tarihsel süreçlerden bir dizi değişim ve başkalaşım yaşayarak geçerler. Bir din bir coğrafyada bir hal alırken başka bir coğrafyada bambaşka bir hal alabiliyor. Aynı din bir toplumsal tabaka arasında bir şekilde yaşanırken başka bir toplumsal tabaka arasında bambaşka bir şekle bürünebiliyor. Diğer yandan dinler tarihi içinde farklı tecrübeler sonucunda yine farklı formlar geliştirebilirler.

Özellikle İslâm açısından bunu söylemek genellikle çok yadırganabilir. Çünkü İslâm'ın İlahi bir din olarak farklı tezahür biçimlerini kabul etmek ancak bir tür tahrifat şartıyla mümkün görülebiliyor. Bu durumda bütün farklı tezahür biçimleri arasında ancak bir tanesinin doğru (sahih), muteber olacağı düşünülebilir. Oysa dinin farklı tezahürleri, farklı tecrübelerin şekillendiği formlarla ortaya çıkışları son derece insani bir durumdur ve bu farklı tezahürlerin hepsinde ortak olan bir şey hep beklenir. İslâmiyete veya belli bir dine tek bir sahih-muteber form isnat etmek aslında ya tarihsel bir formun idealleştirilmesini veya bu formun da ancak bir metinden yola çıkılarak tespit edilmesini gerektirir. Her durumda bir sahihlik veya geçerlilik iddiası diğer formlar üzerinde bir baskı kurar. Serbest bir ifade ve rekabet ortamında her dinin kendi hakikat iddiasını dillendirmesi kadar normal bir şey yoktur. Ancak dinler tarihi her zaman bu hakikat iddialarının kardeş-kardeş ileri sürüldüğü bir güllük gülistanlık ortamda cereyan etmemiştir. Bu dinlerin en açık gerçeklerindedir.

Oryantalistlere yöneltilen en önemli eleştirilerden birisi İslâm'ı metinlerinden yola çıkarak belli bir klişe tipliklemeyle yorumlamaktır. Burada İslâm'ın metinlerinden yola çıkılarak anlaşılmasının niye rahatsızlık kaynağı olduğu sorulabilir. Metinlere yansıyan biçimiyle İslâm çok ideal bir din değil midir ki?

Oysa cevap görüldüğünden daha karmaşıktır. Çünkü metinden yola çıkmak demek metnin varolan belli bir yorumundan yola çıkmak demek olmuyor. Sonuçta iş metin okumalarına kaldığında

metnin yorumu hermenötik bir sürece tabi oluyor. Yani Batılılar kendi kavram ve kategorileriyle bir metin yorumu gerçekleştirip İslâm'ı kendi yorumlarına indirgemiş oluyorlar. Oryantalizm eleştirilerinin bir kısmının alternatif olarak önerdikleri bir yol, İslâm'a farklı kültürel tezahürleriyle de bakmaktır. Bunları, örneğin Hıristiyanlığın farklı kültürel ve toplumsal tezahürleriyle karşılaştırmanın daha hakkaniyetli olacağı varsayılıyor. Böyle bir karşılaştırmada en azından Müslümanlara veya Hıristiyan dünyasına tek bir "öz"ün isnat edilmemesi mümkün olacaktır. Ancak yine de metinleri tamamen dışlayan, bir dinin belli referans noktalarının ne olacağı konusunda işleri iyice karıştıran bir durum oluyor bu. Dinin son derece farklılaşan sosyo-kültürel tezahürlerine karşılık, hiçbir sabitesinin kalmaması, belli bir din adına her şeyin iddia edilebilmesini de gerektiriyor. Dinin yorumlarının belli vazgeçilmez öğeleri olmayınca o dinler adına duruma ve ortama göre her türlü iddiada bulunulabilir.

Genellikle İslâm adına bu kadar kolay konuşmak kolay olmasa gerek. Dünyada bütün Müslümanları bağlayan bir metin ve düstur olarak Kur'an kuşkusuz birçok farklı yorumlara imkân tanısa da metnin sağlamlığı bu yorumları belli bir sınırın dâhilinde kalmaya zorlar.

Bütün bu gerçekler Aleviliğin özünün ne olduğunu soran yaklaşımlara yeni bir bakış açısı geliştirmelerinin zorunluluğunu hatırlatır. Alevilik tarihsel olarak hangi noktadan çıkmışsa özünün o olduğunu söylemek çok işlevsel bir yaklaşım değildir. Bir defa bu özü bulmak zannedildiği kadar kolay değildir. Sonuçta bakıldığında, herkes Alevilerin bugün nerde durmalarını istiyorsa ona göre bir tarihsel ve kültürel öz arayıp bulmaktadır. Bunda da veriler sağlamakta hiç zorlanmamaktadır. Oysa özü itibariyle tartışılmaz bir biçimde şifahi olduğu kabul edilen bir kültür tarih içinde çok daha fazla değişim ve farklılık gösterir ve tam özü buldum derken başka bir öz iddiası bir itiraz ile yükselebilir. Bugün Sünni denilen insanlar da özü itibariyle bir zamanlar Müslüman bile değildiler. Hatta bugün Türk kabul edilenler de bir zamanlar Türk

değildiler. İnsanların zaman zaman bir iç muhasebeyle kendilerine dönüp bakmaları, gerekirse kendilerini bile-isteyerek geliştirmeleri, değiştirmeleri hem mümkün hem gereklidir. Eğer “öz” takıntısına takılıp kalırsak, insanların belli bir tarihteki veya belli bir yerdeki bir kararlarına veya tecrübelerine metafizik bir sabitlik atfetmiş oluruz.

Gerçek şu ki, insanlar aradan asırlar geçtikten sonra tarihsel olarak kat etmiş oldukları yolları geri alamazlar. Yol bir defa yürünmüştür. İnsana kattıklarıyla yürünmüştür. Götürdükleriyle yürünmüştür. Nesillerden geçerek yürünmüştür. Her zaman bir önceki neslin bu yoldaki tercihleri çok da isabetli olmamış olabilir. Bazen isabetli de olmuş olabilir ama. Öz arayışı genellikle belli bir kültürel öz yaratıp onun kutsanmasına dayanır. Oysa belli bir dönemin tecrübesinin, belli bir atalar neslinin bütün yaptıklarıyla kutsanması her şeyden önce sonraki nesillerin eleştirel aklının, basiretinin bağlanması anlamına gelecektir.

Bunları, bugün karşımızda Alevi-Sünni gerçekliği olarak duran şeyin tarihsel olarak Ondokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar gelen gerçeklikten bir hayli farklılaşmış olduğunu söylemek için anlatıyorum. Bugün hem Sünnilik ondokuzuncu yüzyıla kadar gelen Sünnilik değildir hem de Alevilik bu Sünniliğin karşısında konumlanan şekilde değildir. Ondokuzuncu yüzyılı Osmanlı dönemini işaret etmek için kullanıyorum.

Sünnilik konusunda oluşan fark şudur: Osmanlı döneminde Sünnilik bir devlet dinidir ve doğal olarak devletin Müslüman halkına büyük ölçüde telkin ettiği, etmeye çalıştığı bir öğretilerdir. Bu Sünniliğin de Osmanlıya özgü yanları vardır. Hanefi ve Maturididir, ama ana özelliklerini sadece bundan almaz. Yoksa Afganistan’da da Sünnilik Hanefidir ama Taliban kültürünü üretebilmiştir. Osmanlı Sünniliğinin en önemli özelliği bir devlet Sünniliği olması, dolayısıyla siyasal ilahiyatının devlete itaati, devleti kutsamayı merkeze almasıdır. Bunu da büyük ölçüde halk katında tasavvufi hareketlerle sentezlenmiş olması sayesinde başarabilmiştir. Daha sayılabilecek birçok özelliği olabilir. Bir Osmanlı Sünniliği tipolojisinin bu anlamda bir şekilde yapılması gereklidir. Os-

manlı'nın halk nezdindeki dindarlığın heterodoks, kitabi dindarlıktan sapmış olmasını çok fazla önemsemiş olduğunu hiç düşünmüyorum. Osmanlı bu konuda bir hayli gerçekçi davranmış görünüyor. Sünni köylerdeki halk dindarlığı kültürü ile Alevi köylerindeki halk dindarlığı tipleri özde birbirinden çok farklı değildir. Ahmet Yaşar Ocak'ın her iki kesimin menakıpnamelerine dair araştırmaları vardır. Bir karşılaştırma İslâm'ın kitabi özüne olan uzaklık bakımından ikisi arasında çok ciddi bir farkın bulunmadığını gösteriyor. Halk dindarlığının özü itibariyle her zaman heterodoks bir tabiatı vardır. Halka kitabi dinin, özü itibariyle entelektüel olan sınırlarını ezberletmek çok zordur. Halk her zaman biraz daha irrasyonel olana, duygusal olana meyleder. Bu iyidir veya kötüdür demek istemiyorum. Halkın böyle bir eğilimi vardır ve bu eğilimi görmedikçe ne Aleviliğin dini söylemini ve tarihsel seyrini ne de Sünni halk kitlelerinin dindarlığını anlamak mümkün olur. Osmanlı'yı Alevilik tarzı bir dindarlığı hoş görmekte bir zaaf içerisinde görmek gerçekten büyük bir haksızlık olur. Bu konuda Osmanlı'nın halk dindarlığından fazla bir şey beklemediğinin, ona dair oldukça gerçekçi bir tutum içinde bulunduğunun en önemli göstergesi benim için Sünni halk kitlelerinin dindarlığında Alevilerinkinden daha az olmayan heterodoks eğilimler. Benim Osmanlı'nın gerçekçi kabullenışı dediğim şeyi İlber Ortaylı Osmanlı'nın Alevilere karşı bir tür kayıtsızlığı olarak da ifade ediyor. Osmanlı için alevi kitleler inanç boyutuyla değil en fazla siyasi hareketleri ve ayaklanmalarıyla telaffuz ediliyorlar. Bu tür kayıtlarda bile Alevi sözcüğünün hiç kullanılmaması dikkat çekicidir. Belli ki Osmanlı aslında Alevi inançlarıyla hiçbir şekilde yüzleşmeyi bile düşünmüyor, kendi halinde bırakıyor. Buna karşılık Osmanlı döneminde Alevilerin yaşamış oldukları takibatları nereye oturtacağız. Doğrusu bu tarihi bir inanç tarihi olarak yazmaktan ziyade bir siyasi tarih olarak yazmak çok daha faydalı olacaktır. Safevi devletinin Osmanlı ile olan çatışmalarının ortasına düşen bir nüfus kesimi olarak Alevilerin ondan sonra devletle aralarının hoş olmadığı bir gerçektir. Bu süreçten sonra edindikleri içe-kapanma kültürüyle gerek devletle gerekse komşu Sünni kesimleriyle inanca

da yansıyan bir farklılaşma, ayrışma yaşanmıştır. Yine de dönem dönem her birinin muhtevasında ve birbirlerini algılayışlarında farklılaşmalar yaşanmıştır.

Osmanlı'dan Cumhuriyete geçilmesiyle birlikte hem muhtevada hem de karşılıklı algılarda önemli bir kırılma yaşanıyor mesele. Sünnilik artık bir devlet mezhebi veya ideolojisi değildir. Çünkü Cumhuriyet rejiminin resmi bir dini olmadığı gibi resmi bir mezhebi de yoktur. Üstelik Sünnilerin örgütlü yapısı bütün din eğitim kurumlarının tevhidi tedrisat kapsamında kapatılmıştır. Bunun sonucunda diğer dini gruplar kadar toplumun çoğunluk kesimi olarak Sünni Müslümanlar da her türlü dini eğitim kanalından ve cemaat olarak örgütlenme kanalından yoksun kaldılar. Özellikle 1925 yılında devreye giren Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasına dair kanunun uygulaması kapsamında camideki ibadetler için geçici olarak bir araya gelme dışındaki her türlü dini cemaatleşme yani örgütlülük anlamında cemaatleşme (Tekke, zaviye, dergâh, ocak v.s) yasaklandı.

Bu yasaklamaya, dolayısıyla Aleviler kadar Sünniler de maruz kalmıştır. Ancak her ikisinin bu yasaklamaya, devletin dini alana müdahalesine karşı verdikleri tepki çok farklı olmuştur. Sünniler kendi sivil alanlarını olabilecek en fazla miktarda tahkim etmek, güçlendirmek gibi bir sonuç doğuracak biçimde, illegal ve informel yollarla kendi çocuklarının din eğitimlerini önemsediler. Tek parti yönetimi zamanında yasadışı yollarla din eğitimine dair önemli bir tecrübe ve buna dair güçlü bir hafıza vardır.

Alevi kesimi ise devletin dini alanı yasaklamasına karşı farklı tepkiler verdi. Yer yer karşı çıkışlar olduysa da anahatlarıyla devletin dini alanı, dolayısıyla sivil alanı daraltmasına karşı fazla bir itirazları olmadı. Cumhuriyetin ilk yıllarında Aleviler dini alanın neredeye tamamen yok edilmesine karşı hiçbir tedbir almadılar. Kendi çocuklarının Alevi öğretisine uygun bir biçimde yetişmesi hususunda dönemin şartlarına uygun olarak alternatif kurumlar tesis edemediler. Aleviliği bir dini cemaat olarak ayakta tutacak bir

yapılanma geliştirilmedi. Tekkelerin kapatılması ve sivil alanın devlet eliyle daraltılması bir bakıma kabullenilmiş oldu.\*

Bu kabullenişin Aleviliğin dinsel boyutunun son derece radikal bir biçimde dönüşmesi gibi bir sonucu oldu.

Cumhuriyetin bu döneminde yani tek parti döneminde Aleviler kırsal alanda yaşamaya devam ediyorlar. Henüz ciddi anlamda bir kentleşme yok. Türkiye genel anlamda zaten o dönemde ciddi bir kentleşme sürecinden geçmemiştir. Dolayısıyla Aleviliğin bu süreçteki dönüşümü henüz modernleşmenin doğrudan etkisine maruz kalmış değildir. Bu esnadaki asıl büyük etki siyasidir. Tek Parti yönetiminin Tekke ve Zaviyelerle ilgili düzenlemesi ile eğitimin birleştirilmesi hususundaki düzenlemelerden ve bunların köylere yansımından kaynaklanıyor. Belki köye yansıyan bir doğrudan etki de köy enstitülerinin faaliyetleridir. Kapatılan tekke, zaviye ve medreselere alternatif olarak köylerde kurulan okullara en olumlu tepkiyi Alevi köylerinin verdiği söylenebilir.

Buna karşılık Aleviliğin modernleşmenin doğrudan etkisine maruz kaldığı dönem Demokrat Partinin iktidara geldiği ellili yıllarla birlikte başlıyor. DP iktidarı Alevilerin de büyük desteğini almıştır. Ama Alevilerin tek parti yönetimine muhalefetinin siyasi

---

\* Buna mukabil, 'Kurtuluş Savaşı' sürecinde Ankara Hükümeti ile Aleviler arasındaki ilişkinin son derece geniş bir mitoloji konusu olduğunu ve olmaya devam ettiğini kaydeden Çamuroğlu, tek partili Cumhuriyet rejimi yıllarında 'Aleviler için cennet olan Anadolu' nun, dinleyenlere zevk vermekle birlikte "yaşayanlara aynı zevki vermemiş olan bir masal ülkesi" olduğunu kaydeder (Çamuroğlu, 1998: 114). Hatta Çamuroğlu'na göre böyle bir ülke aslında hiç olmadı. Çünkü o masalı yaşayanların önemli sıkıntısı Diyanet İşleri Başkanlığı'nın daha baştan Alevilerin yok sayılarak kurulmuş olması; doğru ve üst düzey din eğitiminde Alevilere yer olmayacağının açığa çıkması, Dersim İsyanının genç Türk Cumhuriyetini "kendi topraklarını ilk kez ... hava kuvvetleriyle" bombalamaya sevk etmiş olması, Alevî cem ayinlerinin jandarma tarafından sıkı takibe alınarak bunlara göz açtırılmamış olmasıydı (aynı yer). Aslında, tek parti dönemiyle ilgili bu tarz mitolojileştirmelerin nasıl gerçekleşmiş olduğu konusunda Çamuroğlu'nun akla getirdiği gerçek son derece ilginçtir. Çünkü Çamuroğlu'nun tesbitine göre aslında bu dönemle ilgili parlak mitoloji tamamen Alevî entelijansiyasının bir yaratastır. Oysa 1950'lere kadar böyle bir parlak mitolojiden ziyade baskın olan sorunlu ilişkilerdir. Hatta "çok partili siyasal hayata geçişte 'Yeter Artık Söz Millet'in' sloganına belki de bu nedenle en çok rağbet eden cemaatlerden biri de Alevîler" olmuş (Aktay, 1999).



mi yoksa ekonomik mi olduğu bir tartişma konusudur. Tartışma konusu olmayan, tek parti yönetiminin ekonomik açıdan milleti tam bir bıkkınlığa getirmiş olduğudur.

Ellilerden itibaren başlayan hızlı g hareketiyle birlikte bir anda hem Alevi hem Sünni kırsalından kentlere akan bir nüfus hem Aleviliğin hem de Sünniliğin yeni bir yüzünü ortaya çıkar mıştır.

şehirde artık devletin resmi himayesi altında olmadığı halde kendi örgütlü yapısını bir şekilde kurmaya alışan Sünnilik, devletle olan mesafesi yüzünden yeni biçimler de almaya başlamıştır. Kesinlikle o da artık Osmanlı döneminin Sünniliği gibi değildir. Sivil yanı çok daha baskındır. Doğrudan bir halk hareketi olarak gelişmekte ve birçok siyasal harekete referans oluşturmaktadır.

Aleviler ise hiçbir dini iddia taşımaksızın hiçbir dini talepte bulunmaksızın şehirde, modern hayatın değişik kanallarıyla bütünleşmeye başladılar. Bazı araştırmalara göre bunu sağlayan yine Cumhuriyetle birlikte ortaya çıkan yeni kurumlar ve ilişkiler olmuştur. Bu kurumlar arasında Muhtar'ın rolü bir hayli ilginç olmuştur

“Muhtar, Alevî köylerinde daha önceleri yalnızca Dedenin gördüğü bir çok işleve ortak olmuş, böylece Dede'nin toplumsal etkinliğini büyük ölçüde azaltmıştır. Daha ileri giderek, Muhtarın, gördüğü işlerdeki hayatiyet oranında, Dede'yi gerektirmeyecek koşulların oluşumunu hazırlamıştır. Alevi köylüler artık Dedeye pek ihtiyaç duymasalar da Dede'nin fazla bir boşluk doldurmeyen varlığı bir tür baskı oluşturmaya başlamıştır. Bu dönemde Alevlerin g etme yoluyla kentleşme oranının, bu nedenle daha yüksek olduğunu saptayan David Shankland, insanların, Dede'nin artık kendinden menkul bir meşruiyeti kalmamış vesayetinden kurtulmak için şehre göç etmeye ve kendi özel hayatlarını yaşamaya motive edildiklerini savunur. Bu dönemlerde Alevî köylerinin nüfus oranının nispeten daha az olması bundan dolaydır. şehre göç eden Alevîler, bir bakıma Alevliğin tüm dinsel ritüellerinden ve inançlarından da kopuyorlar. Burada Alevliğin artık dinsel bir

kimlik olmaktan öte, ya politik bir tutum veya etnik bir kimlikle ifade edilen bir yapıya dönüştüğünü görebiliyoruz. Devletle ilişkileri hep aktif veya cynic bir muhalefet şeklinde olmuş Alevî toplulukları, böylece Dede'nin otoritesinden, önce muhtarlık, sonra şehrin modern kurumları aracılığıyla, sistemin meşruiyetini tanıyarak özerkleşmiştir. Dedenin otoritesindeki azalma, Alevi topluluğunu radikal anlamda dönüştürmüştür. Çünkü Dedelik Kurumu Alevi topluluğunun en merkezi figürüdür. Kurumun işlediği yerde Dedelik her türlü sosyal ilişkinin meşrulaştırıldığı ve düzenlendiği merkezi bir figürdür.

Bu merkezi kurumun yerinden oynatılması, zayıflatılması Alevilerde çok nadiren bir rahatsızlık kaynağı oluşturmuştur. Şehir hayatı özellikle bu figürün işlenmesini neredeyse tamamen imkânsız kılmıştır. Şehre gelen Alevilerin değişime karşı son derece açık bir tutum sergilemeleri, sadece laik değerlerle özellikle siyasi nedenlerle çok kolay uzlaşabiliyor olmalarıyla değil, bizzat kendi dinselliklerine karşı özgürleşme duygusunu hissetmeleriyle açıklanabilir. Bahattin Akşit 1974 yılında Çorum üzerine yaptığı saha araştırmasında köyden yeni geldiği halde şehir değerleriyle çok kolay uzlaşmış bir nüfus yoğunlaşması tespit ediyor. Özetle, eğitim düzeyi, yerleşim yerleri, kadının çalışmasına karşı tutumlar, modern laik değerleri benimseyiş ile şehirdeki iskan süresi arasında doğrusal olmayan, ters bir korelasyon ortaya çıkmıştır. Yani "şehirden doğmak veya şehirde uzun süre oturmak, modern ve laik değerleri benimseme eğilimini yeterince" geliştirememiştir (Akşit, 1985: 194). ama uzun süre bir anlam veremediği bu durumu ancak 1980 yılının getirdiği yeni bilgiler mümkün kılmış. Bu yeni bulgulara göre köyden çok yeni gelmiş oldukları halde Alevî oldukları anlaşılan kesim, modern değerleri çok çabuk benimsiyor, hemen kentsel yaşamın laik tutumlarına intibak ediyordu (Aktay, 1999: 73).

Buna mukabil Alevilikle ilgili olanları da dahil olmak üzere bu dönemde Aleviler hiçbir dini eğitim veya hak talebinde bulunmamışlardır. Kentlileşen Alevilerin sol siyasi hareketlerle olan teması

Aleviliğin muhtevasında çok daha dönüştürücü bir etki yapmıştır. Altmışlı ve yetmişli yıllarda Türkiye'deki sol hareketler her türlü tam bir üstyapı kurumu olarak ve afyon olarak gören bir anlayışı benimsediler. Bunu benimsemeyip sol hareket içinde Alevi değerleri bir şekilde ifade etmeye kalkışanlar da dine yönelik sol tepkiye muhatap olmaktan kaçamadılar. Dine karşı bu sol tutumu sineye çeken Aleviler bu dönem içinde de herhangi bir dini kimlik veya hak iddiasında bulunacak bir vesileyle buluşamadı.

Alevilerin yetişen eğitimli genç kuşağının bu yüzden Alevilikle hiçbir dini bağı olmadı. Alevilik bu gençler için sadece bir köken bilgisi olarak kaldı. Sol ile ittifakta Ali, Hüseyin, Kerbela gibi muhalefet malzemelerin etkili olduğuna dair sonradan yazılan hikayeler retrospektif kaçıyor, çünkü sol bu tür malzemelerin kullanılmasına çok da fırsat tanımıyordu.

12 Eylül öncesi komünizme karşı mücadelenin bu esnada karşısında neredeyse blok olarak Alevileri bulmuş olması çatışmanın rengine Alevi-Sünni çatışması boyutu katmıştır. Gerçekte ise çatışma büyük ölçüde Komünizm-milliyetçilik ekseninde kuruluyordu. Bu eksende de hem Alevlik hem de Sünnilikle ilgili karşılıklı algılar oldukça belirleyici olmuştur, ancak belirtilmesi gereken şey, ne Alevilik burada Alevilik olarak ne de Sünnilik Sünnilik olarak temsil ediliyor. Sünni olarak hareket edenler de Sünniliği bir kimlik olarak düşünmüyorlar.

12 Eylül bu dönemi son derece kesin bir biçimde bitirmiştir. Daha ziyade sol hareket üzerine giden, onu anarşi ve terörün baş sorumlusu olarak gören askeri darbenin dolayısıyla büyük mağdurları Aleviler olmuştur, ama yine Aleviler olarak değil, "solcu sosyalist militanlar" olarak. Dikkat edilirse Alevilik şu ana kadar Alevilik olarak hiç gündemde olmamıştır. Sahnede olduğu her durumda başka bir şey olarak, siyasi talepte bulunurken, Alevilik için veya Aleviler için değil hep başka şeyler için talepte bulunmuş görünüyor.

Seksenli yılların başlarından itibaren Türkiye'de Alevilik için gerçek anlamda bir canlanma dönemi başladı. Cumhuriyet tari-

hinde ilk defa Alevilik kendini Alevilik olarak bulmaya veya ifade etmeye ve dinsel boyutuyla gündeme gelmeye başladı. Bu canlanmanın mücadele zemini iki muhataba yönelmişti. Birincisi kendi içinde Aleviliğin ihmal edilmesine ve başka siyasi angajmanlara kurban edilmesine. İkincisi de devletin din politikasına ve politikanın palazlandığı düşünülen Sünni kesime.

Hareket Türkiye’de ve dünyada sosyalizmin siyasi bir seçenek olmaktan çıktığı ve İslâmcı hareketin yükselişte olduğu bir siyasi konjonktür içinde geliyordu. Hareketin ilk önderliğini ve sözcülüğünü klasik Alevi toplumlarından beklenebilecek Dedeler değil, altmışlı ve yetmişli yıllarda sol hareket içerisinde yer almış eski siyasiler yürütüyordu. Ancak Alevi kırsalının kentleşme süreci henüz tamamlanmamıştı ve bu cenahtan da kent sürekli beslenmeye devam ediyordu. Kırsalın kentleşme süreci, Aleviliğin özünü aramakta olan yeni kuşak Alevi entelektüellerin Dede’yi ve ona ilişkin bütün ritüelleri de yeniden bulmalarını sağladı. Aleviliğin geleneksel normlarını taşıyan dedeler yine de bütün kültürü şifahi bir yolla taşıyorlar bu da Aleviliğin formatına dair herhangi bir tartışmada üzerine uzlaşılabilir herhangi bir tanımın veya biçimin ortaya çıkmasına imkân tanımıyordu. Bu durum hâlen daha da artarak sürmektedir. Herkesin kendine göre bir Alevilik tanımı var ve herkes sadece kendi tanımının doğruluğuna inanıyor.

Alevilerin kendi Alevilik tanımlamaları bu kadar farklılaşırken, bir de Sünni kesimin Alevilik tanımlama girişimleri işi iyice karıştırmaktadır. Genellikle Alevilerin haklı olarak hiç olumlu karşılamadıkları girişimlerdir bunlar. Doğrusu insanlar kendilerini nasıl tanımlamak istiyorlarsa öylece kabul edilmelidirler. Müslüman olmadığını söyleyen birine zorla Müslüman olduğunu söyle(t)mek gerekmez. Aleviliğin İslâm-ıçi veya İslâm-dışı olması konusunda, herhangi bir Alevi bütün Aleviler adına konuşmadığı sürece, sadece kendi adına konuştuğu sürece bir sorun yoktur. Aksi takdirde yıllarca bizzat Alevi kesimin önemli kısmının çok muzdarip olduğu bir propaganda, yani Alevileri Müslüman saymayan propaganda kendini Alevi sayan kesimlerce desteklenmiş olur.

Diğer yandan her biri bütün Alevi topluluğu içinde küçük ve istisnai bir örnekleme oluşturan herkes bütün Aleviler adına konuşunca tanımın mahiyeti herkesi ilgilendirmeye başlıyor. Hele bu tanımlama teşebbüsleri bir uzmanlık perspektifi açısından çok açık bir sür tarihsel veya teknik bilgiyi ihmal ediyorsa. Kendini bilen sorumlu bir aydına, bilim adamına, kim kendini nasıl tanımlıyorsa tanımlasın gibi sorumsuz ve tuzu kur ubir liberal aydın pozisyonu yakışmaz.

Sünni kesim için de Aleviliğin tanımı ilke olarak bu çerçevede kabullenilmesi gerekse de, Aleviliğin bazı tanımları bir öteki olarak Sünniliğin tanımına da uzandığı, yani dönüp bir tür Sünnilik tanımı ürettiği için, tanımlama sürecine bir tür müdahil olma hakkı doğuruyor. Örneğin Sünnilikle farkını koymak için Aleviliğin daha insan-sever, daha hoşgörülü, daha demokratik, daha insancıl gibi vasıflarla öne çıkarılması, Sünniliği açıkça insan-sevmez, bağnaz ve hoşgörüsüz bir kesim olarak kodlamış oluyor. Bütün bu durumlar tabiatıyla Sünni kesime Aleviliğin tanımlanmasına müdahil olma hakkı doğurmaktadır.

Bu aşamada Alevi hareketinin öne çıkan bazı söylemsel yönlerine binaen bazı mülahazaları kısmen tekrar olmak üzere gerekli görüyorum.

1. Türkiye’de sivil toplum ve devlet arasındaki ilişkilerde Aleviler adına hareket ettiğini söyleyen siyasallaşmış bir grup genellikle devletin yanında yer alan bir tutumu Alevi siyasallığının ön-şartı gibi sunuyorlar. Kendilerini “cumhuriyetin bekçileri” gibi gördükçe Türkiye’deki güçlü otoriter devlet geleneğini beslemiş oluyorlar. Şu ana kadar buna dair ciddi bir öz-eleştiri de yapılmış değildir. Oysa “Cumhuriyet ve laiklik bekçiliği” kavramı tam da devletçiliğin en kaba ideolojik dilidir ve bu dil Türkiye’de halkın özgürlük taleplerinin bastırıldığı en güçlü enstrümanı oluşturuyor. Türkiye’de Alevi siyasal dilinin Sünnilik olarak algıladığı İslâmi hak talepleri toplumda tamamen sivil alanın devletin totaliter tarzı ve uygulamalarına karşı güçlenmesi anlamına geliyor. Aleviler adına konuştuklarını söyleyenlerin kendi haklarını talep etmek adına bu alana karşı zayıflatmaya çalışan bir politika gütmemesini anlamak

zordur. Hak talepleri bir sıfır toplam kuralına göre işlemiyor ki. Kendiniz için bir hak talep etmek için bunu başkasından alınmasını talep etmek gerekmiyor ki. Sivil alanın güçlenmesi her şeyden önce Alevilerin de işine yarayan bir durumdur..

2. Osmanlı imparatorluğu döneminde genellikle içine kapalı bir halk ve kırsal kesim dindarlığı olarak yaşayan Alevilik için şehirleşmek her zaman için tehdit edici bir süreç olmuştur. Ancak bu süreç sadece Aleviliği değil, bütün halk dindarlık formlarını tehdit eden bir şeydir. Şehirle bütünleşen hiçbir dindarlık biçimi köydeki formlarını koruyamaz. Osmanlı'da şehirleşen Alevilerin Bektaşiliğin himayesi altında kitabi dinle buluşmaları mümkün olabiliyordu. Ancak özellikle 19. yüzyılın başlarında 2. Mahmut'un Yeniçeri Ocaklarını kaldırması, buna muhalefet eden Bektaşi tekkelerini de kapatıp ileri gelenlerine karşı şiddetli bir takibat yapması şehir şartlarında da Bektaşiliği yeraltına çekilmeye zorlamıştır. Bu çekilmenin yarattığı muhalif dil köydeki kendi içine zaten kapalı olan Aleviliğin de şehirleşme aşamalarında kitabiliğe ve kentsel değerlere açılma şansını kaybetmesine yol açmıştır. İlber Ortaylı'nın dediği gibi Osmanlı devleti aslında Alevilere karşı genellikle suskun kalmıştır. Tarihte kaydedilen ve Osmanlı'nın Alevilere, Alevilik inançlarından dolayı olduğu söylenen takibatları aslında hiç de inanç temelli olmayıp Safevi devletiyle olan siyasi çekişmelerin ortasına denk düşmesine dayalı olmuştur. İster Celali isyanları ister tarihte Alevi isyanı olarak zikredilen isyanların büyük bir çoğunluğunun aslında inanç konusuyla bir ilgisi olmamıştır.

Osmanlı halk dindarlığı konusunda alabildiğine gerçekçi davranmıştır. Genellikle kırsal kesimde yaşanan dindarlıktan, doğası itibarıyla bir hayli entelektüel olan bir kitabi dinden beklediğini zaten beklememiştir. Sünni denilen halk kitlelerinin dindarlığı da özünde mitolojik, menkıbeci, kültik unsurlarla dolu olmuştur.

3. Alevilik bir modernleşme tecrübesinden geçiyor. Bu tecrübeyi Sünni kesimden tabii ki bir hayli farklı yaşıyor. Bu tecrübenin içinden geçerken çok güçlü, yetişkin kadroları yoktur. Doğrusu alabildiğine modernleşmiş ve seküler değerleri benimsemiş kadrolarıyla

dini bir olgu olarak Aleviliğin teolojisi yapılmaya çalışılıyor. Dede-ler geleneksel şifahi bir kültürle alabildiğine farklılaşan bir Alevi dindarlığına önderlik hakkı iddia ederken, bu hakkı fazla tanımayan, görece eğitilmiş ve hiçbir din eğitiminden geçmemiş ve Alevi geleneksel kurumlarına da tepeden bakan Alevi aydınları başka türlü bir Alevilik tanımlamaya çalışıyorlar. Bu tür aydınlar Diyaneti veya genel anlamda Alevi-dışı kesimleri, Aleviliği asimile etmekle suçlarken, aslında kendileri çok daha radikal bir biçimde Aleviliğe geleneğiyle hiçbir ilgisi olmayan yeni bir kimlik kazandırmaya, Aleviliği farklı bir mecraya sürüklemeye çalışmaktadırlar. Bu kesimler yeni medya ortamları sayesinde çok yayın yapmakta, eğitilmiş kesimler üzerinde hegemonik bir iktidar alanı oluşturmakta olduklarından sesleri daha fazla çıkmakta ve Alevi kitlelerinin kendilerini ifadelerinin önüne ciddi bir engel oluşturmaktadırlar. Alevi toplumunun en önemli sorunu bu açıdan kendi iç liderlik sorunu olmaktadır.

4. Sünni kesim de Alevilikle ilişkileri nispetinde çok ilginç bir süreçten geçmiştir. Alevi kesimde genellikle yeterince takip edilmeyen bu süreçte Sünniliğin bir Alevi karşıtlığı olarak görülmediği yeterince değerlendirilmiyor. Bugün İlahiyat fakültelerinde Muaviye üzerine eleştirel bir bakış açısıyla hazırlanan birçok çalışma kaydedilebilir. Kendi içinde oldukça eleştirel bir literatür geliştiren bu tutumlar yine de belli bir metin yorumunu merkeze alarak sürdürülebilmektedir. Gerek Ehl-i Sünnet kavramının oluşumu, gerek tarihsel olarak mezheplerin teşekkülündeki siyasi motivasyonların payının değerlendirilmesi noktasında oldukça derinlemesine çalışmalar yapılmıştır.

5. Kerbela İslâm tarihinin en önemli trajedisidir. Bu olayın İslâm tarihinde sonraki nesiller için hiç şüphesiz ibret alınacak çok önemli bir olay olduğu muhakkaktır. Ancak İslâm tarihine bakıldığında Ahmet Yaşar Ocak'ın da çok isabetle vurguladığı gibi, sadece bu olaya odaklanmak, İslâm tarihinin diğer kurucu olaylarını, örnek ve model kişilik ve hadiselerini gölgede bırakmak ciddi bir sorun oluşturuyor. Kerbela'nın yanı sıra Hicret hadisesini, Mekke'de yaşanan 13 yıllık Ebu Cehil, Ebu Leheb ve Müslümanlar arasındaki

çetin mücadele ve diyalogları, Hicret olayının muazzamlığını, Bedir, Uhud, Muhacir ve Ensar Kardeşliği, Hudeybiye, Veda Haccı, Medine Vesikası gibi çok önemli olayları da görmek lazım. Bu olaylar İslâm'ın evrensel mesajının daha iyi şekillendiği temel hadiselerdir. Bu olaylar esnasında Müslümanların sergiledikleri tavırlar çok önemlidir. Kerbela da çok önemlidir, ama İslâm'ın mesajını o hadiseye indirgemek, belki asıl o zaman Yezid'in kurmak istediği dar dünyaya Müslümanların hapsolmesi anlamına gelir. Hz. Hüseyin'in mesajı Kerbela'da kalmak değil Kerbela'yı ve Aşure'yi aşmaktır. Onu Kerbela'da durduran, Kerbela'da bırakan Yezit oldu. Hz. Hüseyin'in şahadeti Kerbela'yı da Aşure'yi de aşan bir destan yazdı.

Hz. Hüseyin'in şehadetinin bütün İslâm milleti için trajedi oluşturan bir boyutu da Yezit ismini bütün kötülüğün tek figürü olarak resmetmiş olmasıdır. Oysa kötü isimler karşımıza Yezit kadar, Firavun, Nemrut, Samiri, Belam, Haman, Ebu Cehil, Ebu Leheb olarak da çıkarlar. Biz bazen Yezitlere karşı mücadele edelim derken, Ebu Cehillerin, Firavunların uzattığı sahte dost ellerini sıkarak gibi tuzaklara düşebiliriz.

Yalnız İslâm'ın mesajını Kerbela'ya indirgememek gerekir derken Kerbela'nın önemsiz olduğunu söylemediğimizi belirtmeyi gerekli görüyorum.

#### *Hülasa*

Türkiye'deki din, devlet ve toplum ilişkilerinin Alevilerle ilgili dengeli ve adil bir düzene sahip olmadığı açıktır. Düzen bir yana, ilişkilerin yarattığı sorunlar öyle bir kördüğüm haline gelmiştir ki, hangi yanından alırsanız elinizde kalacak gibi.

Kuşkusuz bu sorunların bir kısmı ta Osmanlı'dan devralınmışsa da bugün Alevilikle ilgili sorunların daha da derinleşmesi, içinden çıkılmaz hale gelmesi Cumhuriyet döneminde olmuştur. Bu yüzden bugün Alevilerin siyasal veya dinsel taleplerinin birçoğunu muhayyel bir Sünni özne yaratılarak ifade etmek biraz garip bir hal alıyor. Zira bu taleplerin önemli bir kısmının karşısında



zannedildiği gibi bir “Sünni” direniş yoktur, aksine belli bir laiklik konseptinin dokunulamayan direniş i vardır. Özellikle bu taleplerin Sünniler adına Diyaneti muhatap alması çok da isabetli olmuyor. Çünkü Diyanet Sünni halk kitlesinin kendi inisiyatifiyle oluşmuş ve Sünnilerin siyasi veya dinsel taleplerinin somutlaşmış bir ifadesi değildir. Aksine Diyanet Cumhuriyet döneminde devreye sokulan laiklik projesinin formatına uygun olarak şekillenmiş bir kurumdur. Evveleminde amacı Sünni inancını veya cemaatini örgütlü bir hale getirip onun iktidarını temsil etmek değil, aksine bu cemaatin dine dayalı herhangi bir örgütlenme ve iktidar alanı oluşturma sürecini engellemektir. Her şeye rağmen, her türlü kurumsallaşmanın doğurduğu bir sonuç olarak bu kurum da kendi çapında bir iktidar veya fayda alanı oluşturmuştur ama bu bir sonuçtur. Beklenen bir şey değildir ve dahi kaçınılabılır bir şey değildir. Her türlü bürokratik oluşumun kaçınılmaz sonucudur bu durum. Bir muhayyel “saatleri ayarlama enstitüsü”nün bile kendi bürokratlarıyla nasıl bir eylem alanı oluşturabildiğini Tanpınar çok güzel ifade etmiştir. Buna rağmen Alevi kesimin siyasi taleplerinin hedefi olarak gördüğü “diyanet” tek kelimeyle “yanlış adrestir”. Doğru adres başından beri bizzat Sünniliği de şekillendirmeye çalışan bir din ve laiklik anlayışdır.

1925 yılında yürürlüğe giren “Tekke ve zaviyeler kanunu” Cemevleri ve müştemilatını “Tekke ve zaviyeler” kapsamında değerlendirmiş ve kapatılmasını buyurmuştur. Buna mukabil, Diyanet’in kurulması da bunun Hanefi-Maturidi bir temele dayandırılması da yine bizzat Atatürk’ün tercihi olmuştur.

Cumhuriyetin ilk yıllarında Alevilerin ne kendi cemevlerinin kapatılmasına ne de Diyanetin bu temele dayandırılmasına hiçbir ciddi itirazları olmadı. Aksine Aleviler bütün icraatlarıyla Atatürk’ün devrimlerinin en büyük destekçisi olduklarını o gün de belirtmiş, bugün de her fırsatta belirtmeye devam ediyorlar. Uzun süre Atatürk’ün imzasını taşıyan bu din-devlet ilişkileri düzenlemesine hiçbir itirazda bulunmayan Alevilerin bugün Diyanet işleri başkanlığının konumuna yaptıkları muhalefetin veya Cem evleri-

nin yasal statüsünün tanınmasına yönelik taleplerinin gerçek muhatabını bulmakta zorlandığı anlaşılıyor.

Cumhuriyetin ilk döneminde öngörülen sekülerleşme politikalarına verilen radikal destek, hiç bir dinsel talepte bulunmamak şeklinde tezahür etti. Bu esnada Aleviler kendi din adamlarını, hatta geleneklerini bir sonraki kuşağa aktaracak hiçbir eğitim kurumunu koruyamadılar. Bu durum tabii ki Aleviler için son derece trajiktir. Bugün “Alevileri temsil” iddiasıyla konuşanların önemli bir kısmının Aleviliği, yaşayan bir gelenekten devralmamış olması, Alevi gerçekliğinin en önemli boyutunu oluşturuyor. Bunların her biri kendine ait neden ve saiklerle, yer yer yaratıcı bir zekâ ve kişilik tarzıyla, yeni bir Alevilik icad ediyor. Üstelik her biri bütün Alevilik adına konuşmaya kalkınca sorun iyice çetrefilleşiyor

Tabii ki toplumsal dinamikler her gün yepyeni sorunlar, talepler ve gerçekler ortaya çıkarabilir. “Benim ülkemde dün yoktu böyle şeyler” deyip ortaya çıkan yeni talepleri boğmaya çalışmanın âlemi yok. Dinler ve mezhepler de kendi içlerinde dinamikler ve cemaat mensuplarının ihtiyaçları ve talepleri zamanla farklılaşabilir. Ancak Cem evlerinin statüsü Atatürk’ün imzasını taşıyan Tekke ve Zaviyeler Kanununca Cami’ye denk bir ibadethane gibi değil, bir Rufai, Nakşibendi veya Kadiri tekkesinin mukabili bir mekan olarak çizilmiştir. Osmanlı’da bütün bu mekânlar, Meclis-i Meşayihçe tanınan ve düzenlenen tarikat veya cemaatlerin yine statüsü resmen tanınan mekânlarıydı. Bu mekânların ibadethane sayılıp sayılmaması mevzu bahis bile değildi. Sonuçta o dönemde Bektaşilerin tekkeleri de Alevilerin Cem evleri de Caminin alternatifi değil, caminin yanı sıra faaliyet gösteren kurumlardı.

Bugün bütün bu tarikatların kendi tarikat ayinlerini yürüttükleri özel mekânları resmen olmazsa bile “fiilen” bulunuyor. Tekke ve Zaviyeler kanunu dini hayatın çoğunu düzenleme noktasında fiilen geçersiz hale gelmiştir. Bu arada Cem evleri diğerlerine nazaran faaliyetlerini çok daha açık yürütebilmektedir. Hâlen hiçbir yere “Nakşibendi Dergahı” veya “Rufai Tekkesi” tabelası asılmadığı halde Cem evlerinin, yasaya aykırı olarak kendi tabelalarıyla

faaliyet göstermelerine karışılmamaktadır.

Bugünkü yasal durum baz alındığında, hem Cem evlerine talep edilen statü hem de Alevilerin yanlış bir adres olarak Diyanet nezdinde talep ettikleri haklar, tek başına Alevileri değil diğer bütün tarikatları da ilgilendirmektedir. Kazanacakları her hak diğerlerine de yarayacaktır. Bütün değerlendirmelerin de buna göre yapılması gerekiyor

## Referanslar

- Akşit, Bahattin, 1985, Ortakent'te Toplumsal Farklılaşma ve Siyasal-Kültürel Çatışma, *Köy, Kasaba ve Kentlerde Toplumsal Değişme'nin içinde*, Ankara: Turhan Kitabevi.
- Aktay, Yasin, 1999, *Türk Dinini Sosyolojik İmkani: İslâm Protestanlığı ve Alevilik*, İstanbul: İletişim, 3. baskı, 2006.
- Çamuroğlu, Reha, 1998, Resmi İdeoloji ve Alevîler, *Birikim*, Sayı: 105-106.
- Ocak, Ahmet Yaşar, 1983, *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul: Enderun.
- Ortaylı, İlber, 1999, Alevilik, Nusayrilik ve Bâb-ı Ali, *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, İSAV Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi, İstanbul: Ensar Neşriyat, , 199
- Shankland, David, 1993a, *Alevî & Sunni in Rural Turkey: Diverse Paths of Change*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Darwin College, Cambridge.
- Shankland, David, 1993b, Alevî and Sunni in Rural Anatolia, *Culture & Economy: Changes in Turkish Villages'in içinde*, (Paul Stirling, ed.) The Eothen Pres
- Subaşı, Necdet, 2006, *Alevî Modernleşmesi*, Ankara: Kİtabiyat



Some Remarks  
on Socio-cultural and Political Aspects of Alevism

---

**Citation/©:** Aktay, Yasin, (2007). Some Remarks on Socio-Cultural and Political Aspects of Alevism, *Milel ve Nihal*, 4 (1), 57-76.

**Abstract:** In this article the validity of some claims concerning the history and essence of Alevitism is examined. Alevitism as an identity and culture in Turkey is discovered and the claims about what its essence is are trying to base themselves by reference to history. The applications to history create some different and contradicting frames and forms of Alevitism. All this forms, however, claims to exclusively represent the essence of Alevitism. This article tries to show that all these claims are defected by the same shortcomings of all kind of essentialisms. The cultures are being composed within the course of history by way of several social synthesis and encounters. These encounters make such attribution of an essence to any cultural phenomenon impossible. Alevitism has some dimensions belonging to a rural kind of religiosity. By this aspect it is mentioned that it is very close to the folk religiosity of rural Sunnism. The Alevis have never made any demand of a religious kind from the state during the history of the Republic, but they always have maintained their political alliances and demands outside of religious domains. Therefore it is indicated that it is above all the Alevis as such who neglected themselves in religious sphere. Therefore today the religious demands of the Alevis contain the difficulties and ambiguities resulted by a kind of historical retardation.

**Key Words:** Alevitism-Sunnism, Cultural Essentialism, Hermeneutic, Folk Religiosity, Alevi Houses of rite, Alevi Modernization, The act of Tekke and Zawiya

---

**EK I. TEKKE VE ZAVİYELERİN KAPATILMASI İLE İLGİLİ KANUN MADDESİ**

Tekke ve zaviyelerle türbelerin kapatılmasına ve türbedarlıklarla (türbede hizmet edenler) birtakım unvanların men ve ilgasına dair kanun: No. 677, Tr: 13 Aralık 1925.

**Madde 1 -** Türkiye Cumhuriyeti dahilinde gerek vakıf suretiyle, gerek mülk olarak Şeyhinin tasarrufu altında, gerek diğer suretlerle tesis edilmiş bulunan bilumum tekkeler ve zaviyeler, sahiplerinin diğer şekilde temellük ve tasarruf hakları baki kalmak (yani başka maksatlar için kullanılmak) üzere kâmilen kapatılmışlardır. Bunlardan mevzu usulü dahilinde halen cami veya mescit olarak kullanılanlar ipka edilir.

Bilûmum tarikatlarla, Şeyhlik, Dervişlik, Müritlik, Dedelik, Seyitlik,

Çelebilik, Babalık, Emirlik, Naiplik, Halifelik, büyücülük, üfürükçülük, falcılık ve gaipten haber vermek ve murada kavuşturmak maksadiyle nüshacılık gibi unvan ve sıfatların istimaliyle, bu unvan ve sıfatlara ait hizmet ifa ve kisve iksâsı (elbise giyilmesi) memnudur

Türkiye Cumhuriyeti dahilinde Selâtime (Padişahlara, Sultanlara) ait, veya bir tarikata (dini tarikata) ve yahut cerri menfaata (Çıkarılığa) müstenit olanlarla, bilûmum sair türbeler mesdut (kapatılmış) ve türbedarlıklar mülğadır. Kapatılmış olan tekke ve zaviyeleri veya türbeleri açanlar veya bunları yeniden ihdas edenler veya tarikat âyini icrasına mahsus olarak velev muvakkaten olsa bile yer verenler ve yukarıdaki unvanları taşıyanlar veya bunlara mahsus hizmetleri ifa veya kıyafeti iksâ edenler (elbise giyenler) üç aydan eksik olmamak üzere hapse ve elli liradan aşağı olmamak üzere para cezasına çarptırılırlar.

**Madde 2** - İşbu kanun neşri tarihinden muteberdir.

**Madde 3** - Bu kanunun icrasına Vekiller Heyeti memurdur.

Düster tertip No. 3. cilt 7. s. 113.

**TEKKE VE ZAVİYELERİN KAPATILMASI** Osmanlı toplum ve eğitim hayatında önemli bir yere sahip olan tekke ve zaviyeler zamanla yozlaşmış ve toplumsal alanda bölünme ve gruplaşmalara sebep olmuştu. Uygur ve ileri bir millet olma amacını güden toplumumuz için tekke, zaviye, türbe ve tarikat gibi engeller kaldırılması zorunlu kurumlardı. Atatürk, Kastamonu'da 30 Ağustos 1925'te söylediği bir nutukta türbelerin, tekkelerin ve zaviyelerin kapatılmasının ve tarikatların kaldırılmasının işaretini vermiştir; "Ölülerden medet ummak, medeni bir cemiyet için, şindir(lekedir). Efendiler ve ey millet, biliniz ki, Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler ve meczuplar memleketi olamaz. En doğru en hakiki tarikat, medeniyet tarikatıdır."

30 Kasım 1925 tarih ve 677 sayılı kanunla tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması kabul edilmiş ve birtakım unvanların kullanılması yasaklanmıştır. Kanun, bütün tarikatlarla birlikte, şeyhlik, dervişlik, müritlik, dedelik seyitlik, çelebilik, babalık, emirlik, halifelik, falcılık, büyücülük, üfürükçülük, gaipten haber vermek ve murada kavuşturmak amacıyla muskacılık gibi, eylem, unvan ve sıfatların kullanılmasını, bunlara ait hizmetlerin yapılmasını ve bu unvanlarla ilgili elbise giyilmesini de yasaklamıştır.

# Modern Öncesi Âlemden Post/Modern Bir Köye Evrilişte Kutsal'ın Arkeolojisine Yeniden Bakış

Şevket YAVUZ\*

**Atıf/©:** Yavuz, Şevket, (2007). Modern Öncesi Âlemden Post/Modern Bir Köye Evrilişte Kutsal'ın Arkeolojisine Yeniden Bakış, Milet ve Nihal, 4 (1), 77-126.

**Özet:** Kutsalın anlam ve bağlamının var olduğu ve anlamlı olduğu Modern öncesi bir kozmostan, tüm anlam ve bağlamlarının çözülüp yepyeni bir konumda ve ucûbe bir bağlamda kurulduğu Post/modern bir köye evrilen süreçlerde kutsallığın arkeolojisini--yani; kutsal fenomenini imkan daire-sine katan temel prensipler ve değişimi innî süreçlere bağlamaktan kaçınan durum--irdelemeye çalışan bu makale, kutsalın aslında her devirde varlık ve varoluşta bir mana ve hedef aramak olduğunu tez olarak ortaya koyar. Kutsalı olmayan bir hayatın görkemi ve anlamı olmadığından devamlılığının da bir manası yoktur. Kutsal ile insan ve toplumlar bir yönüyle sonsuzluk özlem ve emelini bir şekilde telafi ederler ve kolektif bir terapinin rahatlatıcı dünyasına katılırlar. Öte yandan, güç ve otoriteyi elinde tutan elitler ile halkın durumuna göre bir farklılık arz eder kutsallık arayışı ve inşası. Buna bağlı olarak kutsalın talebini ve tezahürünü iki boyutta incelemek mümkündür: (a) kitlelerin ihtiyaç, duygu ve istekleri açısından kutsal ve kutsallık arayışı; (b) gücü elinde tutanların veya güce göre şekillenmiş tarihsel durumların öngördüğü fantezileri ve arzuları açısından--ama kitlelerin ihtiyaç ve duyguları üzerine oturan--mukaddes ve kutsallık inşası. Modern öncesi politeist dünyanın gizemli atmosferindeki kutsallık tasavvurlarıyla, İbrahimî geleneğin ve başta İslâm'ın kutsiyet telakkilerini inceleyen bu çalışma, daha sonra da Modern süreçlerde kutsalın, metafizik düzlemden koparılıp seküler kalıplar içinde formatlandığını,

\* Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Post/modern bir dünyada da seküler-ama-kutsal bir paradoksluk ile yeniden kalıplanarak markete sürüldüğünü iddia eder. Kutsal tarih dışına sürgün eden Modern süreçler, kendi seküler kutsallarını inşa ettikten sonra, bunları Post/modern bir flülukta tekrar seküler-ama-kutsal ucubeliğe döndürdü. Kısaca, Modern süreçlerde önce parçalanmış ontolojiye eşgüdümlü olarak profanlaş/tırıl/an kutsallar, kutsiyet veya mukaddesler, Post/modern durumda ve tarihsel kiplikte seküler-ama-kutsal formlarda tarihe yeniden döndürülmeye çalışılmaktadır. Ama ısrarla arkaik kökenli neo-pagan refleksler, kutsalın kendi doğal ve normal açılımını ve inşasını öteliyor gibi ve bu durum 21. yüzyılın kaderi olacağı benziyor.

**Anahtar Kelimeler:** Modern öncesi âlem, Post/modern köy, arkeoloji, hiyerofani, değer, gerçek, kutsal.

---

Şayet arkaik/kadim insanın davranışlarını değerlendirecek olursak, şu gerçeğe karşılaşıyoruz: Ne fizikî dış dünyanın nesnelere, ne de insan pratikleri--açıkça ifade edilecek olursa--herhangi özerk aslî bir değeri vardır. Nesnelere veya pratikler aslında kendilerini kuşatan müteâl bir hakikate bir şekilde katılarak "değer" kazanırlar ve böylece de "gerçek" olurlar. Sayısız taşlar arasında bir taş kutsallık kazanır--ve dolayısıyla hemen varlık ile kıvamlanır; zira kutsallığa kavuşan nesne bir hiyerofani ("kutsalın tezahürü") ihtiva eder veya mana'yı barındırır veya mitosla örgülü bir eylemi vb. yeniden hatırlatır. Nesne, kendini çevresinden ayıklayan ve kendine mana ve değer veren harici bir gücün yuvası olarak görünür. Bu güç bir şekilde nesnenin özünde veya formunda kalmaya devam eder. Nitekim bir kaya kutsal olarak görünür; çünkü onun gerçek varlığı aslında bir hiyerofanidir. Hiyerofani yani azaltılamaz, parçalanamaz ki insan için düşünülemez özelliklerdir. Bu şekilde hiyerofani ile kıvamlanmış olan nesne artık zamana dirençlidir; çünkü hakikati ebedilikle birleşmiştir. Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*.<sup>1</sup>

## I. Önsöz ve Teorik Çerçeve:

Kutsal, kutsi, mukaddes; dinle ilgili olan, mübarek olan, dinî, dine ait; mübarek, aziz, muazzez, saygıdeğer, hürmete şayan, bozulmaması gereken vb. anlam katmanlarını kuşatan bir terimdir. Neredeyse tüm dinlerde insanların mutlak gaye olarak umdukları

---

<sup>1</sup> Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return* trans. by Willard R. Trask (New York: Pantheon Boks; 1954; Fransızca orijinali: *Le Mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition* [Paris: Librairie Gallimard, NRF,1949]), 3-4.

kurtuluşun “anahtarı” ya da vasıtası olarak kabul edilen tılsımlı kelimedir kutsal. Varlığı ve oluşu bir hedefe ve gayeye raptetmeye formatlanmış insanın derunî dünyası, kutsal vasıtası ile tehlike, tehdit, meydan okuma ve belirsizliklerle dolu bir kozmos /kaosta kendine bir dal edinir adeta.

Varoluşsal bir dramın ve endişenin tezahürü de diyebileceğimiz "kutsallık arayışı", tarih boyunca insanların varlık, olay, fenomen ve eşyaya normal olanın ötesinde yücelik arayışlarının ifadesidir. Bu haliyle kutsal olan aslında insanî olanın kendini "evde hissetme" veya "cennetsel olanı yeniden inşa" etme arzusunun varlığı, olaya, fenomene ve eşyaya yansıtmasıdır. Yani adeta eksik kalan bir şeylerin bir şekilde telafisidir kutsallık arayışı ve inşası.

Yalnız bu yansıtma tavrının ve geleneğinin pratikteki tezahürü tek değil, birden fazladır. Birey, aile ve toplumun korku, endişe ve sıkıntılarının telafi edilebileceği veya kısa vadeli olsun, uzun vadeli olsun "güvende hissetme" ihtiyacını tatmin edilebileceği bir sosyo-psikolojik terapidir kutsallık arayışı ve bunun pratiğe dökülüşü.

Öte yandan kutsiyet ilahî bir ekonominin ve planın da tarihsel arenada ifadesidir. Her ne kadar insan yüce âlemden düşük âleme (“dünyâ”) düşse de (*hubû*) el-Kuddûs olan el-Hakk helezonik olarak sürekli tarihe katılımını kutsiyet üzerinden icra eder. Veya düşük âlemdeki insanlığa yücelerdeki kutsiyetten bir hatıra gibi bir teselli, bir avunma vesilesi olarak verilen bir hediyedir mukad-deslik algısı ve tasavvuru.

Bireysel ve kolektif ihtiyaç, duygu ve isteklerden ayrı olarak bir de gücün tayin edici faktör olarak sürece dâhil olduğu tarihsel süreçler, dinlerin tarihi göz önünde tutulduğunda yadsınamaz bir gerçektir. Her kutsallık iddiası koruyucu bir ruhun/gücün/nesnenin/hadisenin tarihe intikali ve gerçekleşebilmesi bir güç ve otorite dolayımında mümkün olabilmekte veya bu güç ve otoriteyi perçinlemek için göreve çağrılmaktadır. Bu yüzden kutsalın talebini ve tezahürünü iki boyutta incelemek yerinde olacaktır: (a) kitlelerin



ihtiyaç, duygu ve istekleri açısından kutsal ve kutsallık arayışı; (b) gücü elinde tutanların veya tutan tarihsel durumların öngördüğü fantezileri ve arzuları açısından-ama kitlelerin ihtiyaç ve duyguları üzerine oturan--mukaddes ve kutsallık inşası.

İnsanlık tarih boyunca bir takım nesne ve hadiselere kutsiyet atfetmekte ve bunları dini inançlarının vazgeçilmez bir parçası olarak görmektedirler. "Düşüş"ün aslında bir türlü atılmayan endişe ve korku haleti, doğa hadiselerinin kontrol edilemeyen hıncı, eşyayı ve tabiatı tam olarak kullanamayan insanoğlu adeta bilemediği, erişemediği, kontrol edemediği veya emin olamadığı nesne/hadise/fenomeni derin ve yüce manalar yüklediği bir spiri-tüalizmle hâleleşir. "Düşüş"ün bilinçte ve hafıza bıraktığı burukluk insan ve toplumların hayatından bir şekilde tezahür eder. Yani "merkez"de varolarak güvende olmak. Bu tezahürü özellikle "merkez"de olmak için üretilen mitos ve ritüellerde görmek mümkündür.

Şehirlerin ve mabetlerin semavî arketiplerine olan arkaik inanca paralel olan dökümanların da açıkça ortaya koyduğu gibi başka bir inanç bütünü vardır ki varlıkları Merkez'in prestijiyile yoğrulmuştur... Merkez'in mimarî sembolizmi şu şekilde formüle edilebilir: 1. Kutsal Dağ--gök ile yerin bulunduğu yer--dünyanın merkezinde konumlanmıştır; 2. Her mabet veya saray--ve uzantıları olan kutsal şehir veya kralliyet ikametgâhı--bir Kutsal Dağ'dır. 3. Dünyanın mihrini (axis mundi) olarak kutsal şehir veya mabet, gök, yer ve cehennem buluşma noktasıdır.<sup>2</sup>

Yüce mana katmanlarıyla hâleleşen eşya, olay veya kişi gizemlilikle yüceltilerek sorgu ve sual çerçevesinden çıkar. Her kutsal hâlesi ritüellerle ve kültlerle, uygun sosyal formasyonlarla ve nakillerle geleceğe doğru taşınır. İşte bu noktada kutsalın kadimlik meşruiyeti başlar ve sonraki nesiller bu meşruiyet üzerinden kutsallık arayışlarına devam etmeye başlarlar. Bunlardan başka kutsal alan birey ve grubun hem hatıra ve hafızası, hem de kimlik şifrelerinin örgüsünü inşa eden temel belirleyen haline gelir. Nitekim

daha insanlığın medeniyet süreçlerinin ilk dönemlerinde totem ("benim akrabam olan şey/kişi/nesne") anlayışı ve buna bağlı tabular manzumesi bu hususa ışık tutar niteliktedir.

Kutsallıktaki anlam arayan vasat ve ortam, kurtuluşu hedefleyen vasıta ve araçlar, oluş ve varoluşu ebedileştirmek isteyen hâlet ve ortam insanlığın varoluşsal krizine bir çıkış yolu olarak belirir. Bu da kaosu kozmosa, kutsalı gerçeğe, sınırlı ve geçici olanı nihayetsiz ve ebedî olana dönüştürme refleksini perçinler. Nitekim:

(Y)aşamak için işgal edilen ya da hayat alanı (*Lebensraum*) olarak kullanılan her mekân her şeyden önce kaostan kozmosa dönüştürülmeliydi; yani, ritüelin etkisiyle ona bir "şekil" verilir ve bu onu gerçek kılar. Açık olan şu ki: arkaik mantaliteye göre gerçek kendisini güç, etki ve süreklilik olarak ortaya koyar. Dolayısıyla üstün gerçek kutsaldır; zira sadece kutsal etkili bir biçimde faaldir, eşyayı yaratır ve onları ebedî kılar. Sayısız kutsama işaret ve sembolleri (meselâ tarlar ve arazilerin, nesnelere, insanların kutsanması vs.) ilk (devir) insanların gerçek olana düşkünlüğüne ve susamışlığına delalet eder.<sup>3</sup>

Bu çalışmanın ana tezi de işte bu bağlamda ifade edilebilir: Modern süreçlerde önce parçalanmış ontolojiye eşgüdümlü olarak profanlaş/tırıl/an kutsallar, kutsiyet veya mukaddesler, Post/modern durumda ve tarihsel kiplikte seküler-ama-kutsal formlarda tarihe yeniden döndürülmeye çalışılmaktadır. Profanlaştırdığı dünyada sahip olmasının (*to have*) nihâî sınırlarını zorlayan insanlık kutsalsız varolamayacağını (*to be*) birçok acı tecrübelerden sonra anlamış görünüyor. Arkaik dönemin insanların kutsalı fazla yüceltmelerinden dolayı ve güç-iktidar ilişkilerinin gereği olarak profanlaştırılan kutsallık, Modern süreçlerde "materiyal becayiş" ile yeniden konumlandırılır. Nitekim Popper'in de belirttiği gibi, Hıristiyan Tanrısına karşı yapılan natüralist devrim O'nun yerine Deist çerçeveli Doğa'yı geçirir. Diğer tüm hiyerarşik ilişkiler aynen korunur. Hep kutsala "karşın" olarak inşa edilen epistemoloji artık teolojiyi deizm ile şekillenen Doğa Bilimi ile

<sup>3</sup> Eliade, 11.

Tanrı yasalarını Doğa yasaları ile yer değiştirir. Modern süreçte *Leviathan* (deniz ejderhası)<sup>4</sup> bir formda üretilen kolektif insan gücü ve bunu seküler paradigmalara kutsayan bir epistemoloji, değerler sistemi ve tarihsel pratikleri kutsal olanın yerine ikame edilmek üzere üretilir. Modern öncesi dönemlerde heyûlaştırılan (*phantasmic construction*) insan ile şeytanlaştırılan doğa tarihe döndürülerek adeta Modern süreçte intikamını alır. Tanrı veya kutsalın yerini artık merkezini *Leviathan* tarzda insan süjesi ile doğa aktörü alır.

Post/modern süreçlerde ise önceki dönemde profanlaştırılan kutsal yeni ekonomi politiğin teolojik enstrümanlarının katkısıyla kutsal-ama-seküler bir forma dönüşür. Ve bu form diğer üretilen barkotlu Post/modern kutsallarla aynı markettedir artık. Kadim dinlerin kutsallıkları, kutsiyetleri ve mukaddesleri ise barkotlanabildiği müddetçe “normal, modern, ılımlı, toleranslı” olarak kabul edilmekte; aksi takdirde ya terörize edilerek tarihten ırak tutulmaya, ya irrasyonel tepkiler verdirterek tarihten ve oluştan kopuk modern assetizm (ascetism)de “çile” doldurmaya, ya da sanal bir dünyada—entelektüel, metafizik veya duygusal—var olmaya çalışır. Her şeyden önce Modern öncesi dönemin kutsallık öbekleri paramparça olduğundan, Post/modern bir dünyadaki geleneksel dinlerin kutsiyetlikleri tıpkı insanlar gibi halk içinde-ama-yalnız bir mahiyette varlıklarını sürdürürler. Tezimizi bu noktada şu sorularla konumlandırmak yerinde olur: Post/modern süreçte ve kiplikte kutsalın arkeolojisinde neler eksilmiştir veya eklenmiştir? Kutsalın öbeği ve hevengi Modern süreçlerde kaybettiklerini yeniden kazanabilir mi? Kutsal artık ne kadar ve hangi

---

<sup>4</sup> *Leviathan*; (İbranîce *liweyathan*; "katlanan, çöreklenen") deniz canavarı/ejderhası. Tevrat (Eyüp 41; Mezmurlar / Zebur 74: 13–14; Yeşeya 27:1)'ta adı geçen büyük bir su canavarı; ada balığı gibi çok büyük hayvan; iri balina veya gemi gibi devasa olan şey. Mistik olarak zaman dairevî veya döngüsel büyük yılan olarak tasavvur edilir. Aynı şekilde mekânda vuku bulan şeylerde yıldırım veya şimşekteki elektrik gibi dönen helezonik güçler de *Leviathan* olarak düşünülürdü. Hobbes'un bir eseri de bu isimdedir (1651). Bu hususta bkz.: Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, vol. 1, contributed by D. C. Somervell (New York: Oxford University Press, 1947), 210, 324, 332. Ayrıca bkz. Arnold Toynbee, *Christianity among the Religions of the World* (New York: Charles Scribner's Sons, 1957).

çerçevede "anlam" ve "amaç" arayışında devrededir? Nereye kadar Modern süreçlerde araçsallaştırılan seküler-ama-kutsal öbek Post/modern durumda eski rolüne ve bağlamına kavuşabilir?

## II. Modern Öncesi veya Geleneksel Kültür ve Medeniyetlerde Sembol'ün Arkeolojisi

### A. Kutsal'ın Kodları ve Tezahürleri

Kutsal veya kutsiyet (İngilizce *sacred* [Lâtincede *sacer* or *sacr* (*holy*: "kutsal") kökünden *sacrare* --> klasik Fransızca *sacrer* --> orta İngilizce *consecrate* --> *sacred*)<sup>5</sup>) ve varyantları takdîs ve mukaddes; Semitik dillerde (Arapça'daki karşılığı "*quds*"/*q-d-s* kökünden, İbranice'deki "*kodeş*" kelimesi) farklı anlam hâlelerine sahiptir; meselâ "temizle/n/mek, yıkamak, temiz kılmak, temiz tutmak, temiz olmak" vb. manaları bunlar arasındadır. Dinler Tarihi'nde kazandığı terminolojik manaların bazıları ise; "temiz insan, toprak, yiyecek, ilişki; bir vahye veya hiyerofaniye (fiil-söz-hâlet) mazhar olan zaman, mekân, kişi, eşya ve olay"dır. Kutsal eşya demek, hem helal/uygun/doğru yolla kazanılmış eşya, hem bir fenomene vasatlık veya vasatlık yapmış eşya olabilir, hem de mukaddes kabul edilen ağlar ve ilişkilerle ilintili eşya anlamlarını barındırır.

Kutsal; paklık, temizlik, kusur ve noksandan uzak oluş gibi anlamları barındırmasına bağlı olarak üç kategoride değerlendirilebilir: **(a) Vasat:** Temiz, pak kılınan yer, Kudüs, Arz-ı Mev'ûd, bakraç, gemi, Kâbe, gibi; **(b) Vasıta:** Münezzeh kılan, arıtan, temizleyen; **(c) Halet veya durum:** **i.** Mukaddes: Temizlenmiş, pak kılınmış, münezzeh olmuş, hacı olmuş (Hıristiyanlar)gibi; **ii.** Takdîs: Kutsal sayma, kutsama, takdîs etme, mübarek, kutlu, aziz kılma, hürmet gösterme, mukaddes görme/algılama.<sup>6</sup> Meselâ Yaradan'ın kusursuz ve noksansız olduğunu ifade etme.

Herhangi bir eşyaya, zamana, güne, olaya veya kişiye kutsiyet atfetme, tarihsel olanın ötesinde telakki etme ve çoğu zaman da

<sup>5</sup> Concise Oxford English Dictionary, editors: C. Soanes-A. Stevenson (Oxford University Press), www.babylon.com.

<sup>6</sup> Mevlût Sarı (haz.), *El-Mevârid: Arapça-Türkçe Lûgat* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1982), 1204-5.

dokunulmaz kabul etme/tabulaştırma dinlerin tarihinde insanlığın yapa geldiği bir olgudur. Bu olgu iki safhalı olarak vahiy geleneğinde ifadesini bulur: **a.** İnsandan ve tarihten Yüce Kutsal /Kuddûs'e; **b.** Yüce Kutsal'dan insana ve tarihe.

İnsanlığın ilk dönemlerinden beri doğanın da kontrol edilemezliğinin yarattığı belirsizlik, endişe, telaş ve çalkantılı bir durumda insanlık bir yüce varlığa sığınma, ondan ve/veya onun vasıtasıyla korunma ve kaçınma insan fitratının en önemli bir özelliğidir. Kendisinin gücünün, imkanın ve kapasitesinin üzerindeki durumlarda daima daha üstün olana hürmet etmek/mukaddes bilmek durumu insan için hem bir terapi görevi ifa etmiş, hem de endişenin ümide dönüşme imkanlarını hazırlamış görünüyor. İnsanlar yüksek kıymetler yükledikleri bir takım şeyleri mukaddes saymışlar, adeta dokunulmazlık vermişlerdir. Kutsal; korku ve endişe kaynağı olması açısından dolayı sakınılan anlamını diğer manalarından daha çok önceler. Meselâ *hagiophobia* ("evliya veya kutsal şeylerden korku/sakınma") bu durumu ifade eden bir kutsallık durumudur.

Öte yandan kutsallığın toplumsal muhayyilede devamlılığı ise kutsal görünen şeyin arketiplere dönüşümünü gerekli kılar. Öyle ki:

Halk hafızası bir kahramanın hayat hikâyesindeki şahsî tarihsel elemanları korumayı reddetmesine rağmen daha yüksek mistik tecrübeler kişisel bir şekilde kişisel olan tanrıları kişilik ötesi bir Tanrı haline dönüştürür... Ölen bir kişinin "atalar" haline dönüşmesi de bununla bağlantılı bir fenomendir.<sup>7</sup>

Diğer bir ifade ile:

Halk hafızasının tarihî olmayan doğası, kolektif hafızanın tarihsel olayları ve bireyleri muhafazasındaki yetersizliği--ki onları ancak arketiplere dönüştürerek koruyabilir--veya bu hafıza ancak tarihî ve şahsî hususiyetleri azalttıkça veya iptal ettikçe devam edebilir.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Eliade, 46.

<sup>8</sup> Eliade, 46.

## B. Kutsalın Tarihsel Açılımı

### 1. Politeizmin ve Klâsik Paganizmin Gizemli Dünyası ve Kutsallık

Genellenenin azaltıcı ve indirgemeci tehlikesini de göz önünde tutarak kutsal hakkında şu noktayı belirlemek yerinde olur: Kutsiyet veya kutsallık; (a) antropomorfizm/insan-vasıflı ulûhiyet (seçilmiş insanın vasıflarının fetişleştirilmesi), (b) doğanın temel unsurları ve güçleri (su, nehir, ateş, toprak, vb.), (c) hayvanlar, (d) bitki-ağaçlar, (e) kozmik elemanlar ve elementler (güneş, ay, vs.), (f) tarihsel, ilahî ve/veya arketipsel bir tezahürün zamanı, mekânı ve haleti olması gibi farklı durum ve nesnelere ve onlar üzerinden ifadesini bulan kutsallık ve (g) Bireysel, Sosyal veya Küllî Olgular ve Olaylar. Bu çerçevede tezimizi açacak ve teyit edecek birkaç örnek verilebilir.

**(a) Antropomorfizm (tanrı/ları, eşyayı, bitki veya hayvanları insan imajı ile kurmak), Deification (insanın tanrılaştırılması) veya Apoteizasyon (apotheosization: "ululamak, tanrılaştırmak") olarak kutsallık:** Asya dinlerinden olan Hinduizm'de hiyerarşik-ama-eş merkezli bir kutsal yapı vardır. Nitekim Brahma (Sanskritçe *brih*: "büyüme, gelişme, semere vermek"), Brahman'ın *mâyâ* ("yaratılanlar = hayal") dünyasındaki ilk kozmik tezahürü olup, "yaratıcı ve evrensel zât" olan varlığı ifade etmek üzere kullanılır. Varlığın özü (ruhu) olarak Brahman'ın tersine Brahma materyal dünyaya uygun bir form/şekil alır. Hinduizm/Brahmanizm'de teslis tarzında bir panteon olan *Trimurti* ("Üç Form/Bedenleşme"); eril üç tanrısallık veya özelliğe karşılık gelir: Brahma, yaratıcı, geliştirici, sudur ettirici; Vişnu, koruyucu veya yardımcı; Şiva, yok edici. Bu üç tanrısallık veya durum ve bunlarla bağlantılı olan diğer kutsal öbekler (tanrı/ça/lar ve kutsal yapılar, meselâ Vişnu'nun *avatar* ["iniş"]; Brahman'ın insan veya hayvan şeklinde *mâyâ* âlemine iniş]'lerinden Krişna gibi) Hinduizm'de kutsal olarak kabul edilir ve buna göre bir ontoloji, bu ekseninde şekillenen bir epistemoloji ve değerler sistemi oluşur. Bu bağlamda insana ait olan kalbin kutsallaştırılması da önemli bir husustur. Antik dün-

yada da kalp kutsal bir semboldür; nitekim Mısır'da Horus ile, Babil'de Bel, Yunan'da Bacchus ile irtibatlandırılırdı. Perse (*avakado* /amerikan armudu) kalbin sembolü olarak görülürdü. Kalp şeklindeki meyvesi ve özellikle çekirdeği tam olarak kalbi yansıttığına inanılırdı. Kutsal kalp, özellikle modern zamanlarda Roman Katolikleri tarafından İsa'nın kalbinin sembolü olarak kullanılır. Nitekim St. Gertrude ve St. Francis of Sales kalp metaforunu Hıristiyanlıkta yoğun olarak kullanırlar.

**(b) Doğanın temel güçleri ve güçleri** (dağlar, ırmaklar ve hayvanlar [inek, gibi]) ilahi varlıklar olarak kabul edilirdi. Bu bağlamda kutsal suyun sembolü kabul edilen Ganj Nehri ve kutsal mekân olarak Benares şehri örnek olarak verilebilir. Ganj Nehri'nin insanın günahlarını temizlediğine, Benares'te ölen kişinin “yakıcı ve yok edici” Şiva'nın yardımına kavuşacağına inanılır.

Kontrol edilemeyen tabiat ve onun güçlerinden ateş genelde İndus Nehri ekseninde şekillenen Ari medeniyetlerinde, özelde ise Vedik ve Zerdüşî dinî ve kültürel çerçevede oldukça önemli bir kutsallık ifade eder. Aslında ateş çağlar boyunca ruhun sembolü olarak kutsanan bir unsurdur. Özü ruh olan ateş, cevherî ve ezeli bir element olarak hava veya su ile bileşiminden ruh haline dönüşür; maddî unsurlar eklendiğinde canlı vücutlar haline dönüşür; çünkü bahsedilen eterik/göksel elementlerin özellikleri ve vasıfları ile canlanır ve hayatıyet kazanır. Öte yandan antik devirlerde ocakta ya da sunaktaki kutsal ateşin sürekli yanar halde tutulmasına büyük önem verilirdi.

Tüm bunlar şunu göstermektedir: Dünyevî olan ateş aslında semavî ateşin--ki kozmik bilinci bir vetîresidir--taklidî bir temsildir veya fizikî temsildir. İlahî olan da genellikle kozmik bilinç ateşi olarak kabul edilirdi. Normal doğa fenomeninden öte anlamlar öbeğine sahip olan ateş, kadim medeniyetlerde oldukça farklı ve çok özellikler ve vasıflara sahipti; nitekim ilahî-manevî dehadan normal aşamalardaki tezahürlerine, oradan da fizikî ateşin--normal ateş, bedeninin ateşi vs.-- özelliklerinde görünür.

Bunlara ek olarak, antik filozoflardan başta Heracleitus olmak üzere ateş, ezeli cevher olarak kabul edilir; çünkü ateş tüm zeminlerde canlı, aktif, enerjik, canlandırıcı, hızlandırıcı özelliklere sahiptir.

Ateş genellikle de su ile eşleştirilir; öz/ruh ile form/madde arasındaki ilişki ateş ile su arasındaki ilişki şeklinde karşımıza çıkar. Ateşin zıddı, semavî ve dünyevî olarak genellikle madde/dünya olarak kabul edilir. Bu noktada dünyevî olan ile semavî olan arasındaki mücadele veya tezat birçok felsefenin ve dinin temel tarihsel diyalektiğini şekillendirdiğini ifade etmek gerekir.

Eter (*aethêr/ether*: "parlak, ateş") olduğu gibi, hava da ateşin vasıtası olarak kabul edilirdi; çünkü kozmik eterin kaynağı semavî ateşti. Elementlerin (*anâsır-ı erba'a*) dizgesi hem yaklaşım farklılıklarına, hem de ifade seviyelerine göre değişiklik arzeder. Bazı yaklaşımlara göre ezeli kaostan önce soğuk, şekilsiz ve parlak ateş (öz bilinç/cevher) çıkar. İlk tezahür eden sıcak ateş ve alevler daha sonraki tezahür safhasında ortaya çıkar. Merkezî ateşte gizli şekilsiz, görünmeyen üçlü bir ateş mevcut olup yedili kozmik ateşten önce ortaya çıkar. Ateş, ister semavî ister dünyevî olsun, evrensel/semavî bir alevin en ideal ve pür yansımasıdır. Bu haliyle hayat ve ölüm, yaratan ve yeniden yaratan, her maddî şeyin kaynağı ve sonudur (ilahî şuur/cevher).

Tek bir alevden nice kandiller tutuşturulur; yani ateş özünden bir şey kaybetmeden sayısız miktarlarda parçalanabilir. Sadece ateş tek gerçeklik zemininde tek olarak kabul edilir; ama illüzyon kademesinden ise parçaları ateşimsi canlılıklardır. Diğer eşya gibi ateşin de alt ve negatif kutbu vardır ki bu cehennemî boyuta tekabül eder. Öte yandan cehennem ateşinin arıtıcı ve temizleyici fonksiyonu vardır. Kendi bilinçli tercih gücüyle birey doğanın kendine has süreçlerinden farklı bir tavır ortaya koyabilir ve bu suretle de kendi cehennemî varlıklarını inşa eder.

Batı'da Ortaçağ simyasında ateş gerçek spiritüel bir temizleyici fonksiyona sahiptir. Nitekim tıpkı altındaki cüruf ve tortuları arıttı-



ğı gibi, dinî ve ahlakî açıdan da mistik veya Sûfî, manevî idealler namına derunî ateş ile kalbindeki altının tortularını arıtarak ideal seviyeye ulaşmayı hedeflerdi. Bu bağlamda Hinduizm'deki Agni tasavvuru oldukça önemli bir ipucu sunar: Agni (Sanskritçe *ag*: "yalpalayarak hareket eden, rüzgâr"), Veda panteonunun en çok tapılan tanrılarında (Agni, Vayu, Surya) ateş tanrısıdır. Tanrı/lar ile insanlar arasında aracılık yapan ve "vücudundan bin haşmet ırmağı ve yedi dilimli ateş" çıkan bir tanrı olarak tasavvur edilirdi. Agni; kozmostaki her atomda ilahî özü veya semavî ateşi temsil eder. Adityas (*aditi* ["sınırsız uzam"]den südür edenler--5, 7, 8 ve 12 adet) ile eş anlamlı olarak da kullanılır. Öz ve element olarak şu şekilde gösterilirler:

Öz/Cevher Hali	Agni : Ateş	Vayu: Hava	Surya: Güneş
Form /Element/Maddî Hali	Toprak	Nefes-Hava	Gökyüzü

Agni ayrıca dört *lokapalas* (*loka*: dünya; *pala*: koruyucu)dan biri olup, dünyanın güneydoğu bölgesinin muhafızı olarak kabul edilirdi. Rig-Veda kutsal metinlerinde Agni aynı zamanda Matarisvan (Sanskritçe *matari*: *mother* ("anne") + *svas*: "nefes" | Annenin nefesi)'dir; yani Vivasvat ("Parlak Olan"/Güneş)'in ulağıdır. Agni insanlığa "gizli ateşi" indiren tanrı olarak kabul görülürdü; dolayısıyla "ateş yakmak", üç görkemli ateş gücünden birini davet etmek veya tanrıyı çağırarak anlamına gelirdi. Ayrıca yaşayan ateşin sembolü güneş olup, bazı şuaları ölü bir bedende hayatın ateşini yakar, tembel zihne gaybın haberlerini iletir ve insandaki atıl yetileri ve duyuları faaliyete sevk eder.

Öte yandan klâsik dinî kültlerin bazılarında iki türlü "doğum" veya "vaftiz" vardı: Ateş ile ve su ile gerçekleşen doğum/vaftiz. Ateş ile gerçekleşen vaftiz manevî doğumu; su ile yapılan vaftiz ise maddî yeniden hayata geliş karşılık gelir.

Kutsal kıvılcıma karşılık olarak kullanılan ateş, insanlığın zihin ateşinin üçüncü kök-nesil sürecinde yakılmasına işaret eder. Ateş kültleri, antik Yunan'ın gizemli kinayelerle örülü mitoslarında ise "kutsal ateşi (zihin ve fikir ateşi) semadan/cennetten insanlı-

ğa getiren" Prometheus'un tipolojisinde yer bulur. Aynı şekilde ateş kült ve tasavvuru Semadirekli (Samothrace) tanrılar/titanlar *Kabeiroi* veya *Kabirîm*<sup>9</sup> için de oldukça önemli bir yer teşkil ederdi. *Kabeiroi*, tabiatın en gizemli güçlerinin kişileştirilmiş kutsal ateşi olarak telakki edilirdi. "Tek" Can/lı ile Yaşayan Ateş "tanrısal olana delalet eden kelam formu" olarak eşleştirilirdi ve teurgik/büyüsel bir terim olarak daha sonra Rosicrucianlar<sup>10</sup> tarafından gizemli sistemlerinin kurucu metaforu olarak kabul edildi.

Ateş aynı zamanda bir takım sosyo-kültürel birlikteliklerin de kurucu aktörü olarak görülür. Nitekim İran'da Zerdüş'ten sonraki devirlerde ve özellikle Sâsânîler devrinde hükümdarın sarayında devletin temsil ettiği sosyal birliğin sembolü olarak ateş yakılırdı. Bu ateş, kutsal kabul edilir, insanların vücutlarıyla ve nefesleriyle kirletileceğine inanılırdı. Bu yüzden ateşin sürekli yanık tutulmasıyla görevli rahipler ellerine eldiven giyerek ve ağızlarını örterek maşa ve kürek kullanarak ateşi beslerdi.<sup>11</sup> Aynı kutsallık arayışını Nil Nehri, Sarı Nehir, Issık Gölü-Tanrı Dağı vb. ekseninde şekillenen medeniyetlerde de farklı tarzlarda ve formlarda bulmak mümkündür.

Aynı şekilde diğer doğa unsurları da bu kutsiyete mazhar olurlar. Öyle ki:

<sup>9</sup> *Kabiri* (Arapçadaki *kebir*: Ulu Tanrı/lar, Ruh/lar), *Kabeiri*, *Kabarim*, *Kabirim*, *Kabiria* (Yunanca) *Cabiri* (Latince) telaffuz farklılıklarıyla da bilinen tanrısal özellikler taşıdığına inanılan mitolojik devler. Bkz. Crawford Howell Toy, *Introduction to the History of Religions* (Boston: Ginn and Company, 1913), 332, 355; S. Angus, *The Religious Quests of the Graeco-Roman World: A Study in the Historical Background of Early Christianity* (New York: Biblo and Tannen, 1967), 76–9.

<sup>10</sup> "Gül Haçlılar" anlamında olan bu kelime 15. veya 17. yüzyıllarda "Christian Rozenkreuz" tarafından kurulduğuna inanılan giz/em/li bir tarikat. Bkz.: Alastair Hamilton, *The Apocryphal Apocalypse: The Reception of the Second Book of Esdras (4 Ezra) from the Renaissance to the Enlightenment* (Oxford: Clarendon Press, 1999), 158-387; Frances A. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment* (London: Routledge, 2001), vi...281; Arthur Versluis, *The Esoteric Origins of the American Renaissance* (New York: Oxford University Press, 2001), 4...234.

<sup>11</sup> Grace H. Turnbull, *Tongues of Fire: A Bible of Sacred Scriptures of the Pagan World* (New York: Macmillan, 1929); Miles Menander Dawson, *The Ethical Religion of Zoroaster* (New York: Macmillan, 1931); Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: 1997), 123-4.

(Kutsalla ilintili olan) (diğer taşlar da kutsallaşır; çünkü ataların ruhlarının yurtlarıdır onlar (Hindistan ve Endonezya'da olduğu gibi); veya bir zamanlar tanrısal tezâhür (teofani)ün sahnelendiği nesnelere (Yakup'un kutsal mekânın yatağı olması gibi); yahut bir kurban veya bir yemin onları takdîs etmiştir.<sup>12</sup>

**(c) Hayvanların kutsanmasına (zoolatry)** da antik dönemlerden itibaren birçok insan topluluğu tarafından gerek ritüellerinde, gerekse günlük hayatlarında rastlamak mümkündür. Bazı hayvanlara kutsiyet atfetme; hatta tapınmayı daha sofistike bir hiyerarşiyale temsil etme tarihî devirlerden beri bilinen hususlardandır. Bu hiyerarşide en yukarıdan en aşağıya doğru olan varlık skalasında her hayvan bir dereceye veya katmana karşılık gelir. Tören büyülerinde de bu hayvanlar bir şekilde kullanılırlardı. Bununla beraber boğa, aslan, akrep, yılan gibi hayvan isimlerinin esrarlı yazılarda kullanılması hayvanların fiziksel olarak istihdam edilmesi anlamında değil, bu hayvanların temsil ettiği güç ve potansiyellere gönderme yapmak maksadıyladır. Meselâ Zodyak/Burçlar Kuşağı, kutsal hayvanlar dairesi anlamına gelir. Eski Türk inançları arasında yer alan kurt, atmaca, şahin gibi hayvanlara kutsiyet verilmesi küllîlerden parçalara-parçalardan küllîlere geçiş yapan bir kutsiyet hâlesinin kutsanan hayvandan toplumu veya tersi bir kutsallığı ifade eder

İnsan da bu dünyada mevcut tezahürleriyle tüm şekillerin modeli ve kaynağı olarak kabul edilirdi ve insan mevcut yapısıyla ve terkihiyle bilinmeyen geçmiş bir zamanda kendinden daha üstün olarak çıkan farklı hayvanların ideal formlarını ve sıfatlarını kendinde temsil eden varlık olarak telakki edilirdi.

Benzer şekilde Brahman'ın *mâyâ* âlemindeki insan olmayan mahlukların sembolü olmasından dolayı inek kutsal olarak kabul edilir ve ona zarar vermek eşmerkezli olarak Brahman'a zarar

vermek olarak telakki edilir ve büyük tabulardan biri olarak varlığını sürdürür. Bu kutsiyeti *Vyasa*<sup>13</sup> şöyle dillendirir:

İnekler gerçekten kutsaldır; çünkü onlar erdem ve faziletlerin bedenlenmiş halidir. Ve onlar herkes için yüce ve etkili günahahtan temizleyicilerdir.<sup>14</sup>

Bu kutsallığın fonksiyonluğu ve hedefi hakkında da Vasishtha<sup>15</sup> şunları söyler:

İnek gübresiyle karıştırılmış suda banyo yapmak suretiyle insanlar kutsallık kazanırlar. Tanrılar ve insanlar inek gübresini hareketli ve hareketsiz tüm yaratıkların temizlenmesi için kullanırlar. Kişi kuru inek gübresine oturabilir; ama kişi asla inek eti yiyemez.<sup>16</sup>

**(d) Bitki-ağaç etrafında şekillenen kutsallıklar** da oldukça kadim bir geçmişe sahiptir. Yakın Doğu dinî tasavvurlarında olduğu gibi, Amerikan dinlerinde de, meselâ Maya'ların dinî geleneğinde, deniz zambağının çok özel bir kutsiyeti ve fonksiyonu vardı. Hem ritüel pratiklerde ekstaziyi sağlayabilen narkotik etkisinden, hem de yeniden doğuş, pürlük ve paklık sembolü olduğu için kullanılırdı.<sup>17</sup> Issık Gölü-Tanrı Dağları ekseninde şekillenen kültlerde

<sup>13</sup> *Vyasa*, Hinduizm'de "müfessir veya şârih" olan kişi. Aryavarta ("Asil ve seçkin" Arilerin kutsal yurdu" olan özellikle bugünün orta ve kuzey Hindistan bölgesi)'da sayıları yirmi sekiz kadar olan bu kişilerin bazıları Vedaları yazmış, bazıları oldukça sofistike felsefe ekolü *Uttara Mimansa* ("Genç Derin Düşünce"; Hint felsefesinin altıncı ekolü)'yı kurmuşlardır. Bu hususlarda bkz.: Kathleen M. Erndl, *The Hindu Goddess of Northwest India in Myth, Ritual, and Symbol* (New York: Oxford University Press, 1993); Tracy Pintchman, *The Rise of the Goddess in the Hindu Tradition* (Albany, NY.: State University of New York Press, 1994); Charles A. Moore-Aldyth V. Morris (editörler), *The Indian Mind: Essentials of Indian Philosophy and Culture* (Honolulu: East-West Center Press, 1967).

<sup>14</sup> Bkz.: [www.hinduism.co.za/cowsare.htm](http://www.hinduism.co.za/cowsare.htm) (22.04.2007).

<sup>15</sup> Vasishtha (Sanskritçe "Pek Dolu") Veda kültüründe oldukça önemli, aziz ve âkil bir kişi olup Brahmanlık kastı'na bu özellikleri sebebiyle yükselen Hinduizm'in prototiplerindedir.

<sup>16</sup> Holly Baker Reynolds-Bardwell Smith (editörler), *The City as a Sacred Center: Essays on Six Asian Contexts* (Leiden, The Netherlands: E.J. Brill, 1987) Mircea Eliade, *Symbolism, the Sacred and the Arts* (New York: Crossroad Publishing, 1985) ve bkz.: [www.hinduism.co.za/cowsare.htm](http://www.hinduism.co.za/cowsare.htm) (22.04.2007).

<sup>17</sup> Ernst Lehner -Johanna Lehner, *Folklore and Symbolism of Flowers, Plants and Trees* (New York: Tudor Publishing, 1960). Ayrıca bkz.: Herbert J. Spinden, *Ancient Civilizations of Mexico and Central America* (New York: Biblio and Tannen, 1968;

özellikle ağaçlara verilen kutsiyetin çok eski zamanlara kadar geri götürülmesi de bitki-ağaç çevresinde oluşan kutsallığa örnek olarak verilebilir. Bu kutsiyetin devamı olarak hâlâ insanların bez, çaput vb. dilek bağları ile ağaçlara bir şeyler ilâştirmeleri gösterilebilir.

Bir başka nokta da bitki ve ağaç kültlerinin kutsallığı bir başka kutsallık öbeğiyle ilişkisinden kaynaklanır. Nitekim:

(B)ir bitki parçasını kutsal bir yere çekmekle onu kutsallaştırıyoruz. Yani 'le sacre' yapıyoruz. Ama bu işten önce 'le sacre' değildi, 'le profane' idi. ...mesela alnı ve eli, kutsal bir türbenin sandukasına değen bir şahsın eli ve alnı bazıları için kutsallık kazanabiliyor. O alına yemin ediyorlar... dünya kutsal ve kutsal olmayan diye bölünüyor.<sup>18</sup>

Bitkilerle bağlantılı olarak, mukaddes kabul edilen bitkinin içeceğinden içilerek "bilgi"yi veya gizemi alabilecek bir kabiliyete ulaşılması beklenir. Kutsal uyku yeni müridin görünmezliğe mahkûm edildiğinde ve soma içkisinden yudumladığında birkaç gün ölü gibi kendinden geçmesi halidir. Kutsal içecek olarak *soma* (Sanskritçe "sıkmak, ezmek", Arapça 'asr gibi. Astronomide ise "gizemli ay" [*Soma*] olup fizikî ay ise *İndü* olarak adlandırılır) "Brahmanlar tarafından nadir dağ bitkilerinden elde edilen" içecek anlamındadır. Bu kutsal içeceği içen kişi trans haline gelir ve bundan sonra artık ilahî diyaloga mazhar olabilecektir. Tıpkı İşıya'nın uykusunda anlatılan olay gibi:

Kral Uzziya'nın öldüğü yıl yüce ve görkemli Rabb'i gördüm; tahtta oturuyordu, giysisinin etekleri tapınağı dolduruyordu. | Üzerinde Seraflar<sup>19</sup> duruyordu; her birinin altı kanadı vardı; ikisiyle yüzlerini, ikisiyle ayaklarını örtüyor,

---

3. gözden geçirilmiş basım); W.A. Emboden, "The Mushroom and the Water Lily: Literary and Pictorial Evidence for Nymphaea as a Ritual Psychotogen in Mesoamerica" in *Journal of Ethnopharmacology*, Vol 5 (No. 2; 1982), 139-148. W. A. Emboden, "Transcultural Use of Narcotic Water Lilies in Ancient Egyptian And Maya Drug Ritual" in *Journal of Ethnopharmacology*, Vol 3 (No. 1; 1981), 39-83.

<sup>18</sup> Ali Şeriati, *Dinler Tarihi*, çev. E. Vatanserver. (İstanbul: Kırkambar Yayınevi, 2001), 2.

<sup>19</sup> Seraf veya *Seraph* (ç.: *Seraphim*; İbranice "yakmak"), ışık, aydınlık ve görkem saçan spiritüel varlık, melek.

öbür ikisiyle de uçuyorlardı. | Birbirlerine şöyle sesleniyorlardı: “Her Şeye Egemen Rab Kutsal, kutsal, kutsaldır. Yüceliği bütün dünyayı dolduruyor.” | Seraflar'ın sesinden kapı söveleriyle eşikler sarsıldı, tapınak dumanla doldu. | “Vay başıma! Mahvoldum” dedim, “Çünkü dudakları kirli bir adamım, dudakları kirli bir halkın arasında yaşıyorum. Buna karşın Kral'ı, Her Şeye Egemen Rabb'i gözlerimle gördüm.” | Seraflar'dan biri bana doğru uçtu, elinde sunaktan maşayla aldığı bir kor vardı; | onunla ağızma dokunarak, “İşte bu kor dudaklarına değdi, suçun silindi, günahın bağışlandı” dedi.<sup>20</sup>

Delphi rahibelerinin trans halinden biraz farklı bir durumda kendilerini kutsal misterinin kucağına atmaları da aynı ritüel içişin kutsiyetini hatırlatır. Kutsal bitkinin yağının veya kutsal bağın/asmanın üzümünden elde edilen içkinin kutsal ilah/lar adına kurban olarak dökülmesi (*libation*) veya serpilmesi de bu meyanda değerlendirilebilir.

**(e) Kozmik element ve elemanlar olarak kutsallık:** Tarih boyunca insanlık evrendeki kozmik unsurlara, ay, güneş, yıldızlar, vb. tarih üstü bir anlam ve kutsiyet verilmiştir. Tanrı ve tanrıçaların kozmik elemanlara dönüştürülmesi (güneş tanrı/ları, ay ve gezegen tanrı/ları, yer ve deniz tanrıları) tarihsel kültürel durumun<sup>21</sup> ve ekonomik konjonktürün mahiyetine göredir. İnsanın ihtiyaç-duygustekler öbeği değişik bilgi teknolojileriyle gücü elinde tutanlar tarafından maddî ve tarihî maksatlar için yeniden üretilir ve konumlandırılırlar. İşte bu durum kutsalın tarihten günümüze veya Modern zamanlara kadar değişmeden nasılsa öyle gelmiş olabileceğini değil, kutsalın ihtiyaç-duygustekler istikametinde yeni kalıplara döküldüğünü ortaya koyar.

Örneğin Babil-Asur dini bir bakıma kozmosun ilahî bir güç öbeği tarafından idare edildiğini (animizm); doğanın tüm feno-

<sup>20</sup> İşaya 6: 1-7. Bu çalışmada Kutsal Kitap'taki ayetlerin İngilizceleri genellikle şu kaynaktan alınmıştır: *Quick Verse Essentials v. 6.2* (IA: Parsons Technology, Inc., 1995-9), CD-ROM.

<sup>21</sup> W. Max Müller, *The Egyptian Religion*, in *Religions of the Past and Present*, edited by James A. Montgomery (Philadelphia: J.B. Lippincott, 1918), 33-49.

menlere hayat bağışlayan gücün ve insan ve hayvan faaliyetlerinde etkin olan canlı kuvvetin kaynağı olduğuna genellikle inanılırdı. Bunlara bağlı olarak da insanlık tarihin ilk dönemlerinden itibaren doğanın kişileştirilmiş fenomenlerine ya da doğa nesnelere-- özellikle güneş, ay, fırtına-ki yıldırım, şimşek ve yağmura gönderme yapar-yeryüzüne, su ve varyantlarına (göl, nehir, kuyular), kayalara ve ağaçlara kutsiyet atfetmişlerdir. Tarım ekseninde üretim ve dağıtımın olduğu bir dünyada toprak ve güneş gerçekten de insanlığın refah ve zenginliği için vazgeçilemez iki prensiptir. Bu iki "enerji ve güç" kaynağına olan aşırı muhtaçlık beraberinde rahmine varlık cevheri atılan yeryüzünü ana olarak konumlandırmaya güneşi de bu üretim sürecinde faal bir aktör olarak görürlerdi.<sup>22</sup> Bu bağlamda örneğin Sümerlerin kutsallık tasavvurlarıyla ilgili olarak Enki (*en/hen*: "tanrı/bir?"; *ki/geo*: "yer") yeryüzü, sular, bilgi ve zanaatın koruyucu tanrısı olarak kabul edilirdi. Öyle ki:

Lokal tanrıların başı olan ve bu yüzden de oldukça fazla karakterle özdeşleştirilen tanrıça Enki--ki onu Akkadlılar Ea olarak bilirlerdi--Basra körfezinin girişinde yer alan Eridu şehrinin koruyucu ilahı olarak kabul edilirdi ve suların tanrısı olarak görülürdü. Diğer tanrı Enlil de aslen rüzgâr tanrısıdır ve Sümer panteonunun başı olarak konumlandırılırdı... Diğer bir Sümer şehri olan Shirpurla'da baş ilah Ningirsu, güneşin kişileştirilmiş haliydi ve düşman askerini güçlü ağıyla yakalayan bir savaş tanrısı olarak kabul edilirdi. Aynı şekilde Uruk bölgesinde (ay tanrısı/Sin) Anu ile beraber tapınılan ana tanrıça Nanâ asıl olarak bir güneş tanrısıydı ve göklerin ve tüm tanrıların atası olarak inanılırdı.<sup>23</sup>

Aynı kutsallık çerçevesini Mezopotamya, Ural-Altay, Mısır ve Ari medeniyet havzasındaki inançlarda da görmek mümkündür:

Mezopotamya inançlarına göre, Dicle nehri Anunit yıldızında, Fırat da Swallow (Yutma) yıldızında kendi modellerine sahiptirler. Bir Sümer metni, içinde hayvan ve tahl (ilahları)ın yer aldığı "tanrıların yaratıldığı yer"den bahse-

<sup>22</sup> Morris Jastrow, Jr., "The Religion of Babylonia and Assyria" in *Religions of the Past and Present*, edited by James A. Montgomery (Place of Publication: Philadelphia: J.B. Lippincott, 1918), 50-75;

<sup>23</sup> Jastrow, "The Religion of Babylonia and Assyria", 55-6.

der. Ural-Altay halklarına göre dağlar aynı şekilde Gök'te ideal bir prototipe sahiptirler. Mısır'da yer ve ev isimleri semavî "alanlar" örnek alınarak isimlendirilir: Önce göksel alanlar bilinir; sonra da onlar dünyevî coğrafyayla aynîleştirilirler. Zervanî gelenek (*Zervan*: Zaman ve uzamın ruhu; Ahura-Mazda'nın yarattığı vakit-mekan ruhu)teki İran kozmolojisine göre "her dünyevî fenomen ister soyut, ister somut olsun aslında bir semavî, müteâl görünmeyen bir terime--Eflâtun'daki "idea" gibi--karşılık gelir. Ortada görünün bir gök var; öyleyse bir de *menok* ("gizemli, kutsal, semavî, ilahî") gök vardır... Dünyamız da göksel bir dünyaya karşılık gelir.<sup>24</sup>

**(f) Tarihsel, ilahî ve/veya arketipsel kutsallık:** Temizleme veya kutsallığı verme yöntemi; insan veya eşyanın, bir din adamı /ilahî veya arketipsel etki tarafından yapılan dua veya ayinle kutsallaştırılmasıdır. Değişik türlerde yüce güce saygı gösterme, yüceltme, şükretme olarak ifade edilen takdîs, hem kült merkezli, hem de vahiy kaynaklı dinlerde insan ve eşya takdîsi şeklinde görülür.

Diğer yandan kutsanan ve yüceltilen "akraba" (totem) ana kültü veya ata kültü üzerinden kendi birey ve toplumunu inşa eder. Bu toteme göre inançlar manzumesi geliştirilir, insan-toplum ve öteki inşa edilir, ilkeler ve prensipler tayin edilir, ibadet-kült ve ritüeller sistematığe kavuşturulur ve nihayet bu toteme göre ifade ve semboller şekillenir. Öyle ki:

Özel ruhlara sahip olan bir kısım eşyayı, gizli bir kuvvet sahibi, büyü ve sihirli olarak bilen totemizm, fetişizm gibi bedevi dinler ve dünyayı kaplamış tabiatın bütün eşyasında ve işaretlerinde olan sayısız ruhlara tapan animizmde insanın totem eşya ve ruhlara olan ilişkilerinde dünyayı ve bütün eşyayı 'le sacre' ve 'le profane' diye taksim ediyorlardı. *Le Sacre*: Kutsal ve mübarek olan şey. *Le Profane*: Kutsal ve mübarek olmayan şeydir."<sup>25</sup>

Kutsalın arketipsel tortularından biri de kutsallık ile dinlenme arasında kurulan kült eksenli ilişkidir. Öyle ki şayet bir nesne,

<sup>24</sup> Eliade, 6.

<sup>25</sup> Şeriati, 2-3.



eşya, olay veya durum mukaddeslik kazandıysa çalışmama da beraberinde doğal olarak bir sonuç olarak ortaya çıkar. Örnek olarak:

Dünyadaki bütün eşyalar ve bütün sosyal işler, mesela, fetişizm -veya animizm- dininde iş yapmak kutsal değil (*profane*)dir, bazen lanetlidir, iş yapmayan ise kutsal ve mübarektir. Yani maddi hayat '*profane*' dir. Sonra günlerin de mübarek günler, mübarek olmayanlar -veya uğursuz- diye taksim edildiğini görüyoruz. Mesela; on üçüncü günün uğursuz sayılması gibi. Bunlar animizm döneminin zihinlerimizde kalan etkileridir. Veya Araplarda "öğleden sonraları iş yapmak haramdır" denilmesi gibi. Bu vakti helal olarak geçirmek için bu vakitte beyhude işler yapıyor ve boş sözler söylüyorlardı. Asr suresi gelince, Allah'ın zamana (ikinci vaktine) yemin ettiğini gördüler, öğleden sonraları ve ikinci vakitleri daha fazla iş yapmaya başladılar.<sup>26</sup>

**(g) Bireysel, Sosyal veya Küllî Olgular ve Olaylar:** Bireysel, sosyal veya küllî yapıyı ilgilendiren bazı olgular ve olaylar özel bir kutsallık kazanır ve toplum veya inanlılar devam ettikçe de devam eder. Nitekim:

(B)eslenme tüm arkaik toplumlarda ritüel bir manaya sahiptir; ve bizim "hayatî değerler" olarak isimlendirdiğimiz de bir ontolojinin biyolojik kalıplarla ifadesidir; zira arkaik insan için hayat mutlak bir gerçektir ve bu haliyle de kutsaldır.<sup>27</sup>

Fenomenler yeniden icra edilen ritüellerle ebedîlik kazanırlar. Sosyal sevinç ve kıvanç halleri de daha çok "ortak yemek" ekseninde şekillenen bir kutsala dönüşürler.

Öyle görünüyor ki, tüm bu kutsallık inşa ve arayış krizleri insanın endişe ve korku dolu bir yabancı dünyada güvenlik ve huzur arayışlarının tarihsel tezahürleridir. Güvensizlikten emanete; korkudan ümide, belirsizlikten kesinliğe olan arzunun kutsallar üzerinden ve onlar dolayımında ifadesidir kutsalın tarihi. Kısaca ifade edilecek olursa, Hinduizm'deki kutsallık tasavvuru hem

<sup>26</sup> Şeriati, 2-3.

<sup>27</sup> Eliade, 60.

vasat olarak bir ortamı inşa eder, hem vasıta olarak karma'nın gerçekleştirilmesine vesile olur, hem de bir halet olarak birey, toplum, kültür ve tarihi modüle eder. Diğer yandan aynı ihtiyaç-duygu-istekler üçgeni iktidar-güç-otorite ekseninde bir şekilde konumlandırılarak insanların kutsallık talepleri ve endişeleri çoğunlukla iktidar gücünün tahkiminde istihdam edilirler.

## 2. İbrahimî Gelenekteki Kutsalın Yapısı ve Bağlamı

İnsanlık tarihinin medeniyet merhalelerinde oldukça önemli bir dönemi ve süreci ifade eden İbrahimî gelenekte (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâm) kutsalın yapısı ve fonksiyonu prensip olarak totemizm, fetişizm, vb.nden ayrılmakla beraber, varoluşsal açıdan ve tarihsel tezahürler açısından benzer psiko-sosyal değişkenlere ve tayin edicilerin de etkisi ile kutsallık önem kazanır. Prensip olarak—ama her zaman değil; çünkü vahiy, kültürün ördüğü bir kolektif şuur ve zihin yapısının etkisiyle melezleşebilir--vahiy eksenli dinî anlam-anlayış-anlamlandırma (*epistême*/şuûr-irfân) kutsalı üç tarzda konumlandırır: Vasat, vasıta ve hâlet.

### 2.1. Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki Kutsalın Genel Panoraması

**(a) Vasat veya Ortam:** Kutsal; temiz, pak kılınan yer ve ortam; örnek: Kudüs, Arz-ı Mev'ûd, Kâbe, bakraç, gemi, vb.leri Ortam olarak kutsallık aynı zamanda kozmos haline gelme ve bu halde kalıma vasatını da ifade eder. Bu; kozmos, Tanrı-kainât-insan üçgenindeki düzen ve dengeye karşılık gelir. Kozmos */kevn* halinde olan mekân, zaman, fenomen, eylem de bir yönüyle mukaddes olanın tezahürleri olarak ortaya çıkar.

Yine pak kılmak üzere veya “zulmeti nura dönüştürmek” maksadıyla vahyin Kuddüs'ü bu tarih-üstü ve tarihsel dinî tecrübeyi sosyal yapının “merkez vasat” olarak konumlandırır. Kutsal'ın parametrelerine göre şekillenen inançlar, ilkeler, insan-toplum-diğeri, ibadet ve ifâdeler (işaret, sembol ve kurumlar) bu merkez vasat'a göre kendilerini yeniden üretirler veya üretmezler—ki bu ortam bahsedilen kutsallığın ve tüm öbeklerinin tükenişi demektir. Diğer bir ifade ile:

İnsanda en iyi ve ideal olanın yoğunlaşması ve yönlendirilmesi olarak gerçek dinî tecrübe nerede ifadesini bulursa orada kutsal olarak düşündükleri şey tarafından birleşik bir birime entegre edilen (kutsal) merkezler inşa edilir. Bu merkezler de gelişmeye teşnedirler. Bu gelişme sürecinde spesifik veya evrensel dinî toplumu oluşmasına engel olan şeyleri eritir, değiştirir ve ortadan kaldırır.<sup>28</sup>

Kutsallığın bir vasat olarak istihdamına şu örnek verilebilir: Hıristiyanlıktaki “Cuma Ayini”. Bu ayinde kaldırıldığı tarih olan 1963 yılına kadar İsa Mesih’i öldürdüklerine inanç ile Hıristiyanlar Yahudilere beddua ederlerdi.

**(b) Vasıta veya Takdis Eden Vasıta/ Vesile:** Münezzeh kılan, arıtan, temizleyen şey ve imkân.

Yahudi Kutsal Kitabına (*Tanakh*) göre kutsiyet iki türdür: i. İnsandan Tanrıya yükselen (takdis ve tazim): Yapılan ritüeller, pratikler: ii. Tanrıdan insana inen (mukaddes ve lütuf) kutsiyet: YHVH’nin inayet ve lütfü ile tarihte tecelli etmesidir. Bu takdis de bir şekilde özel bir gruba hasredilir ve dinî bir sınıfın varlığı ve meşruiyeti temellendirilir. Peygamberlerin temsilcileri kabul edilen hahamlar Tanrı adına kutsallığı bazı duaları okuma ile gerçekleştirirler.<sup>29</sup> Kutsiyetin gerçekleştirilmesinde vasıta olarak kullanılan sunaklar ve buhurlar Yahudi Kutsal Kitabı’nda sıklıkla vurgulanır. Bir örnek olarak:

Bunların (Heman, Asaf ve Etan) Levili akrabaları, çadırın, Tanrı'nın Tapınağı'nın bütün görevlerini yerine getirmek üzere atandılar. | Ancak, Tanrı kulu Musa'nın buyruğu uyarınca, yakmalık sunu sunağında ve buhur sunağında sunu sunanlar Harun'la oğullarıydı. En Kutsal Yer'de yapılan hizmetlerden ve İsraililerin bağışlanması için sunulan kurbanlardan onlar sorumluydu.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Joseph Wach, *Sociology of Religion* ( Chicago: Uni. of Chicago Press, 1958; eighth impression), 381-2.

<sup>29</sup> Bu hususta bkz.: Rela M. Geffen (editör), *Celebration & Renewal: Rites of Passage in Judaism* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1993).

<sup>30</sup> 1. Tarihler 6: 48-9. Parentez içi açıklama bana ait.

Yine birçok geçiş ritüelinde kutsallaştıran vesileler Yahudi günlük hayatında görülebilir. Meselâ:

Sünneti takiben yeni doğan çocuk resmî olarak ebeveynin, akrabaların ve hısımların da kendinden içtikleri bir kadeh şarap üzerinden isimlendirilir. Genellikle de bir tül parçası bu şaraba batırılır ve sünnet merasiminde çocuğun ağrısını hafifletmek üzere ağzına yerleştirilir. Son olarak da sünnet ziyafeti düzenlenir. Bu yemek kutsal yemek (*se'udat mitzvah*) olarak kabul edilir ve yemekte özel dualar okunur ve Tevrat'tan sözler söylenir. Kız çocuğuna isim verme prosedürleri ise çok daha az resmîdir.<sup>31</sup>

Hıristiyanlıkta ise özellikle kutsallığa vasıta olan unsurlar açısından teslis önemli bir yer işgal eder. Başta Katolikler, Anglikanlar ve bazı Protestanlar tarafından uygulanan Paskalya (İbranice *pascha* ve dolayısıyla פסח, Yunanca *πασχα* / "geçiş", kurtuluş ve bahar bayramı) günü son bulan kırk günlük (*Lent*) perhiz-kaçınma-tövbe dönemi de kutsallığa vasıta olan görevler arasında kabul edilir. Normal yiyeceği azaltmayı ve balık dışında et yemeyi yasaklamayı gerekli kılan bu perhiz/orucun özellikle ilk ve son Cuma günleri kutsal kabul edilir. Son Cuma gecesi yapılan ayinde papazlar tarafından üç tür zeytinyağı takdis edilir ve bunlar kutsal krem olarak hastalıklarda, vaftiz esnasında, Hıristiyan mensubun imanının takviyeyi amaçlayan "Pekiştirme" (*Confirmation*) ayininde ve ölüm döşegindekilere sürülür.<sup>32</sup> Bu bağlamda Hıristiyanlıktaki yedi tane Sakrament (*Sacrament*: Hz. İsa'dan kaynaklanan ve papaz aracılığıyla yapılan kutsal görev)den de bahsedilebilir. Bunlar: Vaftiz; Evharistiya /*Communion* (Hz. İsa'nın son kutsal sofrasını yeniden hatırlayan ve onun kanını ve etini simgeleyen bir parça ekmek yemek ve şarap içmek); *Confirmation* (vaftizi pekiştirme) ;

<sup>31</sup> David Novak, "'Be Fruitful and Multiply": Issues Relating to Birth in Judaism-Parenting as a Partnership with God", *Celebration & Renewal: Rites of Passage in Judaism*, Rela M. Geffen (editör), (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1993), 29-30.

<sup>32</sup> Bkz.: S. Angus, *The Religious Quests of the Graeco-Roman World: A Study in the Historical Background of Early Christianity* (New York: Biblo and Tannen, 1967).

Tövbe; Order (papaz tayin töreni.); Nikâh ve Son yağlama.<sup>33</sup> Suyun ve tuzun özellikle kutsamada olukça önemli vasıtalar olduğu pek çok olay ve ritüelde karşımıza çıkar; meselâ vaftizde kullanılan su, kullanılmayan suların tuz ile kutsanarak pak ve temiz hale getirilişi, evlerin tuz ile "tatlandırılması" da bu meyanda sayılabilir.<sup>34</sup>

**(c) Halet veya Durum:** Kutsiyetin halet veya durum olarak özelliğini de açıdan değerlendirmek mümkündür:

**i. Mukaddes:** Temizlenmiş, pak kılınmış, münezzeh olmuş gibi. Bunlar bir durumu ve hali ifade eder. Bu açıdan

Ayrıca *mukaddeslik ile hukukîlik* arasındaki ayrılamaz ilişki de önemli bir özelliktir. Hukukun hedefi olan adalet de tıpkı kutsaldaki gibi insanın "güven arayışının" bir tezahürü ve dönüşümüdür; çünkü adalet uygulandığı sürece insanlar kendilerini güvende hissederler. Hukukun askıya alındığı bir ortamda ise tüm kutsal ağlar çözülmeye başlar ve insan topluluklarında hırsızlık, cinayet, tecavüz ve benzeri pek çok "kirli" işler irtikâp edilmeye başlar.

Tarihteki birçok mekân, zaman, nesne ve eşya aslında kutsalın hiyorafanisi ile farklılık kazanır. Her kutsalın olmazsa olmazı olan düzen-denge ve adalet yine kutsalın tezahür ettiği şeylerde aranır hep. Nitekim İsrailoğulları'nın tarihinde Kudüs, Hz. İbrahim ve

---

<sup>33</sup> Ortodokslar ve Katolikler bu yedi Sakrament'i kabul eder ve uygularlar. Protestanlar—Luther Vaftiz, Kutsal Sofra ve Tövbe'yi kabul ederken sonra-ise sadece ilk ikisini (Vaftiz ve Communion/ Kutsal Son Sofra'yı yâd etmek/teşekkür etme) uygularlar. Bu Kutsal Görevler ancak ruhban sınıfı tarafından yerine getirilebilen ve sadece kilisenin otoritesinde olan vazifelerdir; zira Hz. İsa'nın metamorfozu olarak kilise kabul edilir ve bu haliyle kilise onun bedenini temsil eder. Bkz.: Angus, *The Religious Quests of the Graeco-Roman World*; F. W. Dillistone, *Christianity and Symbolism* (Philadelphia: The Westminster Press, 1955); Roy J. Deferrari, Hugh Saint Victor, *On the Sacraments of the Christian Faith: (De Sacramentis)* (Cambridge, Massachusetts: The Mediaeval Academy of America, 1951). Ali Erbaş, *Hristiyan Ayinleri (Sakramentler)* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1998).

<sup>34</sup> Bu hususta bkz.: George P. Fisher, *The Beginnings of Christianity* (New York: Scribner, Armstrong & Co., 1877). Harry Emerson Fosdick, *Christianity and Progress* (New York-Chicago: Fleming H. Revell Company, 1922); Paul Avis, *God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol, and Myth in Religion and Theology* (London and New York: Routledge, 1999).

Musa'nın temel parametre olarak vazettiği adalet prensibinin ideal tarzda ifadesinden dolayı kutsal bir yer olarak kabul edilmiştir.

*Kutsallık aynı zamanda bereketliliktir; çünkü kutsanan nesne, kişi, eşya, zaman, mekân, vb.leri kutsanmayanlara oranla sığ, yetersiz, naif ve etkisizdir. Öyle ki:*

"(Sunularda) kâhinlerin payı vardır, onların mirası benim. İsrail'de onlara mülk vermeyeceksiniz. Onların mirası benim. | Kâhinler tahıl, günah ve suç sunularını yiyecekler. İsrail'de Rabbe adanan her şey onların olacak. | İlk ürünlerin en iyileri ve bütün özel armağanlarınız kâhinlerin olacak. Evinize *bereket yağsın diye* tahılınızın ilkinin onlara vereceksiniz. | Kâhinler ölü bulunmuş ya da yabanıl hayvan tarafından parçalanmış hiçbir kuş ya da hayvan yemeyecek."<sup>35</sup>

Hıristiyanlıkta mukaddes olanlar yani pak ve hürmetli kılınanlar bağlamında kısaca şunlar ifade edilebilir: Bir kısım eşyalar mukaddestir. Törenlerde ve kiliselerde kullanılan haç, su, ekmek, şarap, yağ, zeytin dalı, tuz, kül, yiyecek maddeleri vb. nesnelere piskoposlar ve papazlar tarafından takdis edilirler ve hürmetle kullanılırlar. Takdis edilen bir yiyecek veya eşya ise, ona çok itina gösterilir, ayinlerde özenle kullanılır ve ona ait yere dikkatle taşınır.

**ii. Takdîs:** Kutsal sayma, kutsama, takdîs etme, mübarek, kutlu, aziz kılma, hürmet gösterme, mukaddes görme/algılama.<sup>36</sup> Meselâ Yaradan'ın kusursuz ve noksansız olduğunu ifade etme bu bağlamda değerlendirilebilir. Takdise bir örnek olarak Yahudi Kutsal Kitabı'ndan verilebilir:

Rab Musa'ya şöyle dedi | "Harun'la oğullarına de ki 'Günah sunusu yasası şudur: Günah sunusu yakmalık sununun kesildiği yerde, Rabbin huzurunda kesilecek. Çok kutsaldır. | Hayvanı sunan kâhin onu kutsal bir yerde, Buluşma Çadırı'nın giriş bölümünde yiyecek. | Sununun etine her dokunan kutsal sayılacak. Kanı birinin giysisine sıçrarsa, giysi kutsal bir yerde yıkanmalı. | İçinde etin haşlandığı çömlek

<sup>35</sup> Hezekiel, 44: 28-31. Vurgu bana ait.

<sup>36</sup> Mevlût Sarı (haz.), *El-Mevârid: Arapça-Türkçe Lûgat* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1982), 1204-5.

kırılmalı. Ancak tunç bir kapta haşlanmışsa, kap iyice ovulup suyla durulanmalı. | Kâhinler soyundan gelen her erkek bu sunuyu yiyebilir. Çok kutsaldır. | Ama kutsal yerde günah bağışlatmak için kanı Buluşma Çadırı'na getirilen günah sunusunun eti yenmeyecek, yakılacaktır."<sup>37</sup>

Hıristiyanlıkta da takdis etmek çok önemlidir ve kutsalın şekillendirdiği kişi kültlerinden oldukça etkilenen bir teolojisi vardır. Katoliklerin uyguladığı "Papaz Tayini" (Order) aslında tam bir takdîs örneğidir. Baba olarak akideleştirilen Tanrı'nın Oğlu olarak kabul edilen Hz. İsa aynı zamanda peygamber, hükümdar<sup>38</sup> ve papazdır<sup>39</sup>. O, havarilerine kutsal papazlık görevini (*apostolic succession*) devreder. İbadetlerin yönetimi, insanları takdîs etme, günah çıkarma vb. görevleri yerine getirmekle yükümlü papaz takdis âyininde papa adına piskopos veya yetkili rahip tarafından başının üzerine eller konulur ve takdîs gerçekleştirilir. Bu şekliyle takdis; kişiyi hem manevî ve ahlâk açıdan, hem de hiyerarşik olarak kutsanan kişiyi yüceltmeyi hedefler.<sup>40</sup>

## 2.2. İslâm'da Kutsalın Genel Çerçevesi ve Arkeolojisi

Kur'ân'da Yaradan kendisini el-Kuddûs olarak isimlendirir; yani tertemiz, ziyadesiyle kusursuz, eksiksiz ve tüm noksanlıklardan tamamen münezzeh /berî olandır. Buradan da -mübalağa ism-i fâil sığası-- İslâm'da kutsiyetin hem tek ve aslî kaynağı hem de yegâne belirleyicisinin Yaradan olduğu ortaya çıkar. Kutsalı bir öbek olarak (*constellation*) konumlandırarak olursak kutsalı (a) merkezî kutsiyet ve (b) çevre mukaddesler şeklinde bir ayırım yapmak mümkün görünüyor.

Birinci kısımda (merkezî kutsiyet); şe'âir/semboller, kimlik şifreleri ve varoluşsal bilinç yer alır: **i**. Mübarek ve bereketli olma **vasatları** (Mekke ve çevresinin, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ

<sup>37</sup> Levililer, 6: 24-30.

<sup>38</sup> Vahiy 19, 16; Matta 28, 18; Yuhanna 18, 37...

<sup>39</sup> İbranîlere 5: 1-6; 7:3; 9,11...

<sup>40</sup> Takdis edilen papaz, görevden uzaklaştırılsa, aforoz edilse; hatta dinden çıksa da ayin yönetebilir ve bir başkasını takdis edebilir; yalnız günahları affetme yetkisi elinden alınır. Philip Hughes, *A History of the Church*, vol. 1. (London: Sheed & Ward, 1948; revised edition).

gibi; **ii.** Yaradan'ı takdis etme **vasıtaları** (sıfat, isim, fiil, emir ve yasaklar), **iii.** Kutsama ve kutsanma haletleri/durumları (hürmete layık olanı, yasaklarına uyulanı takdîs; el-Kuddûs'ün isim, sıfat veya fiillerinin tecellisi olmasından ötürü insanların canları, malları, soyları, dinleri ve namuslarının mukaddes oluşu gibi.

İkinci kısımda da (çevre mukaddesler); el-Kuddûs'ün isim, sıfat ve fiillerinin ikincil tezahürleri veya ilk hedeflerin vesileleri olmasıdır. Meselâ mukaddes hizmet, dava, hicret, vb.leri aslî itibarıyla değil, bir başka mukaddese izafe edilmelerinden / kutsala hiyerofani olmalarından dolayı kutsiyet kazanırlar.

Bu genel değerlendirmeden sonra İslâm'daki kutsalın temel parametrelerinden bahsedebiliriz. Kur'ân'da on (10) yerde geçen kutsiyet, mukaddes ve takdis anlamındaki kelimeler içinde sadece bir yerde fiil olarak, diğer yerlerde ise isim olarak geçer. Bunları yine vasat, vasıta ve hâlet/durum çerçevesinden inceleyecek olursak:

#### **(a) Vasat veya Ortam:**

İslâm'da bir vasat veya ortam olarak kutsallık değişik ayetlerde ifade edilir. Kutsal bir vasatın oluşumundaki ilk proto-model ortam vahyin inşa ettiği ortam olup, bu daha sonraki tarihsel açılımlarda yeniden üretilerek hayata ve oluşa katılacaktır. Bir örnek olarak Hz. Musa'nın kavmine hitabında yer alan mukaddes kılınan vasat verilebilir:

Ey kavmim! Allah'ın size (vatan olarak) yazdığı *mukaddes* toprağa girin ve arkanıza dönmeyin, yoksa kaybederek dönmüş olursunuz.<sup>41</sup>

<sup>41</sup> El-Mâide, 5: 21 [DV]. Terim *el-'ard el-mukaddese* şeklinde geçer. Bu çalışmadaki ayet mealleri şu kaynaktan alınmıştır: *Kur'an-ı Kerim Fihristi ve Türkçe Paralel On Meal, Hayran v. 2.3*, haz. A.Ahmetoğlu. (CD-ROM, 2003). Ayrıca bkz.: [www.hayran.cjb.net](http://www.hayran.cjb.net). Ayet sonlarındaki kısaltmaların açıklamaları: [DI]: Diyanet İşleri'nin yayınladığı meal; [DV]: Diyanet Vakfı'nın yayınladığı meal; [E1]: Sadeleştirilmiş Elmalılı Hamdi meali 1; [TK] Tefhimü'l-Kur'ân'.



“Mukaddese” kelimesinin anlam katmanları arasında arınmış ve kutsala mehzaz olmuş vasat gibi manalar yer alır; nitekim “mukaddes diyar” a uygun bir hale gelinceye kadar girilemeyecektir:

Allah şöyle buyurdu: “Artık orası, onlara kırk yıl yasak edildi. Oldukları yerde sersem sersem dönüp duracaklardır...!”<sup>42</sup>

Genel olarak Kutsal Diyar veya Arz-ı Mukaddes şu şekilde izah edilebilir:

Temiz ve mübarek yer demektir ki, Kudüs'te "Beyt-i Makdis" in bulunduğu yerdir. Vaktiyle birçok peygamberin oturduğu yer olduğundan böyle isim verilmiştir. Bir rivayette göre İbrahim Aleyhisselam Lübnan dağına çıktığı zaman Allah Teâlâ: "Bak, gözün nereye kadar yetişirse orası mukaddestir ve gelecek nesline mirastır" buyurmuş. Bunun tayin ve takdirinde "Tur" yani dağ ve havalisi denilmiş. Dımeşk, Filistin ve Ürdün'ün bir kısmı denilmiş, Şam toprağı da denilmiştir. Hz. Musa Mısır'dan, çıktıktan sonra Şam arazisinde yerleşme vaad edildiği ve İsrailoğulları'nın buna "arz-ı mevâid = vaad olunan arz" dedikleri de söylenmiştir. İbnü Cerir et-Taberi der ki: "En doğrusu Allah'ın peygamberi Musa Aleyhisselâm'ın dediği gibi "arz-ı mukaddes" (mukaddes yer) demekle yetinilmektir. Çünkü şu yer veya bu yer olmasının doğruluğu hakikati ancak haber ile bilinebilir. Halbuki bu konuda kesin şehâdet denebilecek hiçbir haber yoktur. Şu kadar ki bu "mukaddes arz Fırat ile Arîş-i Mısır (el-Ariş) arasındaki sahadan da hariç olmayacaktır. Çünkü bütün tevil (yorum) ve siyer ehli ile âlimlerin bu hususu haber vermekte ittifakları vardır."<sup>43</sup>

İslâm'daki ortam olarak kutsiyete pek çok örnek vermek mümkündür. Bu kutsî ortam çoğu zaman arketipsel bir ilk örneğin dünyevi temsili veya yeniden icrası, ya kutsala giden yolun temel parametrelerini inşa eder, ya da güvenlik, temizlik, emanet ve huzurun ideal formlarını temsil eder. Nitekim:

<sup>42</sup> El-Mâide, 5: 26 [E1].

<sup>43</sup> Elmalılı M.Hamdi Yazır, *Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*, sadeleştiren: Şevket Mücahid (www.mucahid.net, 2006). İmlâ ve noktalama aynen korunmuştur.

Gerçek şu ki, insanlar için ilk kurulan Ev, Bekke (Mekke) de, o, *kutlu* ve bütün insanlar (alemler) için hidayet olan (Kâbe)dir. Orda apaçık ayetler (ve) İbrahim'in makamı vardır. Kim oraya girerse o *güvenlikte*dir. Ona bir yol bulup güç yetirenlerin Ev'i haccetmesi Allah'ın insanlar üzerindeki hakkıdır. Kim de küfre sapsa, kuşku yok, Allah âlemlere karşı muhtaç olmayandır.<sup>44</sup>

Bu kutsal ortam hadislerde de farklı bir bağlamda ifade edilir. Nitekim Veda Hutbesi'nde Hz. Peygamber bu ortamı şöyle ifade eder:

Ey insanlar! Sözümü iyi dinleyiniz! Bilmiyorum, belki bu seneden sonra sizinle burada bir daha buluşamayacağım. Ey insanlar! Bugünleriniz nasıl *mukaddes* bir gün ise, bu aylarınız nasıl *mukaddes* bir ay ise, bu şehriniz (Mekke) nasıl mübarek bir şehir ise, canlarınız, mallarınız, namuslarınız da öyle *mukaddestir*, her türlü *tecâvüzden korunmuştur*.<sup>45</sup>

Aynı kutsallık ortamı bir başka hadiste şu şekilde ifade edilir:

Şu benim mescidimde kılınan bir namaz, Mescid-i Haram müstesna olmak üzere, öbür mescitlerde kılınan bin namazdan hayırlıdır.<sup>46</sup>

Benzer bir kutsiyet ortamı ve bağlamı nesneyi normal olandan çıkararak metafizik anlam hâlelerinde kutsar. Hz. Aişe'nin şalı olan bir bez, bir gün sonra Hz. Peygamber'in gazvesinde '*livâü'l-hamd*' adlı sancak olur. Sefer dönüşünde ise aynı şal norma şal olarak Hz. Aişe'ye iade edilmesi kutsal öbeklerle örülen bir ortamın bir nesneyi, fiili veya fenomeni nasıl kutsallığa dönüştürdüğüne örnektir.

#### **(b) Vasıta veya Takdis Eden Vasıta/ Vesile:**

İslâm'da kutsiyet vasıtası adeta varlığı tümüyle kuşatan bir maneviyata karşılık gelir. Her eşya, nesne, olay, zaman ve mekân, insan ve canlılar kendi çaplarında ve el-Kuddûs'ün ilahi planı çevresinde

<sup>44</sup> Âl-i 'İmrân, 3:96-7 [TK].

<sup>45</sup> Müslim, "Rıda", Tirmizî, "Tefsiru'l-Kur'ân", 10; Ebu Davud, "Menâsik", 5661; İbn Hanbel, VI/264.

<sup>46</sup> Nesâî, "Mesâcid", 4; Dârimî, "Salât", 131;

bir durum ve ortama anlam ve hedef kazandırırılar. Örnek: Kutsallığa mazhar olmuş bir kişinin hem ontolojik olarak, hem de epistemolojik olarak kuşatıcılığa kavuştuğuna inanılması. Yukarıda ifade edilen kutsallığın çevrede oluşu hem mutlak kutsal olana itibarladır, hem de merkezî kutsallıklara vasıta olması sebebiyledir. Örnek: Hz. Ömer'in Sünnet'e bağlılığı sebebiyle Hacerü'l-Esved'i öpmesi durumu.

Âbis İbnu Rebîa (rahimehullah) anlatıyor: "Ben Hz. Ömer (radıyallahu anh)'i Haceru'l-Esved'i öperken gördüm. Onu hem öptü, hem de: "Biliyorum ki sen bir taşsın, ne bir faydan ne de zararın vardır. Ben Resûlullah (aleyhissalâtu ves-selâm)'ı seni öper görmeseydim, seni asla öpmezdim" dedi.<sup>47</sup>

Pek sahih olmayan rivayete göre de o bu sözü söylediğinde arkasında bulunan ve bunu duyan Hz. Ali ona: "Ya Ömer! Onda saklı bulunan sırları bilseydin şimdi böyle seslenmezdin!" dediği aktarılır. Burada yine kutsal kılınmış bir nesne, kişi veya olgu bir şekilde el-Kuddûs'ü takdise vasıta olması durumu vardır.

Yine kutsal, mukaddes ve kutsiyete vasıta olan şeyler bağlamında oldukça önemli olan şu örnek verilebilir:

Ebu'd-Derdâ, Selman-ı Fârisi radıyallahu anhüma'ya: "Arz-ı Mukaddese'ye gel!" diye yazmıştı. Selman ona şöyle cevap yazdı: "Arz kimseyi takdis etmez. İnsanı mukaddes kılan şey amelidir. Bana ulaştığına göre, sen orada tabib kılınmışsın ve hastaları tedavi ediyormuşsun. Eğer tedavi edebiliyorsan ne mutlu sana. Eğer mütetabbib isen, insanları öldürüp cehennemlik olmaktan sakın!"<sup>48</sup>

Burada kutsiyet ile eylemin arasındaki ilişki oldukça manidardır ve bu haliyle İslâm'da kutsiyetin yapısal ve edilgen olmasından çok fonksiyonel ve aktif bir duruma, vasıtaya ve ortama karşılık geldiğini gösterir.

<sup>47</sup> Buharî, "Hacc" 50, 57, 60; Müslim. "Hacc", 248, 120; Muvatta, "Hacc", 36, (1367); Tirmizî, "Hacc" 37, (860); Ebu Dâvud, "Menâsik", 47, (1873); Nesâî, "Hacc", 147, (5, 227); İbnu Mâce, "Menâsik", 27, (2943).

<sup>48</sup> Yahya İbnu Sa'îd'den naklen. Muvatta', "Vasiyyet 7", (2, 769).

**(c) Hâlet veya Durum:****i. Mukaddes:**

Mukaddes demek aybdan, çirkin, kötü şeylerden uzak, temiz demektir.<sup>49</sup> İslâm'da kutsallık ile kutsalın tezahür ettiği şey arasındaki ilişki süreklilik değil geçicilik arz eder. Meselâ Mekke'nin mukaddes oluşu da kutsal olanın manevî ekseninin orada dönmesine atfendir. Mekân ve fenomenlere kutsallık kazandıran şey buldukları coğrafya veya fenomenin bizzat kendisi değil; ama bunlara farklılık kazandıran bir kutsalın sürece girmesidir. Kutsal o bölgeler de geçmişte de olsa adaletin, eşitliğin, vahiy ile aklın harmanlanmasından doğan yasaların uygulandığı bir sosyo-politik yapının kurulmuş olmasıdır. Nitekim İslâm Peygamberi cehaletle ısrarla direnenlerin, adaletten ve eşitlikten irak kalanların diyarı haline getirilen Mekke'de vahiy eksenli kutsalın inşasını öteleyerek "medineleşecek" olan Yesrib'e hicret eder. Mekke'nin "mükerrem"lik kazanması ise vahyin ilk muhatabının oraya tekrar dönüşü ve önceden ekilmiş olan kutsalın doğuşuna imkân verilmesiyle gerçekleşebilmiştir.

İslâm'daki bir kutsal zamana, mekâna, şahsa veya fenomene mazhar olan mukaddeslerin genel panoramasını şu şekilde özetlemek mümkün görünüyor: İnanç (İlah, peygamber/ler, melekler, kitaplar, Yaradan'ın yaratma teofanisi olarak kozmos); insan-toplum ve inanan toplum (ümme); ilkeler (ahlakî, estetik ve hukukî ilkeler); ibadetler (ve bunların yapıldıkları mekân ve bazen zamanlar)<sup>50</sup> ve ifâdeler (semboller [şa'âir], işaretler ve tezahürleri).

<sup>49</sup> İmâm-ı Rabbânî Ahmed-i Fârûkî Serhendî, *Mektûbât-ı Rabbânî /Müjdecî Mektûblar Tercemesi*, terc. A. Akççek- M. S. Sa'deddîn (İstanbul: Hakikat Kitâbevi, 2001), HTML Format, 91. Rabbânî'ye göre mukaddesliğe giden yol pratik ve akidedir: "İtikâdı düzeltmek ve sâlih, yarar işler yapmak, mukaddes âleme uçabilmek için iki kanat gibidir. İslâmiyyete yapışmak ve hakikat hâllerine kavuşmak, hep nefsin tezkiyesi ve kalbin tasfiyesi için olduğu bildirilmektedir: Allahü teâlâ, bizi ve sizi sünnet-i seniyyeye uymakla şereflendirsin...İki kanat gibi olan bu itikâd ve amel elde edildikten sonra, mukaddes âleme uçmalıdır." Aynı yer.

<sup>50</sup> Mekâna örnek: Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ [çünkü Yaradan'ın anıldığı {el-Cin, 72: 18}; dolayısıyla buralarda edep takısını takınmak gerekir {el-Arâf, 7: 31}). Zamana örnek: Sabah, ikinci vakitleri, 'asr gibi

Bir şeyi veya fenomeni kutsallaştırma iki yönlü bir olgudur: Yukarıdan aşağıya (lütuf, ihsan, tecelli veya hiyerofani) ve aşağıdan yukarı (takdis, şükür ve ibadet).

Bir şeyi ve kişiyi kutsal kılma genelde yukarıdan aşağıya olan bir takdisi ifade eder. Örnek:

İşte bu peygamberlerden bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık. Onlardan Allah'ın kendilerine hitabettiği, derecelere yükselttikleri vardır. Meryem oğlu İsa'ya belgeler verdik, onu Ruhul Kudüs'le destekledik. Allah dileseydi, belgeler kendilerine geldikten sonra, peygamberlerin ardından birbirlerini öldürmezlerdi. Fakat ayrılığa düştüler, kimi inandı, kimi inkar etti. Allah dileseydi birbirlerini öldürmezlerdi, lakin Allah istediğini yapar.<sup>51</sup>

Veya şu ayet:

Allah o zaman şöyle diyecek: “Ey Meryem oğlu İsa! Sana ve annene (verdiğim) nimetimi hatırla! Hani seni *Mukaddes Ruh* (*Rûhü'l-Kudüs*: Cebrail) ile desteklemiştim; (bu sayede) sen beşikte iken de yetişkin çağında da insanlarla konuşuyordun. Sana kitabı (okuyup yazmayı), hikmeti, Tevrat ve İncil'i öğretmiştim. Benim iznimle çamurdan, kuş şeklinde bir şey yapıyordun da ona üflüyordun, hemen benim iznimle o bir kuş oluyordu. Yine benim iznimle anadan doğma körü ve alacalıyı iyileştiriyordun. Ölülerini benim iznimle (hayata) çıkarıyordun. Hani İsrailoğulları'nı (seni öldürmekten) engellemiştim; kendilerine apaçık deliller (mucizeler) getirdiğin zaman içlerinden inkâr edenler, «Bu, apaçık bir sihirден başka bir şey değildir» demişlerdi.<sup>52</sup>

Rûhü'l-Kudüs yani hiçbir leke veya günah ile lekelenmeyen ruh; dolayısıyla her türlü güven ve emanete layık olan varlığa verilen isim olup, vahiy geleneğinde özellikle vahiy getiren melek Cebrail için kullanılır. Örnek:

---

[üzerine yemin edilenler]). Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ için bkz.: Buharî, “Mescid-i Mekke”, 1, 6; Müslim, “Hac”, 415, 511, 512.

<sup>51</sup> El-Bakara, 2: 253. [DI]. Aynı veya yakın anlamda kullanımları için bkz.: (Kutsal Ruh ile destekleme) el-Bakara, 2: 87; (Kur'ân'ı sebat, hidayet ve müjde olarak Rab katından getiren Kutsal Ruh) en-Nahl, 16: 102.

<sup>52</sup> El-Mâide, 5.110. [DV]

Onu Ruh'u'l-Emin (Cebrail) indirdi. | Uyarıcılardan olasın diye senin kalbin üzerine; | Açık, parlak bir Arapça ile.<sup>53</sup>

Benzer bir tarzda kutsallık bahşedilen veya kutsalın hiyerofasi / tecellisi olarak da şu ayet örnek olarak Hz. Musa'ya olan hitapta yer alan mukaddes kılınan mekân verilebilir:

Ateşe vardığı zaman şöyle çağrıldı: “Ey Musa! | Haberin olsun, Benim Ben, Rabbin, hemen pabuçlarını çıkar; çünkü sen *mukaddes vadi*, *Tuva'dasın*. | Ve Ben, seni seçtim; şimdi vahyedilene dinle!<sup>54</sup>

Ayette “mukaddes kılınan Tûvâ” (المُقَدَّس طَوَّى) terimi değişik şekilde yorumlanmıştır: “Genelde müfessirler Tuva'nın bir vadi olduğu görüşündedirler, fakat bazılarına göre "o an için mukaddes hale getirilen bir vadi" anlamına gelir.<sup>55</sup> Bununla beraber iki anlamı da kuşatan bir terim olduğu düşünülür: “İlki, Allah (c.c) Hz. Musa (a.s) ile burada konuşmuştu, diğeri ise, Hz. Musa (a.s) Mısır'dan çıktıktan sonra bu Vadi'ye gelmiştir. İkinci anlamı da, Arapça bir deyimle 'filan şahıs gecenin geç vaktinde geldi' dayandırılmıştır.”<sup>56</sup> Yani:

(B)azı müfessirler *tuvan* (ya da *tuva*) sözcüğünün “kutlu kılınan vadi”nin ismi olduğunu söylemişlerdir. Oysa Zemahşerî, “iki kere yapılan” anlamındaki *tuvan* yahut *tioan* tabirinden yola çıkarak, sözcüğü “iki kere” anlamına yorumuştur; yani, “iki kere kutsanmış” yahut “iki kere kutlu kılınmış” -anlaşıldığı kadarıyla, ilki Allah'ın sesinin işitilmesinden, ikincisi de Hz. Musa'ya peygamberlik görevi verilmesinden ötürü.<sup>57</sup>

Aslında tüm bu izahları bir bütün anlam hevengi içine koymak mümkün görünüyor: “O ân için çifte kutsallığın tecellisi (*tuviye merrateyn*) ile mukaddes hale getirilen” yer; çünkü hem

<sup>53</sup> Eş-Şu'arâ, 26: 193-5 [E1-E2]

<sup>54</sup> Tâhâ, 20: 11-3 [E1- E2].

<sup>55</sup> Tâhâ Sûresi tefsiri, Ebu'l-Al'a Mevdudî, *Tefhimu'l Kur'an / Kur'an'ın Anlam ve Tefsiri* (İstanbul: İnsan Yayınları), CD-ROM.

<sup>56</sup> Ebu'l-Al'a Mevdudî, *Tefhimu'l Kur'an / Kur'an'ın Anlam ve Tefsiri* (İstanbul: İnsan Yayınları), CD-ROM.

<sup>57</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı / Meal-Tefsir*, (İstanbul: İşaret Yay. 1996).

mekân ilahî kelimeye mazhar olmuştur; hem de Hz. Musa'ya peygamberlik "gecenin geç vaktinde" verilmiştir.

Bundan başka bir kutsallık öbeğine işaret eden semboller, zaman ve mekân, nesne ve canlılar, kutsala yürüyenler vb. bir bütün olarak değerli ve hürmetli kabul edilir. Örnek:

Ey İnananlar! *Allah'ın nişanelerine*,<sup>58</sup> hürmet edilen aya, hediye olan kurbanlığa, gerdanlıklar takılan hayvanlara, Rab'lerinden bol nimet ve rıza talep ederek Beyt-i Haram'a gelenlere sakın hürmetsizlik etmeyin. İhramdan çıktığınız zaman avlanabilirsiniz. Sizi Mescid-i Haram'dan menettiği için bir topluluğa olan kininiz, aşırı gitmenize sebep olmasın; iyilikte ve fenalıktan sakınmakta yardımlaşın, günah işlemek ve aşırı gitmekte yardımlaşmayın. Allah'tan sakının, Allah'ın cezası şiddetlidir.<sup>59</sup>

## ii. Takdîs:

İslâm'da da takdis vardır: el-Kuddûs olan Yaradan'ı kutsiyetine uymayan noksanlıklardan, eksikliklerden ve azaltıcı ifadelerden tenzih etmektir; hatta aklına gelen tüm özelliklerden berî tutmaktır. İnsan zihni her şeyden önce görüp tecrübe ettiklerinin şekillendirdiği zihin kategorileriyle varlık ve olayları izaha çalışır. Materyal olanın sayılabilen dünyasında her sayma aslında bir şeyi sınırlama ve tahdit etme anlamına da geldiğinden, Yaradan hakkındaki her tarif bu sınırlamaların sorunlu ve zorunlu adacıklarının içinde olacağından ciddi problemler ortaya çıkarır. Takdis olarak Kur'ân'da geçen ayetlerden örnekler:

Rabbin meleklerle "Ben yeryüzünde bir halife var edeceğim" demişti; melekler, "Orada bozgunculuk yapacak, kanlar akıtacak birini mi var edeceksin? Oysa biz Seni överek yüceltiyor ve Seni devamlı takdis ediyoruz" dediler; Allah "Ben şüphesiz sizin bilmediklerinizi bilirim", dedi.<sup>60</sup>

Diğer bir ayette ise takdis şu şekilde açılımını bulur:

<sup>58</sup> شَعَائِرَ اللَّهِ kavramı kutsallığın arkeolojisi için oldukça önemli bir mefhumdur. Ayrıca krş.: el-Bakara, 2.158, 198, el-Hacc, 22: 32, 36.

<sup>59</sup> El-Mâide, 5;2 [DI].

<sup>60</sup> El-Bakara, 2: 30 [DI].

O, öyle Allah'tır ki, kendisinden başka hiçbir tanrı yoktur. O, mülkün sahibidir, *eksiklikten münezzehtir*, selâmet verendir, emniyete kavuşturandır, gözetip koruyandır, üstündür, istediğini zorla yaptıran, büyüklükte eşi olmayandır. Allah, müşriklerin ortak koştukları şeylerden münezzehtir.<sup>61</sup>

Bu takdisin ve tenzihin genel çerçevesini şu ayet yeniden çizer:

Göklerde ve yerde ne varsa hepsi, mülkün sahibi, öyle *lekesiz mukaddes*, hem güçlü hem hikmet sahibi olan Allah için tesbîh eder.<sup>62</sup>

Kuddûs sözcüğü; tertemiz, ziyadesiyle kusursuz ve tüm noksanlıklardan tamamen münezzehe /berî anlamlarına gelir. Yani Yaradan'ın tüm antropomorfizm eksenli ve yaratılmışlara benzer tanımlamalardan ve betimlemelerden uzak tutulması anlamındadır. Ve her isim ve sıfatı ispat ve ikrar beraberinde onun zıddını tamamen inkâr ve reddini ifade eder (örnek: O, kadîr ise, tüm kudretsizlik unsurlarından arındırılmasıdır). İspat ile olmayanı inkâr takdis olup, inkâr ile olanı ispat ise tesbihtir; ama bununla beraber her takdiste bir tesbih, her tesbihte bir takdis mevcuttur.<sup>63</sup> Çünkü nihai olarak hem takdis, hem de tesbih ispata yöneliktir.<sup>64</sup> Bu kontekste Allah'ın isimleri ve sıfatları da takdisin nasıllığını ve çerçevesini ortaya koyar. Sıfatlar, isimler ve fiiller Allah'a nispetle ne aynîlik, ne de gayrilik ile tanımlanabilirler. El-Kuddûs aslen ve Zât itibarıyla kutsal; kutsallığında başkasına ve diğer şeylere muhtaç değil; aksine Zât'ı ile kaim olan bir kutsâliktir bu kutsallık. Kısaca el-Kuddûs'ten başka hiçbir şey aslî olarak kutsal değil, bu asla göre kutsal kılınmış, yani mukaddestir.

<sup>61</sup> El-Haşr, 59: 23 [DV].

<sup>62</sup> El-Cum'a, 62: 1 [E1].

<sup>63</sup> Bu takdis ve tesbih dengesinin proto-modeli İhlâs Suresi'nin ayetlerinde açıkça belirir: **a. Takdis:** "De ki: O Allah bir tektir. | Allah her şeyden müstağni ve her şey O'na muhtaçtır. El-İhlâs, 112: 1-2 [DI]; **b. Tesbih:** "O doğurmamış ve doğmamıştır. | Hiçbir şey O'na denk değildir." . El-İhlâs, 112: 3-4 [DI].

<sup>64</sup> Bu hususta bkz. Elmalılı'nın İhlâs Suresi'nin tefsiri. Elmalılı M.Hamdi Yazır, *Kur'ân-ı Kerim Tefsiri* (www.mucahid.net, 2006).



### III. Post/Modern Bir Köyde Kutsalın Genel Panoraması

Post/modernite; tüm evrensellik iddialarını iki asırdan fazla Modernitenin vaat ettiklerini; ama yerine getiremediklerini ve sebep olduğu kitlesel kıyım ve yıkımlardan ötürü devreye giren/katılan bir süreç ve durumdur. Tarihsel bir süreç, durum ve duruş olan küreselleşme—ki dünya ekonomik sisteminin (Modern Dünya Sistemi) adeta sonunu temsil eden endüstri sonrası toplumların (*post-industrial society*) ve daha çok politik-ekonomik “merkez”in ortaya çıkardığı bir süreçtir--sosyo-kültürel şekillendirici ve yeniden inşacısı olarak Postmodernizm’i, bu politik-ekonomik evrenselliğin tamamlanması için bir malzeme (*tool kit*) olarak göreve çağırır. Bu proje ile Modern Dünya Sistemi’nin maddî ve “sekülerleştirilmiş manevî altyapıları” tesis edilerek, hem küreselleş/tir/menin başlatıcı ve uygulayıcı faillerinin dünya üzerindeki kontrolünün kavramsal ve doktrinsel postulatları temin edilir, hem de reel dönüştürme stratejileri ve teknikleri inşâ edilir. Bu dairevî dönüştürme ve ötekileştirme süreçleri birbirini tamamlayarak mevcut yapının ve sistemin devamlılığını tahkim eder görünüyorlar. İşte bu bağlam bize Post/Modern bir köydeki kutsalın panoramasından kesitler sunar. Genel olarak önceki kısımdaki gibi değerlendirmek gerekirse, Post/modern bir köyde kutsal şu şekilde değerlendirilebilir:

#### a. Vasat veya Ortam:

Modernizasyon süreçlerinde rasyonel olan, bilimsel alan ve gelişmiş olan varlığın ve bilginin merkezine yerleştirildiğinden teolojik olanın dışındaki tüm kutsallıklar sökün eder adeta hayata. Devlet, toplum, sınıf ya da ırk kutsiyet devşirince hizmet de sadece onlara yapılması gerekecekti bundan sonra. Akı ve bilimi mutlaklaştırma; yani kısaca insanlığın musavver gücünü fetişleştirme demek olan Leviathan mantalite yepyeni icat edilen kutsallıklarla “nötr” olarak mitoslaştırılan Modern Dünya Sistemi’nde kendine yer edinmeye çalışacaktı. Lâkin 20. yüzyılda yaşananlar dünyanın hiç de Modernizmin vaat ettikler gibi akıl/bilim-ahlak-estetik dengesinde gitmediğini ve gidemeyeceğini ispatlar. Ve Post/modern bir durum vaatleri Modernite’nin eksik kalan boyutlarıyla telafiye

girişir sanki. Küreselleşme süreci de bir yandan politik-ekonomik düzeneğin, öte yandan da sosyo-kültürel ve dinî öbeğin Post/modernite bağlamında dünya sathında yaygınlaştırılmasını sağlayacak bir süreç ve durum olarak geçen asrın son çeyreğinde tarih sahnesinde varlığını hissettirir.

Genel olarak, küresel sürece katılan bir toplumda geleneksel olan dinsel inanç ve mensubiyetler bir problem teşkil eder hale gelmektedir. Küreselleştirme projesinin sosyo-kültürel altyapısı için göreve çağrılan postmodernizm de, büyük anlatıları anlamsız kıldığı, sahil ve güvenli kabul edilen her dayanağı sulandırdığı ve insanların gündelik hayatlarını metalaştırıp yeni seküler kutsallarla doldurduğu için, dinsel inanç ve pratikler toplum tarafından alakasız görülebilmektedir. Öyle ki, bazen insanlar bir inancı benimseyeceği veya reddedeceği zaman *gündelik ihtiyaçları açısından uygun olup olmadığına bakma* refleksini otomasyonlaştırır.

Kültürel olarak Post/modern sürece katılımın hem nedeni, hem de sonucu olan küreselleşmenin üç önemli açılımı vardır: (1) çok kültürlülük ve çoğulculuk; (2) Bu çoğulluğun sürekli bir üretim, tedavül ve tüketim mekanizmalarına tabi olmak suretiyle değerleri, inançları ve her çeşit katılığı yumuşatıp, buharlaştıran bir tüketim kültürü olması; (3) her türlü çoğulculuk söylemlerine rağmen yerel ve yerli geleneğin otantikliğini muhafazasına (tasavvur ve eylemler kanalıyla) imkân verecek durumu açık ve/veya gizli yollarla kapamasıdır. Post/modern durum, süreç ve tavırlar genel olarak "üçüncü dünya ülkeleri"nin pazarında, ötelenen ve ötekileştirilenlerin kendilerini "sahih" yollarla tekrar tanıma, tanımlama ve kimlik şifrelerini kodlamaya giden manevî yollarını kayganlaştırıcı ve buharlaştırmacı metaları üretir, yeniden üretir, inşa eder<sup>65</sup> ve tüketime sokar.

Modern öncesi bir zaman diliminde örgüleri atılan temel kavramlar ihlâs, şehit, gazi vb. kavramlar kendi bağlamlarında bir bütün ve anlam ifade ederler. Öyle ki:

<sup>65</sup> Alan Gilbert-Josef Gugler, *Cities, Poverty and Development* (Oxford-New York-Toronto: Oxford University Press, 1992),32.

Modern öncesi toplumlardaki arkaik spritüel ufuk çerçevesinde insanın varlığı ve tarih problemlerine yaklaşmak için bu (modern öncesi toplumların muayyen nesnelere gerçek olarak tasavvur etme) mekanizmasını detaylı olarak anlamak önemlidir. Kendi gerçek koleksiyonumuzu aşağıdaki şekilde genel başlıkla altında değerlendirebiliriz: 1. Olgular bize şunu gösterir: Arkaik insan için gerçek, semavî bir arketipin taklidinin bir fonksiyonudur; 2. Olgular bize gerçeğin, "merkez sembolizmi"ne katılarak nasıl anlamlandırıldığını gösterir; (çünkü); şehirler, mabetler, evler "dünyanın merkezi"nde eritilerek gerçekliğe dönüşürler; 3. Son olarak da ritüeller ve önemli profan işaretler kendilerine hamledilen manaları kazanırlar ve bu manayı (pratiklerle) gerçeğe dönüştürürler; çünkü bu pratikler başlangıçta tanrıların, kahramanların veya ataların ortaya koyduğu pratikler olup, insanlar onları gayesi olan tekrarlara dönüştürürler.<sup>66</sup>

Ama bu gayesi belirlenmiş tekrarlar Post/modern bir süreçte hem arketipsel köklerinden, hem "merkez"e katılım bilincinden, hem de ritüellerle inşa edilen gerçeklik bilincinden uzaktır; artık Post/modern kutsallıklar seküler-ama-teolojik bir yapıya gönderme yapar. Seküler sayısallıkta kutsallar çoğalabildikçe çoğalırlar. Öyle ki 'görev şehidi'nden 'devrim şehidi'ne; 'demokrasi şehidi'nden "hizmet şehidi"ne kadar pek çok çeşit kutsallıklar seküler bağlamlarla materyalleşirler.

#### **b. Vasıta veya Araçsallık:**

Sembol, şekil ve formların temsil ve ifadesini mümkün kılan madî destek ile "Madonna kültü" ve onun yerel taklitleri, şuur altı ve şuur eksenli anlama ve manalandırma dinamiklerini ve bunların alakasını inşa eden ağlarını (*epistême*) seküler kutsallar ile dokur. Flu mantığının da fonksiyonuyla fert, Post/modern bir markette, kendi inanma, ümit etme, yüceltme gibi şuur altı ihtiyaçlarını ve temayüllerini tatmin edecek manayı, *üretilen-yeniden inşa edilen-tüketilen* meta pazarında aramaya koyulur. Kısaca, sosyo-kültürel sistemler üzerinde kitle tüketim teknolojilerinin etkisi artmış;

McDonalddlaşma ile küreselleş/tiril/miş bir dünya toplumunda gündelik yaşam ve dinî alan metaların bir parçası haline gelmiştir.

Sembol ve düşünce kodlarıyla küreselleştirme fenomeni aynı zamanda kendine has zaman, mekân ve ritüeller de inşa eder. Post/modern flûlukta yapılanan zamana göre şekillenen birey ve toplumlar daha çok üret/e/meden tüketmeyi kutsayan bir duruma oluşturduğu araçsallığı adeta normalleştirirler. Hız, bu zaman tasavvurunda alış-verişin ve tüketimin keyfiyetine göre hızlanır veya yavaşlar. Mekân veya mabet de büyük kapalı çarşının<sup>67</sup> maddî kutsiyetinde modellenir. Bu "tüketici haz kubbesi" (*consumerist pleasure dome*)<sup>68</sup> ve bu kubbenin altında satın alma ve tüketme ritüeli, Post/modern bir köyün en önemli mekansal ve ritüel boyutudur. Nasıl ki, kapalı mekânda zaman "ötelenmiş"tir veya adeta unutulmuştur, aynı şekilde Post/modern bir mekânda da zaman, tüketimin hızına göre yeniden kurgulanır.

Bir kutsalın ontolojik, epistemolojik, aksiyolojik ve fonksiyonel pratikleri hemen her dem seküler kuram ve kurguların materyal süzgeçlerinde yapı bozumuna uğrar; artık estetik ve edebî idealizmini temsil eden sanat bedenselliğinin ve beden endüstrisinin hengâmesine hapsedilir. Yüce ideallere yönlendirmek için üretilen prototipler ya bedeninden, ya parasından, ya da hızından dolayı topluma hizmet eden insanlar olarak lanse edilirler. Öyle görünür ki, kutsalı yok sayan, öldüren, ya da sürgüne gönderen Post/modern insan yana yakıla tekrar kutsallık araçlarına başvurmakta; tabiatındaki mitoslarla etkisizleştirilmiş kutsiyeti arayışa koyulmuştur sanki. Bu etkisizleştirmeyi de ucube kutsallıklarla bastırıyor adeta.

### **b. Hâlet veya Durum:**

Post/modern bir pazara sürülen metalar, hem kendi fonksiyonlarını ifa ederek yeni "ekonomik teolojiler" kurarken, hem de muhatap

<sup>67</sup> Prototiplerine özellikle gelişmiş Batı ülkelerinde rastlanan devasa alışveriş merkezleri, *mall* veya *department store*'lar. Bu mekanlar artık modern zamanların tekkeleri (ilk uğranılacak yer olması itibarı ile) ve zamanı tüketme mahalleridir.

<sup>68</sup> Akbar S. Ahmad, Hastings Donnan, *Islam, Globalization and Postmodernity* (London & New York: Routledge, 1994), 199-200.

dinin ifade ve temsillerinin içeriğini boşaltır. Bu kurma ve boşaltma fertte ve sosyal dokuda gayeye uygun vakumlar yaratırken, özel olarak bireyde flu mantık süreçleri (*fuzzy logic*)ni inşa ederek, ferdi kendinden, toplumdandan, kültür ve gelenekten, tarihten, mekândan ve yaşadığı çağdan koparıp yabancılaştırır. Bu yabancılaşma hemen her şeyi birbirine bağlayan "bağlam"(*sıla*) ve "bağ"ı (*akide*) koparıp attığı gibi, bu bağlamın ve bağın daimî hatimesi olan meta-tarihsel gayeyi de parçalayarak, materyal bir teleolojiye dönüştürür. Kendi derunî âleminde param parça edilen fert, sosyal planda artık herhangi bir "bütünleşmeye" (*câmi-ictimâ'-cemiyet*) gidecek süreci, kendi şuur altı ve şuur dinamiklerinde kilitlemiştir. *Atomize* edilen/ cüzleştirilen veya paramparça edilen birey, artık globalleştirilen köyde yapayalnız, dayanaksız ve barınsız bir "postmodern mistik" gibi "küresel manastır"da savrulur durur. Görünen o ki, bu varoluşsal (*existential*) ve anla/m/yış/mlandırma (*epistêmic*) eksenli savrulma beraberinde, varlığın, varoluşun ve anlam ağının kendileri tarafından dizayn edilen "merkez" in ürettiklerinin "gönüllü tüketiciliği"ne ve "ucuz işçiliği"ne soyunmayı kolaylaştıran bir süreci başlatır.

Post/modernite'nin döngüsel olarak ortaya koyduğu tüketim kültürünün sebep ve sonuçlarıyla ilgili olarak ortaya çıkan sekülerleşme (*materialization of everyday life*) bir dinin gerilemesiyle, hükümlerinin doğru veya yanlış olması ile uğraşmasa da dinsel yaşamı içine almaktadır. Diğer bir ifadeyle, küreselleş/tir/menin bağlı olduğu tüm Post/Modern sembolizm ile direkt ilintisi olan "Madonna kültü" direkt olarak klasik dini geleneklerin dogmalarına, doktrinlerine, ritüellerine, vb. meydan okumamakta; fakat dinî manâ ve gayenin konumlandığı şuûraltı ve şuûr süreçlerine talip olarak, şuûraltı ihtiyaçların (ümit-korku, sevgi-nefret, kızmamacıma, vb.) koşullandığı "bağlanma" esasını parçalamakta, çözmekte ve onu kendi çözümleyici hâletinde yeniden inşa etmektedir. Dolayısıyla, gündelik hayatın metalaşması, tüketim kültürünün belirleyiciliği altında inançlar, değerler her an buharlaşıp yok olma tehdidi ile karşı karşıya bulunmakta ve gaye iptal edildiği için de, bir dine inanmak da neredeyse anlamsızlaşır. Bir dine inanıldığı

söylense bile bu çoğu zaman bu söz sadece bir söylem olmaktan öteye geçememektedir.<sup>69</sup>

Post/Modernite dolayımında küreselleşen bir toplumda, Madonna, Michael Jackson (artık aforoz edilse de), Coca Cola gibi üretilen ve hızla popülerleşen figürler dinsel figürlerden daha fazla güncelleşmekte ve özel vurgularla günlük hayatta karşımıza çıkmaktadır. "Merkez" in teknolojisi ve ürünleri, merkezin değerleri ile birlikte, önce veya akabinde Post/modern pazara geldiğinden, "çevre"leştirilenlerin marketi, merkezin hem materyal üretim ağının, hem de fikrî, bilinçsel ve inançsal üretim kulvarının açık ve daimî mekânı halini almaktadır. Bu beraberinde, bir bireyin veya milletin hür ve bağımsız olma dinamik ve reflekslerini anomalileştirerek, "bağ/ım/lı bir şuur ve refleks" inşa etmekte; dolayısıyla "çevre", "merkez" in ürettikleriyle (maddî ve manevî) yetinip, çizilen "kader" e rıza göstermekten başka yol ve yordamı inşa edememekte ve yeniden yükseliş manivelasını oluşturamamaktadır.

Takdis ve kutsallık açılarından da Post/modern bir köyde artık takdis seküler tabular adına ve namına yapılmakta; kutsiyet de bu seküler-ama-kutsal paradoksun flûluğunda yeni mukaddesler inşa eder. Modern öncesi zamanda metafizik, müteal veya tarih-üstü bir varlık uğruna şehit/*martyr* olan; artık Post/modern dünyada seküler kutsallıklar uğruna "şehit" tir. Artık sıradan futbol müsabakalarında bile "maçı kazanmak kutsal bir amaç niteliği taşıyan" bir durumu ifade eder hale gelir.

Öte yandan Post/modern bir köyde artık senkretik bir yapı oluşmaya başlar: Nitekim çoğu zaman şu ifadeye yakın cümleleri işitmek sıradanlaşır: "Bayrağa ve devlete saygıda kusur etmiyorsan korkma. En kutsal görev bu. Allah Kendine karşı işlenmiş kusurağları zaten affeder." Yani seküler değerler ile kutsal değerlerin paradoksal olarak bir araya getirilmesi ancak bu şekilde olsa gerek.

<sup>69</sup> Kutsalın profanlaştığı süreçler ve durumlarda dinî-kültürel kimliği yeniden arama refleksleri ön plana çıkar. Bu hususta bkz. Akbar S. Ahmed, *Jinnah, Pakistan and Islamic Identity: The Search for Saladin* (London & New York: Routledge, 1977; reprinted 2000), özellikle 171-244.

Bundan da öte bu köyde kutsallık da sekülerlik de seçicidir. Yani Modern öncesi olarak kabul edilenlerden mevcut varoluşsal durumu kolaylaştıracak olanlar rahatlıkla kullanılırken ve göreve çağrılırken, zorlaştıran ya da görev ve sorumluluk yükleyenlerden ısrarla kaçınılır. Kutsallığın önce sekülerleşmesi, sonra da sekülerleşen kutsalların izafileşmesi ortaya yeni tür kutsallıklar çıkarmakta. Nitekim ulusalcıya göre ırk, sosyaliste göre işçi sınıfı, faşiste göre devlet, kapitaliste göre kâr getiren meta ve ilişkiler kutsallık hâlesi içinde kabul görür.

Post/modern bir köyde artık kutsallık seküler formlarda üretildiğinden tüm sosyal ve varoluşsal tepkiler de bireyselleşmiş hale gelir. Kutsallık bu haliyle genel olarak kolektiftir ve kolektif hafızaya hitap eder. Lâkin:

(K)işisel olmayan bir hayat gerçek bir ölümle eşdeğerdir sözü... aslında sadece tarihsel şuur çerçevesinde geçerli bir söylemdir; yani modern insanın bakış açısından böyledir; lâkin arkaik şuur hiçbir zaman kişisel hatıralara önem atfetmez.<sup>70</sup>

İşte tam bu bağlam Post/modern bir köyde kadim geleneksel dinlerin kutsallarına göre kendini konumlandırmaya çalışan bireyi ne orada-ne burada bir halette konumlandırır. Ne “kolektif hatıralar” artık o kadar önemlidir, ne de “tarihsel söylemler” tam bir gerçekliğe karşılık gelir. Her ne kadar “(k)utsal seküler olanın içinde değil; aksine kendi derinliğinde ve mehzında”<sup>71</sup> olduğu ifade edilse de, kutsal olan ile profan alan garip bir birliktelikte varlığını sürdürür.

#### IV. Sonsöz Yerine

Modern öncesi bir kozmostan Post/modern bir köye evrilen süreçlerde kutsallığın arkeolojisi, güç ve otoriteyi elinde tutan elitler ile halkın durumuna göre bir farklılık arz eder. Bu durum da metodolojik olarak “muhatapın algısı” ve kutsallık tasavvuru problemini

<sup>70</sup> Eliade, 47.

<sup>71</sup> Niels C. Nielsen, Jr. *Fundamentalism, Mythos, And World Religions* (New York: State Uni. Press, 1993),

ortaya çıkarır. Kutsalın bir taraftan kendi iç dinamiklerinin açılımı ile, diğer taraftan da hiyerarşinin kurucularının dıştan müdahaleleri farklı formlarda ve tezahürlerde karşımıza çıkar. Birey veya kolektif ihtiyaç-duygu-istekler manzumesi kutsalın bir vasat inşa etmesi, yüceliş ve yükseliş hedeflerine vasıtalar sağlaması ve bu duruma uygun bir ortam ve hâleti yaratması itibarıyla vazgeçilemezdir. Buna bağlı olarak kutsalın talebini ve tezahürünü iki boyutta incelemek yerinde olacaktır: (a) kitlelerin ihtiyaç, duygu ve istekleri açısından kutsal ve kutsallık arayışı; (b) gücü elinde tutanların veya tutan tarihsel durumların öngördüğü fantezileri ve arzuları açısından-ama kitlelerin ihtiyaç ve duyguları üzerine oturan--mukaddes ve kutsallık inşası.

Her ne kadar Modern süreçlerde kutsal, metafizik düzlemde koparılıp seküler kalıplar içinde formatlandıysa da Post/modern bir dünyada seküler-ama-kutsal bir paradoksluk ile yeniden kalıplanır. Veya şu şekilde ifade etmek mümkün olsa gerek: Kutsal tarih dışına sürgün eden Modern süreçler, kendi seküler kutsallarını inşa ettikten sonra bunları Post/modern bir flûlukta tekrar seküler-ama-kütsel ucubeliğe döndürdü. Bu çalışmanın tezi olarak ortaya konulan şeyi burada yeniden ifade edecek olursak şunu söyleyebiliriz: Modern süreçlerde önce parçalanmış ontolojiye eşgüdümlü olarak profanlaş/tırıl/an kutsallar, kutsiyet veya mukaddesler, Post/modern durumda ve tarihsel kiplikte seküler-ama-kutsal formlarda tarihe yeniden döndürülmeye çalışılmaktadır. Modern süreçlerde Leviathan (deniz ejderhası) bir formda üretilen kolektif insan gücünü yüceltmeyi önceleyen ve bunu seküler paradigmalarda kutsayan bir epistemoloji, değerler bütünü ve ifadeler; kutsal olanın yerine ikame edilmek üzere devreye sokulur. Modern öncesi dönemlerde özellikle Batı'da heyûlaştırılan insan ile şer kotasında görülen doğa tarihe döndürülerek adeta Modern süreçte intikamını alır. Post/modern bir köyde de tekrar kinik bir "her şey mübah"tır anlayışında şekillenen kutsal, tüm seküler bağlamlar içinde adeta paye verilerek canlı tutulmaya çalışılır. Küreselleşmenin zirveleştiği geçen asrın son on yılından itibaren kutsallık adeta yeniden bir anlam arayışının vasat, vasıta ve hâleti haline



gelmekte. Çünkü:

Kutsal aslında varlık ve varoluşta bir mana ve hedef arama-  
nın diğer bir adıdır. “Manasızlık/anlamsızlık hayatın gör-  
kemini tüketir ve engeller; dolayısıyla hastalıkla eşdeğer bir  
duruma karşılık gelir. Mana birçok şeyi—belki de her şeyi--  
sürekli kılar. Bundan dolayı herhangi bir bilim veya disiplin  
mitosun yerine alamaz; mitos da herhangi bir bilimden inşa  
edilmiş olamaz. Çünkü Tanrı bir mitos değil; ama mitos ila-  
hî bir hayatın insandaki tezahürüdür.<sup>72</sup>

Kutsallık bir mana ve hedef arayışının vasıtası ve haleti ise,  
tüm kadim dinlerde ve Post/modern tavır ve kiplikte kutsal yeni-  
den kendi arkeolojisindeki anlamlılığa ve gayeliliğe talip görünü-  
yor. Vahiy eksenli dinler olsun, kült merkezli ideoloji ve inanç  
sistemleri olsun kutsallık bir insanın kozmosa inanç, ilke, ibadet ve  
ifadelerle bir şeyler söyleyebilme vasıtası, varoluş endişesinin te-  
rapisi ve “düşüş” dramının avutucusudur. Her şeyi tutan bir şeye,  
onun ördüğü vasatlar ve vasıtalarla erişmeyi hedefler. Kült eksenli  
yönelişler bu erişmeyi görebildiği her şeyi kutsallıktan ulûhiyete  
döndürerek yapmaya çalışırken, vahiy geleneği bu döndürüşü  
ısrarla mutlak kutsal değil-ama-mukaddes bir forma geri çeviriri  
adeta. Vahiy merkezli tavırlarda kutsallık genel olarak mukaddes-  
lik (kutsal olmuş) anlamında konumlandırılır ve kurtuluş için de  
öyle kalması emirleştirilir. Vahiy geleneğinin kitabî ve tarihsel  
özde en otantiği olan İslâm’da kutsiyeti Yaradan’dan başka kimse  
dağıtamaz ve veremez. Takdis ile ulu kılınan Yaradan’ın isim, sıfat  
ve fiil hiyerofanileri kendilerini ortaya çıkarana nispetle mukad-  
deslik kazanırlar. Bu bağlamda İslâm’da her şey değişik dairelerde  
(merkez veya çevre) ve değişik katmanlarda mukaddestir; dolay-  
ısıyla hiçbir şey profan değildir. Meselâ İslâm’da çevre bir makro-  
kozmetik bir vahiydir ve dolayısıyla da mukaddes bir emanet olarak  
kabul edilir.

---

<sup>72</sup> Carl Gustav Jung, “Late Thoughts,” in *Carl Gustav Jung: Selected Writings* (New York: Book-of-the-Month Club, Inc., 1997), 542-553. Ayrıca bkz: Carl Jung, “Modern Man in Search of a Soul,” *The World Treasury of Modern Religious Thought*, ed. by Jaroslav Pelikan, foreword by C. Fadiman (Boston-Toronto-London: Little, Brown and Company, 1990).

Post/modern süreçte Modern süreçlerde sekülerize edilen kutsalın yanında veya çoğu zaman karşısında seküler değerlerin kutsanması olarak karşımıza çıkar. Yani artık Weber'in ifadesiyle "büyüsü bozulan" dünyanın seküler hiper-fiziği bozulan metafiziğin makamına talip görünüyor. Tüm ideal kuşatıcılık ve evrensellik iddialarına rağmen Post/modern bir dünyada artık ne her hangi bir dine mensup olanın kutsalı, modern önceki zamanlarda olduğu gibi otantik metafizikliğe, hakikate ve ebedî anlama sahiptir, ne de sekülerliği kabullenmiş birey veya toplumun sekülerliği modern süreçlerin öngördüğü sekülerliktir.

Bir de genelde vahiy eksenli dinlerde, özelde ve hâlihazırda İslâm'da önceki toplumların ve medeniyetlerin kutsallıkları tamamen ortadan kaldırılamaz; aksine "önceki toplum ve medeniyetlerin kutsallık söylemlerinin arkeolojik unsurları", tıpkı Kehf Suresi'nde olduğu gibi, yeni bir "kutsallık örgüsünün inşasında" kullanılır. Ve her kutsallık arayışı bizzat eylem ve hedef olarak değerlidir ve hiçbir kimse "öteki"nin kutsallığını yargılama ve şeytanlaştırma yetki ve meşruiyetine sahip değildir. Kutsal hem bir vasat/ortam olarak, hem bir vasıta olarak ve hem de bir hâlet olarak Post/modern bir köyde tüm materyal ve bedensel durum ve tavırlara rağmen paradoksal bir mahiyette ifadelerine yer bulmaya çalışmakta. Küresel köyümüzde kutsal nereye kadar ve ne oranda kendi dilini, imkânını ve fırsatını ortaya koyabileceği hususu 21. yüzyılda bir hayli karmaşık görünüyor. Bundan da öte acaba Post/modern bir kiniklikteki köyde antik dünyanın savaş tanrıları Nergal / Ares /Mars ve tanrıçaları Minerva /Athena Neo-pagan formlarda kendi profanlıklarını daha ne kadar kutsalın kendi açılımına imkân vermemek üzere dayatacaklar?

## Bibliyografya

- Ahmad, Akbar S.-Hastings Donnan, *Islam, Globalization and Postmodernity* (London & New York: Routledge, 1994).
- \_\_\_\_\_ *Jinnah, Pakistan and Islamic Identity: The Search for Saladin* (London & New York: Routledge, 1977; reprinted 2000).
- Angus, S. *The Religious Quests of the Graeco-Roman World: A Study in the Historical Background of Early Christianity* (New York: Biblo and Tannen, 1967).
- Arkoun, Mohammed. *İslâm Üzerine Düşünceler*, (İstanbul: Metis Yayınları, 1999).
- Avis, Paul. *God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol, and Myth in Religion and Theology* (London and New York: Routledge, 1999).
- Brown, F.-S.Driver- C.Briggs. *Hebrew and English Lexicon*, ( USA: Hendrickson Publishers, 1999).
- Carl Gustav Jung, "Late Thoughts," in *Carl Gustav Jung: Selected Writings* (New York: Book-of-the-Month Club, Inc., 1997), 542-553.
- \_\_\_\_\_ "Modern Man in Search of a Soul," *The World Treasury of Modern Religious Thought*, ed. by Jaroslav Pelikan, foreword by C. Fadiman (Boston-Toronto-London: Little, Brown and Company, 1990).
- Dawson, Miles Menander. *The Ethical Religion of Zoroaster* (New York: Macmillan, 1931).
- Deferrari, Roy J. Hugh Saint Victor, *On the Sacraments of the Christian Faith: (De Sacramentis)* (Cambridge, Massachusetts: The Mediaeval Academy of America, 1951).
- Dillistone, F. W. *Christianity and Symbolism* (Philadelphia: The Westminster Press, 1955).
- Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel: *el-Müsned (Müsnedü Ahmed)*, İstanbul 1401/1981
- Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî: *el-Câmiu's-Sahîh (Sahîhu Buhârî)*, İstanbul 1401/1981,
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî: *es-Sünen (Sünenü İbn Mâce)*, İstanbul 1401/1982
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'âs b. İshâk el-Ezdî (ö:275/889): *es-Sünen (Sünenü Ebî Dâvûd)*, İstanbul 1401/1981.
- Ebu'l-Al'a Mevdudî, *Tefhimu'l Kur'an / Kur'an'ın Anlam ve Tefsiri* (İstanbul: İnsan Yayınları), CD-ROM.

- Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî: *el-Câmiu's-Sahîh (Sahîhu Müslim)*, İstanbul 1401/1981
- el-Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin (ö:458/1066): *Delâilü'n-Nübüvve*, Beyrût 1405/1985.
- Eliade, Mircea. *The Myth of the Eternal Return* trans. by Willard R. Trask (New York: Pantheon Boks; 1954; Fransızca orijinali: *Le Mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition* [Paris: Librairie Gallimard, NRF,1949]).
- \_\_\_\_\_ *Symbolism, the Sacred and the Arts* (New York: Crossroad Publishing, 1985)
- Emboden, W.A. "The Mushroom and the Water Lily: Literary and Pictorial Evidence for Nymphaea as a Ritual Psychotogen in Mesoamerica" in *Journal of Ethnopharmacology*, Vol 5 (No. 2; 1982).
- \_\_\_\_\_ "Transcultural Use of Narcotic Water Lilies in Ancient Egyptian And Maya Drug Ritual" in *Journal of Ethnopharmacology*, Vol 3 (No. 1; 1981).
- Erbaş, Ali. *Hiristiyan Ayinleri (Sakramentler)* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1998).
- Erndl, Kathleen M. *The Hindu Goddess of Northwest India in Myth, Ritual, and Symbol* (New York: Oxford University Press, 1993).
- Esed, Muhammed *Kur'an Mesajı / Meal-Tefsir*, (İstanbul: İşaret Yay. 1996).
- Fisher, George P. *The Beginnings of Christianity* (New York: Scribner, Armstrong & Co., 1877).
- Fosdick, Harry Emerson. *Christianity and Progress* (New York-Chicago: Fleming H. Revell Company, 1922).
- Geffen, Rela M. (editör), *Celebration & Renewal: Rites of Passage in Judaism* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1993).
- Gilbert, Alan -Josef Gugler. *Cities, Poverty and Development* (Oxford-New York-Toronto: Oxford University Press, 1992).
- Hamilton, Alastair. *The Apocryphal Apocalypse: The Reception of the Second Book of Esdras (4 Ezra) from the Renaissance to the Enlightenment* (Oxford: Clarendon Press, 1999).
- Hughes, Philip. *A History of the Church, vol. 1.* (London: Sheed & Ward, 1948; revised edition).
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (ö: 273/887): *es-Sünen (Sünenü İbn Mâce)*, İstanbul 1401/1981.
- Jastrow, Morris Jr., "The Religion of Babylonia and Assyria" in *Religions of the Past and Present*, edited by James A. Montgomery (Philadelphia: J.B. Lippincott, 1918).

- Kur'an-ı Kerim Fihristi ve Türkçe Paralel On Meal, Hayran v. 2.3*, haz. A.Ahmetoğlu. (CD-ROM, 2003); .
- Lehner, Ernst -Johanna Lehner, *Folklore and Symbolism of Flowers, Plants and Trees* (New York: Tudor Publishing, 1960).
- Moore, Charles A. -Aldyth V. Morris (editörler). *The Indian Mind: Essentials of Indian Philosophy and Culture* (Honolulu: East-West Center Press, 1967).
- Müller, W. Max. *The Egyptian Religion*, in *Religions of the Past and Present*, edited by James A. Montgomery (Place of Publication: Philadelphia: J.B. Lippincott, 1918).
- Nielsen, Niels C. Jr. *Fundamentalism, Mythos, And World Religions* (New York: State Uni. Press, 1993).
- Novak, David. "'Be Fruitful and Multiply": Issues Relating to Birth in Judaism Parenting as a Partnership with God", *Celebration & Renewal: Rites of Passage in Judaism*,
- Rela M. Geffen (editör), (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1993).
- Pintchman, Tracy. *The Rise of the Goddess in the Hindu Tradition* (Albany, NY.: State University of New York Press, 1994).
- Quick Verse Essentials v. 6.2* (IA: Parsons Technology, Inc., 1995-9), CD-ROM.
- Reynolds, Holly Baker-Bardwell Smith (editörler). *The City as a Sacred Center: Essays on Six Asian Contexts* (Leiden, The Netherlands: E.J. Brill, 1987).
- Sarı, Mevlût (haz.), *El-Mevârid: Arapça-Türkçe Lûgat* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1982).
- Serhendî, İmâm-ı Rabbânî Ahmed-i Fârûkî. *Mektûbât-ı Rabbânî /Müjdecî Mektûblar Tercemesi* , terc. A. Akçiçek- M. S. Sa'deddîn (İstanbul: Hakikat Kitâbevi, 2001), HTML Format
- Shahak, Israel. *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, çev.A. Emin Dağ (İstanbul: Anka Yayınları, 2002).
- Soanes, C. -A. Stevenson (editors). *Concise. Oxford English Dictionary*, (Oxford University Press), www.babylon.com.
- Spinden, Herbert J. *Ancient Civilizations of Mexico and Central America* (New York: Biblio and Tannen, 1968; 3. gözden geçirilmiş basım).
- Şeriati, Ali. *Anne Baba Biz Suçluyuz*, çev.K.Güney (İstanbul: Kitabevi, 1999).
- \_\_\_\_\_ *Dinler Tarihi*, çev. E. Vatansever, (İstanbul: Kırkambar kitaplığı, 2004).
- Topçu, Nurettin. *İslâm ve insan-Mevlana ve Tasavvuf* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2002).
- \_\_\_\_\_ *Kültür ve Medeniyet* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1998).

- Toy, Crawford Howell. *Introduction to the History of Religions* (Boston: Ginn and Company, 1913).
- Toynbee, Arnold J. *A Study of History*, vol. 1, contributed by D. C. Somervell (New York: Oxford University Press, 1947).
- \_\_\_\_\_ *Christianity among the Religions of the World* (New York: Charles Scribner's Sons, 1957).
- Turnbull, Grace H. *Tongues of Fire: A Bible of Sacred Scriptures of the Pagan World* (New York: Macmillan, 1929).
- Tümer, Günay -Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: 1997).
- Versluis, Arthur. *The Esoteric Origins of the American Renaissance* (New York: Oxford University Press, 2001).
- Wach, Joseph. *Sociology of Religion* ( Chicago: Uni. of Chicago Press, 1958; eighth impression).
- [www.hinduism.co.za/cowsare.htm](http://www.hinduism.co.za/cowsare.htm) (22.04.2007).
- Yates, Frances A. *The Rosicrucian Enlightenment* (London: Routledge, 2001)
- Yazır, Elmalılı M.Hamdi. *Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*, sadeleştiren: Şevket Mücahid ([www.mucahid.net](http://www.mucahid.net), 2006).



A New Look at the Archeology of  
the Sacred in the Transition from  
the Pre-Modern Cosmos into the Post/Modern Village

---

**Citation/©:** Yavuz, Şevket, (2007). A New Look at the Archeology of the Sacred in the Transition from the Pre-Modern Cosmos into the Post/Modern Village, *Milel ve Nihal*, 4 (1), 77-126.

**Abstract:** This article aims at the archeology (the level of what made [an event, situation, or phenomenon] possible and a position avoiding to connect change to causal processes) of sacred in the processes of transitions from the pre-Modern cosmos where the sacred was and became meaningful through its meaning and connection into the Post/modern village, in which the sacred has been disjointed from its contexts and reconstructed in a highly weird manner. And depending on these features, the thesis of the article is that sacred is a search for meaning and *telos* in being and existence in every era. This is because life without sacred is devoid of its splendor; thence, the continuity of life is meaningless as well. With

sacred, individual and societies somehow compensate on their part the wish and will to be eternal and join into the life of consoling world of collective therapy through sacred. On the other hand, with respect to the search and construction of the sacred vary according to the societal stratification of the masses and those who uphold power. Hence, it seems appropriate to analyze the demand and manifestation of the sacred as follows: (a) sacred and the search for the sacred pertaining to the needs, emotions, and wants of the grassroots; (b) sacred and the construction of the sacred based on the fantasies and whims of those who uphold power or historical context shaped in accord with power-centric hierarchy with reliance upon the needs and emotions of the masses. This article tries to shed light firstly on both the conception of sacred in polytheist milieux in the pre-Modern world and the viewpoint of the sacred within the Abrahamic tradition in general, and Islam in particular; secondly on how the sacred is disjointed from the domain of metaphysics and is formatted within secular molds in the processes of Modernity and how in the Post/modern era the sacred is molded through the paradox of secular-but-sacred mechanism and then marketed in the Post/modern mart. The Modern processes that had sent the sacred into exile firstly reconstructed its own sacredness, and then through Post/modern blurriness it turned the sacred into secular-but-sacred freakiness. Succinctly, in the processes of Modernity, the sacred things, sacralizations and sacralized things are profanized in accord with the partitioned ontology in Modern times; whereas in the Post/modern situation and historical mode, the sacred is returning to the home in the forms of secular-but-sacred nature. Nevertheless, archaically-rooted neo-pagan reflexes, it would seem, ever postpone or suspend the natural and normal manifestation and construction of the sacred and this historical state seems to be the destiny of the 21st century.

**Key Words:** Pre-modern cosmos, Post/modern village, archeology, value, truth, *hierophany*, sacred.

---



# Sanat ve Dinin Kadın Varlığında Buluşması “Türk – İslâm Sanatında Kadın İmgesi”

Hafsa FİDAN\*

---

Atıf/©: Fidan, Hafsa, (2007). Sanat ve Dinin Kadın Varlığında Buluşması  
“Türk –İslâm Sanatında Kadın İmgesi”, Milet ve Nihal, 4 (1), 127-142.

**Özet:** Kadın, kendisine dil aracılığıyla atıfta bulunduğu gibi aynı zamanda dili kullanarak onu üreten bir varlıktır. Kadının dili kullanması, böylelikle dili ve kendini üretmesi kelimeler aracılığıyla olduğu gibi, dilin en yüksek düzeyde tezahür ettiği bir alan olan sanat aracılığıyla da gerçekleşir. Bu makalede, Taç Mahal ve Osman Hamdi'nin tabloları gibi örnekler eşliğinde, Türk-İslâm sanatında kadın, din ve sanatın nasıl diyaloga girdiği böylece kadın varlığının ne düzeyde dile geldiği incelenmektedir. Türk-İslâm sanatında kadın varlığının daha çok sanatkâr olarak mı yoksa sanatkârın bir objesi olarak mı karşımıza çıktığı, başka bir ifadeyle kadının sanat dilini ne oranda kullandığı sorgulanmaktadır. Bu sorgulamadan hareketle, kadınların sanat ve dinle buluşmasında tarihsel görünümü itibarıyla çevrede kalıp kalmadığı soruşturılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dil, kadın, sanat, din, merkez-çevre.

---

Kadın varlığı, dile mekan teşkil eden ve dilin kendisine mekan teşkil ettiği diyalojik bir özelliğe sahiptir. Kadın, hem kendisine dil aracılığıyla atıfta bulunulan hem de dili kullanarak onu üreten bir varlıktır. Kadının dili kullanması, böylelikle dili ve kendini üretmesi kelimeler aracılığıyla olduğu gibi aynı zamanda semboller,

---

\* Dr., A.Ü.İ.F. Tefsir Anabilim Dalı.



sanat, zanaat aracılığıyla da gerçekleşir. Kadın varlığının tarih içindeki tezahürleri onu sanatsal, dinsel, etik, estetik vb. perspektiflerden algılamamıza imkan verirken, gerçekte bu tezahürler en temelde dilsel karakterdedir. Bu sebeple, kadın varlığını görünür (anlaşılır) kılan eserler içinde kadını anlama sorunu, en temelde dilsel bir boyut taşımaktadır.

Sanat ve din, dilin imkanlarını kullanarak söz söyleme ve böylelikle de varolma olanağına sahiptir. Daha açık ifadesiyle dil, bir yandan sanatın ve dinin var olmasına, oluşumuna, sürekliliğine imkan tanırken, diğer yandan sanat ve din de dilin yeni formlar kazanmasına imkan tanır. Sanat ve din, dilin imkanlarını kullanarak kadın imgesinin teşekkülünde rol oynar. Metnimizde “sanat” ve “din” kavramları “kadın” kavramıyla ilişkilendirilirken, gerçekte kadın, sanat ve dinin dil içinde ve dil aracılığıyla var ve anlaşılır olduğu temel perspektifinden hareket edilecek ve konu birkaç örnek eşliğinde irdelenecektir.

### **Kavramsal Düzeyde Kadın, Sanat ve Din İlişkisi**

Kadın, sanat ve dinin bir konusu iken aynı zamanda sanat ve din de kadının birer konusudur. Bunu, kadın varlığının sanat ve dine mekan teşkil etmesi gibi sanat ve dinin de kadına mekan teşkil etmesi şeklinde ifade etmek mümkündür. Kadın, sanat ve din birbirini üretirken aynı zamanda birbirlerine direnç de göstermektedir. Böylelikle biz, kavramsal düzeyde bu üç kelimeyi birbiriyle ilişkilendirme yanında birbirinden ayırt etme imkanını bulmaktayız.

Kadının sanata konu oluşu, belki kadın varlığının tarihsel tezahürünün başlangıç zamanlarına kadar geri götürülebilir. Sanat tarihçileri, bugün ilkel olarak vasıflandırılan çizimleri sanatın başlangıcı olarak görüyorsa, bu çizimlerde yer bulan kadın figürleriyle sanat ve kadın buluşmasının gerçekleştiğini düşünmek mümkündür. Daha sonrasında ise, dinî veya lâ dinî olsun, kadın temalı sanat yapıtlarının çeşitlilik kazandığı malumdur.

Kadın, örneğin Tanrıça figürleriyle (İsis, Demeter, Afrodit, Kibebe vb.) heykel ve resim sanatlarına, ardından benzer figürlerle

şiiir, edebiyat gibi yazınsal sanatlara, dini-sanatsal içerik ve formla konu olmuştur. Hıristiyanlığın temel figürlerinden olan Meryem ikonları/tasvirleri, kadın imgesinin sanatsal ve dinsel formda varlık bulan tipik örneklerindendir. İslâm sanatında kadın; şiiir<sup>1</sup>, edebiyat<sup>2</sup> gibi daha çok yazınsal dilde ve musikide konu edilmekle birlikte aynı zamanda minyatür ve son yıllarda resim gibi görsel sanatların da konusu olmuştur. Bu noktada örneğin Âdem ile Havva<sup>3</sup>, Belkıs ile Süleyman<sup>4</sup>, Varka ile Gülşah'ı<sup>5</sup> tasvir eden min-

<sup>1</sup> Şiiirde kadını konu edinen eserler arasında, Arap, İran ve Türk edebiyatının ortak konuları arasında yer alan Leyla ile Mecnun kıssasının en görkemli hâliyle Fuzûlî (ö.1556) tarafından işlendiği *Leylâ vü Mecnûn* mesnevisi ilk etapta zikredilebilir. Fuzûlî'nin mesnevisi içinde yer alan minyatürler de ayrıca yazılı edebiyata görsel unsurları katması açısından dikkate değerdir. Bkz. "Leylâ vü Mecnûn", *T.D.V.İ.A.*, c. XXVII, s. 159-164. Hikâyenin çağdaş manzum yorumları arasında Sezai Karakoç'un *Leyla ile Mecnun* adlı şiiiri, ana temanın farklı ifade kalıpları ile edebî külliyata katılımını sürdürdüğünü göstermesi açısından ayrıca zikredilebilir. Bkz. Sezai Karakoç, *Leyla ile Mecnun, Şiiirler VI*, Diriliş Yay., 3. B., İstanbul 1995.

<sup>2</sup> Hint, İran, Irak, Mısır ve Türk motiflerini içinde bulunduran ve Doğu edebiyatının tipik ürünü olan *Binbir Gece Hikâyeleri*'nde, çerçeve hikâyenin kadın kahramanı olan Şehrazat figürü, ilk etapta akla gelmektedir. Bkz. "Binbir Gece", *T.D.V.İ.A.*, c. VI, s. 180-181. Mesnevi, halk hikâyesi, Karagöz oyunu, orta oyunu, tiyatro eseri ve ayrıca opera gibi farklı edebî türlerde çeşitli versiyonlarıyla yer bulan Şirin karakteri de "Hüsrev ile Şirin", "Ferhat ile Şirin" hikâyelerinin kadın kahramanı olarak ilk akla gelen figürler arasındadır. Şirin, daha çok Nizâmî-i Gencevî'nin *Hüsrev ü Şirin* mesnevisi versiyonunda ve ardından bu anlatımı esas alan yorumlarda belirgin ve aktif bir kadın karakter olarak dikkat çekmektedir. Bkz. "Hüsrev ve Şirin", *T.D.V.İ.A.*, c. XIX, s. 53-55; "Ferhad ve Şirin", *T.D.V.İ.A.*, c. XII, s. 388- 389. Bunlardan başka özellikle Türk edebiyatında cesur, akıllı, bilge, ailede kendisine işlerin danışıldığı ve kararlarına uyulduğu kadın figürü olarak Dede Korkut hikâyelerinde yer alan tasvirler de hatırlanabilir.

<sup>3</sup> Âdem ile Havva'nın Türk-İslâm sanatındaki ilk tasviri, 1580 tarihli *Zübdetü't-Tevarih* adlı eserde görülmektedir. Bu ilk tasvirlerde, Âdem ile Havva'nın biri kız diğeri erkek olmak üzere ikiz çocuklar dünyaya getirmesi, ikiz çocukların daha sonra doğan ikiz çocuklardan karşı cinsle evlenmesi, ancak Kabil'in buna uymayarak Habil ile kavga etmesi konu edilmiştir. Âdem ve Havva'nın cennetten kovuluşu konulu minyatürlerse, XVI. yüzyıl sonu ve XVII. yüzyıl başlarında, Fuzûlî'nin *Hadikatü's-Süeda* adlı eserinde görülmektedir. Bu eserlerdeki anlatıma göre Allah, Âdem'i yaratmış ve ona eşiyile birlikte cennette oturmasını, yasak ağaçtan yememesini tembih etmiştir. Şeytan, bunu duyup Âdem'i kıskanmış, yılan ve tavus kuşunun yardımı ile cennete girip Âdem'i kandırmıştır. Âdem'in yasak meyveden yemesiyle birlikte tacı başından düşmüş, ardından ikisi de mahrem yerlerinin farkına vararak utanmış, incir yaprağıyla örtünmüşlerdir. Bkz. Banu Mahir, *Osmanlı Minyatür Sanatı*, Kabalcı Yay., İstanbul 2005, s. 155-157.

yatürleri ayrıca Abdullah Buhârî ve Levnî'nin albümlerindeki kadın figürlerini<sup>6</sup>, Osman Hamdi'nin tablolarında rahle üzerinde oturan veya Kur'an okuyan kadın figürlerini<sup>7</sup> hatırlamak yerindedir.

Sanat ve dinin kadının bir konusu oluşu, benzer şekilde, kadın varlığının tarihin başlangıcında aldığı görünümle irtibatlandırılabilir. Kutsal metinlerin anlatımına göre, insanlığın atası Âdem ve Havva, Tanrı ile ilk kez diyaloga girerek ilâhî olanla irtibatı yani dinî alanın açılımını gerçekleştirmiştir. Elbette burada, sanat ve din tarihi verilerine dayanarak ve bir yandan tarihsel süreci izleyerek, sanat ve dinin kadın varlığının konusu oluşunu aktarmaya bu makalenin çerçevesi izin vermeyecektir. Ancak çerçeveyi ilk etapta İslâm sanatıyla sınırlarsak, kadının tezhip, ebru, şiir, musiki gibi sanat formlarını kullanarak sanat ve dini konu edindiğini kısaca hatırlayabiliriz. Kadınların gündelik hayatlarına yansıttıkları, el ile işlenmiş seccade, Kur'an kılıfları gibi dini-sanatsal unsurları barın-

<sup>4</sup> 1515 tarihinde kopya edilen Feridüddin Attar'ın (ö.1250) *Mantuku't-Tayr* adlı mesnevisinin minyatürleri arasında yer alan Süleyman ile Belkıs konulu resim örnek olarak gösterilebilir. Bkz. Mahir, *a.g.e.*, s. 50 ve resim 14.

<sup>5</sup> *Varka ve Gülşah* adlı mesnevinin Nakkaş Abdülmü'min el-Huyi tarafından yapılan minyatürleri de kadın figürünü bulundurması açısından tipik bir örnektir. XIII. yy. başlarında Konya'da hazırlanan bu eserde, Hz. Muhammed devrinde, kardeş çocukları arasında yaşanan bir aşk hikâyesi tasvir edilmiştir. Bkz. "Minyatür", *T.D.V.İ.A.*, c. XXX, s. 119; Mahir, *a.g.e.*, s. 34 ve resim 4. Yetmiş varaktan oluşan *Varka ve Gülşah* yazmasında yetmiş bir adet renkli minyatür, frizler hâlinde metinlerin arasında yer almaktadır. Bu eserde yer alan minyatürlerin kadın giyimini tasvir eden eser olarak ayrıntılı incelemesi için bkz. Özden Süslü, *Tasvirilere Göre Anadolu Selçuklu Kıyafetleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1989, s. 15-52 ve resim 1-67.

<sup>6</sup> XVIII. yy. nakkaşlarından Abdullah Buhârî ve Levnî (ö.1732), tek figür kadın ve erkek tasvirlerinden oluşan albümler hazırlamışlardır. Bu albümlerde ev içi kadın giyim modellerini yansıtabilecek nitelikte minyatürler yer almaktadır. Levnî'nin eserlerinde çiçek koklayan, müzik icra eden, dans eden, içki içen veya saç tuvaletini düzelten kadın figürleri de yer almaktadır. Bkz. Mahir, *a.g.e.*, s. 78-80 ve resimler 33, 35. Ayrıca bkz. "Levni", *T.D.V.İ.A.*, c. XXVII, s. 155; "Abdullah-ı Buhârî", *T.D.V.İ.A.*, c. I, s. 87. Bunlardan başka, Enderunlu Fâzıl'ın çeşitli ülkelerin kadın güzellerini anlatan *Zenannâme* adlı eserinin minyatürlü kopyaları, farklı kadın tiplerini yerel kıyafetleriyle resmetmeleri bakımından ayrıca zikredilebilir. Bkz. "Enderunlu Fâzıl", *T.D.V.İ.A.*, c. XI, s. 189; "Minyatür", *T.D.V.İ.A.*, s. 123.

<sup>7</sup> Osman Hamdi'nin tabloları için bkz. <http://www.sanalmuze.org/arastirarakogrenmek/osmanhamdi.htm>.

dıran ürünler de minimal örnekler olarak ayrıca hatırlanabilir. Bu tür örneklerin dışında, dolaylı olarak kadının dini ve sanatı ürettiği noktalar da vardır. Örneğin Müslüman kadınların örtünme amaçlı olarak kullandıkları kıyafetleri çeşitli form ve renklerle yorumlaması, çarşafı mavi, kırmızı, leylak gibi renklere büründürürken, eşarbi çok çeşitli desen ve örtme tarzları ile kullanması zikredilebilir.<sup>8</sup> Böylelikle kadın varlığı, dinî ve sanatsal faaliyetleriyle yani dini ve sanatı dile getirişiyile hem kendi tezahürlerini sergilemekte hem de dinî ve sanatsal olanın üretimine ve zenginleşmesine katkıda bulunmaktadır.

Buraya kadar ifade edilenler aracılığıyla çizilen tabloya bakıldığında, sanat, din ve kadın arasındaki ilişkilerin bir tür uzlaşma, uyum ve çekim eksenli olduğu ve birbirini üreterek, zenginleştirerek gerçekleştiği düşünülebilir. Ne var ki gerçekte bu üç kavramsal kategori arasında birbirini itme ve dışlama, başka bir ifadeyle birbirini kendi olumlama alanı içine almama şeklinde bir ilişki de

<sup>8</sup> Müslüman toplumlarda kadınların siyah çarşaf kullanması salt erkek egemen anlayışın kadın estetiğini belirlemesi olarak yorumlanırken, kadınların çarşaf formundaki dış kıyafetleri birbirinden oldukça farklı renk ve modellere büründürmesi gözden kaçırılıyor görünmektedir. Örneğin çeşitli minyatür, tablo veya tasvirlerde görülebileceği üzere, kadınların renkli, dantelalı, iç elbiselerinin de bir ucundan görüldüğü hatta saç modellerini belli edecek tarzda ince tül kumaştan oluşan, birbirinden oldukça farklı zevkleri yansıtan dış kıyafet modelleri, kadınların kendi estetiklerini oluşturma noktasında bütünüyle pasif olmadıklarını gösterir niteliktedir. Türkiye'ye Tanzimat döneminde hacca gidip gelenler aracılığıyla getirilen çarşafın, modellerine göre uçkurlu, yandan yırtmaçlı, dolma ve torba gibi isimler alması ve hemen her renkte kullanılmasına dair bkz. "Çarşaf", *T.D.V.İ.A.*, c. VIII, s. 231. Ayrıca, çarşafın dışında ferace, yeldirme, meşlah, peçe ve yaşmak gibi isimler alan kadın sokak giyim örnekleri hakkında bkz. Melek Sevüktekin Apak ve diğerleri, *Osmanlı Dönemi Kadın Giyimleri*, İş Bankası Yay., Ankara 1997, s. 101-107. Kadınların sosyal statüsünün giyim zevklerini oluşturmalarında etkili oluşu da ayrıca hatırlanmalıdır. Örneğin saray çevresi kadınlarının veya elit kesimi temsil eden kadınların giyimi ile taşralı kadınların giyim zevkleri arasında kendiliğinden bazı estetik farklılıkların oluştuğunu düşünmek mümkündür. Nitekim saray kadınları arasında da kadınların unvanlarına göre giyinmesi ve Osmanlıda kadın giyiminin "saraylı", "İstanbullu", "taşralı" vb. adlarla anılması söz konusudur. Bkz. Melek Sevüktekin Apak ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 59-82. Osmanlıda üst düzey kadınların gezintisini resmeden Osman Hamdi'ye ait "Gezintide Kadınlar" ve "Cami Kapısındaki Kadınlar" adlı tablolar da, bir dönemin renkli kadın giyimini belgelemesi bakımından anılmaya değerdir.

vuku bulmuştur. Örnek olarak dinin, sanatın en azından bazı formlarını dışlaması ve kadın varlığını belirleme ve sınırlandırma eksenli dil kullanması zikredilebilir. Benzer şekilde sanatın dinî olanla barışık olmadığı veya ilişkide olmak istemediği yönler veya sanatın dinî olana isyan ettiği noktalar hatırlanabilir.<sup>9</sup>

Kadın varlığının sanata ve dine konu olması ile sanatın ve dinin kadın varlığına konu olması hususunda üzerinde durulması gereken bir nokta da şudur. Kadın varlığının sanatsal ve dinsel formda kendini dile getirmesiyle erkek varlığının sanatsal ve dinsel formda kadını dile getirmesini ayrı kategoriler olarak değerlendirmek gerekmektedir. İlk durumda kadın “sanatkar” olarak karşımıza çıkmaktayken ikinci durumda “sanatkarın bir objesi” olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>10</sup> Kadının tarihsel süreçte sanatkar olmaktan çok sanatkarın bir objesi olması durumu ise, nedenleri ayrıca tartışılarak ele alınması gereken bir konudur.

### Merkez-Çevre Kavramları Eşliğinde Kadın, Sanat ve Din İlişkisi

Dilin en yüksek düzeyde tezahür ettiği bir alan olan sanat dilini; hat, tezhip, minyatür, şiir, mimari vb. sanat dillerini kadınlar hangi

<sup>9</sup> Kadının sanat ve dinle ilişki içinde olduğu alanlarda kadın bedeninin nasıl tezahür edeceği hususu, hem sanat hem de din perspektifinden gerilimli bir alan oluşturmıştır. Örneğin din, kadın bedenini çıplaklığa izin vermeyecek şekilde sınırlandırmak isterken sanat, kadın bedenini sınır tanımaksızın edebî-şiiresel formda veya heykel, resim (nü) ve görüntü formunda dile getirme çabası içinde olmuştur. İslâm sanatında dinî yasaklamalar nedeniyle kadın tasvirinin olmadığı veya en azından kadınların çıplak olarak resmedilmediği genel kabul görmekle birlikte, minyatür sanatında fıkhi sınırların ötesine taşan kadın tasvirlerine rastlamak mümkündür. Örneğin 13. yy.la ait *Varka ve Gülşah* minyatürlerinde Gülşah saçları açık olarak tasvir edilirken 1745 tarihli Refail’in hamamda anne ve kızını konu edinen tablosunda çıplak kadın tasvirine rastlamak mümkündür. 18. yy.da minyatür sanatına çıplak kadın tasvirlerinin girmesi ve ayrıca Refail’in tablosu için bkz. Mahir, *a.g.e.*, s. 81-82 ve resim 38.

<sup>10</sup> Kadın ve sanat ilişkisini, kadının sanatkar olması, sanatın hamisi olması ya da sanata konu olması perspektiflerinden ele alan Nancy Micklewriht, Osmanlı minyatür sanatı geleneğinde 19. yy. öncesinde kadın sanatkarların olmadığını, kadınların mimari alan dışında sanatın hamisi olarak karşımıza çıkmadığını ve geleneksel Osmanlı resminde kadınların yerinin olsa olsa sanata konu olmak olduğunu dile getirmektedir. Nancy Micklewriht, “Müzisyenler ve Dans Eden Kızlar: Osmanlı Minyatürlerinde Kadın İmgeleri”, *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, ed. Madeline C. Zilfi, (çev. Necmiye Alpay), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2000, s. 149.

oranlarda kullanmışlardır? Başka bir ifadeyle kadın varlığı sanat ve din eksenli olarak tezahür ettiğinde, tarihsel görünümü itibarıyla daha çok çevrede kalmıştır demek mümkün müdür? Bu soruya cevap aramak üzere birkaç örnek üzerinde durulabilir. İslâm klasik sanatında belki de merkezi bir konumda olan ve “sanatın en şerefli”, “Müslüman halkların estetik duygusunu temsil eden sanat”<sup>11</sup> olarak nitelenen hat sanatı (hüsnü hat) söz konusu olduğunda, kadın hattatların hele de hat ustalarının sayısı, yok denecek kadar azdır. En azından bir Hattat Hafız Osman ile aynı değerde konumlandırılabilen kadın hattatı, tarih kaydetmemiştir. İslâm sanatında önemli bir yer tutan tezhip sanatına baktığımızda ise -hat sanatıyla kıyaslandığında- kadın müzehhibeler son zamanlarda adından söz ettirmektedir.<sup>12</sup> Ne var ki hat sanatının tuttuğu merkezi mekanla kıyaslandığında tezhip sanatı, tıpkı kendisinin hat yazısını çevrelemesi gibi çevrede kalmaktadır.

Hat yazısı ve onu çevreleyen tezhip ilişkisine dikkat kesildiğimizde, yazının merkezi tutan anlamlı formuna karşın tezhibin bir tür çerçeve olarak kaldığı hemen görülebilir. Öyle ki bir zemine “Hiç” kelimesi yazıldığında bile, yazının (kelimenin) içerdiği anlamlara dair azımsanamayacak bir yorum literatürü oluşurken; içinde bir yazıyı barındırmayan çerçeve ya da tezhip, fazlaca anlam ifade etmemektedir, elbette yine de sanat formu olarak anlamlılığının dışında. Bunu, yazının (hat) tezhipten bağımsızlaşması durumunda anlamlı bir muhteva ve form olma özelliğini korumasının yanında tezhibin hattan bağımsızlaşmasıyla bir tür boş çerçeve özelliğine yani bir tür varoluşsal eksikliğe düşmesi olarak da ifade etmek mümkündür.<sup>13</sup> Bu durumun, kadın varlığının tarihsel

<sup>11</sup> Titus Burckhardt, *İslâm Sanatı: Dil ve Anlam*, (trc. Turan Koç), Klasik Yay., İstanbul 2005, s. 57.

<sup>12</sup> Tezhip sanatından bahis açıldığında, müzehhibeler arasında Rikkat Kunt adı ön plana çıkmaktadır. Münevver Üçer ise, klasik tezhip sanatında yeni arayışların temsilcisi olarak akla gelmektedir.

<sup>13</sup> Elbette özellikle cami içi dekorasyonlarında, saray, türbe vb. mimari eserlerin dekorasyonlarında veya seccade, başörtüsü kenarları süslemeleri gibi pek çok yerde yalnızca tezhip ya da günümüzde arabesk denen süsleme tarzları, hattan bağımsız anlamlı birer form olarak işlev görmüştür ve görmektedir. Burada doğrudan süslemenin kendisi yani soyutlama yoluyla elde edilen figürler, bu süslemelerin açık bir başlangıç ve sona sahip olmaması yani arabesk tarzda şe-

tezahürleri itibarıyla tuttuğu mekanla, sanatsal tezahürleri itibarıyla tuttuğu mekan arasında benzerlik olduğu şeklinde yani kadınların tarihte daha çok çevrede kalmasının sanat uğraşlarına da yansıdığı şeklinde yorumlanması belki mümkündür.

Sanat, din ve kadın ilişkisini merkez-çevre kavramları eşliğinde ele alırken, İslâm sanatına sinen, sanatı onu üretenden bağımsızlaştırmayı hedefleyen mantığı elbette göz ardı etmemekteyiz. Bununla birlikte sanatkarı gizlemek suretiyle asıl Sanatkara işaret etmeyi ilke edinen İslâm sanatında, her ne kadar çoğunlukla eserlerine imzalarını atmamış iseler de bir Hafız Osman'ı, Seyyid Mehmed Efendi'yi, Mustafa Rakım Efendi'yi sanatkar olarak anarken bunların karşısına, aynı mekanı tutacak şekilde koyabileceğimiz kadın sanatkarlarımızın olmaması düşündürücüdür. Benzer şekilde, Fuzuli gibi şiir yazan şair kadını, Levni gibi minyatür yapan nakkaş kadını tarihin kaydetmemesi, kadınların sanat dilini özgün bir şekilde kullanamamalarının bir sonucu olarak görülebilir. Hâl böyle olunca, sanat alanında kadın dilinin, muhayyilesinin ve hafızasının yitik bir dil, muhayyile ve hafıza olduğunu söylemek mümkündür.

### Türk-İslâm Sanatından Örnekler

Doğu edebiyatında kadın imgesine ışık tutan, kadın imgesini ele veren klasik türler olarak daha çok şiir ve kıssa (hikâye) formundaki eserler karşımıza çıkmaktadır. Şiir ve kıssaları barındıran sayfalar içine serpiştirilen minyatürler ise sanki bu klasik formları görsel açıdan destekleyici unsur olarak işlev görmektedir.<sup>14</sup> Elbette

---

killenmesi ve ebruda olduğu üzere süsleme formlarının doğrudan sanat eserinin merkezî mekanını teşkil etmesi, tezhibin marjinal olarak her zaman periferide kalmadığını gösterir. Kısacası tezhip veya süslemeler, her zaman yazıya eksenli çerçeve işlevini üstlenmezler. Burada belki dile getirilmesi gereken şudur; hat yazısı, muhtevası itibarıyla anlamlı olan kelimelerin formu ya da yazılı karakteri olarak önemlidir. Yani hat sanatında anlam, doğrudan yazı okunduğunda açığa çıkar. Oysa süslemelerde sembolik dil hakimdir ve soyutlayarak süsleme yapmanın kendisi, bir metafizik zeminde anlam ve form kazanır.

<sup>14</sup> Örneğin 12. yy. şairlerinden Nizami'nin *Hamse'si*, daha sonra minyatürlerle görsel unsurlar katılarak zenginleştirilmiştir. Eserdeki 1494 tarihli bir minyatürde havuzda kadınların resmedilmesi ise kadın figürünün minyatürde daha o dönemlerde serbest işlendiğini çağrıştırmaktadır. Minyatür için bkz. *İslam, Art*

minyatür sanatının işlevi, şiir ve kıssa formunu destekleyici unsur olmaktan öteye gitmektedir. Saray hayatını anlatan, padişah portreleri ve kent tasvirleri için kullanılan minyatür formları<sup>15</sup>, bu gibi alanlarda kendi başına bir anlatı (sanat) türü olma özelliğini kazanmaktadır.

Sanat formunda ifadesini bulan kadın varlığı, zaman zaman, kadın varlığının renkli ve ele avuca gelmez dünyasını, dinî (fikhî) formlarla tutuklanamayan yapısını ve erkek varlığı üzerindeki etkisini yansıtacak şekilde karşımıza çıkmaktadır.<sup>16</sup> Bu konuda, klasik literatürde yer alan, Halife Velid b. Yezid'in Süfra adlı Hristiyan bir genç kıızı görüp ona aşık olmasını, onu görmek için tebdili kıyafet ile gizlice bahçesine girmesini ve gördüğü güzellik karşısındaki hayranlığını kendi dilinden anlatan şu şiir örnek gösterilebilir.

(O) endamlı güzel sevgili,  
kilisenin bir bayramında bizim için açığa çıktı.

Henüz o güzele sevgi gözümle  
bakıyordum ki onun putu öptüğünü gördüm.

Yazıklar olsun (ey Hristiyanlar)  
sizden her kim o güzeli put gibi mabud görmüyorsa.

---

and Architecture, ed. Markus Hattstein and Peter Delius, Könemann 2000, s. 429. Yine Nizami'nin *Hamse*'sinde Hüsrev'in Şirin'i banyo yaparken gördüğü sahne de 1431 tarihinde resmedilmiş görünmektedir. Bkz. [http://www.hermitagemuseum.org/html\\_En/03/hm3\\_5\\_5e.html](http://www.hermitagemuseum.org/html_En/03/hm3_5_5e.html). Bu ve benzeri erken dönem minyatürlerinde resmedilen kadınların, daha çok anlatılan konunun görsel imaja büründürülmesi amacıyla resmedildiğini düşünmek mümkündür. Ancak 17. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Atayî'nin (Ataullah b. Yahya, ö. 1636) *Hamse*'sinin 1721 tarihli minyatürlü kopyalarında, kadın erkek ilişkisinin cinsel bir çağrışım yapacak şekilde işlendiği görülebilmektedir. Bkz. Micklewrihgt, *a.g.m.*, s. 156-159.

<sup>15</sup> Osmanlı minyatür sanatçıları, aynı zamanda bir tür tarih anlatıcıları gibi kabul edilir. Bu yüzden eserleri, dönemlerinin siyasi, askeri ve sosyal hayatına ışık tutmada başvurulan kaynak olma özelliği de taşır. Hatta sanat tarihçileri, zaman içinde yok olmuş ya da tahrip olmuş tarihi binaların yeniden resmedilmesinde minyatürlerden yararlanırlar. Bkz. Micklewrihgt, *a.g.m.*, s. 147.

<sup>16</sup> İbnü'l-Cevzî'nin (ö.1201) Ahbaru'n-Nisâ adlı eseri, kadın ve erkeklerin birbirlerini yüceltme veya yerme türünde dil kullanmalarını ve daha çok şiirsel dil formu aracılığıyla aşk, kıskançlık, vefa, ıstırap, arzu vb. duygularını ifade etmelerini göstermesi açısından anılmaya değerdir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Kadınlar Kitabı Ahbaru'n-Nisâ*, (trc. Yusuf Ziyaoğlu), Şule Yay., İstanbul 2000.



*Ah, Rabbimden dilerdim ki (o güzelin öptüğü)  
putun yerinde olayım da (sonra)  
cehennem alevinde yakacak olaydım!<sup>17</sup>*

Kadın varlığının, İslâm sanatında klasik edebi türlerin dışında mimari form aracılığıyla en yüksek ifade düzeyine kavuştuğu eser ise şüphesiz ki Taç Mahaldir.

### **Taç Mahal’de Kadın-Din-Sanat İlişkisi**

Dünya harikaları arasında yer alan Taç Mahal, Hint-Türk İmparatoru Şah Cihan’ın çok sevdiği eşi Mümtaz Mahal (diğer adı ile Ercümend Banu) için yaptırdığı türbedir. Dünyada aşk için yapılmış en büyük ve en güzel anıt olarak kabul edilen bu eser, bazı İslâm sanat eleştirmenleri tarafından, belki de sırf yapılış gayesi nedeniyle İslâm dışı bir eser olarak görülebilecek şekilde yorumlanmıştır.<sup>18</sup> Zümrüt, yakut, pırlanta, inci gibi değerli taşlarla süslenen, muazzam kubbesinin beyaz mermerden yapıldığı ve inciye benzetildiği, dört yöne su akışı olan bahçesinin adeta dünyada cenneti simgelediği, mimari açıdan eşsiz bir eser olarak görülen bu

<sup>17</sup> Serrâc, *Mesâriu'l-Uşşâk* tan, İbn Sînâ vd., *Aşk Risâleleri*, (trc. M. Fatih Birgül), Sır Yay., İstanbul 2000, s. 63.

<sup>18</sup> Titus Burckhardt’ın eğilimi bu yöndedir. “Muğal sanatının bir şaheseri olan Taç Mahal, inşasının altında yatan dürtülerden dolayı, açıkça İslâm sanatının dışında bir yerde veya en azından onun en uç çizgisinde yer alır; zira bu bina, yüceltilmesi ne veliliğine, ne de Hz. Peygamberin soyundan gelmişliğine, fakat hükümdar olan kocası Şah Cihan tarafından delicesine sevilmiş olmak gibi basit bir olguya dayanan bir kadının lahдини barındıran bir türbedir.” Burckhardt, *a.g.e.*, s. 200. Ancak Burckhardt, bu ifadelerinin ardından Taç Mahal’in yine de salt bir ifrat örneği olarak görülemeyeceği yönünde görüş beyan eder. “Ama çeşitli tesadüfler vardır ki buna İslâmi sanatın ana akımının dışında bir eser, dolayısıyla salt bir ifrat örneği olmaktan daha fazla bir anlam kazandırır. Kadın sevgisi ya da onun varlığının en derin yönlerine olan kadınlık sevgisi, İslâm sanatında bir yerlerde kendisini izhar etmek durumundaydı. Kadının resmi çizilemeyeceğine göre -ki söz konusu niteliği olsa olsa yalnız kutsal bir timsal (sacred image) tecessüm ettirebilirdi- o, ifadesine ya da dışavurumuna, mimarlık yoluyla, sadece Hindistan’da gerçekleştirilebilecek, saflığı ve zarafeti kelimenin en yüce anlamında bir kadınlık hâl ve görüntüsü ifade eden bir eserde kavuşmuş oldu. Dahası, bu anıt mezarın bütün dış görünüşünün ve özellikle Kubbenin, tipik bir şekilde sudan çıkan bir lotus tomurcuğuna ilişkin Hindu motifini anımsatması hiç de bir tesadüf eseri değildir; yani kadınlık tasavvuru ya da asli kabul edicilikle bağlantısı bulunan bir motif ya da sembolle.” Burckhardt, *a.g.e.*, s. 200-201.

yapıt, kadını ve dünyevî olanı yücelttiği anlamını çağrıştırmalarıyla, klasik İslâm düşüncesinde sadece Allah'ın adını yüceltmek üzere yapılan sanat eserlerinden ayrıldığı izlenimini uyandırmaktadır. Ancak yapının muazzam kapılarına nakşedilen Yasin suresi gibi dinî motifler, bu yapının sadece dünyevî olanı çağrıştırmasını engelleyecek nitelikte olması bakımından dikkat çekicidir. Yapının bizatihi dört yönünden ırmaklar akan cennet bahçesine benzer bir bahçe içine yerleştirilmesi de gerçekte başlı başına uhrevî inancı güçlendirmektedir. Nitekim bir yandan Taç Mahal'in İslâm dışı bir eser olarak görülebileceği yorumunu yapan Burckhardt'a göre yapı, Jumna ırmağının hemen kenarındaki bahçe içine özellikle konumlandırılmıştır. Çünkü böylelikle o, Hz. Peygamberin cennet tasvirleriyle ilgili bir hadisinde, beyaz inciden yapılmış ve üzerinde İlâhî Rahman isminin dört harfi R-H-M-N yazılı olan dört köşe sütununun taşıdığı koca bir kubbe imajını çağrıştırmış olmaktadır.<sup>19</sup>

Taç Mahal, İslâm sanatında görkemli bir yapıt aracılığıyla bireyi belirgin bir şekilde ön plana çıkaran belki de tek eserdir. Bu özelliği yani yapıtın ne Tanrı ne Peygamber ne de bir veli için yapılmış olması ve bu anlamda dinî otoriteyi temsil etmemesi dolayısıyla ona bir tür "ben'in mimarisi" demek mümkün olabilir. Her ne kadar İslâm kültüründe dinî ve siyasi lider olarak görülen kişiler için görkemli türbeler yapılmış ve ölen liderlerin eşleri onlarla birlikte türbelere gömülmüş iseler de bu anıt mezar türü yapılar, Taç Mahal'in ihtişamı ve tuttuğu özel mekan ile kıyaslanabilecek yetkinlikte değildir. Kadın varlığının bu denli yüceltilerek dile getirilmesi, İslâm sanatında onun hâli hazırda sanat (mimari) aracılığıyla dilde tutabileceği en üst linguistik mekana işaret ediyor görünmektedir. Burada kadınının sanat aracılığıyla yüceltilmesi bir yana, eserin yapılmasını sağlayarak kadına adeta ölümsüz bir isim bahşedenin erkek olması dikkat çekilmesi gereken bir nokta-

<sup>19</sup> Burckhardt, *a.g.e.*, s. 206. Burckhardt, eseri Hz. Peygamberin başka bir hadisini göz önünde bulundurduğunda daha farklı yorumlar. Bu yoruma göre beyaz inci, alemin kendisinden yaratıldığı maddenin sembolüdür. Ya da alıcı (kâbil) cevher olması bakımından İlk Akıl'dır ve bu da gerçekte kadın tabiatının yüce prototipidir. A.y.

dır. Yani kadının böylesi bir görkemli yapıt aracılığıyla dile gelmesi ve linguistik skalada üst düzeyde bir mekan bulması, kadının dili kullanması aracılığıyla değil erkeğin kadına yönelik ya da kadını merkeze alan dil kullanması aracılığıyla'dır.<sup>20</sup>

### **Osman Hamdi'nin "Mihrap" İsimli Tablosunda Kadın-Din-Sanat İlişkisi**

Kadın varlığının sanat formunda tasvirî (görsel) nitelikte ifadesine kavuşması, İslâm sanatında daha çok minyatür aracılığıyla gerçekleşmiştir. Ne var ki 19. yy. başlarında Osmanlıda minyatür sanatının önemini yitirmesi<sup>21</sup> ve yerini Batılı anlamda resim sanatına bırakması ile birlikte kadın tasviri, resim sanatı aracılığıyla ifadesine kavuşmuştur. Türk resim sanatının önde gelen isimlerden olan Osman Hamdi'nin "Mihrap" adlı tablosu, kadın varlığı ve dinî motifleri birbirine kontrast bir duruşla resmetmesi bakımından dikkat çekici bir eser olarak incelenmeye değerdir.

Osman Hamdi'nin tablolarında mihrap, kadın, kitap, rahle, kandil, buhurdanlık, halı, hat levhaları, türbe vb. iç mekan dekorları gibi unsurlar, belirgin bir yer tutmaktadır. "Mihrap" tablosu, konusu itibarıyla, klasik dünyanın zarif algısını yansıtacak şekilde yeterince dekorlu olan mihrap önünde, rahle üzerine oturmuş bir kadını resmetmektedir. Tabloda dinî temayı güçlendirecek şekilde yanda hat yazısı ve hat yazısı süslemeli bir şamdan ve mumu yer almaktadır. Arka dekor her ne kadar dinî sembollerin yerli yerince resmedildiği izlenimi verse de ona kontrast olarak ön plana çıkan rahle üzerine konumlanmış kadın ve kadının hemen ayak ucunda dağınık hâlde resmedilen sayfalar (muhtemelen Mushaflar) dikkati çekmektedir. Kadının dünyeviliği ve burjuvayı çağrıştıran giyimi

<sup>20</sup> Bazı söylentilere göre ölümünden kısa süre önce Mümtaz Mahal'in, eşinden kendisi için bir türbe yaptırmasını istemesi de bu algımızı tersine çevirebilecek nitelikte görünmemektedir. Zira sahip olduğu ihtişamı yapıta kazandıran, ona hayatiyetini veren tarihsel erkek varlığı (iktidar odağı Şah Cihan) olmuştur. İstekte bulunmak ve yapıta hayatiyet vermek arasındaki fark, birinin sadece tarih yapmayı istemesi (hayal etmesi ve en fazla müessiri güdülemesi) diğerinin ise tarihi yapmasıdır kısaca.

<sup>21</sup> Lale devrinde yaşayan Levnî (ö. 1732), Osmanlı minyatür sanatının son büyük temsilcisi sayılır. Bkz. "Levnî", *T.D.V.İ.A.*, s. 154-155.

ile mihraba sırtını dönmüş bir biçimde, kutsal kitabın okunduğu ya da ilim tedrisatının yapıldığı rahle üzerine oturarak konumlanması ve kitapların etrafta bir savrulmuşluk görüntüsü sergilemesi, kadının yeni bir fenomen olarak karşımıza çıktığı izlenimini vermektedir.

Sözlü ifadelerle büründürerek kabaca resmetmeye çalıştığımız mihrap tablosu, Osman Hamdi'nin belki de en kışkırtıcı temasını işlediği eserdir. Bu tablo dolayısıyla ressam, kadının ayakları altına Kur'an sayfaları yaymak suretiyle oryantalistlerden daha ileri gitmekle suçlanmıştır. Söz konusu ithamlara, torunu, tablodaki kadının hamile olduğu ve dedesinin "Annelik her şeyin üzerindedir." mesajını vermek üzere böyle bir tabloyu yaptığını söyleyerek cevap vermiştir. Birbirinden oldukça farklı yorumlara konu olan eserin ılımlı yorumlarına göre onda anlatılmak istenen, geleneksel inançlar karşısında dünyevî güzellikleri unutmamak yani bir tür uhrevî olan ile dünyevî olanın bir aradalığını sunmaktır.<sup>22</sup> Ressamın torununun tablo hakkında yaptığı açıklama doğrultusunda şekillenen bir yoruma göre ise burada gerçekte İslâm'da kadının ne kadar âli bir konumu olduğu anlatılmak istenmektedir.<sup>23</sup> Çünkü rahle üzerinde konumlanan kadın ya hamiledir ya da çocuk dünyaya getirmiş bir annedir ve ressam bu tablosu ile "Cennet anaların ayakları altındadır." sözünü sembolize etmek istemiştir.

Ne var ki eserde anlatılmak istenenin İslâm'da kadının âli konumu olduğunu düşünmek, bize ancak tablodaki kitap ve kadın arasındaki kontrastı göz ardı etmek suretiyle mümkün görünmektedir. Dinin otoritesini temsil eden kitapların yüzüstü terk edilmiş görüntüsü verecek şekilde yere kapaklanması ve hemen hepsinin zaten savrulmuş bir görüntü sunması, bizce açıkça kadın ve kitaplar arasındaki barışsız durumu yansıtmakta ve ılımlı yorumlara fazlaca imkan vermemektedir. Bununla birlikte, bazı resimlerinde bizzat kendisini ve bazılarında kızlarını rahlede açık duran kitapları -çok muhtemelen Kur'an'ı- okurken resmeden Osman Ham-

<sup>22</sup> Bkz. <http://www.sanalmuze.org/arastirarakogrenmek/osmanhamdi.htm>, 7 nolu dipnot.

<sup>23</sup> Nihat Boydaş ile söyleşi, *Diyanet Aylık Dergi*, Eylül 2003, sayı 153, s. 54.

di'nin, insan ve kitap (Mushaf) arasında ebedî bir aykırılık teması işlemediğini düşünmek mümkündür. O hâlde ressam bu tablosu aracılığıyla ne anlatmak istemiş olabilir?

Bu soruya verilecek cevapların her biri, ressamın tablosu hakkında -bilinebildiği kadarıyla- açık bir ifadesinin bulunmaması dolayısıyla bir yorum olma özelliği taşıyacaktır. Bununla birlikte ressamın yaşadığı dönemin özelliklerini ve kendi yaşantısını göz önünde bulundurduğumuzda, bize göre tabloda kadın varlığının Doğu ile Batı, geçmiş ile gelecek ve dinî ile dünyevî arasında kalmışlığının ve otantik yurdunu arayışının izlerini sürmek mümkündür. Zira gerçekte kadının oturduğu rahle, oturulacak, hele de uzun süre ikamet edilecek bir mekan değildir. Böylelikle kadın, iki dünya arasında eğreti bir şekilde konumlanmıştır. Tabloda, örneğin rahlede kitap okuyan bir kadın resmedilmiş olsaydı, klasik-dinî dünya ile barışık bir kadın imgesi oluşturulmuş olabilirdi ve bu da tabloya bir "birlik" yani anlam birliği ve özdeşlik kazandırabilirdi. Ama burada tablonun, adeta arka planda duran şeylerin dünyasıyla ön planda duran kadının dünyası arasında ikiye bölünmüş olması, iki zıt güç, otorite ya da dünyayı çağrıştırmaktadır. Buna belki modernite-gelenek gerilimi de denebilir. Ancak burada kadının daha çok, farklı ve eski dünyaya göre konumlandırılmaz bir yeni fenomen olarak ortada bir yerlerde duruşunun simgelenildiği de görülmelidir. Yani kadın henüz anlaşılmamış, içinde bulunduğu dinî-klasik dünyada mekan tutmak istememiş bir mekansız, yurtsuz varlık gibi görünmektedir. Kadın burada, kitaplarla kontrast duruşu itibarıyla entelektüel bir imge olarak sunulmadığı gibi mekansız ve konumsuz da görünmekte ve bu durum kadının kendine özgü bir konumu olmadığını düşündürmektedir. Çünkü burada kadın bir başka şeyin (kitapların) yerine zamansal olarak oturmuştur ama belli ki orada da kalamayacaktır. Belki bu dünyadan çıkacak ve bir daha oraya geri dönmeyecektir. Ardından kendisine yeni bir yer arayacaktır. Ama kitaplar da yerlerde savrulduğuna göre, artık onlar da normatifiğini yitirmiş görünmektedir. Yani onlar da anlam dünyaları itibarıyla kalıcı görünmemektedir. Böylece tabloda ayrışmakta olan iki dünyayı okumak mümkün-

dür; biri (klasik dünya, kutsal kitaplar) geçmişe, diğeri (modern dünya, kadın) geleceğe yönelmiş gibidir. Ancak bu durumda ikisinin de akıbeti belli değildir. Oradaki kitaplar için geçmiş nerede ve o kadın için gelecek nerede? Ve dünyalar “artık” ayrışmakta olduğuna göre oradaki kitaplar için gelecek nerede ve o kadın için geçmiş nerede?

Osman Hamdi'nin “Mihrap” tablosu, kadının çağdaş dönemde yurtsuzluğunu ve yeni arayışlarını çağrıştıran sanat eserlerinin tipik bir örneği olma özelliğine sahiptir. “Mihrap” tablosu gibi diğer pek çok tablolarında da Osman Hamdi, sanat ve dini kadın figürü etrafında buluşturmuştur.<sup>24</sup>

Metin boyunca değinilen örneklerde dikkat edileceği üzere kadın varlığı sanatkar olarak karşımıza çıkmaktansa sanatkarın bir objesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece kadın varlığı, sanat ve dini konu edinmekten çok onların konusu olmakta, dili üretmekten çok dile referans gösterilmektedir. Kısacası sanat ve dinin kadın varlığında buluşmasının kadın bilinci, kadın dili tarafından nasıl en yüksek düzeyde gerçekleştirilebileceği soruları, hâlâ yanıtlanılamamaktadır.



---

<sup>24</sup> Örnek olarak sanatkarın “Kur'an Okuyan Kız” (1880), “Haremden” (1880), “Feraceli Kadınlar” (1904), “Türbe Ziyaretinde İki Genç Kız II” (1890) tablolarına bakılabilir.

## Meeting of Art with Religion in Woman Being “The Image of Woman in Turkish Islamic Art”

---

**Citation/©:** Fidan, Hafsa, (2007). Meeting of Art with Religion in Woman Being –The Image of Woman in Turkish Islamic Art-, Milel ve Nihal, 4 (1), 127-142.

**Abstract:** Woman is a being who produces language by practicing it and whom is being referred to on the basis of language. The practice of language, i.e., her realization of her being and language, takes place in terms of words and art as the highest level of actualization of language. This paper focuses on how woman, religion and art entered into a dialogue in Turkish Islamic art, so to determine the level of actualization of woman being in language, with special reference to some works of art such as Taj Mahal and oil paintings by Osman Hamdi. The basic question of the paper is put as follows: Did woman being disclose itself mostly as an artist or an object of art in Turkish Islamic art? Asked differently, what is the degree of practice of language of art by woman in Turkish Islamic art? Following the way opened up by this question will display another question if the women stayed historically on the periphery (instead of centre) in their meeting with art and religion.

**Key Words:** Language, woman, art, religion, centre-periphery.

---



# Birbirine Tezat İki Farklı İsa Portresi “Paskalya Öncesi İsa *versus* Paskalya Sonrası İsa”

Mahmut AYDIN\*

---

Atıf/©: Aydın, Mahmut, (2007). Birbirine Tezat İki Farklı İsa Portresi “Paskalya Öncesi İsa *versus* Paskalya Sonrası İsa”, Milet ve Nihal, 4 (1), 143-156.

**Özet:** Bilindiği üzere tarihsel bir figür olarak Galileli bir Yahudi olan İsa, ölümünden sonra geliştirilen Hıristiyan geleneğinin merkezi bir figürü olarak Tanrı'nın insan bedeninde kendini insanlığa açması anlamında 'Tanrı'nın yüzü" ve nihayetinde dördüncü yüzyılda geliştirilen İznik İman Bildirgesinin ifadesiyle de Kutsal Teslisin ikinci unsuru olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Bu durum, Hıristiyan araştırmacıları aşağıdaki soruların yanıtını aramaya sevk etmiştir: *Nasıl oldu da Galile'li bir köylü olan ve yaşamı boyunca insanları Tanrı'ya ibadet etmeye çağıran İsa, ölümünden sonra kendisine ibadet edilmeye başlanan Tanrı ile aynı cevhere sahip bir varlık konumuna yükseltilmiştir?* Bu ve benzeri soruları yanıtlamak için Hıristiyan bilim adamları bazı kavramlar geliştirmiştir. Bu çerçevede günümüzün önde gelen tarihsel İsa araştırmacılarından Marcus J. Borg ilk yüzyılda Filistin bölgesinde yaşayan Galileli köylü bir Yahudi olan tarihin İsa'sını ifade etmek için Paskalya Öncesi İsa kavramını ve çarmıh sonrası dönemde Hıristiyan geleneği ve tecrübesinde ortaya çıkan imanın Mesih'ini ifade etmek için de Paskalya Sonrası İsa kavramını geliştirmiştir. Bu yazıda söz konusu bu kavramların ifade ettiği İsa portrelerin okuyucuya sunarak bu İsa portrelerinin Hıristiyan geleneği üzerindeki etkisini tartışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Tarihsel İsa, Paskalya Öncesi İsa, Paskalya Sonrası İsa, İznik İnanç Bildirgesi, sosyal peygamber, hikmet öğretmeni, Tanrı oğlu.

---

Bu yazımızda ilk yüzyıl Filistin bölgesinde yaşayan tarihin İsa'sını ortaya koymak amacıyla son 200 yıldır batı Hıristiyan geleneğinde

---

\* Doç.Dr., OMÜ İlahiyat Fak. Dinler Tarihi Anabilim Dalı.



yürütülen çalışmalar neticesinde gündeme getirilen Paskalya Öncesi (*Pre-Easter Jesus*) ve Paskalya Sonrası İsa (*Post-Easter Jesus*) kavramlarını açıklamaya çalışacağız. Bilindiği üzere MÖ. 4 yılında Filistin'e bağlı Galile bölgesinin Nasıra kasabasında bir Yahudi olarak dünyaya gelen İsa, ölümünden sonra Pavlus tarafından şekillendirilen günümüz Hıristiyanlığının yapı taşı ve merkezi figürü yapılmıştır. Hatta Hıristiyan inanç esaslarını ifade eden ve ilk defa 325 İznik Konsili'nde resmi olarak ortaya konan *İznik İnanç Bildirgesinde* İsa, Tanrı'nın insan bedeninde kendini insanlığa açması anlamında onun yüzü (*God's face*) olarak tasvir edilmiştir. Bu durum, araştırmacıları şu can alıcı sorunun yanıtını aramaya sevk etmiştir: *Nasıl oldu da Galile'li bir köylü olan ve yaşamı boyunca insanları Tanrı'ya ibadet etmeye çağıran İsa, ölümünden sonra kendisine ibadet edilmeye başlanan Tanrı ile aynı cephede sahip bir varlık konumuna yükseltilmiştir?*

İşte bu sorunun yanıtı verebilmek için bu yazıda tarihin İsa'sı konusunda yaptığı çalışmalarla haklı bir şöhret kazanan Marcus J. Borg\* tarafından gündeme taşınan ve Hıristiyan geleneğinde birbirine zıt iki İsa portresi sunan Paskalya Öncesi ve Paskalya Sonrası İsa kavramlarını ve bunların ifade ettikleri portreleri okuyucuya sunmak istiyoruz. Bunu yapmadaki temel gayemiz, İsa-Masih'i insanlığı günahattan kurtarmak için "oğul Tanrı" suretinde yeryüzüne gelip beşer hayatı yaşayan tanrısal bir varlık olarak sunmak suretiyle ülkemiz insanına İsa'yı bir kurtarıcı kabul ettirerek Hıristiyanlaştırmaya çalışan misyonerlerin propagandalarına karşın, İsa'nın aslında aşağıda ana hatlarıyla zikredeceğimiz özelliklere sahip bir Yahudi peygamberi, Kur'an'ın ifadesiyle de bir *islam* peygamberi olduğunu bizzat Hıristiyan teologların ifadeleriyle açık-seçik bir şekilde ortaya koymaktır. Paskalya Öncesi İsa, ilk yüzyıl Filistin bölgesinde MÖ. 4 yılında dünyaya gelen Galileli bir

---

\* Bu yazı kalem alınırken Marcus Borg'un şu eserlerinden yararlanılmıştır: Marcus Borg, *Meeting Jesus Again For the First Time; The Historical Jesus & The Hearth of Contemporary Faith*, HarperSanFrancisco: SanFrancisco, 1995; *Jesus: A New Vision*, HarperSanFrancisco: SanFrancisco, 1987; *Jesus in Contemporary Scholarship*, Pennsylvania: Trinity Pres, 1994; Borg & Wright, *The Meaning of Jesus: Two Visions*, HarperSanFrancisco: SanFrancisco, 1995.

Yahudi olan Nasıralı İsa'nın ölümü anına kadar ki tarihsel yaşamına işaret ederken, Paskalya Sonrası İsa kavramı çarmıh sonrası ilk Hıristiyan toplumunun tecrübesinde ortaya çıkan Hıristiyan geleneğinin İsa'sına işaret etmektedir. Şimdi bu kavramlarının neyi ifade ettiğini detaylı olarak ortaya koyarak bu ayırımın Hıristiyan inancına etkilerini tartışmaya geçiyoruz.

### **Paskalya Öncesi İsa (Pre-Easter Jesus)**

Paskalya Öncesi İsa terimiyle, MÖ. 4 yılındaki doğumundan MS. 30 yıllarında tarih sahnesinden kaybolmasına kadar geçen süre içerisinde ilk yüzyıl Filistin bölgesinde hayat süren İsa'ya işaret edilmektedir. Bu terim bağlamında çizilen İsa portresine baktığımızda onun, Herod'un ölüm tarihi olan MÖ.4 yıllarında Galile bölgesinin Nasıra kasabasında bakire Meryem'den dünyaya gelen; çocukluğunu ve geçliğini bu kasabada geçiren; yetişkinlik çağına erdikten sonra Vaftizci Yahya tarafından Ürdün nehrinde vaftiz edilen; Yahya'nın dönemin idarecisi Herod Antipas tarafından şehit edilmesinden sonra tebliğ faaliyetlerine başlayan; karşılaştığı insanları günahlarından tövbe etmek suretiyle Tanrı'nın iradesine teslim olmaya çağıran ve MS. 30 yıllarında da Roma valisi Pontius Pilate tarafından Yahudilerin kralı olmakla suçlanarak çarmıha gerilen bir Yahudi peygamberi olduğunu görürüz.

Tarihin İsa'sının kim olduğu ve hangi özelliklere sahip olduğu konusunda araştırmalar yapan çağdaş batılı araştırmacılar "Paskalya öncesi veya diğer bir ifadeyle tarihsel İsa kimdi?" sorusuna ana hatlarıyla şu yanıtları vermektedir:

Hz. İsa, *mistik bir Yahudi ve Ruhla dolu bir peygamberdi*. Hz. İsa, ilk yüzyıl Filistin bölgesinde Yahudi bir ailede dünya gelen, Yahudi dinsel geleneğine göre yetişen ve kendisinde Tanrı'nın açıkça tezahür ettiği yani kendisi vasıtasıyla Tanrının kendisini insanlığa bildirdiği bir Yahudi mistiği idi. O, Tanrı veya diğer bir ifadeyle Kutsal hakkında dolaylı değil, doğrudan bir tecrübeye sahipti. Nitekim onun Tanrı'yı bizatihi tecrübe etmesi ve bundan dolayı sahip olduğu Tanrı-bilinçliği kendisiyle karşılaşan döneminin insanlarını Tanrı'yı tanıyıp-bilmeye sevk ediyordu. Öyle ki sahip

olduğu bu Tanrı bilinçliliği sayesinde ilk yüzyıl Filistin bölgesinde İsa ile karşılaşan insanlar, kendilerini sanki Tanrı ile yüz yüze gelmiş gibi hissediyorlardı. Ünlü İngiliz din bilgini ve felsefecisi John Hick, İsa'nın sahip olduğu bu Tanrı bilinçliliği şu şekilde ifade etmektedir:

Kişisel olarak Nasıralıyı, Tanrı'nın realitesi karşısında son derece duyarlı ve bilinçli bir kişi olarak telakki ediyorum. O, Tanrı'nın görünmeyen mevcudiyetinde yaşayan ve Tanrı'ya *abba/baba* diye hitap eden bir Tanrı adamı idi. Onun ruhu Tanrı'ya açıldı. Onun yaşamı hem tamamen merhametli hem de tamamen arzu edici olarak ilahi aşka sürekli bir yanıttı. O, öylesine güçlü bir şekilde Tanrı bilinçli idi ki onun yaşamı, olduğu gibi ilahi hayat için titreyip duruyordu. Sonuç olarak onun elleri hastaları iyileştirebiliyor ve 'manevi olarak fakir' olanlar onun huzurunda yeni hayatla alev alev yanıyordu. İlk yüzyıl Filistin'inde sen veya ben onunla karşılaşmış olsaydık, onun varlığından derin bir şekilde rahatsız edilmiş veya meydan okunmuş olarak kendimizi hissedebilirdik. Kendimizi tamamıyla O'na vermeye ve O'nun çocukları ve yeryüzünde O'nun amacının aracısı olarak yeniden doğmaya bizi çağırarak suretiyle Tanrı'nın mutlak istemini ile yüz yüze geldiğimizi hissedebilirdik.<sup>1</sup>

Bu pasajda da görüldüğu gibi bazı Hıristiyan bilim adamları İsa'yı Tanrı ile insanlar arasında aracı yapan son derece Tanrı-bilinçli bir peygamber olarak görmektedir. Onlara göre İsa'nın sahip olduğu bu bilinçlilik sayesinde Tanrı, soyut bir şekilde İsa'nın muhatabı olduğu kişiler arasında hazır bulunmuştur. Çünkü İsa, Tanrı'nın varlığına/mevcudiyetine açık ve O'na mukabelede bulunmaya son derece hazır olduğu için, Tanrı'nın ilahi sevgisini ve ilahi yaşamı kendisiyle karşılaşanlara tanıttı bildirebilmiştir. Kısaca İsa'yı son derece Tanrı-bilinçli bir peygamber olarak kabul eden bilim adamlarına göre, ilk yüzyıl Filistin bölgesinde İsa ile karşılaşmak ve onu tanımak bir anlamda Tanrı'nın varlığı ile de yüz yüze gelmek anlamına geliyordu. Çünkü tıpkı İsa'nın, Tanrı'nın talebinin tamlığı ile karşılaşması gibi İsa ile karşılaşanlar da

---

<sup>1</sup> John Hick, "Jesus and the World Religions", John Hick, ed., *Myth of God Incarnate*, London: SCM Pres, 1977, s. 172.

“Tanrı’nın mutlak talebini” İsa’da tecrübe etme noktasına geliyordular.

Hiz. İsa hastaları iyileştiren *mucizevî bir hekim ve şifa dağıtıcıydı..*  
Hiz. İsa’nın yaşadığı dönemde Tanrı ile ilgili ilk el tecrübeye sahip manevi şahsiyetler/önderler aynı zamanda insanların çeşitli rahatsızlıklarını iyileştiren ve onları sahiplenen bir takım kötü ruhları ve cinleri onlardan kovan özellikler taşıyorlardı. İncillerde İsa ile ilgili anlatılan tarihsel bilgilere bakıldığında onun da tıpkı bu kişiler gibi mucizevî şekilde bir takım rahatsızlıkları iyileştirdiği görülmektedir. Ancak burada şu hususu okuyucunun dikkatine sunmak istiyoruz. İsa ile o dönemde yaşayan diğer şifa vericiler arasında önemli bir fark vardı. Diğer şifa vericiler kasaba kasaba ve köy köy gezerek insanlara şifa dağıtırken İsa, sadece kendisine getirilen hastaları iyileştirmiştir. Hatta İsa, iyileştirdiği kişilere bu durumu başka insanlara anlatmamalarını sıkıca tembih etmiştir. Çünkü İsa, kendini hastalara şifa veren bir hekim olarak değil, yukarıda gördüğümüz üzere insanları Tanrı’yı tanıyıp bilmeye ve O’na teslim olmaya çağıran bir peygamber olarak görüyordu. Onun mucizevi bir şekilde hastaları iyileştirmesinin temel nedeni, insanlar üzerinde daha etkili olarak onların dikkatlerini çekmek ve bu şekilde daha fazla kişinin öğretisini Tanrı’nın iradesin duyup ona teslim olmasını sağlamaktı.

Akşam olup güneş batınca, bütün hastaları ve cine tutsak olanları İsa’ya getirdiler. Bütün kent halkı kapıya toplanmıştı: İsa çeşitli hastalıklara yakalanmış birçok kişiyi iyileştirdi, birçok cini kovdu...(Markos, 1: 32-34)

Böylece havralarda Tanrı sözünü duyurarak ve cinleri kovarak tüm Celile bölgesini dolaştı. (Markos, 1:39).

Birçoklarını iyileştirmiş olduğundan, çeşitli hastalıklara yakalanmış olanların hepsi ona dokunmak için üzerine üşüşüyordu. (Markos 3:10).

İncillerde yer alan bu ve benzeri ifadelerle göre İsa’nın bir özelliği de öğretisini yayarken yani peygamberlik görevini yerine getirirken karşılaştığı insanların çeşitli rahatsızlıklarını gidererek onların pratik sorunlarıyla ilgilenmesidir. Bu çerçevede o insanlar arasında beli bir şöhret kazanarak öğretisini daha etkili bir şekilde

yaymak için âmâ, cüzamlı, kanamalı ve çeşitli sakatlıklara sahip kişileri mucizevi bir şekilde iyileştirmiş; kötü ruhlar ve cinler tarafından sahiplenilen insanlardan kötü ruhları ve cinleri kovmuştur.

İsa, bir *hikmet peygamberiydi*: Bilindiği üzere hikmet genelde insanlara nasıl yaşayacaklarını göstermek demektir. Buna göre Hz. İsa, etrafındaki insanları sadece aydınlatmaya çalışan yani onlara teorik bilgiler sunan biri değil, aynı zamanda onlara Tanrının rızasına uygun nasıl bir hayat yaşayacaklarını da bizzat da gösteren bir bilge kişiydi. Buna göre İsa, yaptığı vaazlarda insanlara Tanrı'nın/Kutsalın tabiatını ve O'nun rızasına uygun nasıl bir yaşam sürüleceğini öğretmiştir. Bu çerçevede o, sahip olduğu hikmeti, vecizeli sözlerle ve özdeyişlerle döneminin insanlarına sunarak onların Tanrı'nın istediği kullar olmalarını sağlamaya çalışmıştı.

İsa'nın sahip olduğu hikmeti insanlara sunarken kullandığı bazı veciz sözler şunlardır:

İki efendiye aynı anda kulluk edemezsiniz (Hem Tanrı'ya hem paraya kulluk edemezsiniz) (Luka 16:13; Matta 6:24).

Dikenli bitkilerden üzüm, devedikenlerinden incir toplanabilir mi? (Matta 7:16).

Kör köre kılavuzluk edebilir mi. (Luka 6:39; Matta 15:14).

Ölüleri bırak, kendi ölülerini kendileri gömsünler. (Luka 9:60; Matta 8:22)

...küçük sineği süzer ayırır, ama deveyi yutarsınız. (Matta 23:24).

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Tanrıyla ilgili sahip olduğu mistik tecrübeden dolayı O'nu doğrudan tecrübe eden ve kendisiyle karşılaşan insanlara da tecrübe ettiren manevi bir şahsiyet olan Hz. İsa'nın bir hikmet peygamberi olmaması zaten mümkün değildi. Çünkü o, Tanrı'yı diğer insanlardan farklı tecrübe ettiği için onlardan daha bilgeydi ve konuşmalarında da bu bilgeliğini yansıtıyordu. Kısaca, İsa insanlara sadece neye inanacaklarını ve nasıl yaşayacaklarını gösteren bir öğretmen değil aynı zamanda söylemlerinde kullandığı veciz sözlerle onlara alternatif bir yaşam tarzı sunarak onları dönüştürmeye çalışan bir peygamberdi.

İsa *bir sosyal peygamberdi*. Bilindiği üzere İsa da diğer peygamberler gibi öğretisiyle mevcut düzeni ve statükoyu değiştirme-

ye çalışmıştır. O, döneminde hakim olan hem işgalci Roma idaresine hem de Yahudi hukukunu kendi tekellerine alarak Musa şeriatını dolayısıyla da dini istismar eden Yahudi din adamları zümresine meydan okumuştur. Hatta mevcut sisteme karşı "Tanrı'nın Krallığı" olarak adlandırdığı alternatif bir sistem tesis etmeye çalışmıştır. Bu çerçevede İsa, döneminin Yahudi din adamlarının aşırı kuralcı ve kendi otoritelerini öne çıkarıcı tutumlarını kınamış; sosyal yaşamdaki katı Yahudi kurallarını özellikle de temizlikle ve sebt/cumartesi günü yasağıyla ilgili olanlarını yoğun bir şekilde eleştirmiştir. Hatta bu eleştirilerinde İsa, aşırı kuralcı muhataplarını dini kuralların veya diğer bir deyimle yasakların gerçek ruhunu anlamamakla suçlamıştır. İsa'nın mevcut sosyal düzene ve bu düzenin sahiplerine yönelik eleştirilerinden bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

Uzun kaftanlar içinde dolaşmaktan, meydanlarda selamlanmaktan, havralarda en seçkin yerlere ve şölenlerde başköşelere kurulmaktan hoşlanan din bilginlerinden sakının (Markos 12: 38-39).

Dua ettiğiniz zaman ikiyüzlüler gibi olmayın. Onlar, herkes kendilerini görsün diye havralarda ve caddelerin köşe başlarında dikilip dua etmekten zevk alır. (Matta 6:5).

Dışardan (insan bedenine giren şey) insanın yüreğine değil, midesine gider oradan da ayak yoluna atılır...İnsanı kirleten, insanın içinden çıkan cinsel ahlaksızlık, cinayet, zina, açgözlülük, kötülük, hile, sefahat, kıskançlık, iftira, kibir ve akılsızlık içten yani yüreğinden kaynaklanır ve insanı kirletir. (Markos 7: 18-23).

...İnsan Sebt günü için değil, Sebt günü insan için yaratıldı..." (Markos 2:27).

Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Siz nanenin, anasonun ve kimyonun ondalığını verir ancak...ancak adalet, merhamet ve sadakati ihmal edersiniz...

...Bardağın ve çanağın içini temizlersiniz ancak kendi içiniz açgözlülük ve taşkınlıkla doludur...

... Siz dıştan güzel görünen, ancak içi ölü kemikleri ve her türlü pislikle dolu badanalı mezarlara benzersiniz...(Bkz., Matta 23; 23-28).

İsa'nın döneminin müteceviz din adalarını ve onların aşırı ku-

ralcı din yorumlarını bu şekilde eleştirmesi ve marjinalleştirilmeye çalışılan toplumun alt tabakasında yer alan kişilerle birlikte olması ve onlarla sofrayı paylaşması onun mevcut sosyal düzeni değiştirmeye çalışan sosyal bir peygamber olduğunu da ortaya koymaktadır. Zira İsa'nın toplumun tüm kesimleriyle, özellikle de hor görülen ve marjinalleştirilenlerle birlikte olup onlarla sofrasını paylaşması toplumdaki mevcut hiyerarjik yapıya açık bir meydan okuma özelliği taşıyordu.

İsa, *bir hareket/grup lideriydi*. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere İsa'nın kendisiyle karşılaşan insanlara Tanrı'yı tanıtarak onları Tanrı'nın iradesine boyun eğmeye hazır hale getiren bir mistik, çeşitli hastalıkları iyileştiren bir şifa verici, insanlara Tanrı'nın rızasına uygun nasıl bir yaşam süreceklərini bizzat göstererek öğreten bir hikmet öğreticisi ve toplumun mevcut sosyal düzenini eleştiren ve alternatif bir düzen öneren sosyal bir peygamber olması etrafında bir cemaat oluşmasına yol açtığı için onu aynı zamanda bir hareket lideri konumuna getirmiştir. Çünkü İsa'nın sayılan bu özelliklere sahip olması onu halk nezdinde son derece saygın ve etkili bir figür haline getirmiştir. Nitekim İncillere baktığımızda onun her fırsatta hem dönemin Roma idaresini hem de bu idarenin destekleyicisi olan Yahudi din adamları sınıfını tenkit etmesi, söylemleriyle ve eylemleriyle kurulu düzene açıkça meydan okuması, kutsal mabedin amacı dışında ticari faaliyetler için kullanılmasına karşı çıkması, zenginlere ve güçsüzlere karşı her fırsatta yoksulları ve ezilenleri savunması her geçen gün etrafından toplananların sayısının artması sağlamış ve bu durum da dönemim işgalci Roma güçlerini ve onlara yerli işbirlikçisi olan Yahudi din adamları sınıfını tedirgin etmiş ve durum da onun sonunu hazırlamıştır. Bilindiği üzere İsa, Hıristiyan kaynaklarına göre dönemin Roma valisi Pontius Pilate tarafından halkı isyana teşvik eden potansiyel bir tehlike olarak görüldüğü için mevcut yönetime karşı siyasi bir isyana teşebbüs eden bir grup lideri olarak algılanmış ve bundan dolayı da Roma hukukunda devlete isyan edenlere verilen çarmıh cezasıyla cezalandırılmıştır.

### **Paskalya Sonrası İsa**

150

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Paskalya sonrası İsa portresi temelde *İznik İnanç Bildirgesi* tarafından açık-seçik bir şekilde ortaya konmaktadır. Bilindiği üzere 325 İznik konsilinde formüle edilen ve günümüze değin Hıristiyanlar tarafından her Pazar ayininde inanç esası olarak okunan ve geleneksel Hıristiyan inancının temeli olan *İznik İnanç Bildirgesi* İsa'yı şu cümlelerle betimlemektedir:

Tek rab olan İsa-Mesih'e de inanıyoruz  
O Tanrı'nın biricik oğludur, ezeli olarak Tanrı'dan sudur etmiştir.  
O Tanrı'dan Tanrı, Işıktan ışık ve hakiki Tanrı'dan hakiki Tanrı'dır.  
O yaratılmamıştır doğrudan Tanrı'dan meydana gelmiş ve onunla aynı cevhere sahiptir.  
Onun sayesinde her şey yaratılmıştır  
Bizim ve bizim günahlarımız için gökten yeryüzüne inmiştir  
*Kutsal Ruhun kuvvetiyle bakire Meryem'den beden almış ve beşer olmuştur.*  
*Bizim için Pontius Pilate'nin idaresi altında çarmıha gerilmiştir*  
Acı çekmiş, ölmüş ve gömülmüştür  
Kutsal kitaplara göre üçüncü günde ölümden dirilmiş ve göğe yükselmiştir.  
Göğe yükselmiş ve Baba'nın sağ yanında ikamet etmektedir.  
Ölüyü ve diriye yargılamak için tekrar yeryüzüne gelecektir; onun krallığının sonu yoktur.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Paskalya öncesi İsa'dan yani monoteist Galile'li bir Yahudi köylü olan İsa'dan Rab, Oğul Tanrı ve Tanrı'nın yeryüzünde bedenleşmiş hali olarak kabul edilen İsa'ya geçiş süreci son derece önemlidir. Peki, döneminin insanların Tanrı'nın Krallığına hazır hale getirmek için gezginci bir vaiz gibi köy köy, kasaba kasaba dolaşarak insanları uyaran Yahudi bir peygamber olan İsa, nasıl oldu da ölümünden sonra kendisine ibadet edilen tanrısal bir varlık konuma yükseltilmiştir? Şimdi kısaca bu soruya yanıt vererek Paskalya sonrası üretilen İsa imajının genel özelliklerini ortaya koymaya çalışalım:

Bilindiği üzere İncillere, Yeni-Ahitte yer alan diğer yazılara ve bunların etrafında gelişen geleneksel Hıristiyan düşüncesine baktığımızda İsa'nın çarmıha gerilmesinden sonra da taraftarlarının



onu oldukça radikal bir şekilde tecrübe etmeye devam ettiklerini görürüz. Örneğin bu süreçte taraftarları İsa'yı manevi bir varlık, maddi olmayan bir gerçeklik kısaca Tanrı'nın vasıflarına sahip bir varlık olarak algılamaya başlamışlardı. Bu noktada şu hususunda altını çizmek istiyoruz. İsa'nın ölümünden hemen sonra ona inanların zihinlerinde oluşan İsa imajları tamamen mecâziydi. Örneğin, İncillere baktığımızda İsa'nın ilk Hıristiyan toplumunda şu terimlerle ifade edildiğini görürüz. Tanrı'nın kulu ve hizmetçisi, Tanrı'nın kuzusu, Dünya'nın Işığı, Hayatın Gıdası, Tanrı oğlu, Tanrı'nın Hikmeti ve Tanrı'nın Sözü... Ancak zamanla bu mecâzi tanımlamalar entelektüel tartışmaların konusu olmaya başlamış ve bunun neticesinde de söz konusu bu tanımlamalar dönemin felsefi terimleriyle ifade edilmeye başlanmıştır. Bu gelişmenin sonucunda İsa için başlangıçta mecaz olarak kullanılan bu terimler Hıristiyan teologlar tarafından sistematik bir hale getirilerek literal olarak algılanmaya başlanmıştır. Burada bu sürecin nasıl geliştiği okuyucuya daha açık-seçik bir şekilde göstermek için örnek olarak İsa'nın nasıl literal anlamda Tanrı oğlu ve Tanrıyla aynı cevhere sahip bir varlık olarak algılanmaya başlandığını okuyucunun dikkatine sunmak istiyoruz:

Tanrı'nın Oğlu İsa: Yukarıda ifade ettiğimiz *İznik İnanç Bildirgesinin* ifadelerinde "İsa-Mesih'in Tanrı'nın Oğlu olduğuna tanıklık ediyorum" şeklinde yer alan ve günümüzde geleneksel anlamda Hıristiyan olmak için telaffuz edilmesi zorunlu olan İsa'nın "Tanrı'nın Oğlu" olduğu anlayışı, çarmıh hadisesi sonrasında İsa'nın nasıl tanrılaştırıldığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Esasen İsa'nın dünyaya geldiği ve yaşadığı dönemde "Tanrı oğlu" ifadesi Eski-Ahitte ve Helenist kültürde yaygın bir sıfattı. Örneğin Eski-Ahit'in *Mezmurlar* kitabında bu sıfat taç giyme töreninde krallar için kullanılmaktaydı: "Sen benim oğlumsun. Bugün sana baba oldum<sup>2</sup>. Yine *Hoşea* kitabında bu sıfat tüm İsrailoğulları için kullanılmaktadır: "İsrail çocukken onu çok sevdim, Mısır'dan çıkışta ona oğlum diye hitap ettim"<sup>3</sup>. İsa'nın dünyaya geldiği dö-

---

<sup>2</sup> Mezmurlar, 2:7.

<sup>3</sup> Hoşea, 11:1.

namdeki Yahudi geleneğine göre, bu sıfat Yahudilerin manevi önderleri için ağırlıklı olarak kullanılır olmuştur. Çünkü bu kişilerin Tanrı ile son derece yakın ilişki içinde olduklarına inanılmaktaydı.

Bu gerçekten hareketle İsa'nın ilk taraftarlarının Tanrı ile sahip olduğu son derece yakın ilişkiden dolayı İsa'yı mecazi anlamda "Tanrı'nın Oğlu" olarak nitelendirdiklerini rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak ilk Hıristiyan geleneği geliştikçe Tanrı ile yakın ilişki olma anlamında kullanılan Tanrı oğlu mecazı Matta ve Luka İncillerinde anlatılan doğum öykülerinde biyolojik bir mecaza dönüştürülmüştür.<sup>4</sup> Örneğin bu öykülerde İsa'nın annesi Meryem Kutsal Ruh tarafından gebe bırakılmaktadır. Dolayısıyla eğer metin literal olarak okunursa beşeri bir babaya değil de ilahi bir babaya sahip olması bağlamında İsa, "Tanrı oğlu" olarak kabul edilir ve bu şekilde "Tanrı oğlu" sıfatı artık kavramsallaşmış olur. Buna göre İsa'yı "Tanrı Oğlu" olarak adlandırmak onun statüsü ile ilgili *İznik İnanç Bildirgesinde* ifade edildiği şekliyle doktrinel ve ontolojik bir hal alır. Öyle ki Helenist felsefenin etkisi altında gelişen 4. yüzyıl Hıristiyan teolojisinde kullanılan dil çerçevesinde formüle edilen bu inanç bildirgesinde İsa, "Tanrı'dan sudur eden tek oğul", "gerçek Tanrı'dan gerçek Tanrı" ve "Baba/Tanrı ile aynı cevhere sahip" bir tanrısal şahsiyet olarak nitelendirilmektedir. Bütün bu gelişmeler neticesinde başlangıçta Tanrı ile yakın ilişkisinden ve sahip olduğu Tanrı-bilinçlilikten dolayı mecazi olarak "Tanrı oğlu" olarak adlandırılan İsa, artık Tanrı ile aynı cevhere sahip bir varlığa dönüştürülür.

İsa'nın bizzat kendisi hiçbir yerde kendisinin Tanrı oğlu olduğunu ifade etmemiştir. Hatta bazı Hıristiyan araştırmacılar bu gerçekten dolayı İsa'yı yaşamında Tanrı oğlu olduğunu bilmeyen Tanrı oğlu diye nitelendirerek aslında onun ölümü sonrasında Tanrısal bir konuma yükseltildiğini mizahi olarak ifade etmektedir. Buna göre İsa'nın tanrı oğlu dolayısıyla da tanrısal bir varlık olması ölümü sonrası yani Paskalya sonrası ortaya çıkan bir gelişmedir. Nitekim, Yeni-Ahit'in ilk yazılarından olan ve MS. 50 yıllarında kaleme alındığına inanılan Pavlus'un Romalılara mektubun-

<sup>4</sup> Bkz., 2; Luka 2.

da bedensel olarak Davut'un soyundan doğan İsa'nın ölümden dirilişiyle Tanrı'nın oğlu olarak tayin edildiği ifade edilmektedir.<sup>5</sup> Dahası İsa sonrası dönemde havarilerin faaliyetlerini konu edinen ve Luka İncili yazarı tarafından kaleme alındığına inanılan *Elçilerin İşlerinde* İsa'nın ölümünden sonra tanrısal bir konuma yükseltildiği açık-seçik bir şekilde ifade edilmektedir: "...Bütün İsrailoğulları kesinlikle bilsin ki, sizin çarmıha gerdiğiniz bu İsa'yı, Tanrı, hem Rab hem de Mesih yapmıştır."<sup>6</sup>

Yeni-Ahit geleneğine göz attığımızda İsa'nın bu Tanrı oğulluğu konumunun yavaş yavaş çarmıhtan yaşamına doğru çekildiğini görürüz. MS. 70'li yıllarda kalem alınan ilk İncil Markos'da İsa'nın vaftizi esnasında kendisini Tanrı oğlu olarak ilan eden bir ses duyduğu ifade edilmektedir.<sup>7</sup> Markos'dan yaklaşık 20 yıl sonra yazılan Matta ve Luka İncillerinde ise İsa, annesi Meryem'in gebe bırakılışında "Tanrı oğlu" olarak nitelendirilmektedir.<sup>8</sup> Yuhanna İncilinin hemen başında ise İsa'nın Tanrısallığı onun yaşamının da öncesine çekilerek Tanrı'nın yeryüzünde bedenleşmiş/vücut bulmuş şekli dolayısıyla da ezeli olduğu ifade edilmektedir.<sup>9</sup>

### Sonuç

Paskalya Öncesi İsa portresi ile ilgili yukarıda ifade ettiklerimizi bir bütün olarak ele aldığımızda tarihin İsa'sının şu temel özelliklere sahip bir şahsiyet olduğunu söyleyebiliriz. İsa, MÖ. 4 yılında Galile bölgesinin Nasıra kasabasında dünyaya gelmiş; Yahudi dini ve geleneği çerçevesinde yetişmiş ve başta kendi ırktaşları olan Yahudiler olmak üzere ilk yüzyıl Filistin bölgesinde kendisiyle karşılaşanları sahip olduğu Tanrı bilinçliliği sayesinde Tanrıyı tanıyıp bilmeye ve O'nun iradesine uygun bir yaşam sürmeye çağıran bir peygamberdir. Bundan dolayıdır ki o, Paskalya Sonrası ortaya çıkan İsa portesinde olduğu gibi insan-üstü bir varlık değil, döneminin insanları gibi bir beşerdi. Nitekim İsa'nın bizzat kendisi insanlara ne Mesih ne de Tanrı olduğu yönünde bir telkinde bu-

<sup>5</sup> Romalılar 1:3-4.

<sup>6</sup> Elçilerin İşleri 2:36

<sup>7</sup> Markos 1:11

<sup>8</sup> Bkz., Matta 1:18-21; Luka 1:29-32.

<sup>9</sup> Bkz., Yuhanna 1:1-14

lunmuştur. Dahası o, kendisiyle karşılaşan insanları kendine değil, Tanrıya inanmaya ve kulluk etmeye çağırmıştır. Yani Paskalya öncesi İsa'nın mesajı, Paskalya sonrası ortaya çıktığı gibi "Mesih-merkezli" değil, tamamen Tanrı-merkezliydi.

Paskalya Öncesi İsa'nın sahip olduğu bu temel özelliklere karşın Paskalya sonrası oluşan İsa portresinin temel özelliklerini de şu şekilde ifade edebiliriz: Tarihsel İsa'nın öğretisi etrafında oluşan ilk cemaat İsa'nın ortadan kaybolmasını yani ölümünü bir türlü kabul edemediği için onu imanlarında dirilterek yaşayan bir gerçeklik olarak tecrübe etmeye devam etmişlerdir. Ancak bunu yaparken onlar İsa'yı Paskalya öncesinde olduğu gibi et ve kemiğe bürünmüş zaman ve mekanla sınırlı bir şahıs olarak değil, ölümden dirilerek ona galip gelmiş, her zaman ve her yerde tecrübe edilebilen manevi bir gerçeklik olarak tecrübe etmişlerdir. Bu gelişmeler neticesinde İsa, çarmıh öncesinden farklı olarak Tanrı'nın tüm özelliklerine sahip bir varlık olarak görülmeye başlayınca artık dua ve ibadetler de bizzat Tanrıya değil, tanrısal bir varlık olarak ona yöneltilmişti. Kısaca çarmıh sonrasında İsa'yı imanlarında diriltten ilk Hıristiyan toplumu Tanrıya atfettikleri sıfatları artık İsa'ya da atfetmeye başlamış ve sonunda da yukarıda ifade ettiğimiz üzere *İznik İnanç Bildirgesinde* onu "Tanrı ile aynı cevhere sahip bir varlık" konumuna getirmiştir. Bu şekilde de Hıristiyanlar, insanları Tanrı'nın iradesine teslim olarak O'na kulluk etmeye davet eden beşer İsa'yı, kendisine ibadet edilen bir tanrıya dönüştürmüşlerdir.

Hıristiyan geleneğinde yansımasını bulan Paskalya Öncesi ve Paskalya Sonrası İsa portrelerinin genel özelliklerini bu şekilde ifade ettikten sonra bu iki portre arasındaki farkları daha net olarak okuyucunun dikkatine sunmak için bunları bir tablo halinde şu şekilde ifade edebiliriz.

<b><u>Paskalya Öncesi İsa</u></b>	<b><u>Paskalya Sonrası İsa</u></b>
Paskalya öncesi İsa, MÖ. 4 yılında doğmuş ve MS. 30 yılında Roma valisi Pontius Pilate tarafından çarmıh cezasına çarptırılmıştır.	Paskalya sonrası İsa, MS. 30 yılından yani çarmıh hadisesinden sonra ortaya çıkmış ve günümüze kadar devam etmiştir.

Paskalya öncesi İsa, öldüğü için artık mazide kalmış bir figürdür.	Paskalya sonrası İsa ise ilk Hıristiyan toplumunun imanında ortaya çıktığı için aynı zamanda günümüz dünyasının bir figürüdür.
Paskalya öncesi İsa, et, kemikten ve kandan müteşekkil bedensel/maddi yapıya sahipti.	Paskalya sonrası İsa maddi olmayan ruhsal bir yapıya sahiptir.
Paskalya öncesi İsa sonlu, ölümlü ve tüm insanlar gibi sınırlı bir varlıktı.	Paskalya sonrası İsa ezeli, ebedi ve Tanrı ile aynı cevhere sahip bir varlıktır.
Paskalya öncesi İsa bir beşerdir.	Paskalya sonrası İsa tanrısal bir varlıktır.
Paskalya öncesi İsa Galileli bir köylüdür.	Paskalya sonrası İsa Kralların kralı ve Rablerin Rabbidir.
Paskalya öncesi "İsa Nasıralı" İsa olarak adlandırılmaktadır. Buna göre Nasıralı İsa terimi MÖ. 4 yılında Galile bölgesinin Nasıra kasabasında dünyaya gelen ve MS.30 yıllarında idam edilen tarihsel İsa'yı betimlemektedir.	Paskalya sonrası İsa ise "İsa-Mesih" olarak adlandırılmaktadır. Buna göre İsa-Mesih terimi Paskalya sonrası dönemde Hıristiyan geleneğinde ve tecrübesinde ortaya çıkan İsa'yı ifade etmektedir.
Paskalya öncesi İsa monoteist bir Yahudiydi.	Paskalya sonrası İsa Hıristiyan teslisinin ikinci şahsı dolayısıyla da Tanrı'nın yeryüzünde bedenleşmiş halidir.



### Two Opposite Portrait of Jesus: Pre-Easter Jesus *Versus* Post-Easter Jesus

Citation/©: Aydın, Mahmut, (2007). Two Opposite Portrait of Jesus: Pre-Easter Jesus *Versus* Post-Easter Jesus, *Milel ve Nihal*, 4 (1), 143-156.

**Abstract:** As is well know as a figure of history, Jesus was a Galilean Jew. But as the central figure of the Christian tradition which developed after him, he has been started to be considered as "the face of God", the decisive disclosure of God and ultimately in the language of the fourth century Nicene Creed, the second person of the Holy Trinity. *How did this transformation happen? What was the process whereby a Galilean Jewish peasant became of one substance with God?* In order to answer these and similar questions prominent Christian scholars have developed some concepts. In doing so, Marcus J. Borg has formulated two important concepts namely pre-Easter Jesus and post-Easter Jesus. While the pre-Easter Jesus referring to Jesus of Nazareth, a first century Galilean Jew, the post-Easter Jesus refers to Jesus of Christian tradition and experience. In this article first of all we define two portrait of Jesus by explaining what these two concept mean and then we discuss their possible implications on the Christian faith.

**Key Words:** Historical Jesus, Pre-Easter Jesus, Post-Easter Jesus, Nicean Creed, social prophet, wisdom teacher. Jesus, son of God.

## Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

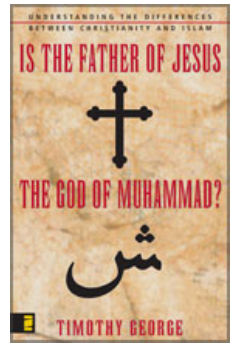
### İsa'nın Babası Muhammed'in Tanrısı mı?

---

Timothy George, **Is the Father of Jesus the God of Muhammad?**  
-Understanding the Differences Between Christianity and Islam-  
Zondervan Publish., Michigan, 2002.

---

Kuşkusuz 11 Eylül saldırıları tarihin en büyük ve en kanlı terör eylemi olarak insanların zihnindeki yerini almış durumdadır. Bu eylem yapılma şekli itibariyle yani bir sivil hedefe yine sivil insanlar kullanılarak gerçekleştirilmesi nedeniyle de çok tartışılmış olmakla birlikte bir o kadar daha tartışılan konu yapanların kimliği sorunudur. Her ne kadar hâlâ tam olarak kimler tarafından yapıldığı net olarak ortaya konulamamış olsa da uçaklarda yer aldıkları söylenen ve çoğu Ortadoğu kökenli bir grup genç insan tarafından yapıldığı iddia edilmektedir. Bu gençlerin Ortadoğu kökenli olmaları ve Müslüman olmaları hatta radikal bazı İslâmî gruplarla (Üsame b. Laden, Taliban gibi) ilişkilendirilmeleri dikkatlerin bir anda eylemden çok İslâm'a yönelmesine neden olmuş ve Batı dünyasında İslâm'ın terörist bir din olarak anılmasına neden olmuştur. 11 Eylül İslâm'ın terörle doğ-



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi  
cilt 4 sayı 1 Ocak – Nisan 2007

rudan ilişkilendirilmesi gibi bir sonucu doğururken aynı zamanda Batı'da insanların İslâm'a karşı olan ilgilerinin de artmasına neden olmuştur. Uzaklardan kalkıp gelen birileri en mahremlerine saldırıya cesaret edebilmiş ve kapitalizmin en önemli mabedi sayılan dünya ticaret merkezini yerle bir etmişlerdi. Burunlarının dibine kadar sokulan bu insanlar kimdi ve ne istiyorlardı? Onları New York'a kadar getiren sebep acaba gerçekten iddia edildiği gibi dini gerekçeler miydi? Yoksa tamamen siyasal nedenler miydi? Veya kendilerine yaşam alanı bırakılmadığına inanılan bir grup Ortadoğulunun ölümlerinden de intikam alma arzuları mıydı? Ama ortada ciddi bir sorun vardı ki o da teröristlerin hemen hepsi iyi eğitim almış ve yaşamlarının çok büyük bir kısmını yenedünyada geçirmiş insanlardı. Bu durum ilginin bir kez daha siyasal sorunlardan çok dine yönelmesine neden oldu ve paradoksal olarak Batıların İslâm'ı sorgulamaya, araştırmaya ve öğrenmeye başlamalarına neden oldu.

Timothy George, 11 Eylül sabahı kahvaltısını yaptıktan sonra o gün bir şapelde yapacağı konuşmaya hazırlık yaparken televizyondaki bir ifade bütün her şeyi alt üst eder: "Amerika saldırı altında!" George'un iptal etmek durumunda kaldığı konuşma için hazırladığı Yeni Ahit pasajı: "İman ediyorum, imansızlığımı yenmem için bana yardım et, Rabbim." (Markos 9:24)'dür. George saldırı sonrasında adeta bütün hayatın durduğunu, fakültedeki herkesin öğrenciler ve hocaların ağlayarak dua etmeye başladıklarını, kutsal kitaptan pasajlar okuduklarını ve sonrasında da yorumların sivil ve masum insanların "Allah adına" öldürülmeleri üzerine yoğunlaştığından söz eder. O andan itibaren de Amerikan toplumunda en çok konuşulan kelimelerin *cihad*, *İslâm*, *Taliban*, *Allah*, *Kur'an*, *fetva*, *imam*, *ümmet* ve *Ramazan* kelimeleri olduğunu söyler. Timothy George'a göre bu gündem insanların hem İslâm'ı merak etmelerine hem de "İslâm'ın Hıristiyan imanının ışığında nasıl anlaşılacağı" sorusunu sormalarına neden olmuştur. Nitekim saldırı sonrası yaptığı ilk konuşmasında dinleyicilerin kendisine şu soruları sorduklarını söyler: "İsa hakkında Müslüman

komşularımızla nasıl konuşabiliriz?"; "Biz onlarla aynı Tanrıya mı ibadet ediyoruz?"; "Müslümanlar İsa hakkında ne düşünüyorlar?"; "Müslümanlarla ortak ve farklı olan inançlarımız neler?"; "Müslümanlara dönük Hıristiyan misyonu için dua etmeli miyiz?" "Şayet İslâm, 'iyi ve barışçıl bir din' se niçin imanları nedeniyle Müslüman ülkelerdeki Hıristiyanlar şiddete maruz kalıyor ve öldürülüyorlar?".

Daha da uzatılabilecek bu sorular Batı dünyasında özellikle Amerika'da 11 Eylül saldırıları sonrasında olumlu ya da olumsuz bakış açıları eşliğinde İslâm'ın bir gündeme oturduğunu göstermesi bakımından anlamlıdır. Timothy George, biraz da insanların bu sorular sonrasında Cat Stevens gibi (s.125-127) imanlarını kaybetmemeleri için bu sorulara barışçıl bir perspektifle ama "tarihsel Hıristiyan imanının ışığı altında" cevaplar bulmak için bu kitabı kaleme alır. Ona göre İslâm'ı korkunç, tiksindirici ve iğrenç bir din olarak nitelendirmek kolaycılık olduğu kadar yanlış anlamalara, polemik ve çatışmalara yol açacak bir şeydir. Sakin olmaya, çatışmadan uzak durmaya ve çarpışmanın şiddetini yatıştırmaya insanları davet eder. Ona göre asıl problem çatışmanın korkunçluğundan ziyade insanların tutumlarıdır. Bu yüzden George, İsa'nın da tarzı olduğunu söylediği bir yöntem önerir. Buna göre muhatapla yani öteki inanç mensuplarıyla konuşmadan ve onları yargılamadan önce onları "dinlemek". Ona göre böylelikle sonuçta karşınının inancı reddedilse ve eleştirilse bile o kişinin gönlünde bir sevgi ve sevecenlik mutlaka kalacaktır. Önemli olan diğer din mensuplarına "sevgiyle ve saygıyla" (1 Petrus 3:15) yaklaşabilmektir.

Samford Üniversitesi, Beeson İlahiyat Fakültesinin kurucu dekanı olan, *Theology of the Reformers*, *The Mark of Jesus*, *Evangelical Ecumenism and the Quest for Christian Identity* gibi bir düzineden fazla kitaba imza atmış olan ve kilise tarihiyle teoloji tarihi profesörü olan Timothy George, 11 Eylül saldırısının ruhunda uyandırdığı dehşet ve korku anında serinkanlı davranarak "Is the Father of Jesus the God of Muhammad?" isimli kitabını kaleme alır. Giriş ve



sonuç hariç yedi bölümden oluşan kitapta yazar, sokaktaki her insanın anlayabileceği sadelikte hem İslâm'ı tanıtmaya hem de Hıristiyanlıkla farklılıklarını ortaya koymaya çalışır. Kitabın sonuna İslâm'la ilgili daha fazla soruları olanların okumaları için arasında Kur'an'ın İngilizce çevirisinin de yer aldığı uzunca bir kitap listesiyle Allah, halife, hadis, fetva, oruç, namaz gibi İslâmî kavram ve ifadelerin kısa açıklamalarını içeren bir sözlük bulunmaktadır.

İslâm ve Hıristiyanlık yazara göre birbirine uzak dinler değildir. Nitekim ona göre her iki dinde teolojisiz bir anlam ifade etmez. Her ikisi de Tanrı, dünya ve vahiy hakkında bazı tanımlamalarda ve iddialarda bulunurlar. O, "Muhammed'in Tanrısı İsa'nın babası mıdır?" sorusuna basitçe evet ya da hayır demenin yeterli olmadığını düşünür. İsa'nın babası yaşayan herkesin Tanrısıdır. Aynı zamanda evreni ve içindekileri yaratan, koruyan ve gözetken Tanrı'dır. Bu anlamda Muhammed'i de içerir. Bunu da Pavlus'un Atina'lı paganistlere dediği "Siz şimdi bilmediğiniz bir Tanrı'ya ibadet ediyorsunuz. Ben size o Tanrı'yı tanıtmaya geldim." (Elçilerin İşleri 17:23) sözünü hatırlatır. Ona göre Hz. Peygamber, Arabistan yarımadasından putları temizlemiş ve insanları doksan dokuz ismiyle vasıflanan, yaratıcı, güçlü, her şeye kadir, merhametli, ebedi ve ezeli olan bir Tanrı'ya inanmaya davet etmiştir. Ve bu ses, bu çağrı ona göre İbrahim'in davetinin aynısıdır. Peki Müslümanlar Tanrı'nın İsraille yaptığı ahdin bir parçası olmadıkları halde bu nasıl olabilir? Yazara göre bunun iki ihtimali var: 1) İbrahim'in çağrısı İsmail kanalıyla onun soyundan gelenlere ulaşmıştır. 2) Tanrı kendisini asla tanksız bırakmaz. Bütün insanlara, doğaya ve insan bilincine genel vahiy yoluyla bir takım ilhamlarda gönderebilir (Bkz. Elçilerin İşleri 14:17; Romalılar 1:19-20). Bu açılarından bakıldığında yani sevgi ve barışı öncülleyen bir Tanrı'ya imanı vazeden bir din olan İslâm'ın Tanrısı Hıristiyanlığın Tanrısıyla aynı gibi durmaktadır. Ancak ona göre diğer taraftan bakınca İsa'nın Babası Muhammed'in Tanrısı değildir. Çünkü Hıristiyanların ve Müslümanların Tanrı algısı Tanrının doğası ve karakteri bakımından taban tabana zıttır. Bu yüzden azıcık teoloji bilen hiç kimse her iki dinde de Tanrı'nın aynı olduğunu söyleyemez. Ona

göre sadece Hıristiyan ve Müslümanların biblikal nitelikler olmaksızın ya da bu nitelikler atfedilmeksizin benzer tanrıya iman ettikleri söylenilebilir. Sadece bu kadar yani her iki dinin teolojik yaklaşımları olmaksızın salt “bir olan Tanrıya inanmak” anlamında bir aynılık kurulabilir. Yoksa Tanrı kavramının içi doldurulmaya başlanıldığında gerçekte her ikisinin asla aynı olmadığı anlaşılacaktır.

Her iki dininde vahiy kaynaklı olduğunu söyleyen George’un bu çalışmasının Müslüman Hıristiyan diyaloguna katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Farklılıkları ve benzerlikleri bir şeyleri kırıp dökmeden olduğu gibi anlamaya çalışması ve bunu yaparken de kendi inancını da yadsımaması ortaya koyması açısından bu çalışmayı anlamlı buluyoruz. Nitekim yazar, kitabın son paragraflarından birinde Samuel Zwemer’in 1915’te yaptığı bir duasını onaylayarak aktarır: “Ey Tanrım, günde beş kez saygıyla eğilip ve selamlayan Müslüman dünyaya merhametle bak ve onlara Mesih’ini göster/tanıt.” Bu duayı sadece Müslümanlar için değil aynı zamanda kendileri içinde yaptığını söyleyen George, kendi inançsal değerlerini yadsımaksızın ve karşıdakine hakaret etmeden onun tanıtılabileceği ve anlaşılabilceğinin bir örneğini vermektedir.

İlk olarak 1970’de gittiği Kudüs’te duyduğu ezan sesinden etkilene George, günde beş kez Tanrı’nın en büyük olduğu, ondan başka kurtarıcının olmadığı, namaza, esenliğe, barışa ve kurtuluşa dair yapılan çağırışı anlamlı bulur. Bu ses Kudüs’de yani Hıristiyanlık Yahudilik ve İslâm’ın ortak kutsal mekanı olan Kudüs’de dünyanın başka yerlerindeki kadar anlamlıdır. Bu yüzden Timothy George, kitabını kalbindeki bir dua için yazdığını söylüyor o dua gerçek *shalom* ve gerçek *islâm* (Tanrısal esenlik – barış anlamında özellikle kullanıyor.)’in hiçbir kurşunun ya da argümanın bozamayacağı şekilde tıpkı bir Cuma günü Kudüs’te okunan ezanda söylenildiği gibi yalnızca Tanrı’nın sevgisine teslim olmak şeklinde gerçekleşmesi olduğunu söylüyor. Evrensel barışın gerçekleşmesi umuduyla bu duaya aminden başka ne denebilir ki.

**Cengiz BATUK**

(Dr., Rize Ü. İlahiyat Fak. )

---

Mark Sedgwick, **Islam & Muslim**  
A Guide to Diverse Experience in a Modern World  
Intercultural Press, London, 2006, XVII+252 s.

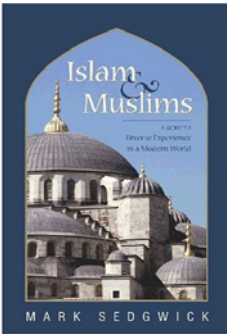
---

XXI. yy'ın başlarından itibaren Batı toplumunun İslâm'a bakışı sadece radikal yönde bir değişikliğe uğramakla kalmayıp, aynı zamanda İslâm, 'medeniyetler çatışması' tartışmalarında malzeme olarak da kullanılmaya başlanmıştır. Özellikle, 11 Eylül Olayı ve akabindeki gelişmeler, bir taraftan Batı dünyasında 'İslâm karşıtlığı'nın artmasına neden olurken, diğer taraftan da İslâm dünyasındaki entelektüel, sosyal ve dinî reaksiyonları doğurmuştur. Bu durumun temelinde, İslâm ve Müslümanlar hakkındaki bilgisizlik ve ön yargılar kadar, İslâm'ın ve Müslümanların kendilerini temsil etmelerindeki başarısızlık yer almaktadır. Mark Sedgwick'in kaleme aldığı *Islam & Muslim* isimli bu kitap, Batı toplumundaki, İslâm ve Müslümanlara yönelik bilgisizliği ve ön yargıları giderici bir adım olarak değerlendirilebilir.

Londra doğumlu ve Batı'da eğitimini tamamlamış olan Mark Sedgwick halen Mısır, Kario'da Amerikan Üniversitesinde Modern Orta Doğu Tarihi doçenti olarak görev yapmaktadır. Uzun süreden beri Müslümanlar arasında yaşayan batılı bir İslâm bilimci olarak Sedgwick kitabında, İslâm tarihinin dinamikleri ve Müslümanların günümüzdeki yaşam stillerine dair farklı bir bakış açısı sunmaktadır.

Kitap genel olarak, İslâm'ın teolojik yapısı, toplumsal fonksiyonu ve günümüzde Müslümanların karşı karşıya kaldıkları ikilemler (dindar ve seküler eğilimler) üzerinde yoğunlaşan on iki bölümden oluşmaktadır.

Yazar kitabının birinci ve ikinci bölümünde, genel olarak İslâm inancı, ilk İslâm toplumu ve günümüzdeki Müslümanların coğrafi ve nüfus dağılımı ve İslâm'ın farklı yorumları (Sünni, Şii gibi) üzerinde durmaktadır. (1-33) Üçüncü bölümde yazar, Müslümanların dindarlık eğilimlerine göre tipolojik



162 bir ayrıştırmaya gitmektedir. Geleneksel ve modern olma üzere iki

dindarlık tipolojisinden hareketle günümüzdeki Müslümanların dindar ve seküler eğilimlerini karşılaştırmaktadır. (35-50) Dördüncü bölümde, Allah, yaratılış, melekler, cin, evliyalara, mucizelere, doğum, ölüm, kader gibi daha çok İslâm'ın teolojik konuları işlenen (51-68); beşinci bölümde namaz, oruç, hac, zekat, Kuran okuma gibi İslâm'ın pratiğe yönelik uygulamaları üzerinde durulmaktadır. (69-87) Altıncı, yedinci ve sekizinci bölümlerde ise, İslâm'ın toplumsal boyutuna, aile, günlük ve sosyal hayat gibi konulara, değinilmektedir. (89-159) Dokuzuncu bölümde, "Good Muslims and Bad Muslims" ayrımından hareketle İslâm'ın ahlak boyutu işlenmektedir. (161-170) Onuncu bölümde, İslâm'ın Sünnilik dışındaki diğer büyük mezhepleri (Şii'lik, Vahhabilik) ile küçük mezheplerinin (Bahâîlik, İsmâîlik, Alevîlik ve Durzîlik) ortaya çıkışı ve tarihsel geçişleri üzerinde kısaca durulmaktadır. (171-186) On birinci bölümde, İslâm'ın tarihsel ve günümüzdeki politik görüşleri üzerinde durulmaktadır. Burada yazar, modern hukuk sistemi ile İslâm hukuku (Şeriat) arasındaki farklar ve Müslümanların demokrasi deneyimlerini incelemektedir. (187-204) Son bölümde ise, "medeniyetler çatışması" bağlamında İslâm ile Batı arasındaki ilişkiye değinilmektedir. (205-224) Kitabın sonuç kısmında ise kitapta işlenen konular çerçevesinde genel bir değerlendirme yapılmaktadır. (225-228) Ayrıca kitabın sonunda, İslâmî terminolojiye ait bazı sözcüklerin açıklamalarının yer aldığı kısa bir sözlük (229-232) ile kıtalara göre Müslüman nüfusun dağılımını gösteren demografik bir çalışma yer almaktadır. (233-237)

Yazar kitabında, İslâm ve Müslümanlarla ilgili analizleri sırasında zaman zaman Yahudilik ve Hıristiyanlıkla karşılaştırmalarda bulunmaktadır. Bu karşılaştırmalarını yaparken her hangi bir dinin haklılığını veya doğruluğunu savunmaktan ziyade daha çok sosyolojik tahliller çerçevesinde temel farklılıklara işaret etmekle yetinmektedir.

Sedgwick, yıllarca Müslümanlar arasında yaşadığı tecrübeden hareketle, kitabındaki İslâm ve Müslümanlar hakkındaki gözlemlerinde objektif olmaya çalıştığı görülmektedir. Bu

nedenle *İslam & Muslim* isimli bu kitabın özellikle Batılı okurların İslâm ve Müslümanlar hakkındaki ön yargılarını ve bilgisizliklerini bir nebze de olsa giderici bir adım olarak değerlendirebiliriz.

**Yakup ÇOŞTU**  
(Arş. Gör. OMÜ. SBE.)



---

Cafer Sadık Yaran

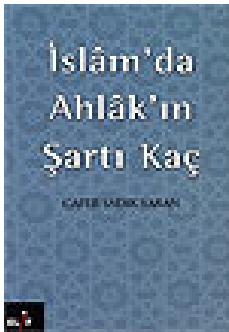
**İslâm'da Ahlak'ın Şartı Kaç**

Elif Yayınları, İstanbul, Ekim-2005, 204 s.

---

Çok genel bir söyleyişle, bütün dinlerin “iman”, “ibadet” ve “ahlak” şeklinde üçlü bir saç ayağı üzerine kurulduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. İman ve ibadet, her dinde geçerli olduğu şekliyle, bireyin, inandığı Tanrı'yla kurduğu inançsal ve eylemsel ilişkinin içeriğini ve biçimini belirlerken; ahlak da, bireyler arası ilişkiyi ve bu ilişkiden hareketle, -dolaylı da olsa- yine bireyle inanılan Tanrı arasındaki ilişkiyi belirlemektedir. Özellikle İslâm dini sözkonusu olduğunda ve İslâm'ın hayatın bütününü kuşattığı, bir Müslümanın, hayatının her anını 'Tanrı'nın huzurunda' imiş gibi yaşaması gerektiği dikkate alındığında, İslâm dini açısından ahlakın ve ahlaklılığın önemi sanırız biraz daha iyi anlaşılabilir. Hatta, genelde dinlerin özelde de İslâm'ın nihâi amacının 'ahlaklı bireylerden oluşan ahlaklı bir toplum' inşâ etmek olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber'in “Ben, güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim” mealindeki hadisi de işte bu nihâi amaca işaret eder niteliktedir.

Ancak İslâm söz konusu olduğunda, onun iman ve ibadet şartları (genel kabul görmüş şekliyle 32 farz örneğinde olduğu gibi) sade, sistemli ve kolay anlaşılabilirken, aynı sadeliğin ve sistemliliğin ahlak (ya da ahlakın şartları) için geçerli olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Ahlakın İslâm dininin ayrılmaz bir parçası olduğu dikkate alındığında böyle



bir sistemleştirmenin bir çok açıdan pratik ve teorik faydalarının olduğu inkar edilemez. Bu açıdan burada tanıtımını yapmaya çalışacağımız eser, bu pratik ve teorik faydalara işaret etmesi ve bir 'İslâm Erdem Etiği' oluşturma çabası olarak önemli bir misyonu yüklenmiş gibi görünmektedir.

Yazar hem İlahiyat mezunu olması ve halen İlahiyat Fakültesinde görev yapması, hem de akademik kariyerini felsefe (din felsefesi) üzerine yapmış olması dolayısıyla, din-ahlak ilişkisine dinî ve felsefî açıdan bakmakta, konuyu farklı temeller bağlamında ele almaktadır. Bu gerçek, hem, bibliyografyada da görüleceği üzere kullanılan kaynakların zenginliğinden ve çeşitliliğinden, hem de ekte sunulan çok güzel iki makaleden [Ek 1: *Ahlak Felsefesi Açısından Savaş ve Terör* (ss.159-182), Ek 2: *Din Felsefesi Açısından Şiddet ve Terör* (ss.183-204.)] anlaşılabilir.

"Din ve Bilim", "Kötülük ve Teodise", "Tanrı İnancının Aklîliği" ve "Bilgelik Peşinde" gibi kitaplarından tanıdığımız yazarın, "... akademik araştırma ve yazım kariyerim içinde çok özel bir önem atfettiğim bir fikrin, bir bakıma epeyce olgunlaştıktan sonra, bir bakıma da ... bazı nedenlerle planlanan zamandan biraz daha önce kaleme alınmış hali" (s.9) olarak takdim ettiği çalışmasının ana amacı, yine yazarın kendi ifadeleri ile "İslâm'da 'İmanın Şartı' ve 'İslâm'ın (İbadetin) Şartı'nın sade ve sistematik bir biçimde belirlenmiş olmasının sağladığı büyük yararın, aynı şekilde İslâm'da 'Ahlakın Şartı' irdelenip belirlenerek de sağlanabileceği ve bunun..., bir çok nedenden ötürü kaçınılmaz bir gereklilik olduğu düşüncesi; ve Müslümanlar arasında ortak bir konsensüse ya da icmaya ulaşmak için hep birlikte bu yönde çalışma yapma önerisi" (s.10) sunmaktır. İslâm'ın iman ve ibadet esaslarının, her Müslümanın hiç bir zaman aklından çıkmayacak sadelik, netlik ve belirginlikte olması gibi, ahlak esaslarının da, kolayca bellenebilecek ve her zaman hatırd tutulup her tikel olay karşısında vicdâni yargıda kriter oluşturabilecek ve hatta kişiye o yönde sarsılmaz alışkanlıklar kazandırabilecek sadelik, netlik ve belirginlik içinde olması gerektiği tesbitini yaptıktan sonra, "acizene ve geliştirilme-

ye açık” (s. 11) olarak nitelediği cevap önerisinde yazar, “İslâm’a göre, Müslüman bir bireyin sahip olması gereken temel ve tali erdemlerin... neler olduğunun sade ve sistematik bir biçimde tespiti, tanımlanması, temellendirilmesi, önem ve öncelik sırasına göre değerlendirilmesi ve böylelikle yaşamda kolayca ve kalıcı bir biçimde eyleme dönüştürülmesi gibi konuların soruşturulduğu ve cevap bulduğu” (s.73) “İslâm Erdem Etiği”ni teklif etmektedir.

Kitap hakkında kısa ve tanıtıcı bir bilgi verecek olursak, Giriş dahil 6 bölümden ve eklerde sunulan iki makaleden oluşmaktadır. İnsanın egzistansiyel ihtiyaçları ve dinin perenniyyal cevaplarının konu alındığı Giriş bölümünde, insan ‘ihtiyaçları olan varlık’ şeklinde tanımlanmakta ve, en önemli varoluşsal ihtiyaçlarının, insan bilincinin ve aklının gerektirdiği ‘anlama’, gönlünün ya da duygularının aradığı ‘anlam’ ve benliğinin gerektirip, vicdanının arzuladığı ‘arınma’ ihtiyacı olduğu ifade edilmekte; bu ihtiyaçlara dinin – sırasıyla- sunduğu ‘Allah’, ‘Ahiret’ ve ‘(Dini) Ahlak’ inançlarının diğer alternatif çözüm önerilerine göre daha makul ve makbul olduğu *a priori* ve *a posteriori* olarak gösterilmeye çalışılmaktadır. Ardından, küresel ölçekli ahlaki sorunların ve bu sorunların ülkemizdeki yansımalarının ele alındığı birinci bölümde, insanlığın ahlâki durumu/sorunu UNICEF ve DİE’nin raporlarına dayandırılarak somut ve sayısal örneklerle gösterilmekte ve sonuçta da çözüm olarak, insanlığın ‘ahlakî sıçrayış’a duyduğu ihtiyaç ifade edilmektedir.

İslâm Erdem Etiğinin tanım ve teklifinin yapıldığı ikinci bölümde, böylesi bir etiğin sade ve sistemli bir formülünün teorik ve pratik faydaları üzerinde durulmakta, üçüncü bölümde de, İslâm medeniyeti ve tarihi içerisinde Müslümanların geliştirmiş oldukları ahlaki anlayışlar ele alınarak, eksi ve artıları ile genel bir değerlendirilmesi yapılmaya çalışılmaktadır. Medeniyetimizdeki ahlaki anlayışların ‘dini’, ‘tasavvufi’ ve ‘felsefi’ şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutulduğu üçüncü bölümde, bu anlayışlar teker teker ele alınarak onların ‘sade’ ve ‘sistemli’ bir İslâm ahlakı oluşturup oluşturamadığı sorusuna yanıt aranmaya çalışılmaktadır. Yazara göre, dinî ahlak, ahlakla ilgili bütün bilginin kaynağını Kur’an ve

Sünette görmesi dolayısıyla tamamiyle İslâmî olmasına rağmen, - özellikle dini ahlak tarzında yazılmış ahlak kitaplarında- erdemler tablosunun pek sistematik ve sade olmaması dolayısıyla, yeterince pedagojik ve sosyolojik bir nitelik içermemekte, bu nedenle de eğitimi, öğretimi ve uygulamaya geçirilmesinde bir takım zorluklar taşımaktadır. Tasavvufi ahlak ise, İslâmî olması ve tasavvufçuların diğer dinlere yönelik hoşgörülerini (dinsel kapsayıcılıkları ve çoğulculukları) bağlamında, diğer dinlerin ahlakî ilke ve erdemlerinden faydalanması gibi artlarına rağmen, insanlar arası ilişkilere yönelik bir ahlak olmaktan çok, daha dinsel içerikli ve mürid ile mürid, mürid ile Allah arasındaki ilişkileri belirlemeye yönelik olması dolayısıyla, İslâmî erdem etiği açısından bir takım sorunlar içermektedir. Diğer iki ahlak anlayışı ile karşılaştırıldığında sözkonusu soruna verilebilecek en net ve en sade cevaba sahip gibi görünen felsefî ahlak ise, sunduğu çözüm önerilerinin hem kaynağı hem de içeriği itibariyle İslâmî olmadığı gibi, hatta kimi yönleri ile de İslâm'a aykırı olabilmektedir. Sonuç olarak yazara göre, "dini ahlak sade değil, tasavvufi ahlak kapsayıcı değil, felsefî ahlakın [da] omurgası İslâmî değildir... [Bu nedenle] tablo henüz tamamlanmış değildir" (s.96)

Bu durumda yapılması gereken, sistemli, sade, kolay anlaşılabilir ve anlatılabilir bir İslâm Ahlakı, -yani yazarın kendi ifadesiyle- 'erdem etiği' geliştirilmesidir. Bunun alternatif yolları ise, (dördüncü bölüm) Kur'an'daki ahlaki erdemlerin sayısal çokluğunun, ya da -yazarın da tercih ettiği şekliyle- Kur'an'da, ahlakı konu alan belirli ayetlerin dikkate alınmasıdır. İkinci yöntemi tercih eden yazar, İslâmî ahlakın özünü oluşturduğunu düşündüğü Nahl Suresinin 90. ayetine ["Allah şüphesiz adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarına bakmayı emreder; hayasızlığı, fenalığı ve haddi aşmayı yasak eder. Tutasınız diye siz öğüt verir"] referans yapmakta ve bu ayette ifade edilen üç olumlu, üç de olumsuz erdemi, tekabuliyet ve olumlama yöntemi ile dört temel erdeme indirgemekte; sonuçta da, (i) adalet, (ii) yakınlarına bakma, (iii) haya ve (iv) haddini bilme şeklinde İslâmî ahlakın özünü oluşturan (ya da oluşturması gereken) erdemlere ulaşmaktadır. Bunları da, hem Türkçemizin



şiiirselliğinin yanında, çerviri farklılıklarını ve serbest yorumlama imkanını dikkate alarak, hem de pedagojik bir amaçla çocukların daha kolay anlayabilmesini düşünerek, (I) Adalet, (II) Muavenet (Yardımlaşma), (III) İffet (Özdenetim) ve (IV) Merhamet şeklinde formüle etmektedir. Yazar, bu dört temel erdem dışında ve üstünde, toplumsal yönü de olmakla birlikte hayatın tüm yönlerini kuşatan ve kapsayan ve İslâm ahlakının çekirdeğini oluşturan bir erdeme daha vurgu yapmaktadır. Meşhur Cibril hadisine referansla “ihsan” olarak isimlendirilen bu erdem, çok özlü bir ifadeyle ‘insanın, yaşamının her anını Allah’ın o an kendisini görüyor olduğu bilinci içinde yaşaması ve ona göre davranışlarda bulunması’dır. Burada şunun vurgulanması gerekir ki, ifade edilen dört temel erdem ve bir çekirdek dinî erdem, yazarın kendisinin de kabul ve itiraf ettiği şekliyle, İslâm’ın bütün temel erdemlerini içermemektedir ve İslâm ahlakı da bu erdemlerden ibaret değildir. Burada güdülen amaç, geleneksel İslâmî kabulde imanın şartının altı, İslâm’ın şartının beş olarak belirlenmesinin ona sağladığı teorik ve pratik faydalar gibi, ahlaki erdemlerin belirlenmesinin de benzer faydalar sağlayacağıdır. Ayrıca yazar, sunduğu bu cevap önerilerinin hem kendisi açısından ileride geliştirilmeye, hem de konuya ilgi duyan araştırmacılar/uzmanlar tarafından eleştirilmeye ve geliştirilmeye açık olduğunu ifade etmektedir.

Peki böyle bir sistemleştirmenin bir faydası var mıdır? – Varsa- ne(ler)dir? Yazara göre bunun teorik ve pratik; bireysel, toplumsal ve küresel birçok faydası vardır. Böylesi bir sistemleştirme, ilkin, Müslüman çocuğun ahlak eğitimi açısından çok önemlidir. Çünkü, “ana erdemler belirlendiğinde herşeyden önce Müslüman çocuğun ahlak eğitimi, hem eğiticisi hem de kendisi için kolaylaşacak, yetişkinlik koşullarında yol göstericiliği kesinleşecek ve ömür boyu vicdanî hafızadan silinmeyecek bir biçimde kalıcılacaktır.” (s.99) Ayrıca, Müslümanlar arasındaki ortak paydanın artmasına sağlayacağı katkı açısından önemlidir. Böylesi bir sistemleştirme, “farklı derecede dindarlık düzeylerine sahip Müslümanların dinsel kimlik [dinî bilinç], ahlakî arınma ve manevî olgunlaşma ihtiyaçlarının daha iyi şekilde karşılanmasına” (s.102)

yardımcı olacaktır. Ve yine böylesi bir girişim, bütün bu faydalarına ilaveten, küresel ahlak arayışlarına ve karşılaştırmalarına Müslümanların daha belirgin ve daha tatmin edici cevaplar vermesine de katkı sağlayacaktır. Sonuçta, böylesi bir sistemleştirme, “ahlaklı yaşamı kolaylaştıracağı için dünyada ve ülkemizde ahlaksızlığın azalmasına ve erdemliliğin artmasına önemli katkı sağlayacaktır.” (s. 145)

Son bir değerlendirme yapacak olursak, kitabın ismi (İslâm’da Ahlak’ın Şartı Kaç) ilk bakışta, kimi okurlar için biraz rijit ve rahatsız edici gibi görünse ve insan zihninde doğal olarak, yazarın kendisinin de sorduğu “neden böyle bir başlık?”, “durup dururken bu da nereden çıktı?”, “din ve özellikle İslâm zaten ahlak değil midir ki, dinde ahlak ve ahlakın şartı aranıyor?” gibi sorular oluşursa da, bizce, yazarın sorusu, doğru yanıt(lar)ı verilmesi gereken doğru bir sorudur. Yukarıdaki sorulara verilmesi gereken cevabı, kitabın amacını da özetleyecek şekilde, arka kapağındaki bir alıntıyla bitirebiliriz: “Bu kitabın ana başlığı haklı olarak hemen bu ve benzerî soruları akla getiriyor olsa gerektir. Bu çalışmamızda biz, tam da bu türden sorulara cevap vermeye ve somut önerilerde bulunmaya çalışacağız; fakat böyle bir sorunun meşruiyet ve makbuliyetini ve hatta mecburiyetini savunmaya, onun büyük önemini vurgulamaya gayret edeceğiz. Ayrıca, birgün Müslümanlar arasında bu konuda da sade ve sistematik bir görüş birliği, bir icma, bir konsensüs oluşur da, erdemli yaşamın eğitimi ve uygulamaya geçirilmesi daha kolaylaşırken, toplum içerisindeki erdemsizlik oranı da daha rahat tolere edilebilecek minimum düzeye her geçen gün daha büyük bir hızla düşer ümidiyle, bu soruyu, bizden daha iyi cevap verebileceklerin dikkatine sunmaya çalışacağız.”

Sonuç olarak bu çalışma, alanında ciddi bir boşluğu dolduracak gibi görünmektedir. Çünkü İslâm’ın ahlaka verdiği önem herkesin mâlumu olmakla ve ülkemizde İslâm-ahlak ilişkisi üzerinde çok fazla çalışma yapılmış olmakla birlikte, bugüne değin bir ‘İslâmî Ahlak Sistematiği’nin ve bir ‘İslâm Erdem Etiği’nin kurul(a)mamış olduğu bir gerçektir. Bu nedenle bu çalışma bir ilktir

ve cesur bir girişimdir. Bütün 'ilk'ler gibi eleştirilmeye, değiştirilmeye, geliştirilmeye açıktır; açık olmaktan öte muhtaçtır.

**Ferhat AKDEMİR**

(Dr., ferhatakdemir@hotmail.com)



---

**Emilio Gentile, *Politics as Religion*,**

trs. George Staunton (Princeton: Princeton University Press, 2006), 168 s.

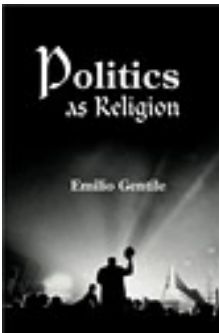
---

Gentile, Ortaçağın metafizik devresinden kurtulduktan sonra pozitivist ve seküler düşüncenin temelini oluşturan din ve politika ilişkisinin yanılığını ifade eden bir konuyu ele almaktadır. Bu çerçevede, geçtiğimiz yüzyılda ortaya çıkan totaliter rejimlerin kendi politikaları bağlamında dini inançlara baş vurmaları süreci tartışılmaktadır. Gentile'nin söylemlerinin altında yatan ana düşünce, Faşizm, Nazizm ve Bolşevizm gibi seküler görünen rejimlerin dinleri politik çıkarları yönünde nasıl istismar ettikleri, daha açık bir ifadeyle, politikalarını nasıl kutsadıklarını içermektedir. Gentile, bu politik eğilimlerin nihayetinde tıpkı dinler gibi mitler, ritler ve semboller üzerine dayandığını ileri sürmektedir. Yazara göre bu politikalar millet, devlet, ırk, sınıf ve parti gibi seküler politik yapılar mitler, ritüeller, semboller ve kutsallık atfedilmiş emirler çerçevesinde odaklanmış ve zamanla inanç, sadakat ve saygı konusu olmuştur.

Gentile'nin kitabında dinsel temelleri bağlamında totaliteryenizmin zihinsel ve sosyal kökleri aranmaktadır. Bu gerekçeyle Mussolini, Hitler ve Bolşeviklerin kurdukları düzene

halkların bağlılığını sağlamak üzere Hıristiyan geleneklerini hatırlatır derecede, programlarına, politikalarına, politik yapılanmalarına ve liderlerine kutsal anlamlar yüklediklerinden söz edilmektedir. Yazar, "resmi din" olarak tanımladığı bu dinsel anlayışın, devletlerin iç politik mücadelelerinin bir aracı olarak kullanıldığını ileri sürmektedir. Gentile'nin kitabında yoğun olarak Nazi rejiminden kaçarak Almanya'yı terk

eden Alman filozof Eric Voegelin'in fikirlerine başvurmaktadır.



Voegelin, Nazi iktidarı sırasında devletçi ideolojiler ve bunların kutsal semboller ile milenyarist beklentilere dayandırılmasını tespit eden öncü isimlerdendir. Voegelin'in "totaliter rejimlerin politik kùltler yarattığına" ilişkin düşüncesine Gentile de katılmaktadır. Yazar, Fransa devriminden Bolşevizme kadar pek çok modern ideolojinin, kutsallaştırılmış büyük törenlerini ve kurtarıcı paradigmasını dinden ödünç aldığını dile getirerek bu düşünceyi sürdürmektedir (s. 56).

Seküler yapılanmayı kutsallaştırıp parti liderlerini tanrılaştıran her türlü politika, ideoloji ve rejimleri paganizmin geri dönüşünün ciddi ve tehlikeli işareti olarak gören, yani "kollektif putperstliğin" yayılmasıyla Hıristiyanlığın geleceğinin tehdit edildiğini düşünen batı Hıristiyan algısı (s. 68), "Kilise" adına önemli bir çelişkiyi içinde barındırmaktadır. Nitekim Gentile'nin politik dinler sürecindeki en ilginç gözlemi Katolik kilisesi ile söz konusu totaliter rejimler arasındaki metoda ilişkindir. Öncelikle Katolik hiyerarşinin faşizmin dinsel sembollerini kendine mal etmesine karşı sert bir eleştiri tutumunda olduğu dile getirilmektedir. Özellikle İtalyan milletini ve onun Roma'ya ait orijinlerini öne çıkaran törensel kutlamalar, nasyonalist şahsiyetlerin kutsallaştırılmış biyografileri ve faşist devletin insanlık tarihinin vahiyssel bir ifadesi olduğuna dair propagandaların kiliseyi rahatsız ettiği ifade edilmektedir. Nitekim Papa XI. Pius, Katolik okulların ve Katolik gençlik organizasyonlarının devletin faşist kùltüne uymaları yönündeki baskılardan ve faşistlerin kendi "dinlerini" empoze etmelerinden şikâyetçi olmuştur (s. 95). Ancak "Kilise" adına çelişkiyi ifade edecek şekilde, aynı dönemlerde kilisenin faşist organizasyonel teknikleri kendi klerjist amaçları doğrultusunda kullanmalarını da yazar önemli bir ayrıntı olarak gündeme getirmektedir. Bu nedenle papalık 1930'ların başında anti Marxist ve Katolik gelenekçiliği içeren Avusturya "klerjik faşizmi" ve Portekiz'de Antonio Salazar'ın "Yeni Düzen"i ile iyi ilişkiler geliştirmiştir (s. 90).

Gentile, totaliter rejimlerin hakikatin sınırlarını genişletip tarihsel gerçekleri eğip büktüğü gibi demokratik rejimlerin de

politikaların kutsanmasından faydalandığını ve politikaların yönünü belirleyen eğilimlerin seküler bünyenin kutsanması üzerine merkezileştiğini dile getirmektedir (s. 144). Bunun sonucunda modern bir fenomen olarak politikanın kutsallaşmasının militan dini fundamentalizm formu olarak ortaya çıkan dinin siyasallaşmasından farklı olduğu ileri sürülmektedir. Bu nedenle kutsallaşmış politikalar resmi din formu içinde demokratik olabilir ya da politik bir din formu içinde totaliteryen olabilir. Gentile resmi dinin, politik bir hareket ya da rejimin inanç ve mitler dizisinin merkezine yerleştirilerek seküler kollektif yapının önceliğinin kutsanmasıyla oluşturulduğunu dile getirir. Böylece resmi din, sosyal yapının anlamını ve nihai amacını tanımlayarak iyi ile kötü ayırmak için prensipler emreder. Bu anlayış etik ve sosyal emirler kodu içinde formalize edilir ve böylece bireyleri kutsal bünyeye bağlayarak devlete sadakati, bağlılığı ve hatta seve seve ölüme gitmeyi dayatır. Resmi din, bu kutsal bünyenin yandaşlarına da bütün insanlığa hayır getirecek bir misyonu başarmaya yönelik mesihçi bir ideal gösterir. Bu kutsanmış kollektif bünyenin adeta tapınma ritüeli için politik bir litürji geliştirilir ve mitolojik/sembolik anlamda kutsal bir tarih ihdas edilir (ss. 138-139).

Gentile, politikaların kutsanması sürecinde modern Amerika politikası ve demokrasiler konusunda pek bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Özellikle son dönem ABD politikasının temelini oluşturan “evrensel değerler”in küresel anlamda yaygınlaştırılması misyonuna ait söylemi bu bağlamda pek ele alınmamıştır. Yazar, Nazi rejiminin öncü muhaliflerinden olan Voegelin’in çok klasik yaklaşımlarını aktardıktan ve “İslâmofaşizm” tehlikesine ilişkin uyarılarda bulunduktan sonra ortaya çıkan yeni “resmi dinler” ile mücadelede Amerikan demokrasisini nasıl karşı koyduğuna dikkat çekmektedir.

**Hakan OLGUN**  
(Dr., DİB)

Fahreddin Râzi, **Hıristiyanlığın Reddine Yönelik Tartışmalar**, tahk. Abdülmecid en-Neccar, çev. Hidayet Işık, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 95 s.

Geçtiğimiz yılın Eylül ayında Papa Xvi. Benedictus'un İslâm dinini ve değerlerini tahkir edici söylemleri önemli bir gündem oluşturmuştur. Papa, Bizans İmparatoru Manuel II. Palaiologos'un, muhtemelen 1391 yılında, Farisi bir bilgin ile Hıristiyanlık, İslâm ve her ikisinin gerçekliği üzerine yaptığı konuşmanın yer aldığı bir diyalogu, bu tahkir söyleminin kaynağı olarak göstermiştir. İmparator ile Müslüman bilgin arasındaki münazara sırasında dile getirilen ifadelerin yüz yıllar sonra Hıristiyan aleminin lideri tarafından, dinsel sorumluluk anlayışı bir yana, psikolojik ve pedagojik kaygılardan bigane bir şekilde tekrar edilmesi, insanlığın geleceği adına diğer dinlerle uyumlu iletişimin imkanın ne derece zor olduğunu ayrıca ortaya koymuştur.

Papa Xvi. Benedictus'un bu sorumsuzluğu bilimsel ve dinsel çevrelerde tartışılırken, tarihte Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki dini tartışmaların mahiyeti konusu, önemine rağmen pek fazla hatırlanmamıştır. Dinler tarihi geleneği içinde köklü bir yeri olan ve kapsamlı bir literatür oluşturan dinsel münazaralar ve reddiye yazıları, geçmişten günümüze dinlerin ve din mensuplarının birbirlerini tanımlamaları sürecine oldukça aydınlatıcı bir ışık tutmaktadır. İslâm bilim tarihinin büyük müfessir ve kelamcılarında olan Fahreddin Râzi (1148-1209)'nin *Münâzara fi'r-Redd ale'n-Nasârâ* adlı eseri bu tür literatüre klasik bir örnek olmaktadır. XI. yüzyılda, Orta Asya'nın Harezmi bölgesine gelen bir Hıristiyan rahip ile Râzi arasında gerçekleşen münazaranın, içeriği itibarıyla halen güncelliğini koruduğunu fark etmek hiç de zor değildir.

Abdülmecid en-Neccâr tarafından tahkik edilen eser Hidayet Işık tarafından tercüme edilerek *Hıristiyanlığın Reddine Yönelik Tartışmalar* adıyla okuyucuya sunulmaktadır. Dinler tarihi akademisyeni olan mütercim Işık, kitabın sunuş bölü-



münde eseri, Râzi'ye nisbeti, bilimsel değeri, izlenen metot ve muhteva bakımından kapsamlı bir değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. Eserde söz konusu edilen Hıristiyanlık bölümünde, Hıristiyan münazaracının Hz. İsa'nın tabiatı, çarmıh ve Hz. Meryem hakkındaki söylemlerine dayanılarak Nesturiliği temsil ettiği vurgulanmaktadır. Bununla birlikte Işık, sözü edilen Hıristiyanlığın doğruluk derecesini ele aldığı bölümde Hıristiyan rahibin, başta hulul olmak üzere Hz. İsa'nın iki tabiatı konusundaki çelişkilerine dikkat çekerek, adeta okuyucuyu ilerleyen sayfalardaki çetin teolojik tartışmalara hazırlamaktadır.

Devam eden bölümde, bu küçük eserin tahkikini yapan en-Neccâr'ın Râzi ve metin hakkındaki kanaatleri yer almaktadır. Bu kısımda *Münazara*'nın bulunduğu orijinal yazmanın 12/18 ölçülerinde ve orta hacimde 25 varaktan ibaret olduğu bildirilmekte ve her sayfada 17 satırın bulunduğu, anlaşılır bir Doğu hattıyla kaleme alındığı belirtilmektedir.

*Münazara* "Hıristiyan" ve "Râzi" başlıkları altında diyalojik bir formda şekillenmiştir. Tartışma temel olarak Hz. Muhammed'in peygamberliği, Hz. İsa'nın üstün olduğu, Hz. İsa'nın tanrılığının reddedilmesi ve iptali üzerinde gerçekleşmiştir. Hıristiyan münazaracı, Râzi'nin Hıristiyan teolojisine ilişkin eleştirilerini cevaplayıp Hz. Muhammed'in peygamberliğinin kırk yıl gecikmesi meselesi ve Hz. İsa ile üstünlük kıyaslaması, Kur'an'daki müteşabih ayetler ve Kur'an'ın saf Allah kelamı olduğuna dair şüphelerini içeren kapsamlı bir karşı koymada bulunmaktadır. Râzi ise kelam ilminin temel metotlarıyla süslediği cevabında, bir yandan dile getirilen şüpheleri gidermeye çalışmış diğer yandan Hıristiyan rahibin Hıristiyanlığa ilişkin temel itikadını sarsıcı söylemler dile getirmiştir.

Râzi'nin uzunca bir cevabın ardından Hıristiyan münazaracı ile arasında ilginç bir diyalog geçmektedir. Hıristiyan rahip Râzi'ye "bana galebe ettin ve beni cevaptan aciz bıraktın" itirafında bulunur. Râzi'nin "bunu itiraf ettiğine göre benim dinim olan İslâm dinine dönmen gerekir" (s. 69) çağrısına Hıristiyan rahip olumsuz cevap verir. Bunun üzerine Râzi'nin "dininin esasının,

ilminin, imanının ve kesinliğinin kurallarını bana haber verir mi-sin” talebine Hıristiyanın verdiği cevap saplantılı bir ruh halini yansıtan dehşet verici bir içerik taşımaktadır: “Dinimizin kuralı, Muhammed’in yalanlanmasına ve ona karşı düşmanlığa dayanır. Hatta zamanımızda yaşasaydı onu en kötü şekilde öldürürdük. Eğer [Tanrı] bizi onun ümmetinin hükümdarlarına, alimlerine ve imamlarına muzaffer kılsa, onları boğazlamakla, onların büyükle-rinin, salihlerinin ve zahitlerinin derilerini yüzmekle [Tanrı]ya yaklaşırdık. Şayet elimize geçse, onların ilim, hikmet ve marifetle ilgili bütün eserlerini, tefsir ve hadis kitaplarını, Kur’an sayfelerini mutlaka parçalardık” (s. 70). Daha galiz ifadelerle İslâm dini, Kur’an, Hz. Muhammed ve Müslümanlara yönelik hakareti aşan nitelermeler uzayıp gitmektedir. Fakat Râzî’nin bu ifadelere verdiği cevap, hem ona karşı öfkesini hem de bu öfkenin aşkın bir varlık tarafından konulan haddi aşmama emrine bağlı bir itidali yansıtmaktadır: “Şayet zimmi hukuku ve peygamberin sizin ve bizim aramızdaki zimmet akdini koruma tavsiyesi olmasaydı, şu saatte seni en kötü şekilde öldürmekle Allah’a yaklaşırdım” (s. 71).

Râzî’nin şahsında tarih, İslâm’a hakaret eden bir insanın ha-karet ettiği dinin emirleri sayesinde hayatta kaldığının en güzel örneğine şahit olmuştur. Ölçsüz bir taşkınlık ve düşmanlığa karşı gösterilen bu sorumluluk duygusu ve hümaniter bilinç, aynı kısır döngüsel söylemler etrafında dönüp duran Papa XVI. Benedictus mantığına verilmiş en güzel cevap olsa gerek.

Kitaptaki tartışma bundan sonra da sürmektedir. Hıristiyan münazaracı Hz. İsa’nın üstünlüğü, İslâm’ın kılıçla yayılan bir din olduğu ve Kur’an’a ilişkin şüphelerini içeren sorulara Râzî’nin verdiği cevaplarla devam etmektedir. Kitabın sonunda ise okuyucu-yu hoş bir sürpriz beklemektedir.

Işık’ın güzel bir tercümesi ve akıcı üslubuyla her kesimden okuyucuya hitap etme niteliği kazanan bu eser, asırlar sonra gün-celliğini halen sürdürmesi bakımından çok ilginç bir metin-belge niteliğindedir.

**Hakan OLGUN**

(Dr., DİB)



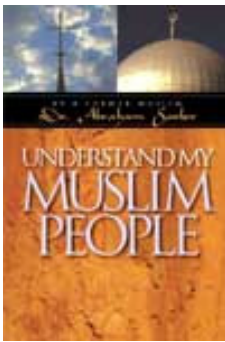
Abraham Sarker, **Understand My Muslim People**,

Barclay Press, Newberg, 2004, 286 s.

Yayın geleneğimizde “Neden Müslüman oldular?” tarzında, ihtida edip Müslüman olanlarla ilgili pek çok örnek olmakla birlikte, Müslüman iken din değiştirenlere ilişkin pek fazla çalışma maalesef yoktur. Özellikle misyonerlik faaliyetleri bağlamında bile böylesi bir çalışmanın gerekliliği ortadadır. Abraham Sarker’in hem kendi otobiyografisi hem de neden Müslüman iken Hıristiyan olduğunu sorgulayan bu kitabı bu tarzın güzel bir örneğidir.

Sarker Bangladeş’te Sünnî bir aile ortamında doğup büyümüş ve geleceğin İslâm lideri olacak şekilde yetiştirilmeye çalışılmıştır. Sarker, ergenlik çağındayken cehennem ateşine atıldığı rüyalar görmektedir. İbadetlerine düşkün birisi olmasına rağmen korku dolu rüyalarına bir anlam vermeyerek bu durumun kendisine açıklanması için sürekli olarak Allah’a dua etmektedir. Bir akşam yatsı namazını kıldığı camiden evine dönerken bir sesin kendisine İncili bulup okumasını söylediğini ifade eder. Sarker’e göre bu, rüyalarına dair beklediği ilahi cevaptır. Yaşadığı yerde yıllarca okumak için bir İncil arar, fakat bulamaz. Bir süre sonra eğitimini sürdürmek ve İslâm’ı tebliğ etmek amacıyla babası tarafından Amerika Birleşik Devletleri’ne gönderilir. Uçağa binerken annesinin kendisine söylediği “sakın orada domuz eti yeme” telkini, İslâm geleneğine dair kulaklarında kalacak son sözlerdir aslında. Sarker ABD’de kısa süre içinde uzun zamandır izini sürdürdüğü İncili bularak inceler ve nihayet bir eline İncili diğerine Kur’an’ı alarak Allah’tan kendisini doğru olanı tercih ettirmesini ister. Sarker çevresindeki Hıristiyan din adamlarının da etkisiyle kolayca Hıristiyanlığı benimser.

İslâm’ı anlatmak üzere geldiği ABD’de Hıristiyan olan Sarker kısa sürede bu ülkede önemli bir statü edinir ve “Müslümanlar için İncil” (Gospel for Muslims, Inc.) teşkilatını kurarak Müslümanlara İncil öğretisini vaaz eden bir misyoner niteliği kazanır. Bu nedenle olacak, kitabın bir yerinde, *The True*



*Furqan* yazarı Anis Shorrosh, Sarker'i Mesih'in İncilinin bütün inananlara, özellikle Müslümanlara kurtuluşu getiren Tanrı'nın gücü olduğunun kanıtı olarak görmektedir.

Sarker, kitabının büyük kısmında yer verdiği İslâm tarihine ilişkin tanımlamalarda oldukça klasik yaklaşımı sürdürmektedir. Hz. Muhammed'e yönelik çok saygılı ve takdir eden bir dil kullanmaktadır. İslâm'ın ilk çağına ilişkin olumsuz nitelermelerden kaçınmaktadır. İslâm'ın ibadetlerine ilişkin anlamı hemen hemen bir Müslüman inancına sahipmiş gibi tanımlamaktadır. Ancak, özellikle dört halife döneminden sonra İslâm'ın siyasallaştığı, kılıçla yayıldığı ve bölünmelerin başladığına ilişkin tanımlamaları oryantalist ve 11 Eylülcü yaklaşımın söylemlerini yansıtmaktadır (s. 81).

Sarker İslâm'ı bırakıp Hıristiyanlığa geçişinin nedenini manevi işaretler ve ilhamlara dayandırsa da onun Hıristiyanlık ile İslâm'ın Tanrı anlayışlarından etkilendiği görülmektedir. İslâm tarihine, peygamberine ve ibadetlerine yönelik nispeten olumlu tanımlamalardan sonra yazar, sorununun İslâm'daki Allah inancından kaynaklandığının işaretlerini vermektedir. Buna göre, Hıristiyanlığın kulları ile baba-evlat ilişkisi kurmasına karşın İslâm'da bu ilişkinin efendi-köle ilişkisi şeklinde ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Ayrıca İslâm'da Allah'ın bağışlaması ve dinsel kurtuluşun bir işaretinin olmadığı ve Müslümanların korku ve ümit arasında olmak gibi zor bir dinsel psikoloji içinde buldukları ifade edilmektedir. Sarker Müslümanın bu tedirginlik verici durumunu İslâm'daki Allah inancının "kapisli" bir tutum içinde olmasına bağlamaktadır (ss. 107-108). Çünkü Allah Müslümanları "şartlı sevmekte"dir. Yani ibadet ve iyi davranışlarına göre sınıflamaktadır. Ahiretteki karşılık da bu dünyadaki kişisel çabalara bağlı olacaktır. Oysa Mesih'in "şartsız sevgisi" Müslümanlar dahil bütün insanları kuşatmaktadır. Mesih'e iman edilip ona gönülden bağlanmak, Hıristiyanlar için kurtuluş gerekçesi olacaktır. Tanrı'nın insanlara yönelik sevgisi, Hıristiyan misyonerlik söylemlerinin de merkezini oluşturmaktadır. Nitekim Sarker, kendisini İslâm'ın

boyunduruğundan kurtaran gücün Tanrı'nın bu sevgisi olduğunu ileri sürmektedir. Bu bağlamda Tanrı'nın merhametli eli Müslümanlara yetişemeyecek kadar kısa değildir. Müslümanlar da Sarker'e göre Tanrı'nın sevgi ve merhamet taşıyan elinin özlemi içerisinde (s. 249).

Sarker Müslümanların Mesih'e yönlendirilmesi için Hıristiyanlara bazı önerilerde bulunmaktadır. Öncelikle onlardan Müslümanların Mesih'e bağlanması için çokça dua etmelerini istemektedir. Yazar, örneğin kendisinin duaları sonucunda Bangladeş'teki ailesinden üç kişinin Hıristiyan olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Hıristiyanların ahlaki tutum ve davranışlarıyla Müslümanların gözünde örnek şahsiyetlere dönüşmeleri, onlara içten sevgilerini göstermeleri ve Mesih'e iman ettikleri için mutluluğa ulaştıklarının kanıtı olmalarını istemektedir. Müslümanlara Mesih'i anlatma sürecinde onlarla dostluğu artırmalarını, Müslümanlara saygı göstermelerini, dindarlıklarına ilişkin kişisel tecrübe ve kanaatlerini onlarla paylaşmalarını ve en önemlisi, İslâm hakkında doğru bilgiye sahip olunmasını önermektedir. Bu süreçte Müslümanlarla Allah, teslis, Tanrı oğlu İsa hakkında tartışmalarını, İslâm'a ve İslâm'ın peygamberine saldırmamaları ve dua etmeyi sürdürmelerini istenmektedir (ss. 231-242).

Sarker'in kitabı okuyucuya İslâm inancının temel öğelerini sunma gereğiyle kaleme alınmakla birlikte, aynı zamanda Hıristiyanların Müslüman komşularıyla ilişkilerini geliştirip Mesih'in müjdesini onlarla paylaşmaya imkân sağlayacak büyük bir önemin işaretini içermektedir.

İslâm dinini tarihi, öğretileri ve temel kaynaklarıyla birlikte iyi tanıyan bir Müslümanın Hıristiyan olması, Hıristiyan misyonerliğinin son dönemlerde geliştirdikleri önemli bir misyon stratejisinin kaynağını ifade etmektedir. Müslümanlığa ait bir geçmişi olan kişinin empatik anlamda Müslümanlar ile daha verimli bir ilişki kuracağı bir gerçektir. Böylece Müslümanlara kendi gelenekleri içinden yetişen bir "elçi" ile ulaşılması ve onların bu elçi eliyle Mesih inancına davet edilmesi, klasik misyon metotlarından daha etkin sonuçlar doğurabilecektir. Nitekim son dönemlerde, başta

Asya ve Arap ülkeleri olmak üzere pek çok Müslüman toplum içerisinde bu tarz misyon metodunun etkin olarak kullanıldığı görülmektedir.

**Hakan OLGUN**  
(Dr., DİB.)



## İsa ve Pavlus'un Aynı Fikirde Olduğu İddia Edilebilir mi?

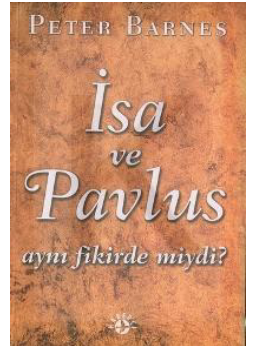
---

Peter Barnes, **İsa ve Pavlus Aynı Fikirde miydi?**

cev. Arzu Sonbahar Yıldırım, Haberci Basın Yayın, İstanbul 2006, ss. 139.

---

İnsanlığın inanç tarihine baktığımızda büyük dinler olarak adlandırılan dinsel geleneklerde bu dinlerin kurucusu olarak kabul edilen dinsel şahsiyetlerin dışında yaptıklarıyla zikredilmeyi hak eden pek çok önemli simanın olduğu görülür. Söz konusu bu simaları ele alıp değerlendirdiğimizde onların hiçbirinin kendi dinsel geleneği içerisindeki konumu, herhalde Hıristiyanlığın kurucusu olarak nitelendirilen Pavlus'un Hıristiyanlıktaki konumu kadar tartışılmamıştır. Mektuplarında ifade ettiği üzere (Galatyalılar 1:13; Filipililer 3:6) Tanrısal İsa'ya iman etmeden önce, İsa topluluğunun üyelerine zulmeden biri olan Pavlus'un, Şam vizyonunu müteakip gelişen şartlar içerisinde bu denli ön plana çıkması ve İsa ile birlikte tartışmaların odağında yer alması hatta daha da ileri gidilerek onun Hıristiyanlığın mimarı olarak kabul edilmeye başlanması doğrusu oldukça dikkat çekicidir. Pavlus'un Hıristiyanlıktaki konumuyla ilgili araştırma yapanların bulgularını temelde iki ana kategoride toplayabiliriz. Birinci kategoride yer alan Wilhelm Bousset ve Wilhelm Heitmüller gibi araştırmacılar, tarihsel İsa'nın dininin Hıristiyanlık olmadığını ifade ederek, Pavlus'un tarihsel İsa'nın mesajını değiştirerek bozan kişi olduğunu ifade etmektedir. Hıristiyanlığı Pavlus ile temellendiren bu görüş, Küng ve Fitzmeyer gibi teologlar tarafından



eleştirilmiştir. Küng ve Fitzmeyer gibi önemli simaları örnek olarak verebileceğimiz ikinci yaklaşıma göre, Hıristiyanlıkta merkezi figür, Pavlus değil, İsa'dır; Pavlus ancak bir Hıristiyan misyoner ve teolog olarak değerlendirilebilir.

*İsa ve Pavlus Aynı Fikirde miydi?* isimli kitabında Peter Barnes, Pavlus'un İsa'nın sadık bir öğrencisi olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Bunu yaparken, Barnes, ne yazık ki öğretilerinin temel noktaları, misyonlarının merkezi vurguları, Tanrı ve Tanrı'nın krallığı anlayışları, Musa Şeriatı konusundaki görüşleri ve siyasi otoriteye yönelik bakış açıları gibi İsa ile Pavlus'un farklı görüşlere sahip olduğu önemli hususlara yer vermeyerek tezini ispat edecek noktaları alıp, teziyle çelişenleri ise gözardı etmektedir. Bu durumda şu soru doğal olarak akla gelmektedir: Söz konusu bu temel noktalar konusunda aynı fikirde olmayan hatta taban tabana zıt görüşte olan İsa ve Pavlus'un aynı fikirde olduğu ya da bir başka ifadeyle, Pavlus'un öğretisinin İsa'nın öğretisiyle uyum içinde olduğu nasıl söylenebilir?

Bu soruya, İsa ve Pavlus'un farklı fikirde olduğunu zikrettiğimiz önemli konulardan bir kaçıyla ilgili görüşlerini zikrederek yanıt vermek istiyoruz.<sup>1</sup> Pavlus ile İsa arasındaki temel farklılıklardan ilki, onların öğretilerinin merkez noktasıdır. İsa, insanları Tanrı'ya iman etmeye, kötülükten uzak durmaya ve Tanrı'nın egemenliğine girmeye davet etmiştir (Matta 4:17, Markos 1:38, Luka 4:8). Yani onun teolojisi, Tanrı merkezli bir yapıya sahiptir. İsa'nın Tanrı merkezli anlayışının aksine Pavlus'un öğretilerinin merkezinde ise, Mesih-merkezlilik yer almaktadır. İsa Mesih'in yeryüzünde yeni bir dönem başlatmak üzere geldiğine inanan Pavlus, onun insanların günahlarına kefarete olarak öldüğünü ifade ettiği Mesih'i, misyon vazifesi esnasında her şartta duyurmaya gayret etmiştir. İsa'nın öğretilerinde İsa'nın kimliği ve şahsiyetinden ziyade tebliğ ettiği mesaj ön planda iken, Pavlus, tarihsel İsa'nın tebliği ettiği mesajı değil onun şahsını öne çıkarmıştır. Bu nedendir ki Pavlus, mektuplarında tarihsel bir şahsiyet olarak İsa'nın yaşamı ve tebliğ ettiği öğretilere hemen hemen hiç yer vermez. Çünkü onun için önemli olan, insanların günahlarına ke-

faret olarak çarmıha gerilmek üzere bedenleşen Oğul Rab İsa Mesih'tir. Bu temel farklılığa rağmen tanıtımını yaptığımız kitapta yazar, Pavlus'un İsa'nın yaşamı ve sözleri hakkındaki bilgisi üzerinde çok fazla durmuş (ss. 40–70) ve Pavlus'un, mektuplarında İsa'nın yaşamına dair bazı unsurlara ve onun sözlerine yer vermesini öğretilerinin aynı olduğunu göstermek için kullanmıştır.<sup>2</sup> Oysa yukarıda zikrettiğimiz temel farklılığı göz ardı ederek Pavlus'un İsa'nın hayatı hakkında bazı bilgilere sahip olması ve onun bazı söylemlerine atıfta bulunmasını, onların aynı fikirde olduklarını kanıtlamak için kullanmak doğru bir yaklaşım olmasa gerek.

İsa ile Pavlus arasındaki bir diğer önemli farklılık, Musa şeriatı konusundaki yaklaşımlarıdır. Bir Yahudi peygamberi olan İsa, Yahudiliğin köşe taşı olarak ve şeriatın mimarı olarak kabul edilen Musa hukukuna riayet etmiş, riayet etmenin önemini ısrarla vurgulamış ve kendi öğretisini hiçbir zaman Musa şeriatına bir alternatif olarak görmemiştir. Pavlus ise, hukuk konusunda tutarsız bir yaklaşım sergilemektedir. Pavlus, bir yandan, Tanrı'nın kurtarışının sadece ve kesin bir şekilde İsa Mesih aracılığıyla olduğuna inandığı için kurtuluşu sağlama noktasında artık Yasa'nın fonksiyonunun kalmadığını ifade ederken (Romalılar 3:22-26; Galatyalılar 2:16; I. Timoteos 1:15) öte yandan kendi yaşamında bazen hukuka hala riayet ettiğini Yahudilere göstermeye çabalamakta (Elçilerin İşleri 21:20-27), hatta bazen daha da ileri giderek kendisi çeşitli hukuki düzenlemeler getirmektedir.<sup>3</sup> Örneğin o, dua esnasında erkeklerin başlarının açık, kadınlarıninkinin ise kapalı olması kuralını getirmiştir. (I. Korintliler 11:3-5). Dolayısıyla hukuk konusunda tutarsız görüşler sergileyen Pavlus'un öğretisinin İsa'nın öğretisiyle örtüştüğünü ve ikisinin aynı fikirde olduğunu söylemek son derece güçtür.

Pavlus ile İsa'nın içinde buldukları sosyal-siyasal yapıya yönelik tavırları da birbirinden farklıdır. İsa içinde yaşadığı toplumsal yapıya ve statükoya önemli eleştiriler getirmiş ve din adamlarının toplumda oluşturduğu rant düzenine karşı çıkmıştır. Bu anlayışı gereği toplumdaki egemen güçlerce takibat altına

alınmış ve Yahudilerin kralı olmakla suçlanarak çarmıhta öldürülmüştür. Roma İmparatorluğu sınırları içerisinde misyonerlik faaliyetleri yürüten Pavlus ise, Roma idaresiyle çatışmamak ve daha rahat faaliyet yürütmek adına statükocu ve mevcut otoriter yapı yanında yer alan bir anlayış sergilemiş ve mektuplarında dünyevi otoriteye itaat edilmesi gerektiğini ifade etmiştir (Romalılar 13:1-7, I. Timoteus 2:1-2).

İsa'nın yaşamındaki tutarlı ve ilkeli tavrına karşılık Pavlus'un Heikki Raisanen gibi bazı araştırmacıları kendisini bir bukalemun olarak nitelendirmelerine yol açacak kadar oldukça değişken ve esnek davranması ise, aralarındaki bir diğer önemli farklılık olarak zikredilmeye değerdir.

Hıristiyanlığın yapı taşı İsa ile şekillendiricisi Pavlus arasında bu ve buna benzer pek çok temel farklılık bulunmasına rağmen, *İsa ve Pavlus Aynı Fikirde miydi?* adlı kitabında Peter Barnes, İsa ile Pavlus arasındaki zikrettiğimiz önemli farklılıklar üzerinde durmamıştır. Antisemitist ve feminist olmakla suçlanan Pavlus'u aklamaya yönelik bir girişten sonra (ss. 9–19) İsa ile Pavlus arasındaki kendince yüzeysel gördüğü bazı önemsiz farklılıkları dile getirmiş (ss. 20–24) daha sonra kitabını İsa ile Pavlus'un aynı fikirde olduğunu göstermeye hasretmiştir. Barnes ve onun gibi düşünen diğer pek çok Hıristiyan araştırmacı günümüzde tüm gayretlerini İsa ile Pavlus'un aslında aynı fikirde olduğunu ispata yöneltmiş durumdadır. Muhafazakar olarak da adlandırılan söz konusu bu araştırmacılarının son yıllarda kendilerine böyle bir misyon biçmelerinin altında son iki yüzyıldır batı akademilerinde Hıristiyanlık ve onun asli figürleri olan İsa ve Pavlus ile ilgili yapılan eleştirel çalışmalar ve bunların bulgularından yola çıkılarak geleneksel Hıristiyan kabullerinin son yıllarda ciddi olarak sorgulanmasının getirdiği endişe yatmaktadır. Ayrıca batı Hıristiyan dünyasında son yıllarda bir taraftan tarihsel İsa'nın kimliği, günümüz Hıristiyanlığı ve onun mimarı olan Pavlus ile malzeme olması dışında hiçbir ilişkisi olmadığı konularının işleyen son derece önemli eserler kaleme alınırken, diğer taraftan da geleneksel Hıristiyan kabul-

lerini hiçbir sorgulamada bulunmaksızın dogmatik olarak savunan karşıt çalışmalar yapılmaktadır.

Hıristiyan dünyada yaşanan bu gelişmelere paralel olarak ülkemizde de ortaya çıkan yeni bulgular ışığında İsa, Pavlus ve bunların birbiriyle ilişkisi konusunda bilimsel çalışmalar da yapılmaya başlanmıştır. İşte bu ortamda yani ülkemiz bilim adamlarının batı Hıristiyanlığı bünyesinde Hıristiyanlıkla özellikle de onun iki önemli dini figürü olan İsa ve Pavlus ile ilgili yapılan eleştirel çalışmaların bulgularını ülkemize taşımaya başlamaları üzerine, bu çalışmaları dengelemek için geleneksel Hıristiyan kabullerini oldukları gibi muhafaza etmek için kaleme alınan *İsa ve Pavlus Aynı Fikirde miydi?* gibi tamamen savunmacı bir mantıkla yazılan eserleri tercüme etme yoluna gittiklerine tanık olmaktayız. Misyonerlik kaygılarıyla tercüme edilerek ülkemiz kamuoyuna kazandırılan bu ve benzeri eserlerin müsadere alel matlup türünde kaleme alınmış çalışmalar oldukları için ülkemiz insanına kazandıracığı bir şeyleri olmadığını düşünüyoruz.

**Süleyman TURAN**

(Arş. Gör. OMÜ. SBE. )



- 
- <sup>1</sup> İsa ile Pavlus arasındaki doktrinel farklılıklar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001, ss. 209–231.
  - <sup>2</sup> Pavlus'un İsa'yı tanıyıp tanımadığı ve atıfta bulunduğu söylemler ile ilgili tartışmalar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, ss. 204–209; Süleyman Turan, *Misyonerliğin Kurucusu Pavlus*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006, ss. 140–143; Benno Przybylski, "Ruh: Pavlus'un İsa ve Ötesine Yolculuğu", çev. Cengiz Batuk, *Pavlus'u Düşünmek: Pavlus'un Teolojik Dünyası*, ed. Cengiz Batuk, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006, ss. 113–127.
  - <sup>3</sup> Pavlus'un hukuk anlayışı hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Mahmut Aydın, "Hıristiyanlıkta Yasa Sorunu: Pavlus ve Musa Yasası", *Pavlus'u Düşünmek: Pavlus'un Teolojik Dünyası*, ed. Cengiz Batuk, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006, ss. 303–332.



# MİLEL VE NİHAL

Journal for studies of belief, culture and mythology

ISSN: 1304-5482

The Problem of  
Representation of Non-Muslims  
in Classical Islamic Thought  
Burhanettin TATAR

Diversities in the Context of the Qur'an  
Şinasi GÜNDÜZ

Some Remarks  
on Socio-cultural and Political  
Aspects of Alevism  
Yasin AKTAY

A New Look at the Archeology of  
the Sacred in the Transition from  
the Pre-Modern Cosmos  
into the Post/Modern Village  
Şevket YAVUZ

Meeting of Art with  
Religion in Woman Being  
"The Image of Woman in Turkish Islamic Art"  
Hafsa FİDAN

Two Opposite Portrait of Jesus:  
Pre-Easter Jesus versus Post-Easter Jesus  
Mahmut AYDIN

Book Reviews



volume: 4 number: 1 January - April'07