



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 13

Sayı 1

Ocak-Haziran 2013



**ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**2013 (13/1) Ocak-Haziran**  
ISSN: 1303-3670

**Sahibi**

Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Dekan)

**Yayın Kurulu**

Prof. Dr. Hasan Kayıklık (Başkan)  
Doç. Dr. Bekir Tatlı, Doç. Dr. Nuran Öztürk,  
Yrd. Doç. Dr. Hakan Çoşar, Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökcalp

**Redaksiyon ve Dizgi**

Doç. Dr. Bekir Tatlı, Suat Aslan

**Yazışma Adresi**

*Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü, 01330 Sarıçam/Adana*  
[ilahiyatdergi@cu.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@cu.edu.tr)

*Makalelerin bilim, dil ve hukuki bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.*

**Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi** hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Yayın tarihi: Temmuz 2013

Ç.Ü. İlahiyat Eğitimi Destekleme ve Geliştirme Derneği tarafından yayımlanmıştır.

### **Danışma Kurulu**

Prof. Dr. Adem Apak, Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Üniversitesi

Prof. Dr. Dilek Batislam, Çukurova Üniversitesi

Prof. Dr. Halis Albayrak, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. İsmail Yiğit, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Yeditepe Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa Ünal, Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Nevzat Aşık, Dokuz Eylül Üniversitesi

Prof. Dr. Recep Kaymakcan, Sakarya Üniversitesi

Prof. Dr. Saffet Köse, Selçuk Üniversitesi

### **Bu Sayının Hakemleri**

(Hakemlerin isimleri unvan gözetilmeden harf sırasına göre dizilmiştir.)

- Prof. Dr. Ahmet Hakkı Turabi, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Prof. Dr. Ali İsra Güngör, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Yrd. Doç. Dr. Burhan Baltacı, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Yrd. Doç. Dr. Cengiz Çuhadar, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fak..*  
Prof. Dr. Ercan Efe, *Sütçü İmam Üniversitesi Ziraat Fakültesi.*  
Doç. Dr. Erdal Başkan, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Yrd. Doç. Dr. Erdoğan Sarıtepe, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Doç. Dr. Fatih Yahya Ayaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Yrd. Doç. Dr. Hakan Çoşar, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Prof. Dr. Harun Güngör, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Yrd. Doç. Dr. Hasan Akkanat, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Doç. Dr. Hayri Kaplan, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Doç. Dr. Işıl Kabakçı Yurdakul, *Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi.*  
Prof. Dr. İlhami Güler, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Prof. Dr. Kadir Albayrak, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Doç. Dr. Kemal Polat, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Yrd. Doç. Dr. M. Emre Sezgin, *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi.*  
Prof. Dr. Mehmet Dalkılıç, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Prof. Dr. Mustafa Öztürk, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Yrd. Doç. Dr. Muzaffer Tan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Prof. Dr. Nasi Aslan, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Doç. Dr. Nuri Kahveci, *Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Doç. Dr. Süleyman Gezer, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Doç. Dr. Tahir Uluç, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Yrd. Doç. Dr. Ubeydullah Sezikli, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökalp, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*



## İÇİNDEKİLER

### • MAKALELER

#### **Münir YILDIRIM**

---

Kıbrıs Maruni Topluluğu .....1

#### **Hasan AKKANAT**

---

Gazâlıci Sebepliliğin Metodik Çerçevesi .....23

#### **Ömer Faruk TEBER**

---

“Vücûd-Nâme” Örneğinde Bektâşi Erkânâmelerinde Hurûfî Unsurlar .....57

#### **Nihat UZUN**

---

Vahyin Başlangıcıyla İlgili Rivayetlere Sünnî ve Şîî Âlimlerin Yaklaşımları .....73

#### **Ahmet ÖZDEMİR**

---

Fıkıh Mezheplerinin Dârü'l-Harb ile İlişkilerde Savaşı Esas Almalarının  
Sebepleri ve Günümüz Açısından Tahlili .....113

#### **Hadiye ÜNSAL**

---

Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir Tarihindeki Yeri .....135

#### **Mustafa BAŞ**

---

Dinlerde ve Geleneksel Türk İnanışlarında Dağ Kültü .....165

#### **Fatih Menderes BİLGİLİ - Ömer YAVUZ**

---

Kur'an'da Geçen Kalp Kavramının Anlaşılmasında Kapalı Sistemin Önemi (1).....181

**Erhan ÖZDEN**

---

Mûsıkîşinas-ı Şehir Tanbûrî Cemil Bey'in Artistik Plaklarının Husûsî Kataloğu  
ve Cemil Bey'in Tuttuğu Notlar .....211

**KARA, M.- KOÇAK, Ş.- ÜNAL, E.- KAYNAK, E.- ERDOĞAN, Y.- YENİLMEZ, E.- KÜÇÜKARSLAN S.**

---

Çukurova Üniversitesi Lisans Öğrencilerine Düzenlenen Temel Bilgi  
Teknolojileri Kullanımı Dersinin Muafiyet Sınavı Üzerine Bir Çalışma.....229

• **SADELEŞTİRME - SEMPOZYUM ve KİTAP TANITIMI**

SADELEŞTİRME.....247

**İsmail Hakkı İzmirli - Sad. Tuna TUNAGÖZ**

---

Tabiplerin Üstadı: Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî .....247

SEMPOZYUM TANITIMI .....267

**Nagihan YANAR**

---

Uluslararası Gaziantepi Bedruddîn el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas  
Toplantısı .....267

**Musa Osman KARATOSUN**

---

Dinler Tarihi Çalışmalarında Özgünlük Sorunu .....279

KİTAP TANITIMI.....289

Semavi Dinlerde Barış ve Şiddet İkilemi (Kadir Albayrak)



# Kıbrıs Maruni Topluluğu

Doç. Dr. Münir YILDIRIM\*

---

**Atrf / ©-** Yıldırım, M. (2013). Kıbrıs Maruni Topluluğu, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1), 1-21.

**Özet-** *Marunîlerin Kıbrıs'taki varlıkları M.S. VII. Yüzyıldan beri sürmektedir. Maruniler, dört temel problemden dolayı Kuzey Suriye'den Lübnan'dan ve Kutsal Topraklardan Kıbrıs'a göç etmişlerdir. Bu çalışmada Kıbrıs Marunilerinin Latin ve Osmanlı yönetimi dönemindeki tarihi, kültürel ve politik hayatları üzerinde durulmuştur. Diğer taraftan Katolik Kilisesine tabi olmakla beraber Doğu Hıristiyan geleneklerine ait olan Kıbrıs Marunî topluluğu, Marunî Kilisesinin Kutsal Sinodu tarafından seçilen ve Papalık makamınca da onaylanan Başpiskoposluğa sahiptir.*

**Anahtar sözcükler-** *Marunîler, Kıbrıs Marunîleri, Kıbrıs'ta Maruni Yerleşimleri, Kıbrıs Marunilerinin inanç ve ayinleri*



Doğu Akdeniz'in kavşak noktasında bulunan Kıbrıs, tarih boyunca pek çok medeniyete ve topluma ev sahipliği yapmış bir adadır. Bu bağlamda günümüze kadar her alanda önemini kaybetmeyen bir kara parçası olmayı başarmıştır. Kıbrıs, dinler açısından da stratejik ehemmiyete sahip bir merkezdir. Zira çok eski çağlardan itibaren yerel inanışlar, Yahudilik ve bilhassa Hıristiyanlık bakımından kayda değer bir özelliğe sahiptir. Nitekim ilk dönemlerde Hıristiyanlığın Avrupa kıtasına yayılmasında ve Hıristiyan teolojisinin oluşturulmasında Kıbrıs menşeli Hıristiyan ilahiyatçılar etkin rol üstlenmişlerdir. Bu çerçevede Kıbrıs adasında Hıristiyan dini ve Hıristiyan toplumlar iki bin yıllık bir geçmişe sahiptirler.

---

\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: myildirim@cu.edu.tr

Hıristiyan dini erken dönemlerden itibaren Kıbrıs'a yerleşerek temelini Grek düşüncesinin oluşturduğu sosyo-kültürel bir yapıda gelişim göstermiştir. Bu durum Hıristiyan Kiliselerinin şekillenışı bakımından Grek ve Doğu Hıristiyan anlayışı tarzında devam etmiştir. Kıbrıs'ın günümüze kadar Hıristiyan dini tarihinin her aşamasında yer alması, Hıristiyanlık açısından köklü bir geçmişinin ve Hıristiyan toplumlarının da adada her zaman mevcut olmasına yol açmıştır. Kıbrıs'taki belirgin Hıristiyan anlayışı ve toplumsal yapılanması Grek Ortodoks tarzında şekillenmişse de diğer Hıristiyan toplulukları da adada varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bunlardan birisi de yaklaşık on üç asırdır adada yer alan Marunî topluluğudur. Kıbrıs'a göç yoluyla gelen bir topluluk olarak Marunîler, azınlık olmalarına rağmen adanın çoğunluğunu oluşturan Grek Ortodoks Hıristiyanları gibi kendi kilise ve geleneklerini sürdürmüş bir Hıristiyan topluluğudur. Bu çalışmada Kıbrıs'ın farklı bir Hıristiyan topluluğunu teşkil eden Marunîlerin tarihsel, dini ve sosyal alandaki gelişimini irdelemeyi amaçlamaktayız.

## A) MARUNİLER

Marunî adının "Maran" kelimesinden türeyen ve "Rabbimiz İsa Mesih" anlamını taşıyan bir tabir olduğu kanaati yaygındır. Bunun yanı sıra M.S. V. Yüzyılın başlarında Kuzey Suriye'de yaşayan Hıristiyan bir keşişin adına izafeten inşa edilen ve daha sonra Kadıköy Konsil (M.S. 451) kararlarını kabul eden rahiplerin bir araya geldiği manastır etrafında toplanan Hıristiyan topluluğunu tanımlamak için de kullanıldığı ifade edilir.<sup>1</sup> Marunî, etnik tabirden ziyade dini bir kimliği karşılamaktadır.<sup>2</sup> Başlangıçta Marun manastırı etrafında yaşamış bu topluluk çeşitli gelişmeler neticesinde Lübnan'a göç etmiştir.<sup>3</sup>

Marunîler, teolojik yapılanmada önceleri monofizit, ardından monotelist, Ortaçağda da Katolikliği kabul etmiş bir topluluktur. Katolik olsalar da Patriğin yerel halk tarafından seçilerek Papalık makamının sadece onaylaması, antik Süryanice litürjisini Katolik geleneğe uygun bazı değişikliklerle koruması ve ruhban sınıfının alt kademesindeki rahiplerin evlenebilmesi gibi özellikleri Marunîleri özgün kılmaktadır.<sup>4</sup> Tarihsel ve dini bakımdan bir

---

<sup>1</sup> Ronald G. Roberson, *The Eastern Christian Churches*, Roma 1990, s. 82.

<sup>2</sup> Ramazan Işık, *Marunî Kilisesi*, A.Ü Sosyal Bil. Enst. (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2003, s.21-22.

<sup>3</sup> Işık, s. 83.

<sup>4</sup> Aziz Atıya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, Çev: Nurettin Hiçyılmaz, İstanbul 2005, s. 420.

takım ayrıntılar içeren Marunîler, başta Lübnan olmak üzere Kuzey Suriye, Kıbrıs ve dünyanın farklı yerlerinde kendilerine özgü gelenekleri devam ettirmektedir.

### 1. Marunîlerin Kıbrıs'a Girişi

Tarihi süreçte Kıbrıs Marunî Topluluğu çok uzun bir geçmişe sahiptir. Marunîlerin ana yurt Lübnan'dan Kıbrıs Adasına göçleri M.S. VIII. ve XIII. Yüzyıllar arasında gerçekleşmiştir. Bu dönem aralıklarında ağırlıklı olarak Lübnan, Kudüs bölgesi ve Kuzey Suriye topraklarından Kıbrıs'a Marunî göçleri görülmektedir. Bu çerçevede Kıbrıs'a yönelik Marunî hareketlerini dört aşamada toplamak mümkündür.

1. Kıbrıs'a ilk göç dalgası M.S. VIII. Yüzyıl'da Marunîlerin yaşadığı bölgelerin İslam orduları tarafından fethi ve aynı zamanda Bizans Devletinin kendi içerisindeki bazı Hıristiyan gruplarla mücadelesi sonucunda gerçekleşir.<sup>5</sup>

2. M.S. 938'de Marunî topluluğunun merkezi St. Maron manastırının tahrip edilmesiyle birlikte burada bulunan geniş kitlelerin Lübnan dağları ve Kıbrıs'a doğru harekete geçmesiyle ikinci göç vuku bulur. Bu sırada Marunî dini merkezi de tahrip edilen yerden taşınarak Lübnan'ın daha ücra bir yerine götürülür. Kıbrıs'ta yerleşmeye başlayan Marunî topluluğu Lübnan'daki asıl dini topluluğu ile ilişkilerini kesmeyerek yeni yerlerinde kendi dini merkezlerini teşkil etmişlerdir. Bu bağlamda üçüncü göç dalgasının yaşanacağı Lusignan dönemine kadar Marunîler Kıbrıs'ta etkin durumda faaliyetlerini sürdürmüştür.<sup>6</sup>

3. Kıbrıs'a üçüncü Marunî göçü, M.S. XII. Yüzyıl'da Doğu Akdeniz bölgesinde hüküm süren Lusignan Krallığının adayı satın almasıyla başlar. Yeni yönetimin adadaki hâkimiyetiyle 1196'da Papa III. Celestine'nin himayesinde Kıbrıs Katolik Kilisesi kurularak Lefkoşa merkezli Katolik piskoposluklar oluşturulur.<sup>7</sup> Katolik yönetimin egemen olduğu bu dönemde anavatanlarından kopan Marunîler adaya yerleştirilir. Marunîler açısından bu dönem kendi lehlerine ayrıcalıkların bol olduğu, Kıbrıs'ta Marunî nüfusunun arttığı, itibar edildiği ve Roma tarafından da iltifat gösterildiği bir dönemdir.

<sup>5</sup> Guita G. Haurani, *An Abridgment of the History of Cypriot Maronite Community*, Lebanon 2007, s. 4.

<sup>6</sup> Guita G. Haurani, *A Reading in the History of Maronites of Cyprus from the Eighth Century to the Beginning of British Rule*, Lebanon 2005, s. 5.

<sup>7</sup> Nicholas Coureas, *The Latin Church in Cyprus*, Great Britain 1997, s. 3-4.

4. Kıbrıs'a Marunîlerin son göç hareketi ise M.S. XIII. Yüzyılın sonlarında Lübnan ve kutsal topraklara haclı seferleri neticesinde meydana gelmiştir.<sup>8</sup>

## 2. Kıbrıs'ta Marunîler

Kıbrıs'taki Marunî topluluğunun daha çok belirgin olduğu devir Katolik Lusignan dönemidir. Zira bu dönemde Marunîler Katolik idarenin dostları ve Haclı Seferleri sırasındaki yardımcılarıdır. Bu yüzden Katolik Kıbrıs idaresi adadaki asıl topluluğu oluşturan Ortodoks Greklerden ve diğer azınlıklardan daha fazla Marunîlere imtiyaz tanımıştır.

Kıbrıs'ta Lusignan döneminden sonra bir başka Katolik idare Venedik yönetimidir. Yaklaşık bir asır süren Venedik yönetiminde Kıbrıs'ta yaşayan bütün halk kitleleri ağır vergiler neticesi fakirleşerek çareyi adayı terk etmekte aramışlardır. Diğer taraftan kimi topluluklar da adanın huzura kavuşması ve Katolik baskının sona ermesi için Osmanlı Devletinden yardım istemeye kadar çeşitli yollara başvurmuştur. Yaşananlar karşısında Marunî topluluğu adadaki bu gelişmelerden diğerleri gibi etkilenmemiş olsa da sosyal, ekonomik ve dini açıdan çatışmalar ortaya çıkmıştır.<sup>9</sup>

Kıbrıs Marunî topluluğunun Katolik Venedik yönetimi ile karşılaştığı sorun Katolik hiyerarşinin ibadet geleneklerinde ve kilise yapılanmasındaki baskılarıydı.<sup>10</sup> Katolik Venedik yönetiminin litürjik hayatta doğu ritini kullanan Marunîleri Latin ritine döndürme çabaları problem teşkil etmekteydi. Bu durumdan rahatsız olan Marunî topluluğu zaman zaman Kıbrıs'taki Katolik kilisesini Papalık makamına şikâyet etmekteydi. Bu durum Osmanlı-Türk döneminde de adadaki Fransisken rahiplerinin Marunî topluluğuna dini geleneklerinde, vaftiz evharistiya, evlilik gibi sakrementlerinde Katolik ritlerini uygulama konusunda baskı yapmalarıyla devam etmiştir. Bazı kaynaklar, Marunî toplumundaki Fransisken dini otoritesini yeterli sayıda Marunî piskoposun bulunmayışına ve anayurttaki Marunî Kilisesinin Kıbrıs'takilere olan ilgisizliğine bağlamaktadır. Nitekim aynı kaynaklar, Lübnan merkezdeki Marunî patrikliğinin uzun zaman Kıbrıs Marunîlerine ilgi göstermediği ve adaya ziyaretlerinin çok uzun bir süre yapılmadığından söz etmekte ve bunun neticesinde de Marunî toplu-

---

<sup>8</sup> Haurani, *An Abridgment of the History...*, s. 5.

<sup>9</sup> Miltiades Basil Efthimiou, *Greeks and Latins on Thirteenth Century Cyprus: A Study of Churchmen and Crusaders*, Michigan 1974, s. 25.

<sup>10</sup> Haurani, *An Abridgment of the History...*, s. 9.

luğunun din eğitimi noktasında yetersiz kaldığını ileri sürmektedir.<sup>11</sup> Kıbrıs Marunîleri, adadaki Hıristiyan çoğunluğu oluşturan Grek Ortodoks Kilisesinden de bazı zamanlarda baskı görmekteydi. Zira Ortodokslar, Marunîlerin Vatikan'a bağlı olmasından dolayı rahat-sız olmakta ve onları Katolik yönetimiyle aynı şekilde algılamaktaydı.

Kıbrıs'ın Osmanlı-Türk idaresine geçmesiyle birlikte Marunî topluluğu Katolik Hıristiyan sayıldıklarından yeni yönetimin Katoliklere olan tavrıyla aynı muameleyi görmüştür. Ortodoks Kilisesi tekrar eski dönemlerdeki rahatlığına kavuşmasına karşın, Marunî topluluğu hariç, adaya göç eden Katolikler Kıbrıs'ı terk etmeye başlamıştır. Osmanlı-Türk döneminde adadaki en büyük Hıristiyan topluluğu olan Ortodoks Kilisesi yeniden ihya edilmiş ve eski mal varlıklarının birçoğu iade edilmiştir. Bu sırada diğer Katolik gruplar gibi adayı terk eden Marunîlerden bazıları özellikle anayurt olarak kabul edilen Lübnan'a yerleşmiştir. Lübnan'a Marunî göçünün arkasında Osmanlı-Türk idaresinin onları Ortodoks ritine geçmeleri ve Kıbrıs Ortodoks Kilisesine itaat etmeleri konusunda baskı uyguladığı iddia edilmiştir.<sup>12</sup> Oysaki üç asır süren Kıbrıs'taki Osmanlı-Türk idaresi, Marunîler dâhil tüm gayrimüslimlere geleneksel "millet" sistemini uyguladığından dolayı onların dini kimliklerini koruma altına almıştır. Adada Ortodoks Rumların dışında Katolik Marunîlere ve Ermenilere de ayrı kilise ve manastırlara sahip olma imkânı tanımıştır.<sup>13</sup> "Millet" sistemine göre adada ikamet eden başta Ortodoks Rumlar olmak üzere Marunîler, Ermeniler ve Yahudiler kendi dini, iktisadi ve sosyo-kültürel kurumlarını kurabilecekler, kendi hayat tarzlarını sürdürebileceklerdi.<sup>14</sup> Bu dönemde adada Marunî topluluğunun bulunduğu yerler, Karpasia, Asomatos, Kampyli, Vouno, Klavini, Agia Marina ve Krosida bölgelerinden oluşmaktaydı.

Marunî topluluğunun Avrupa devletleri ve Osmanlı yönetimi nezdinde yapmış olduğu bazı diplomatik girişimleri kısmen netice vermiş, vergiler ve kendi ibadet geleneklerindeki serbestiyetler hususunda kazançlar sağlamıştır. Bütün bunlara rağmen, özellikle adanın kuzeyinde baş gösteren Marunîlerin de dâhil olduğu isyanlar Osmanlı-Türk idaresi tarafından bastırılmıştır. Bu dönemlerde Osmanlı-Türk idaresinin din değiştirme konusunda yaptığı baskıların sonucunda Hıristiyan toplumlar içerisinde hem Hıristiyan hem de

<sup>11</sup> Haurani, *An Abridgment of the History...*, s. 16.

<sup>12</sup> Haurani, *An Abridgment of the History...*, s. 11.

<sup>13</sup> Nuri Çevikel, *Kıbrıs: Akdeniz'de Bir Osmanlı Adası (1570-1878)*, İstanbul 2006, s. 149.

<sup>14</sup> Çevikel, s. 171.

Müslüman geleneklerini devam ettirenlere de rastlanmıştır. Öyle ki, Kıbrıs Hıristiyanları biçiminde isimlendirilen bu toplumlarda Hıristiyan ve İslamiyet'e ait iki farklı isimleri bir arada kullananlar görülmüştür. Marunî topluluğunda ebeveynler çocuklarına hem Hıristiyan geleneklerine göre vaftiz uygulamış hem de Müslüman adları vermişlerdir.<sup>15</sup>

Osmanlı-Türk idaresindeki Kıbrıs'ta Ortodoks Rumların zaman zaman mevcut yönetime karşı isyan girişimlerinde diğer Hıristiyan azınlıklar; Ermeniler, Arnavutlar ve Marunîler de ayaklanmalara destek vermişlerdir. Bu desteklerin sonucunda Marunîler arasında da hayatlarını kaybedenler, sürgüne gönderilenler bulunmuştur. Her ne kadar Ortodoks Rumlarla Katolik Marunîler arasında karşılıklı husumet, dini zorlama ve baskı yaşanmışsa da Hıristiyan toplumu birliğinden hareketle mevcut yönetime karşı birlikte başkaldırmıştır.<sup>16</sup>

Kıbrıs'taki Ortodoks Rumların 1821 Yunan İsyanına destekleri adadaki tüm dikkatleri Hıristiyan toplum üzerine çekmiştir. Zira Avrupalı devletlerin de kışkırtmalarıyla Ortodoks kilise piskoposları adadaki halkı mevcut yönetime karşı isyana teşvik ediyorlardı. Hatta bu devletler içerisinde yer alan Fransız konsoloslugu adadaki Hıristiyanlara silah ve benzeri malzemelerle lojistik destek sağlamaktaydı.<sup>17</sup> Bu bağlamda Marunî toplumu arasında da bu isyana yönelik yardımlar Osmanlı idaresi tarafından karşılıksız bırakılmamıştır. Bu durumda Kıbrıs'ta Rum Ortodoks Kilisesinin üst düzey görevlileri ile birlikte bazı piskoposlar cezalandırılmıştır.<sup>18</sup>

Osmanlı-Türk döneminde Kıbrıs Marunî topluluğu Katolik olmasına rağmen Kıbrıs Ortodoks Kilisesine bağlı konumunu 1849 yılına kadar sürdürmüştür. Bu tarihten itibaren Kıbrıs Marunîlerinin Lübnan Marunî Kilisesinin Türk yönetimi nezdindeki yoğun girişimleri ve dış destek olarak Fransız elçiliğinin çabalarıyla kendi kilisesini Kıbrıs'ta kurmuştur. Böylece Kıbrıs Marunî Kilisesi piskoposluğu dini işlerde kendi içerisinde karar alma hakkını elde etmiştir.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> Haurani, *An Abridgment of the History...*, s. 12.

<sup>16</sup> Haurani, *An Abridgment of the History...*, s. 13.

<sup>17</sup> Münir Yıldırım, *Kıbrıs Rum Ortodoks Kilisesi*, Ankara 2008, s. 63.

<sup>18</sup> Haurani, *An Abridgment of the History...*, s. 18.

<sup>19</sup> Emel Akçalı, "The Other Cypriots and Their Cyprus Questions", *The Cyprus Review*, Vol: 19, Fall 2007, s. 60.

Bağımsız Kıbrıs Cumhuriyetinin 1960'daki ilanı ile birlikte Marunî toplumu, yeni oluşan bu devlette farklı dini grup konumundaydı. Zira Kıbrıs anayasasına göre adada Hıristiyan Rum Ortodokslar ve Müslüman Türkler eşit haklara sahip iki toplumu teşkil etmekteydi. Buna göre iki toplumdaki meydana gelen Kıbrıs'ta devlet başkanı Rum Ortodoks, başkan yardımcısı ise eşit haklara sahip Türklerden oluşmaktaydı.<sup>20</sup> Kıbrıs'taki Marunîlerin de aralarında bulunduğu diğer dini ve etnik topluluklar, ya Ortodoks Rumlarla ya da Müslüman Türklerle aynı topluma ait olmak gibi tercihte bulunmaları gerekmektedir. Bu noktada Katolik Marunîler kendileriyle daha çok ortak paydada bir araya gelen Rum Ortodokslarını seçmişlerdi. Tercihlerini bu yönde kullanan Marunî topluluğu hali hazırda yaşadıkları yerler olan adanın kuzeyindeki Kormakitis, Asomatos, Karpasia ve Agia Marina şehirlerinde hayatlarına devam etmişlerdi. Anayasal çerçevede adanın siyasi ve idari hiçbir unsuruyla yetki sahibi olamayan Marunîler sadece kendi dini ihtiyaçları, dini eğitimleri ve okulları konusunda bağımsız hareket edebiliyorlardı. Eğitim veren okullardaki öğretmenlerin tamamının Marunîlerden oluştuğu bu kurumlarda Katolik dini eğitimi, Arap dili ve Marunî kültürüne ait geleneksel halkoyun ve dansları icra edilmekteydi.<sup>21</sup> Kıbrıs Rum kesimini tercih eden Marunîleri bekleyen en büyük tehlike yeni kuşakların kendi kültürlerini unutmasıydı. Zira Ortodoks Rum toplumu içerisinde yetişen yeni kuşak ana dillerini, Marunî geleneklerini ve kiliselerinde ibadet dilini dahi unuttur duruma gelmiştir. Bu çerçevede Marunî Kilisesinde Grekçe ibadet edilmeye ve yeni kuşak, Grekçe ve Rumca konuşmaya başlamıştır. Artık geleneksel Marunî dilini ve kültürünü sayıları azalmış olan yaşlı kesimler sürdürmeye çalışmaktadır.<sup>22</sup>

### 3. Kıbrıs'ta Marunî Nüfus ve Yerleşimleri

Adaya göç eden Marunî topluluğu, Lübnan'daki alışkanlıklarını devam ettirerek kuzeybatıdaki dağlık bölgeleri tercih ederler.<sup>23</sup> Marunîlerin XII. Yüzyılda adadaki nüfuslarının elli bin civarında ve yerleşim yerlerinin de altmışın üzerinde olduğu ifade edilir. Her ne kadar ortaya konulan bu rakamlarla ilgili sağlam deliller bulunmasa da bu dönemde ada-

<sup>20</sup> Halil Fikret Alasya, *Kıbrıs ve Rum-Yunan Emelleri*, Lefkoşa 1992, s. 54.

<sup>21</sup> Haurani, *An Abridgment of the History...*, s. 27-28.

<sup>22</sup> Akçali, s. 62.

<sup>23</sup> Haurani, *An Abridgment of the History...*, s. 7.

daki Marunî nüfusu tahminen yirmi bine yakındır.<sup>24</sup> Diğer taraftan Lusignan döneminin sonunda adanın Venediklilerin kontrolüne geçmesiyle yaklaşık dört asırlık Katolik idarede nüfus ve yerleşim yerlerinin sayısı neredeyse yarı yarıya azalmıştır. Venedik yönetimine gelindiğinde Kıbrıs'ta otuz üç Marunî yerleşimi ve önemli ölçüde nüfus kaybı kendini gösterir. Lusignan döneminde Kıbrıs Marunî topluluğu Karpas bölgesinde kilise teşkilatını kurarak ilk başpiskoposluk oluşturulur ve bu göreve Hananya adında Marunî bir papaz getirilir.<sup>25</sup> Anayurt Lübnan'daki Marunî Patrikliğine bağlı olan Kıbrıs Marunî Kilisesi, adanın Osmanlı Türkleri tarafından ele geçirilmesine kadar burada kalır. Osmanlı Devletinin adayı fethiyle birlikte Kıbrıs Marunî kilisesi ve başpiskopos Lübnan'a taşınır.<sup>26</sup>

Kıbrıs'ın Katolik yönetimleri altında olmasına rağmen Marunî topluluğu hem Lusignan hem de Venedikliler döneminde nüfus ve yerleşim yerleri açısından Osmanlı dönemine gelene kadar kayba uğramışlardır. Başlangıçta Marunîler adadaki nüfus yönünden fazla olmalarına rağmen Katolik idarenin sonunda yarı yarıya azalmışlardır.<sup>27</sup>

Kıbrıs'ı Osmanlı Türklerinin fethetmesinden sonra M.S. 1596'da adayı ziyaret eden Papalık temsilcisi Dandini, her birinin içersinde bir ya da daha fazla kiliselere sahip Marunîler'e ait on dokuz yerleşim merkezlerinin isimlerini belirtir. Bunlar; Metochi, Fludi, Santa Marina, Asomatos, Kamyli, Karpasia, Trimidia, Kormakiti, Casapifani, Vouno, Cibo, Jeri, Kitrea, Kruchida, Kefalvovriso, Attali, Keipirio, Gastria ve Piscopia'dır.<sup>28</sup> Sonraki dönemlerde nüfusları giderek azalan Marunîler, kendi yerleşimlerdeki bu merkezlerde, kilise görevlerini ve dini ibadetlerini icra edemez duruma gelmişlerdir. Bu durumun giderilmesi için adadaki Katolik Kilise görevlileri, Marunîlerin başta vaftiz olmak üzere evlenme gibi dini ihtiyaçlarını yerine getirmiştir.<sup>29</sup> Osmanlı-Türk idaresinin sonlarına doğru gelindiğinde Kıbrıs'ta Marunî toplumunun yerleşim yerleri ve sayılarında azalmalar kendini gös-

---

<sup>24</sup> Haurani, *A Reading in History...*, s. 6.

<sup>25</sup> Haurani, *An Abridgment of the History...*, s. 8.

<sup>26</sup> Haurani, *A Reading in History...*, s. 6.

<sup>27</sup> Haurani, *A Reading in History...*, s. 9.

<sup>28</sup> Haurani, *An Abridgment of the History...*, s. 14.

<sup>29</sup> Haurani, *An Abridgment of the History...*, s. 16.



termiştir. Bu dönemde adada tamamen Marunî nüfusu barındıran yerler, Asomatos, Karpasia ve Kormakiti bölgeleriydi.<sup>30</sup>

Kıbrıs'ın İngiliz idaresinde Marunî yerleşimleri, Maruni Piskoposluğunun verdiği bilgilere göre Asomatos, Karpasia ve Kormakitis şehirleriydi. Bununla birlikte Lefkoşa, Larnaka, Limasol ve Gazi Magosa gibi yerlerde Türkler ve diğer Hıristiyan gruplarla karışık yaşayan Marunîlere rastlanmaktaydı. Bu dönemde tamamına yakınının kuzeyde özellikle dağlık bölgelerde yaşayan üç bin civarında Maruninin olduğundan bahsedilmekteydi.<sup>31</sup> Nüfuslarının azalmasına rağmen ekonomik ve sosyal açıdan Marunîlerin yaşam koşullarının geçmiş dönemlere göre artış gösterdiğinden, Marunî Kilise, manastır ve okullarının durumları olumlu vaziyettedir. İngiliz idaresinin sonuna gelindiğinde başta Kormakitis, Asomatos, Karpasia, Agia Marina olmak üzere Kıbrıs'ın diğer şehirleri dâhil iki binin üzerinde Marunî yaşamaktaydı.<sup>32</sup>

Kıbrıs'ta 1974 Türk-Rum çatışmasında kuzey bölgede ikamet eden Marunîler, Rum kesiminin tavsiyesiyle güney bölgelerine yerleştirildi. Tabiidir ki bu sıralarda özellikle yaşlılardan oluşan Marunîlerden bir kısmı buldukları yerleri terk etmediler. Ancak Marunî topluluğundan oluşan çok sayıda gruplar Rum tarafına geçmiş, güneye göç eden Marunîler için de Rum yönetimi kendi kilise, manastır ve okullarını tedarik etmiştir. Kuzeyde yer alan Marunî yerleşimlerinden geriye Asomatos'ta yedi yüz kişiden on kişi, Agia Marina'nın altı yüz kişisinden hiç biri, Karpasia'daki üç yüz kişiden çok azı ve Kormakitide iki bin kişiden yalnızca yüzü mevcut kalmıştır. Adadaki 1978 yılı nüfus istatistiklerine göre beş bin kişiden oluşan Marunîlerin yerleşim yerlerine göre dağılımları şu şekildedir: Kormakiti'de, altı yüz, Asomatos'ta altmış, Karpasia'da elli, Lefkoşa'da iki bin beş yüz, Limasol'da sekiz yüz, Larnaka'da iki yüz ve güneydeki bazı bölgelerde de bin kişi yaşamaktadır. Bunlar içerisinde en eski Marunî yerleşimini teşkil eden ve çok uzun yıllar Marunî topluluğunun yaşam alanları olan eski topraklar kuzeydeki Türk idaresinde kalmıştır.<sup>33</sup> Yakın bir dönemde yapılan nüfus sayımında ise Kıbrıs Marunî topluluğunun 4800 kişiden ibaret olduğu

<sup>30</sup> Haurani, *An Abridgment of the History...*, s. 20.

<sup>31</sup> Haurani, *An Abridgment of the History...*, s. 21-22.

<sup>32</sup> Areti Demosthenous, "The Maronites of Cyprus: From Ethnicism to Transnationalism", *Gamer*, Vol: I, 2012, s. 67.

<sup>33</sup> Haurani, *An Abridgment of the History...*, s. 28-30.

ifade edilmiştir. Bu durumda adada Marunîlerin sayısında herhangi bir artışın olmadığını aksine geçen zaman zarfında bir azalmanın kendisini gösterdiği anlaşılmaktadır.<sup>34</sup>

#### 4. Günümüz Kıbrıs Marunî Yerleşim Yerleri

Günümüzde Kıbrıs Adasının Türklere ait sınırları içerisinde 140 Marunî yaşamaktadır. Bunların tamamına yakını asırlardır yaşamış oldukları toprakları terk etmeyen yaşlı nüfustan oluşmaktadır. Diğer taraftan Güneydeki Rum kesimine göç eden Marunîlerin Pazar ayinlerinde ve kutsal günlerde eski topraklarına ibadet ve ziyaret amacıyla gelmelerine Türk yönetimi tarafından sorunsuz bir şekilde müsaade edilmektedir. Adada azınlık statüsünü kazanan Marunîler, 2004'deki "Annan Planı" oylamasında Türk sınırındaki eski yerleşim birimleri için otonomluk verilmesini talep etmişlerdir.<sup>35</sup> Kıbrıs Marunî topluluğunun tamamına yakın nüfusu 1974 Türk Barış Harekâtından sonra adanın Rum kesimine yerleşmiştir. Ancak bu tarihe kadar ikametgâh olarak kullandıkları yerler Marunî dini ve kültürü açısından son derece önem arz ettiğinden Marunî yerleşim birimleri denildiğinde her zaman onların Kıbrıs'a ilk geldikleri dönemlerde yerleştikleri ve bugün çok az miktarda Marunî'nin barındığı topraklar akla gelmiştir. Bu bağlamda Marunî topluluğu açısından ehemmiyeti çok büyük olan ve günümüzde artık Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti sınırları dâhilinde kalan Marunî topluluğuna ait yerleşim birimleri şu şekildedir.

##### 4.a. Koruçam (Kormakitis)

Kıbrıs Marunî topluluğunun en eski dört yerleşim yerinden en büyüğüdür. Günümüzde Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyetinin sınırları içerisinde kalan yerin Türkçeleştirilmiş ismi Koruçam'dır. Köy statüsündeki bu yerde çiftçilikle uğraşan ve emeklilerin barındığı 120 kişinin yaşadığından bahsedilmektedir. Bununla birlikte özel gün ve gecelerde yapılan Marunî ayin ve törenlerinde köyün nüfusu artmaktadır. Adadaki en büyük Marunî yerleşimi olmasına rağmen nüfuslarının az olması 1974 Kıbrıs Barış Harekâtına bağlanmaktadır. Bu köyde bulunan Marunîlerin çok büyük bir bölümü kendileri ile aynı dini paylaşan ve daha çok ortak yaşam noktası buldukları Rum kesimine göç etmişlerdir.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Haurani, *An Abridgment of the History...*, s. 31.

<sup>35</sup> Akçali, s. 62.

<sup>36</sup> Mustafa Şengil, *Dinler Tarihi Açısından Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyetindeki Maruniler*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Selçuk Üniv. Sos. Bil. Ens., Konya 2010, s. 64.

Kormakitis (Koruçam) köyünde Marunîlere ait başta kilise ve manastırlar olmak üzere kutsal mekânlar mevcuttur. Bu mekânlar sürekli ziyaret edilmekte ve buralara ait dini gelenekler yaşatılmaktadır. Bu çerçevede, Aziz George Katedrali, Aziz George Şapeli, Fransiskan Kardeşler Manastırı, Azize Meryem Şapeli (Kutsal Bakire Şapeli) gibi kutsal mekânlarda Marunîlerce haftalık Pazar ayini ve çeşitli anma etkinlikleri icra edilmektedir. Günümüzde bu köyde Marunîler Aziz George Katedralinde haftalık Pazar ayinlerini sürekli devam ettirmekte ve Aziz George Şapelinde ise her yıl yalnızca bir defalığına 3 Kasım Aziz George gününde dini ayin düzenlenmektedir.<sup>37</sup>

#### **4.b. Özhan Köyü (Asomatos)**

Marunî topluluğunun eskiden beri var olduğu bu köy de nüfus açısından azalmıştır. Özellikle Türkiye'nin Kıbrıs'a yönelik 1974 Barış Harekâtı neticesinde Marunîlerin büyük bir kısmı güneyde Rum kesimine göç etmişlerdir. Bugün yaklaşık seksen Maruninin yaşadığı köy, Türk askerinin kontrol noktası olarak kullanılmaktadır. Ayrıca Pazar ayinleri ve diğer önemli gün ve gecelerde Marunîler tarafından ibadet etmeye gelen kimselere izin verilmektedir.<sup>38</sup> Günümüzde bu köyde haftalık Pazar ayini için güneyden gelen Marunîlere Baş Melek Michael Kilisesinde ibadet izni verilmekte ve burada dini ayin icra edilmektedir.<sup>39</sup>

#### **4.c. Karpaşa (Karpasia)**

Günümüzde daha çok Türk askerlerinin ailelerinin ikamet ettiği bu köyde az sayıda yaşlı Marunî yerleşimcileri bulunmaktadır. Hafta sonları ve tatil günlerinde güneyden gelen Marunî aileleri eski topraklarını ziyaret etmektedir. Kutsal Haç Kilisesi bu köyün en önemli kutsal mekânını oluşturmakta ve her Pazar ayin için Marunî topluluğuna müsaade edilmektedir.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> H.E. Youssef Soueif, "Religious Freedom and Holy Sites in the Republic of Cyprus: Maronite Churches and Monasteries", Human Rights Seminar, Nicosia, 14 April 2010, s. 2.

<sup>38</sup> Şengil, s. 83.

<sup>39</sup> Youssef Soueif, s. 2.

<sup>40</sup> Şengil, s. 87; Youssef Soueif, 3.

#### 4.d. Gürpınar Köyü (Ayia Marina)

Azize Marina'nın adına ithafla isimlendirilen bu köy günümüzde boş bir haldedir. Ancak bu köyde doğup ve bu köylü olan Marunîler adanın değişik yerlerine yayılmış durumdadır. Diğer taraftan askeri bölge olmasından dolayı Marunîlerin bu köye girmelerine ve buralarda ibadet yapmalarına Türk yönetimince müsaade edilmemektedir. Bu köyün mensuplarının farklı bir özelliği Osmanlı-Türk idaresinde iken Marunîlerden İslam dinine ihtida edenlerin olduğu ve komşuları olan Türklerle evlilik yaptıkları ifade edilmektedir. Yine bu köyde Marunîlere ait, Ayia Marina Kilisesi, Peygamber Elias manastırı kutsal mekân açısından öne çıkan yerlerdir.<sup>41</sup>

Kıbrıs'ta Türk bölgesi dışında Marunî topluluğunun neredeyse tamamına yakın nüfusunun bulunduğu Rum kesimindeki yerleşim yerleri ise şu şekildedir. Güney Kıbrıs Rum Devletinde 6000'e yakın Marunî yaşamaktadır. Bunların %75'i Lefkoşa ve çevresinde, %15'i Limasol, %5'i Larnaka, %5'i de diğer Rum şehirlerinde yer almaktadır. Günümüzde Güney Kıbrıs Rum Devletinde yaşayan Marunîlerin kendilerine ait Lefkoşa'da St. Maron Kilisesi ve Şapel'i, St. Maron İlkokulu ile birlikte Marunî topluluğunun yer aldığı diğer şehirlerde kiliseleri bulunmaktadır.<sup>42</sup>

### B) KIBRIS MARUNÎ TOPLULUĞUNDA KİLİSE VE DİNİ HAYAT

#### 1. Kilise

Kıbrıs Marunî topluluğu adada Rum Ortodoks ve Türklerin yanı sıra ayrı bir dini grup olarak kendini kabul ettirmiştir. Kıbrıs Marunîleri, Lübnan Marunî kutsal sinodunun seçtiği ve papalık makamınca da onaylanan Kıbrıs Marunî başpiskoposluğuna sahiptir.

Kıbrıs Marunî Kilisesi, Lübnan'daki Marunî Patrikliğine bağlı olmasından dolayı Katolik kilisesinin hiyerarşisine tabi bir kilisedir.<sup>43</sup> Marunî patrikliği, Katolik hiyerarşisinde Papalık makamında bulunan kardinalliğe denk bir rütbedir. Kıbrıs Marunî Kilisesi ise Lübnan Patrikliğinin altında ve atanması patriklik ve papalık makamı tarafından onaylanan başpiskoposluk seviyesindedir. Marunîlerin Katolikleşme süreciyle birlikte başlangıçta yer

---

<sup>41</sup> Şengil, s. 93-94.

<sup>42</sup> Alexander-Michael Hadjilyra, "The Maronites of Cyprus", www.maronitesofcyprus.com

<sup>43</sup> Marunî Kilisesinin Katolikleşme sürecinde detaylı ve daha fazla bilgi için bkz. Ramazan Işık, *Marunî Kilisesi* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sos. Bil. Enst., Ankara 2003.

alan ayin ve usullerine ilaveten büyük ölçüde Latin ibadet ve ayinlerini ekleyerek günümüzde Katolik kilisesinin geleneğini devam ettirmektedir.<sup>44</sup>

Marunî Kilisesi, köken ve gelenek itibarıyla Doğulu olmakla birlikte zamanla edindiği Batılı bir takım değişikliklerle ikisi arasında köprü niteliği almıştır. Adet ve litürjilerinde hem doğu hem de Katolik özelliklere sahiptir. Marunî litürjisi temelde ilk Kudüs piskoposu Küçük James'in adını taşıyan ve halen Yakubilerin kullandığı eski Süryanice litürjisidir. Süryanicenin Aramice ağızıyla okunmakla birlikte dualarda Katolik itikadına uygun bazı eklemeler ve değişiklikler de yapılmıştır.<sup>45</sup>

Marunî Kilisesi, Latin litürjisinden derlemiş oldukları dua ve ayinleri aynen kopya ederek benimsemiştir. Temelde Marunî ayini, Antakya Patriklığının Süryani grubuna dâhil olan Antakya litürjisidir. Bununla birlikte Marunîler, yeni bir ayin usulü takip etmekten ziyade kendi bölgelerindeki diğer Hıristiyanlar tarafından kullanılan ayin usullerini kendilerine uydurmuşlardır.<sup>46</sup> Ayin dili Süryanice olmakla birlikte belirli kısımlarda Arapça da kullanılmaktadır. Bu bağlamda ayin esnasında Kutsal Kitap Arapça okunmakla birlikte ayin Süryanice icra edilmektedir. Burada her ne kadar Süryanice kullanılsa da bu dili bilmeyenlerin sayısı çok olduğundan Süryanice karakterli Arap harfleri tercih edilmektedir. Ayinde uygulanan bu metot cemaat tarafından dini kitapların ve duaların kolayca anlaşılmasını sağlamaktır.<sup>47</sup> Bu durum günümüz Kıbrıs Marunîlerinde Arapça ve Grekçe şeklinde devam etmektedir.

## 2. Dinî Hayat

Kıbrıs Marunî topluluğunun geleneksel dili anavatanları Suriye ve Lübnan'da kullanılan Arap lehçesidir. Ancak adada uzun yıllar farklı yönetimlerin idaresi altında kaldıklarından günümüz genç kuşakları Grek dilini kullanmaktadır. Toplum içerisindeki yaşlı nüfus kendi aralarında Arapça konuşmaktadır. Kıbrıs Marunîleri dini yaşantılarında Hıristiyan inancının geleneklerini ve kutlamalarını kendi kültürlerine has bir biçimde yaşatmaktadır. Bu bağlamda ibadet gelenekleri ve azizlere özgü kutlamalarla kendini göstermektedir. Aziz

<sup>44</sup> Işık, s. 130.

<sup>45</sup> Atiya, s. 440-442.

<sup>46</sup> Işık, s. 133.

<sup>47</sup> Işık, s. 131-132.

günlerinden en meşhuru Marunî Kilisesinin kurucusu ve bu topluluğun isminin oluştuğuna inanılan Aziz Marun günüdür. Kiliselerinde yapılan bazı dini törenlere devlet erkânından da katılanlar olmaktadır.<sup>48</sup>

Kutsal liturjileri Grekçe olmasına rağmen kilise müzikleri ve ilahilerini Arapça ve Suriye lehçelerinde kullanırlar. Kıbrıs Marunîleri sosyal ve kültürel hayatta da birçok etkinliği bünyesinde barındıran kurumlara sahiptirler. Bunlar içerisinde dini, sportif ve sosyal alanlardaki çeşitli faaliyetler gerçekleştirilir. Bunlar arasında Marunî gençliği, İman ve Işık topluluğu, Hıristiyan İman Öğreticileri Kurumu gibi farklı isimler altında faaliyet gösteren kuruluşlar yer almaktadır.<sup>49</sup>

Kıbrıs'taki Marunî topluluğunda kilise ve din eğitimi güçlendirilmesi amacıyla Lübnan'daki Patriklik adada bir okul ve yanına bir manastır açmaya karar vermiştir. Bu durum adada ilk defa Marunî toplumunun din eğitimi açısından kazandıkları bir başarı olarak değerlendirilir.<sup>50</sup>

Kıbrıs Marunî topluluğunda dini ayin ve ibadetler Marunî Kilisesinin icra ettiği uygulamalardan müteşekkildir. Bu bağlamda Marunî Kilisesinin Latin ritini kullandığı ayinler aynen Kıbrıs Marunîlerince de uygulanmaktadır. Kıbrıs Marunîleri Katolik Kilisesi tarafından icra edilen yedi sakramenti ibadet hayatlarında tatbik etmektedir. Bunlar; Vaftiz, Evharistiya (Qurbono), Konfirmasyon, Son Yağlama, Günah İtirafı, Rahip Takdisi ve Nikâhtır.<sup>51</sup>

### **3. Kilise Ayinleri**

#### **3.a. Vaftiz**

Kıbrıs Marunî topluluğu dine giriş ayini olarak kabul ettiği vaftizi Katolik kilisesinin yaptığı biçimde aynen uygulamaktadır. Bu durumda Marunîlerin asıl vatanları olan Lübnan ve diğer değişik yerlerde yaşayan Marunîler vaftiz ayinini Latin geleneğindeki gibi icra etmektedir. Ancak Marunîlerin erken dönemlerinde kilise gizemlerinin ilki olan vaftiz, doğu

---

<sup>48</sup> Haurani, *An Abridgment of the History...*, s. 32.

<sup>49</sup> Haurani, *An Abridgment of the History...*, s. 31.

<sup>50</sup> Haurani, *An Abridgment of the History...*, s. 17.

<sup>51</sup> Şengil, s. 97.

geleneklerine göre uygulanmaktaydı. Bununla beraber Marunîlerin Katolikleşmesi süreciyle birlikte bu uygulama Latin şekline dönüşmüştür.

Vaftiz, çocuğun dünyaya gelmesinden itibaren 40 gün içerisinde yapılması gelenek olan bir ayindir. Bu ayın esnasında vaftiz babası ve annesinin de kilisede bulunması gereklidir. Bu bağlamda Marunî topluluğu Katolikleşmiş olmasından dolayı çocuğun vaftiz anne ve babasının da Katolik olması tercih edilmektedir. Yine vaftiz babası geleneğinde çocuğun bu durumunu üstlenecek olanların dini hayatlarına, kiliseye devam edip etmediğine, ilk üç sakramenti yerine getirip getirmediğine ve kiliseden aforoz olunup olunmadığı gibi bir takım özelliklerine de önem gösterilmektedir.<sup>52</sup> Vaftiz uygulamasında çocuk, kutsal kitabın Mezmurlar bölümünden ilahiler okunarak vaftiz babası tarafından kiliseye götürülür. Vaftiz sırasında rahip kutsal yağ ile bebeğin alnını mesh ederek “Gerçek imanın kokusu, Kutsal Ruh’un inayet mührü ve İsa Mesih’in *mirunu* (Kutsal Yağ) ile Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına vaftiz olsun” duasını okur. Bu duanın bitimiyle birlikte rahip bebeğin bütün vücudunu mesh ederek onu vaftiz kornasına daldırır ve “Seni Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına vaftiz ediyorum” diyerek bebeği vaftiz etmiş olur. Ayinin bitmesiyle birlikte bebeğe yeni hayatın ve temizliğin simgesi olarak beyaz bir elbise giydirilir ve İsa Mesih’in dünyayı aydınlatan bir ışık olduğunun nişanesini gösteren bir mum verilir. Vaftiz ayininin bu şekilde sona ermesiyle kişi, Evharistiya (Qurbono) ayinine katılmaya hazır hale gelmiştir.<sup>53</sup>

### 3.b. Evharistiya (Qurbono)

İsa Mesih’in havarileri ile birlikte yediği son akşam yemeği hatırasına icra edilen bu ayın Marunîler tarafından kendilerine özgü “Qurbono” tabiri ile isimlendirilmektedir. Marunîler bu tabirle, Aşai Rabbani, Komünyon ve Evharistiya (Ekmek-Şarap) ayinini kasetmektedir. Bunun yanında adak ve Tanrı’ya sunulan anlamına gelen “Qurbono”, Kutsal Kitapta geçen kurban kelimesi ile de yakından ilişkilendirilmiştir. Marunîler Qurbono ayininde, ekmek ve şarabı İsa Mesih’in gerçek anlamda eti ve kanı olduğunu kabul ederek Tanrı’nın varlığına ve inananlar arasındaki kardeşliğin vuku bulduğuna inanırlar.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Işık, s. 144.

<sup>53</sup> Işık, s. 145.

<sup>54</sup> Işık, s. 137.

Marunîler qurbono ayinini toplumsal bir ayin olarak gördüklerinden dolayı sadece kilise görevlilerinin kutlamasını doğru bulmazlar. Bu ayin, kilisede tüm din görevlileriyle birlikte kilise korusu, cemaat ve toplumun ileri gelenlerinin iştirakiyle icra edilmektedir. Ayin esnasında Latinlerde olduğu gibi ekmeğe maya katılmamakta ve tuz ile karıştırılarak sunum yapılmaktadır. Kullanılan kurban ekmeğine "işte bu benim tenimdir", şaraba da "ebedi olan Ahd-i Cedit için kanımla dolu olan kadehtir" denilir.<sup>55</sup> Qurbono ayininde önemli hususlardan biri de tütsülemidir. Bununla günahlardan dolayı Tanrı'ya buhur kurbanı sunulması, onun rızasının kazanılması, günahlardan temizlenilmesi ve günaha sebep olan kötü ruhların kovulması amaçlanmaktadır. Cemaat ve bulunulan çevre tütsülenerek Tanrı'ya saygı sunulur ve Kutsal Ruh'un mabedi onurlandırması arzulanır.<sup>56</sup>

### 3.c. Konfirmasyon

Konfirmasyon, Tanrı'nın İsa Mesih aracılığıyla insan soyu için yaptıklarına şahitliği sembolize etmektedir. Bu ayin Hıristiyan inancında genelde vaftizi pekiştirme ayini olarak uygulanmaktadır.<sup>57</sup> Maruniler konfirmasyon ayininde de Latin usulünü benimsemişlerdir. Buna göre Marunîlerde, vaftizden hemen sonra rahip tarafından kutsal yağ *mirun* ile aday yağlanarak "Gerçek imanın kokusu, Kutsal Ruh'un inayet mührü ve İsa Mesih'in *mirunu* ile Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına vaftiz olsun ve doğruluğu onaylansın" duası okunur. Böylece vaftizin pekiştirilmesiyle aday kutsal kominyona girmeye hak etmektedir.<sup>58</sup>

### 3.d. Günah İtirafı (Tövbe)

Hıristiyan inancında tövbe etmek ruhban sınıfının aracılığında mümkün olmaktadır. Nedamet duyan bir kimse tövbe etmekle, günahlarını kilisede görevli rahip ya da papaza itirafta bulunmakta, onun ön görmüş olduğu kefarete uygulamalarını takip etmekte ve ancak bu işleri yaptıktan sonra affedilebilmektedir.<sup>59</sup> Marunîlere göre yılda iki ya da en az bir defa ruhban sınıfına günah itirafında bulunmak gerekmektedir. Bu itirafın paskalya arefesine kadar yapılması daha uygun görülmekte ve bu durumda da kişinin paskalyaya günahlardan arınmış bir şekilde girmesi amaçlanmaktadır. Marunîlerde tövbe ayini Latin

---

<sup>55</sup> Işık, s. 138.

<sup>56</sup> Işık, s. 140.

<sup>57</sup> Ali Erbaş, *Hıristiyanlıkta İbadet*, İstanbul 2003, s. 174.

<sup>58</sup> Işık, s. 147.

<sup>59</sup> Mehmet Katar, *Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Tövbe*, Ankara 1997, s. 9.



Kilisesinde olduğu gibi ilan ve bildirme şeklinde olmaktadır. Günah itiraf etme hüccesine giren kişi, önce bir haç işareti yaparak papazı selamlar ve ondan kendisini kutsamasını talep eder. Günahların itiraf edilmesinden sonra papaz, nedamet gösteren kişiye “Ben, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına bütün günahları bağışlıyorum” diyerek ayini tamamlar.<sup>60</sup>

### 3.e. Son Yağlama

Marunilerde son yağlama ayininde önceki sakrementlerde olduğu gibi *mirun* yağı kullanılmaktadır. Ayin esnasında yağlamanın sırrının oluşabilmesi için yanmakta olan bir mum ya da kandil, İsa figürü, kutsal kitap ve okunmuş bir bardak su getirilir. Bu sırada hasta yakınları da yağlama törenine iştirak ederek papazla birlikte duada bulunur. Haç şeklinde bir yöntemle yapılan son yağlamada papaz ölmekte olan hastanın önce baş, burun delikleri, dudak, çene, sağ kulak, gözler ve sonunda sol kulakla bütün vücut yağlanır. Papaz yağlama süresince “Rab bu yağlama vasıtasıyla sana lütufta bulunsun ve bütün gözünle, kulağınla ve diğer azalarla işlediğin suçlardan rahmeti ile seni arındırıp bağışlasın” duasını okur. Bu duayla birlikte duyu organlarıyla kazanmış olduğu günahlardan kurtularak son yağlama ayininin amacı gerçekleştirilmiş olur.<sup>61</sup>

### 3.f. Rahip Takdisi

Marunilerde Katolikleşme sürecinden önce kilise hiyerarşisi olmadığından rahip takdisi ayini ile ilgili bir törenin olduğu görülmemektedir. Ancak Marunilerin Katolikleşmesinden sonra Latin geleneğinde olan kilise hiyerarşisi ve rahip takdisi ayini diğerlerinde olduğu gibi aynen kabul edilmiştir. Bu ayin, Kilisenin İsa Mesih'e ve apostolik geleneğe bağlı olduğunu göstermektedir.

### 3.g. Nikâh

Marunilerde evlenme, evliliğin uyumlu olması, çok çocukluluk ve eşlerin uzun süreli beraberliği gözetilmektedir. Evlilik olayında kilise önemli bir rolü üstlenmekte ve evlenmeye karar verildiğinde ilk şart olarak kiliseye başvurulması gerekmektedir. Bunun nedeni evlenmeye karar vermiş olanlar için herhangi dini ve yasal bir engelin bulunmadığını ortaya çıkarmaktır. Zira latin geleneğinde olduğu gibi Marunilerde de evlilik kayıt altına alındığından bu uygulama dikkat çekmektedir. Evliliğe bir engel olmadığı anlaşıldığında, papaz

<sup>60</sup> Işık, s. 148-149.

<sup>61</sup> Işık, s. 150-151.

adaylara evlilik sözleşmesini kendi iradeleriyle karar verip vermediklerini sorar. Olumlu cevabı alan papaz elini çiftlerin eli üzerine koyarak kutsar ve sözleşmede yazılı olduğu üzere ölüm ve zinanın dışında hiçbir şeyin onları ayıramayacağı konusunda ikaz eder. Törenin sonunda da evlenecek olan çiftlere papaz tarafından taç giydirilir.<sup>62</sup>

#### 4. Maruniler'de Diğer Önemli Kutlamalar

Marunîlerin Pazar günlerinin dışında kilise yılı içerisinde kutladıkları bazı önemli gün ve olaylar şu şekildedir; 25 Aralık İsa Mesih'in doğumu (Noel), 6 Ocak Epifani, Paskalyadan 40 gün sonraki Ascension, 15 Ağustos Assumption, 29 Haziran Aziz Petrus ve Aziz Pavlus bayramı, 9 Şubat Aziz Marun Bayramı, 1 Kasım bütün azizler bayramıdır. Diğer taraftan bayram günleri kilisenin yetkili mercileri tarafından Lübnan'ın milli günleriyle de birleştirilebilmektedir.<sup>63</sup>

Marunî Kilisesi, M.S. 1606 yılından bu yana kilise takvimi olarak Gregoryan takvimini kullanmaktadır. Oruç ibadetleri Doğu Kiliselerinden daha da katı olmakla birlikte Noel ile Epifani arası hariç tüm Çarşamba ve Cuma, Lent, Paskalya ve Pentekost'tan önceki Cuma, Haziranın 24 ve 29'u ile Ağustos'un 6'sı ve 15'i oruç günleridir. Lent dönemi paskalyadan önce yedi hafta sürer ve büyük oruç olarak anılmaktadır. Latinlerde olduğu gibi Marunîler de İsa Mesih'i anma günlerinde kiliselerindeki tüm ikona ve heykelleri siyah örtüyle kapatmaktadır. Diğer taraftan bütün Doğu Kiliselerinde önem gösterilen kutsal Perşembe gününde ayak yıkama geleneğine uymaktadırlar.<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> Işık, s.162-163.

<sup>63</sup> Işık, s.153-154.

<sup>64</sup> Atiya, s. 443.

## SONUÇ

Kıbrıs Marunî topluluğu, yaklaşık beş asırlık zaman dilimleri içerisinde yaşadıkları anayurtlarının başka bir dini inanca sahip devletlerin, kendi içerisinde farklı mezhepteki Hıristiyan grupların uyguladıkları baskılara ilaveten sosyo-ekonomik sebeplerden dolayı Kıbrıs adasına göç etmişlerdir. Bu göçle birlikte Marunîlerin kendi yurtlarında sahip oldukları adet ve geleneklerini korudukları, göç ettikleri bölgelerde bunları yaşattıkları gözlemlenmiştir. Yeni yerleştikleri Kıbrıs adasında da daha önceden alışkanlıkları olan dağlık bölgeleri, yüksek platoları ve toplumlardan uzak yerleri tercih ettikleri ve monastik bir dini hayatı sürdürdükleri aşikârdır.

Hıristiyan Kiliselerinin ayrışmasıyla Katolikleşme sürecine giren Marunîlerin Papalık otoritesine tabiiyetleri Kıbrıs'ta da devam etmiştir. Kıbrıs'ın Katolik yönetimlerinde topluluk olarak rahat bir dönem geçirdikleri söylenebilmektedir. Diğer taraftan Kıbrıs Marunîlerinin ibadet hayatında doğu Hıristiyan ritini uyguluyor olması Katolik idareler açısından korunmalarına engel teşkil etmemiştir.

Kıbrıs Marunîleri 1960 yılında Bağımsız Kıbrıs Devletinin kuruluşuna kadar ilk yerleşim yerleri olan adanın kuzeyindeki bölgelerde kendi dini hayatlarını ve geleneklerini sürdürmüşlerdir. Bu tarihten itibaren ve özellikle 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı ile birlikte kendi tercihleriyle dini yönden daha çok ortak paydaya sahip oldukları güney kesimlerdeki bölgelere yerleşmişlerdir. Kıbrıs'ta iki devlet, Türk ve Rum iki asli unsurun kabul edilmesiyle Marunîler güneydeki Rum kesimine göç etmişler ve yaşlılardan oluşan çok az sayıdaki bir nüfus Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyetinde kalmıştır. Kıbrıs Marunî topluluğunun tamamına yakını Güney Rum Devletinde bulunmakta, kutsal gün ve gecelerde kuzeydeki kilise, manastır ve şapelindeki törenlere katılmaktadır. Bu hususta Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti yönetimi herhangi bir kısıtlama ve sıkıntı çıkarmamaktadır. Günümüzde Kıbrıs Marunî topluluğunun tamamına yakın nüfusu Güney Rum Kesiminde azınlık statüsünde yaşamaktadır.

### **Kaynakça**

- AKÇALI, Emel “*The Other Cypriots and Their Cyprus Questions*”, *The Cyprus Review*, Vol: 19, Fall 2007
- ALASYA, Halil Fikret, *Kıbrıs ve Rum-Yunan Emelleri*, Lefkoşa 1992
- ATİYA, Aziz, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, Çev: Nurettin Hiçyılmaz, İstanbul 2005
- COUREAS, Nicholas, *The Latin Church in Cyprus*, Great Britain 1997
- ÇEVİKEL, Nuri, *Kıbrıs: Akdeniz’de Bir Osmanlı Adası (1570-1878)*, İstanbul 2006
- DEMOSTHENOUS, Areti, “*The Maronites of Cyprus: From Ethnicism to Transnationalism*”, *Gamer*, Vol: 1, 2012,
- EFTHIMIOU, Miltiades Basil, *Greeks and Latins on Thirteenth Century Cyprus: A Study of Churchmen and Crusaders*, Michigan 1974
- ERBAŞ, Ali, *Hıristiyanlıkta İbadet*, İstanbul 2003
- HADJILYRA, Alexander-Michael, “*The Maronites of Cyprus*”, [www.maronitesofcyprus.com](http://www.maronitesofcyprus.com)
- HAURANI, Guita G, *An Abridgment of the History of Cypriot Maronite Community*, Lebanon 2007
- HAURANI, Guita G, *A Reading in the History of Maronites of Cyprus from the Eighth Century to the Beginning of British Rule*, Lebanon 2005
- IŞIK, Ramazan, *Marunî Kilisesi*, A.Ü Sosyal Bil. Enst. (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2003
- KATAR, Mehmet, *Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’da Tövbe*, Ankara 1997
- ROBERSON, Ronald G, *The Eastern Christian Churches*, Roma 1990
- SOUEIF, H.E. Youssef “*Religious Freedom and Holy Sites in the Republic of Cyprus: Maronite Churches and Monasteries*”, Human Rights Seminar, Nicosia, 14 April 2010
- ŞENGİL, Mustafa, *Dinler Tarihi Açısından Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyetindeki Maruniler*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Selçuk Üniv. Sos. Bil. Ens., Konya 2010
- YILDIRIM, Münir, *Kıbrıs Rum Ortodoks Kilisesi*, Ankara 2008.

## **The Maronite Community of Cyprus**

**Citation** /©-Yıldırım, M. (2013). The Maronite Community of Cyprus, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 13 (1), 1-21.

**Abstract-** *Existence of Maronites on Cyprus has been continued since the 7th century AD. They moved to Cyprus from "North Syria, Lebanon and the Holy Land" in four principal migrations between the eighth and the thirteenth centuries. Besides in this study examines the Cypriot Maronite situation during the reigns of the Latins and the Ottomans. Also the historical, cultural and political lives of Maronites in Cyprus have been investigated. On the other hand Maronites of Cyprus belong to the Eastern Christian cult of the Catholic Church and they have a Maronite Archbishop who is elected by the Holy Synod of the Maronite Church in Lebanon and approved by Pope.*

**Key words-** *Maronites, Cyprus Maronites, Maronite settlements in Cyprus, Cypriot Maronite faiths and sacraments.*



# Gazâlîci Sebepliliğin Metodik Çerçevesi

Yrd. Doç. Dr. Hasan AKKANAT\*

**Atıf / ©-** Akkanat, H. (2013). Gazâlîci Sebepliliğin Metodik Çerçevesi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1), 23-56.

**Özet-** *Gazâlî'nin sebeblik teorisini anlamak, onun tevhid fikrini anlamaktan geçer. O, tevhid konularını ilkin el-İktisâd'da incelemekle birlikte, tevhidin asıl tanım ve içeriğini İhyâ'da belirler. İhyâ, tevhidin bize evrendeki bütün nesne ve olayların tek failinin Allah olduğunu söyler. Bu anlayış, kâinatta pek çok fail sebebini söylediği Aristotelesçi felsefenin sebebliğiyle çelişir. Dolayısıyla Aristotelesçi felsefenin sebebliği bize Gazâlî'nin tevhid çerçevesinde incelediği sebeblik teorisini anlama imkanı vermeyecektir. Öyleyse Gazâlîci sebeblik teorisinin anlaşılması için, öncelikle, tevhidin tanımı, konuları ve referans ağının belirlenmesini gerektirir. Tevhid ise, yalnızca İhyâ'dan bulabileceğimiz bir konudur. Konu hakkında çalışma yapan çoğu Gazâlî uzmanı bu önemli noktayı gözden kaçırmış görünmektedir.*

**Anahtar sözcükler-** *Gazâlî, sebeblik, tevhid, İhyâ*



## 1. GİRİŞ

Ortaçağ paradigmasında yer alan bir düşünür, bütünüyle agnostik bir tavır almadığı sürece, sebebliği nasıl olumsuzlayabilir? Ortaçağ mantık dünyasında kıyas, bilindiği gibi, öncüllerde 'orta terim' olarak yer alan herhangi bir sureti, fail veya gaye sebeplerinin zorunlu olarak günyüzüne çıkarması, yani kesin bir sonuç ortaya koyması üzerine kurgulanmaktadır. Mademki 'sebeblik' suretinin *zorunlu olarak* olumsuzlanması bile yalnızca bir kıyasla dile getirilebiliyor, o halde sebeblik eleştirisi kendinde bir çelişki barındırmayacak mıdır?

\* Çukurova Üni. İlahiyat Fak. İslam Felsefesi Tarihi ABD., e-posta: hasan\_akkanat1971@hotmail.com

Bu iki soru, elinizdeki incelemenin yazarının bir zamanlar Ortaçağ mantık mirasının peşinden iz sürdüğü uzun mesailerinde zihninde canlılığını hiç yitirmeden beklettiği ve zamanı gelince onu bu incelemeye yönelttiği temel saiktir. Bu iki soru, kendinde bir hakikat barındırır da, gerçekte yazarın önyargılarıydı ve soruları yönelttiği muhatabının, yani Gazâlî'nin eserlerinde Ortaçağ paradigmasına bağlı kaldığı sürece, *sebepliliğe karşı bir bilgi imkanı* bulabileceğini ummuyordu. Bu nedenle amacı, Gazâlî'nin sebeplilik hakkındaki görüşlerini analiz etmek, onları kronolojik bütünlüğü içerisinde, belki de eserlerin değil, eserlerdeki kontekstine göre tespit etmek ve 'sebeb' teriminin her bir meseledeki kontekstinin delaletini saptamaktı. Aslında bu amacı belli ölçüde gerçekleştirmişti de. Ne var ki probleme yoğunlaşıp Gazâlî'nin sebepliliğe ait temel metinlerini ve kontekstlerini modern incelemeler eşliğinde yorumlamaya başladığında, gördü ki, bir yandan problemin referans ağı diğer yandan da ortaya konulan literatür çokluğu, incelemeye ayrılan sayfaları aşım geçecek bir meblağa ulaşacaktı. Örneğin yalnızca *Tehâful*'un 'Onyedinci Mesele'si üzerine son yirmi yılda yazılanlar bile, neredeyse bir şerh külliyyatına ulaşmış seviyedeydi. Bu külliyyatları da asıl metinler eşliğinde defalarca incelediğinde, Gazâlî'de sebepliliği bütünüyle dışarıda bırakan bir bilgi imkanı bulamadı; buna karşın bulduğu şey bundan çok daha fazlasıydı. Yine de edindiği o olağanüstü intiba karşısında bir önyargısı daha baş gösterdi: Modern okumalar, gerçekte, Gazâlî'nin metinlerinin öngörülerini miydi yoksa modern araştırmacıların o kontekstlere yüklediği bütünüyle öznel anlamlar mıydı?

Ayrıca yazar, bu karşılaştırmalı okumaları esnasında, modern araştırmacıların bir dizi sorunlarına da rastladı. Bunlar derin metin analizlerinde kaybolan araştırmacıların çoğu kez gözden kaçırabileceği, buna karşın büyük emeklerle vücuda getirdikleri ve her şeye rağmen övgüye değer incelemelerini alttan alta dönüştüren genel metodik sorunlardı. Bunların en önemlisi, onların, Gazâlî'nin sebeplilik teorisini şekillendiren tevhid düşüncesini, tevhidin hangi ontik alandan ve nasıl elde edileceği, tevhidin temel ilkelerini ve bunların Peripatetik sebeplilikte onayladığı veya karşı çıktığı noktaları açıkça saptamamış olmalarıydı. Bu konuları belirleme yanında yazarın amacı, gerek buraya koyma imkanı bulamadığı Gazâlîci sebepliliğin analizlerine metodik bir çerçeve belirlemek, gerekse aşağıda anaacağı birbirinden değerli modern çalışmalara bir katkı yapmaktır.



## 2. MEVCUT ÇALIŞMALARIN GENEL DEĞERLENDİRİLMESİ

Wolfson, *Kelam Felsefeleri* adlı eserinde, *Tehâfut* ve *İhyâ* çerçevesinde, Gazâlî'nin sebepliliği reddettiğini,<sup>1</sup> Alon, *Al-Ghazali on Causality* adlı makalesinde, *Tehâfut*'un 17. Mesele'si çerçevesinde, Gazâlî'nin sebeplilik konusunda felsefe ile kelamı uzlaştırdığını<sup>2</sup>; Abrahamov, *Al-Ghazâlî's Theory of Causality* adlı makalesinde, *el-Maksad, el-İktisâd, Kitabu'l-Erba'în* ve *İhyâ* çerçevesinde Gazâlî'nin ilâhî sebeplerle ikincil sebepleri birleştirdiğini, ikincil sebepleri de Tanrı'nın yaratmasına bağladığını<sup>3</sup> ileri sürer. Frank, *Creation and Cosmic System*'de, Gazâlî'nin Tanrı dışındaki varlıklarda nedensel etkiyi inkar etmediğini, bundan dolayı sebeplilikte ikircikli bir durumda kaldığını belirtir.<sup>4</sup> Frank'ın sözkonusu çalışmasındaki yanlışlıkları kendi bakış açısına göre düzeltmek üzere *Ghazâlian Causes and Intermediaries*'i kaleme alan Marmura, önceki düşünürlerden farklı olarak, Gazâlî'nin sebepliliği tanrısal kudret ve irade bağlamında incelediği sonucuna vararak doğru bir görüş sunar. Buna karşın o da *İhyâ*'daki ontik alanları ayırarak, alışkanlığa bağlı (*habitual*) sebepler ile gerçek sebepleri bu alanlara yerleştirme noktasında daha isabetli davranabilirdi. Yine Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelamı (Al-Ghazâlî's Philosophical Theology)* adlı yoğun ve hacimli çalışmasında sebepliliğe geniş yer ayırır ve *İhyâ* için ayrı bir başlık açar. Ne var ki, o da bu bölümde sebepliliği sistematik bir zemine çekerek daha açık bir metot belirleyebilirdi.

Bize göre, Gazâlî'nin sebeplilik teorisini ortaya koyacak bir çalışma, öncelikle Gazâlî'nin tevhid anlayışının çerçevesini belirlemesi ve bu anlayışın sebeplilikteki hangi noktaları onayladığını ve hangi noktaları onaylamadığını açıkça saptaması gerekir. Mesele'nin çözümü, her şeye rağmen, bu kadar kolay değildir. Çünkü tevhid bilgisinin nereden ve nasıl edinileceği konusu, yukarıdaki çerçevenin belirlenebilmesi bakımından, araştırılması gereken bir diğer noktayı oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, mevcut çalışmalar hakkında ortaya şöyle bir tablo çıkacaktır:

<sup>1</sup> Harry Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev: Kasım Turhan, İst. 2001, s.421.

<sup>2</sup> Ilai Alon, "Al-Ghazali and Causality", *Journal of the American Society*, 1980/100, p.397.

<sup>3</sup> Binyamin Abrahamow, "Al-Ghazâlî's Theory of Causality", *Studia Islamica* (1988/67), p.97-98.

<sup>4</sup> Richard Frank, *Creation and Cosmic System: al-Ghazâlî & Avicenna*, Heidelberg 1992, p.36-37.

- a) Araştırmacılar, Abrahamow'un da belirttiği gibi, sebepliliğe özellikle *Tehâfut*'un 17. Meselesi çerçevesinde yaklaşmışlardır.
- b) Yine Marmura'nın *Ghazâlian Causes and Intermediaries*'te R. Frank'a önerdiği gibi, araştırmacılar, Gazâlî'nin sebeplilik hakkındaki fikirlerini tetkikte genellikle eserlerin kronolojik sıralamasına göre yapmamışlardır.
- c) Araştırmacılar, Gazâlî'nin, anlamlarını birbirine yaklaştırdığı veya uzaklaştırdığı terimleri gözden kaçırmışlar ve aynı terimlerin bütün eserlerinde hep aynı anlamlara geldiğini varsaymışlardır. Örneğin 'illet' terimine, Gazâlî *İktisâd*'da, – 'vasıta' anlamına da gelen ve Tanrı'ya hamledilen 'sebepl' teriminden farklı olarak- bir kelamcı bakış açısıyla yaratıcı (*fâil*) anlamı yüklemiş ve onu 'tevellüd'ü gerçekleştiren temel saik gördüğü için hem illeti hem de tevellüdü Allah'ın kudret ve yaratması açısından reddetmiştir. Buna karşın sebep ve illet terimlerini *Tehâfut*'te, o ikisinin anlamını aynı fonksiyona indirgeyen filozofların diliyle okumuş ve ikisine de yine Allah'ın kudreti ve yaratması açısından eleştiriler getirmiştir. O halde daha baştan 'sebeplilik' teriminin bile kendisi problematik bir hal almış olmaktadır. Oysa araştırmacılar 'sebepl' olarak yazılan her terimi, Gazâlî'nin eleştirmedeği yerlerde, onun payına düşen bir çelişki olarak yorumlamışlardır.
- d) Sebeplilik, Gazâlî düşüncesinde, Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleri konularının, yani 'tevhid'in kesinlikle tali bir meselesidir. Dolayısıyla sebepliliği temel aralık asıl konuları yorumlamak, Gazâlî'nin deyimiyile şartlıy (*meşrûl*) şartın önüne almak demektir. Çünkü sebeplilik düşüncesi, fonksiyonel olarak, somut fail illetlerin yaptırımına indirgendiğinde, mülk ve şehâdet âlemi üzerinden yapılan yanıltıcı bir yoruma dönüşür. Allah'ın yaratma ve kudret sıfatı, örneğin tevellüt,<sup>5</sup> seçim (*ihiyâr*) ve tabiat gibi fail illetlerle aynı alanı paylaşan ama birinin varlığı diğerinin varlığını tehlikeye atan zıt karakterli unsurlardır. Dolayısıyla Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleri ne kadar iyi analiz edilirse, Gazâlîci sebeplilik düşüncesi de o denli iyi anlaşılacaktır. Gazâlî bu denklemde, elbette tevhid cephesinde yer aldığından, elimizdeki tek mümkün kriter de tevhid olmalı, sebeplilik ise bu kritere göre saptanmalıdır. Araştırmacılar Gazâlî'nin kendi

---

<sup>5</sup> Gazâlî, tevellüdü, evrende, sonuçlarını zorunlu olarak doğuran fail illetlik formülasyonu olarak görür.

tevhid anlayışından değil, Peripatetik sebeplilikten baktıkları için, meseleyi sistematik bir zemine çekmede sıkıntılar yaşamışlardır.

- e) Öyleyse Gazâlî'nin *Mi'yâr*, *Tehâfut* ve *el-İktisâd*'la başlayan, *İhyâ*'ya sonradan dahil ettiği ve Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve fiilleri konularını ele aldığı *er-Risâletu'l-Kudsiyye fî Kavâidi'l-Akâid* adlı bölümü; bu bölümden bir müddet sonra yazdığı *Şükür*, *Tevhid* ve *Tevekkül* ve nihayet '*Acâibu'l-Kalb* bölümleri ile zirveye çıkan ve nihayet *el-Maksad* ve *el-Erba'in*'le devam eden bu dönemi bir bütün olarak okunduğunda onun fikirlerinde neredeyse sabit kaldığı bir çizgisi ortaya çıkacaktır. Bu çizgide değişmeyen vakia, ifade ettiğimiz gibi, Allah'ın yaratma, kudret ve iradesini sınırlandıracak her türlü düşünce ve imaya kesin tavır almış tavizsiz bir reaksiyonun bulunmasıdır. Bu söz, davranış ve imalar, şu ya da bu meselelerde, şu ya da bu eserlerde, kimi kez 'fail illet', kimi kez 'seçme hürriyeti' kimi kez 'tabiat' kimi kez 'tevellüt' adları altında kümelmiş, filozof ve kelamcılarının gerçekliğinden şüphe etmediği, ontik açıdan gerçek ama *epistemik açıdan* bir tür sanal âlemin ('*âlemu'l-mulk* ve '*ş-şehâde*) elemanlarıdır. İşte bu epistemik açıdan sanal âlem ile gerçek âlem ('*âlemu'l-melekût*) arasındaki ayırım, madalyonun iki cephesini de birlikte görebilecek, yani evrene hem vasıtalar (*esbâb*) hem de Allah'ın fiilleri açısından bakan bir gözün tefrikiyle ortaya çıkar. O halde burada hem bu iki ontolojik alanı bilen hem de onu gerçekte olduğu şekliyle Allah'ın fiillerine hamledecek bir epistemolojik çıkarım (*keşf*) ve çıkarıcı (*ehl-i mukâşefe*) olması gerekir. Oysa modern araştırmacıların da dahil olduğu araştırmacılar, Abrahamov'un da sezdiği üzere, bu metodolojiyi gözden kaçırdıkları için, bütün incelemelerini sebeplilik üzerinden yürütmüşlerdir.

Mevcut metodik sıkıntılar, saptayabildiğimiz kadarıyla, budur. Bu sıkıntılıların ortaya çıkması gayet doğaldır. Çünkü Gazâlî, sebepliliği, pek çok eserinde metodik bir temele dayandırmaya çalıştığı temel akide konuları eşliğinde incelediği için, bu eserlerin paralel okumalarında onun temel akidevî kaygılarını ve bunların sebeplilik meselesine yönelik olumlu ya da olumsuz referanslarını belirlemek son derece zordur. Bu çok merkezli referans ağın, kuşkusuz, kendi içinde metodik bir çerçevesi olmalıdır. En azından, Gazâlî, akidevî konuları belirli bir metot çerçevesinde dile getirmiş ve sebepliliği bu çerçevenin referansı ile saptamaya çalışmışsa, o halde böyle bir tespit, bize önemli bir kalkış noktası sağlayabilir. Bir başka ifadeyle, onun mevcut tevhid metodolojisini ortaya koyabilirsek, aynı ölçüde, sebeplilik teorisinin sınırlarını da saptayabiliriz. Ancak o, bu metodolojiyi hangi

eserinde kurgulamış olabilir? Genel bir Gazâlî okuması, bu konuda, *İktisâd'ı*, *İhyâ'yı*, *el-Maksad'ı*, *el-Erba'în'i* ya da *Cevâhir'i* adres gösterebilir. Ancak detaylar ve paralel okumalar, bizi *İhyâ'*ya yönlendirecektir.

### 3. İHYÂ'NIN TEVHİD VE SEBEPLİLİKTEKİ MERKEZİ KONUMU

'Sebeplilik', Gazâlî'nin zihninde genel olarak ne anlama gelmektedir? Bunu tespit edebilmemiz için bize gösterdiği açık bir tanım var mıdır? Eğer bu soruların yanıtı, onun herhangi bir eserinde doğrudan bulunsaydı, öyle sanıyoruz ki, mesele hakkında bu kadar çetin tartışmalar yaşanmazdı. Buna karşın tevhid meselesi, dolayısıyla da onun etrafında şekillenen sebeplilik konusundaki en metodik açıklamalar, bizim de incelememizde merkeze alacağımız eseri, *İhyâ-u 'Ulūm'i'd-Dîn'*dedir. Ancak *İhyâ'*nın İbnu'l-Esîr'in haber verdiği üzere, Gazâlî'nin Bağdat'tan çıktıktan sonra tasnifine başladığı ve Dimeşk'te, yani bu günkü Şam'da büyük kısmını okuttuğu bir eser olması,<sup>6</sup> bir takım haklı itirazları da beraberinde getirecektir. Örneğin Gazâlî'nin sebeplilik teorisindeki metodunu saptamak üzere Bağdat'tan ayrıldıktan sonra yazmaya başladığı *İhyâ'yı* temel almamız, daha önce Nizâmîye'de yazdığı *Mi'yâr*, *Tehâfut* ve *el-İktisâd* gibi eserlerine yapılacak atıfları güçleştirmeyecek midir? İlgili metodolojisini *İhyâ'*da kurguladıysa, o halde önceki eserlerinde hangi metodu kullanmıştır?

Öncelikle belirtilmesi gereken husus, bu çalışmadaki amacımızın, Gazâlî'nin bütün fikirlerinin ve hatta bütün bir sebeplilik düşüncesinin değil, sebepliliğin anlaşılabilirliği için belirlediği temel kriteri, bu kriterin ontik alanının ve bilgiye tahvilinin *İhyâ* üzerinden temellendirilmesidir. Yine de *İhyâ'*nın Gazâlî kronolojisinde orta dönem eserlerinden olduğu bir vakiadır. *İhyâ'yı* merkezi konuma alabilmemiz için, o halde, diğer eserlerle konu, amaç ve metot bakımından bir mutabakatının olup olmadığını sorgulamamız gerekmektedir.

#### 3.1. Niçin İhyâ?

*Cevâhiru'l-Kur'ân*, *İhyâ'yı* ve diğer eserleri, fonksiyonel açıdan, yüksek ve aşağı ilimleri ihtiva etmek bakımından ikili bir derecelendirmeye tabi tutabileceğimizi bildirir. Aşağı ilimleri içeren ilk kısımda, (a) Kur'an kıssalarını içeren haberler, (b) kelam ve (c) fıkıh bulunur. Gazâlî kelam ve fıkıh ilimleri külliyyatına *er-Risâletu'l-Kudsîyye*, *el-İktisâd*, *Tehâfut*, *el-Mustazhirî*, *Huccetu'l-Hakk*, *Mufassalu'l-Hilâf*, *Mihakk* ve *Mi'yâr'ı* yerleştirir. Bu eserlerin

---

<sup>6</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut 1979, X/252.

içeriğı, bir kalamcı ya da bir fakih nosyonuyla doğru orantılıdır. Yüksek ilimleri içeren ikinci kısma ise yalnızca *İhyâ*'yı dahil eder. Bu eserdeki ilmin yüksekliğı, özellikle tevhid konusunu ihtiva etmesinden kaynaklanır ve bu yüksek ilim, gerçek muvahhidin, yani mutasavvıfın kimliğini belirler.<sup>7</sup> *İhyâ*'ya özel bir mevki veren bu ikili ayırımın, daha temelde, malumat ve muamelata raci olduğunu şimdiden kestirebiliriz.

Gerek *İhyâ*'dan gerekse *Tehâfut* ve *el-İktisâd* gibi önceki dönem eserlerden baktığımızda, tevhid, ortak bir esas olarak belirir. *İhyâ*, bir farkla, ileride açıklayacağımız gibi, tevhidin çerçevesinin sınırlarını açıkça çizer ve daha önceki eserlerde farklı vesilelerle tartışılan ilahi zat, sıfat ve filleri bu çerçeveye yerleştirir. Bu çerçeveyi ise, bütünüyle mutasavvıfın görüş alanına koyar. Böyle bir tespit, o halde, bir problemi daha çözmemizi gerekli kılar: İnşa edeceğimiz metodik çerçevenin atıfları bizatihi *İhyâ*'nın yazıldığı tarihten mi yoksa Gazâlî'nin –elimizde varsa- tasavvufi düşünceyi benimsediğı tarihten mi başlatılmalıdır? Eğer Gazâlî'nin ilgili görüşlerinin metodik çerçevesi onun mevcut eserleri üzerinden yapılacaksa, o halde *genel görüşe* uyarak bu çerçeveyi *İhyâ*'dan, dolayısıyla Gazâlî'nin Bağdat'tan çıktığı tarihten itibaren şekillendirmemiz ve önceki eserlerini göz ardı etmemiz gerekir. Ancak bu durumda da, eğer onun tasavvufi düşüncesi Bağdat'ta oluşmuşsa, o halde Nizamiye'deki son ders yılı olan 488'de yazdığı *Mi'yâr*, *Tehâfut* ve *el-İktisâd*'ı bütünüyle bu düşünceden, yani *İhyâ*'nın referans ağından muaf olarak yazdığına dair bir kanıt gerekecektir. Demek ki, evvel-i emirde, onun yalnızca bir sistem olarak *İhyâ*'ya aktaracağı tasavvufi düşünceyi ne zaman benimsediğinin tespit edilmesi ve ikinci olarak, *İhyâ*'nın referans ağı belirlendikten sonra geri dönerek bu ağın uzantılarının söz konusu eserlerde aranması, sorunun çözümünde yegane kriter olarak belirlemektedir.

Gazâlî'nin diğer eserlerindeki *İhyâ*'ya yönelik atıfları, Marmura,<sup>8</sup> Frank<sup>9</sup> ve Griffel<sup>10</sup> gibi uzmanların değerlendirmeleri ve bizim incelemelerimiz açısından, *İhyâ*'nın farklılığının, içerdiği konular ve gözettiğı gaye bakımından değil, metot ve terminoloji bakımından tasavvufi bir eser olduğudur. Buna karşın bizim bu farklılığa *İhyâ*'nın gaye ve konularını dahil etmeyişimizin nedeni, hem Gazâlî'nin diğer eserlerinde incelediğı meselelerde okuyucuyu konu bütünlüğünü yakalayabilmesi için çoğu kez *İhyâ*'ya yönlendirmesi

<sup>7</sup> Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, tah:M.R. Rıza el-Kabbânî, Beyrut 1990, s.38-41.

<sup>8</sup> Michael E. Marmura, "Gazâlian Causes and Intermediaries", *Journal of the American Oriental Society*, 115.1(1995), p.92.

<sup>9</sup> Richard Frank, *Al-Ghazâlî and Ash'arite School*, U.S.A. 1994, p. 29,87.

<sup>10</sup> Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelamı*, çev:İ.H. Üçer, M.F. Kılıç, İst. 2012, s.26.

hem de *İhyâ*'nın tevhid konusunun içerik bakımından büyük bölümünün diğer eserleriyle aynı konuları paylaşmasıdır. Bu nedendir ki, *İhyâ*'da yoğunlaşan tasavvufi perspektif, terminolojik olarak değil, ulaşılmak istenen amaç bakımından önceki eserleri kapsar. Gazâlî'nin *İhyâ*'da yaptığı, kesintisiz süregiden düşünce sistematiğini, gerek bilgi gerekse ahlak sahalarda 'örnek tip' olarak belirlediği ve muvahhid, ehl-i mukâşefe, siddik, mukarrabîn, evliya olarak da adlandırdığı 'mutasavvif' kimliği üzerinden tasavvufi bir inşa-sıdır. Yahut daha da belirginleştirirsek, *İhyâ*'da tasavvufi terminolojiyle ifşa ettiği gerçek düşünce sistematiği, diğer eserlerinde kelâmî, mantıksal ya da fikhî terminolojiyle ifadesinden başka bir şey değildir. Bu nedenle *İhyâ*'nın, Gazâlî'nin kuşkusuz kendi eseri olması ve tasavvufi tevhid perspektifiyle yazılması, konuyu temellendirebilmek bakımından, bizim için iyi bir başlangıç noktası oluşturmaktadır.

### 3.2. İhyâ'nın Tasavvufî Özgeçmişî

Gazâlî, *el-Munkız*'da, ilk bilgi krizini yaşadıkdan sonra kelamcılarının, mantıkçıların, felsefecilerin ve Bâtînîlerin görüşlerini, en sonunda ise tasavvufu incelemeye *yöneldiğini* belirtir. (Buradaki yönelişin objesi, görünürdeki anlamıyla, tasavvufi malumat olmakla birlikte, *el-Munkız*'ın aşağıda tartışacağımız bir başka pasajı bunu nakzeder.) Tasavvuf hakkında okuduğu eserlerin listesini de veren Gazâlî, bu eserlerin okunması ve değerlendirilmesinden sonra, artık eğitim-öğretimi bırakarak Bağdat'ı terk etme isteğinin gelgitler eşliğinde yaklaşık altı ay sürdüğünü anlatır ve bu sürenin başında gerçekleşen bir başka krizin, yani tedristen soğumasının tarihini verir: Recep Ayı, 488 (Temmuz, 1095).<sup>11</sup> Bağdat'ı terk etmesi ise, yazma ve ders işini bütünüyle askıya alacağı bu altı (gerçekte beş) ayın sonuna, Zilkâde 488 (Kasım 1095) tarihine denk gelecektir.<sup>12</sup>

488 yılının Recep Ayı'nda baş gösteren kriz, listesini verdiği eserlerin okunması ve değerlendirilmesinden sonra ortaya çıktığına göre, demek oluyor ki, Gazâlî, 488 yılının en azından ilk altı ayında tasavvufî düşünceyle çoktan tanışmış ve verdiği listeyi çoktan tetkik etmişti. Bununla birlikte Hourani'nin kronolojisi, bize, bu ilk altı aya sığdırılan kabarık bir kitap listesi verir: Fatih Kütüphanesi 2921 numarada kayıtlı elyazması *Tehâfu*'un yazılış tarihi olarak 10 Muharrem 488'i göstermektedir.<sup>13</sup> Aynı yıl içerisindeki yazılan diğer eser *Mî'yâru'l-'İlm*'dir. *Tehâfu*'ten edindiğimiz izlenim, bu eserin *Tehâfu* ile birlikte ya da hemen

---

<sup>11</sup> Ebû Hâmîd el-Gazâlî, *El-Munkız mine'd-Dalâl*, Mecmû'at-u Resâil içinde, Beyrut 1998, s.553.

<sup>12</sup> A.e., s.561.

<sup>13</sup> George F. Hourani, "A Revised Chronology of Ghazâlî's Writings", *Journal of the American Oriental Society*, v.104.2 (1984), p.292.

sonrasında yazıldığıdır. Çünkü ilkin *Tehâfu*'un 'Dördüncü Mukaddime'si okuyucularına *Mi'yâr*'ı hemen ezberlemelerini tavsiye etmekte; ikinci olarak, bu mukaddimenin hemen ardından gelen 'Meselelerin Fihristi' bölümü, *Tehâfu*'un mantıksal konularını *Mi'yâr*'ın (gelecek zaman moduyla) *açıklayacağını* belirtilmekte ve son olarak, 11. Mesele, tartıştığı bir problemin yine *Mi'yâr*'da tasnif edildiğini söylemektedir.<sup>14</sup> Buna karşın *Mi'yâr*, sebepliliğin modal yapısını incelerken, konunun *Tehâfu*'te detaylıca tartışıldığı belirtir.<sup>15</sup> Öyle görünüyor ki, Gazâli bu eseri *Tehâfu*'ten önce yazmaya başlamış ve muhtemelen kalan kısmını yine *Tehâfu*'u yazarken bitirmiştir. Dolayısıyla onun yazılış tarihi 488 (m.1095) gibi görünmektedir. Bir başka eser olan *Mihakku'n-Nazar*, Hourani'nin belirttiğine göre, *Mi'yâr* ile birlikte yazılmış ancak ondan sonra 488'de öğrencilere verilmiştir. *Mi'yâr*'da tasnif edileceği haber verilen bir diğer eser, *Mizânu'l-'Amel*'dir.<sup>16</sup> Bu eserin de 488 yılında yazıldığına dair uzmanlar ittifak halindedir.<sup>17</sup> Bunların dışında *Fedâihu'l-Bâtınıyye* ve *el-İktisâd* eserleri de aynı yıl içinde ve yine *Tehâfu*'ten sonra yazılmıştır. Zaten Bâtınîlere ait incelemeler, *el-Munkız*'da felsefî incelemelerden sonra ama tasavvufî incelemelerden önce zikredilir. O halde *Fedâih* de aynı yıl içerisinde tasnif edilmiş, ancak 487 yılında kamuoyuyla paylaşılmıştır.<sup>18</sup> Hourani *el-İktisâd*'ın ancak 488 yılının ikinci altı ayında, yani Gazâli'nin Recep Ayı'ndaki krizinden sonra yazabileceğine ihtimal verir.<sup>19</sup> Ancak Gazâli, değil bu dönemde eser yazmak, yeme ve içmeden bile kesildiğini belirtir. Her şeye rağmen bu eserin yazılış tarihi de yine 488 yılıdır.

O halde Gazâli, 488 yılının ilk altı ayı içerisinde, bir yandan tasavvufî düşüncüyü hazmederken, diğer yandan altı eser kaleme almış yahut onları bu yıl içerisinde tamamlamıştır. Eğer bu eserlerin ilkin *Tehâfu* olarak belirler ve onun Fatih Kütüphanesi'ndeki nüshasının istinsah tarihini temel alırsak, 488 yılının ilk altı ayında, Gazâli'nin her ay bir kitap yazdığını varsaymamız gerekir. Bu yazma işlemi esnasında da yine tasavvufî eserleri bitirmiş ve onların değerlendirmesini yapmış olması gerekir.

Gazâli'nin üretken kişiliğini göz ardı etmesek bile, ne var ki bu varsayımlar başka kanıtlarla teyit edilmeye muhtaçtır. Nitekim Griffel bu konuda bizi Ebu Bekr İbnu'l-'Arabî'nin

<sup>14</sup> Ebû Hâmid el-Gazâli, *Tehâfutu'l-Felâsife*, tah:S.Dünyâ, Kahire 1972, s.200.

<sup>15</sup> Ebû Hâmid el-Gazâli, *Mi'yâru'l-İlm*, tah:S. Dünya, Mısır 1961, s.191.

<sup>16</sup> A.e., s.348.

<sup>17</sup> Hourani, *A Revised Chronology*, p.294.

<sup>18</sup> Griffel, *Gazâli'nin Felsefî Kelamı*, s.70.

<sup>19</sup> Hourani, *A Revised Chronology*, p.294.

eserine yönlendirir. Gazâlî'nin Bağdat sonrasında kısa süreliğine öğrencisi olan İbnü'l-'Arabî, *el-'Avâsım*'da şöyle söyler: "(...) Onunla Medînetu's-Selâm'da karşılaştığımızda 490 yılının Cemâziye'l-'âhir'iydi. O, nefsinin 486 yılından bu vakte kadar, 5 yıldan beridir, tasavvufî yolla eğitmişti (râza)."<sup>20</sup> Griffel'in de belirttiği gibi, Gazâlî'nin 488 Zilkâde'sine kadar süren krizi, gerçekte beş ay öncesine değil, en az iki yıllık bir geçmişe, 486 yılına dayanır.<sup>21</sup> Griffel'in bize Gazâlî'nin biyografisi hakkında bildirdiği diğer bir kaynak, es-Subkî'nin *Tabakâ'l*'indeki Abdulğâfir el-Fârisî'nin anlatıdır. Buradaki anlatılarda, el-Fârisî, Gazâlî'nin, dönemin etkili sûfilerinden Ebû 'Alî el-Fâremezî'den tasavvufa giriş (*istiftâhu't-tarîka*) dersi aldığını belirtir.<sup>22</sup> Bir Şâfiî olan el-Fâremezî, Eş'âri'lik'i tasavvuf üzerinden okumuş olabilir ve kendisi 477 yılında öldüğüne göre, Gazâlî'nin ondan ders alması, yirmili yaşlarından önce olmalıdır.

Demek oluyor ki, Gazâlî, 488 yılından önce kesinlikle tasavvuf bilgisine sahipti. O halde el-Fârisî'nin bu anlatılarını *el-Munkız*'ın başındaki ilk bilgi krizi ile birlikte okuduğumuzda, gerçekte Gazâlî'nin hedefi baştan belirli bir sürece girdiğini görürüz. Bu hedef, hakikati kelam ve felsefede aramaktan ziyade, hakikatin önünde engel olan bu alanların doğruluk paydasını sıfırlamaktır. *El-Munkız*'ın ileriki sayfalarındaki bir söylem oldukça açıktır:

"Halk tabakalarının imanlarının [felsefecilerin sapkın öğretileri] nedeniyle bu sınıra kadar zayıfladığını görüp, bu şüphenin [kaynağını] ortaya çıkarmaya kendimi zorunlu, çalışmış ve hazır hissedince, sûfilerin, felsefecilerin, ta'limiyyenin ve âlim geçinenlerin bilgi ve metotları konusundaki derinliğimden dolayı, [filozofların] rezilliklerini ortaya dökmek benim için su içmekten daha kolay oldu."<sup>23</sup>

*El-Munkız*'ın metni bize iki konuda önemli bir tespit olanağı sağlar: (a) Gazâlî'nin amacı: Halkın imanının zayıflaması karşısında alınacak tedbirler; (b) Gazâlî'nin mevcut bilgi birikimi: *Makâsıd* ve *Tehâfulu*'u yazmazdan çok daha önce tasavvuf bilimlerine ve metodolojisine sahip olması.

Şimdi, ilkin, 'iman' terimi bize burada iyi bir çıkış noktası verir. Çünkü Gazâlî, imanın konusunun, *İhyâ* başta olmak üzere, bütün eserlerinde tevhid olduğunu söyler.

---

<sup>20</sup> Kâdî Ebî Bekr İbnü'l-'Arabî, *el-'Avâsım min el-Kavâsım*, tah: 'Ammâr Tâlibî, Kahire 1974, s.24.

<sup>21</sup> Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, s.81.

<sup>22</sup> Tâceddîn Ebî Nasr 'Abdu'l-Vehhâb İbn Ali es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, Kahire 1976, VI/209; Ayrıca bkz: Celâl Humâyî, *Ğazzâlînâme*, Tahran (h.m.) 1318, s.245.

<sup>23</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, s.560.



Tevhidin ise, Gazâlî açısından, Allah'ın zâtı, sıfatları ve fillerini içerdiğini belirtmiştik. Öyleyse halkın zihninde bilgi değeri bakımından zayıflatılan konular, Allah'ın zâtı, sıfatları ve fillerine yönelik malumatlardır. İmanı zayıflatan unsurları belirlemek ve onlarla mücadele etmek İslam düşüncesinde kimin görevidir? Gazâlî bu görevin kelimcılara ait olduğunu söyler. Pekala, bu malumatlar filozoflar tarafından hangi yanlış bilgilerle zayıflatılmaktadır?

İkinci olarak, Gazâlî'nin tasavvuf ilmiyle iştiğal tarihinin, hem biyografilerde hem de kendi eserinde en azından 488 yılı öncesine kaydedilmesi bize ikinci önemli çıkış noktasını vermektedir. Buna göre, tasavvufun temel konusu olan tevhid ilminin ve metodolojisinin, Gazâlî'nin zihninin bir köşesinde sürekli olarak canlılığını koruduğunu düşünebiliriz. Buna göre tevhidi ve onun çelişiklerini belirlemek, bir kelimacı sıfatıyla, Gazâlî'nin kendi payına düşen en önemli vazifesi olacaktır. Öyleyse *İhyâ* öncesi eserlerdeki uzantılarını saptayabilmek açısından, kelim/kelimci ve tevhid arasındaki ilişkinin mahiyetini incelememiz gerekmektedir.

### 3.3. Kelamcı Nosyonu Üzerinden İhyâcı Tevhidin Çerçevesi

*El-Munkız*'ın kelim incelemelerine baktığımızda, Gazâlî'nin söz konusu ilimde aradığını bulamaması, bu ilmin onun zihninde varolan belirli bir kritere uymamasından kaynaklandığı izlenimi vermektedir. Buradaki kelim ilmini tartıştığı satırları, *İhyâ*'nın I. cildinin birinci kitabı olan İlim Kitabı'ndaki ve IV. cildinin beşinci kitabı olan Tevhid ve Tevekkül Kitabı'ndaki kelim ve kelimciler hakkındaki görüşleriyle birlikte okunduğunda, bu kriteri açıkça saptayabiliriz. O, İlim Kitabı'nda kelimcilerin kimlik ve bilgi sorunlarını 'tevhid' terimi çerçevesinde masaya yatırır ve 'tevhid âlimleri' de denilen kelimcileri kullandıkları metotlara göre ikiye ayırır: 'Dönemin kelimcileri' ve 'ilk asır kelimcileri'. Bu iki terim, tevhidi savunma görevinin kime tevdi edileceği noktasında, yine de muğlak kalmaktadır. Çünkü Gazâlî, bir taraftan dönemin kelimcilerini eleştirir, diğer taraftan da tevhidi yalnızca kelimcilerin savunabileceğini söyler. Bu durumda Gazâlî'nin bütün kelimciler nezdinde bir öz eleştiri yaptığını düşünebiliriz. Nitekim dönemin kelimcilerinin metodik vasıflarını anlattığı *İhyâ*'nın satırları, İbn Furek'in *Makâlât*'inin, el-Cuveynî'nin *el-Burhân*'inin ve Gazâlî'nin *Tehâfut* ile *el-İktisâd*'in metot tartışmalarıyla ve yine bu metodolojinin son iki eserdeki pratik uygulamalarıyla paralellik arz eder. Özellikle *Tehâfut*'un İlk Mukaddime'sindeki "[felsefecilerin], derin araştırma ve kesin bilgi olmaksızın, zan ve tahminle yargıda bulduklarının (...) bilinmesi"<sup>24</sup> ve yine Üçüncü Mukaddime'sindeki kitabın telif amacı bakımından "(...) [filozofların] çelişkili yönlerinin açıklanmasıdır. Bu nedenle onlara, sav ileri sürüp onu

<sup>24</sup> Gazâlî, *Tehâfut*, s.76.

ispat ederek değil, [onların delillerini] arayıp [onu bulunca] inkar ederek karşı çıkacağım ve ardından bir takım karşıt delillerle (ilzâmât) de onların kesin diye inandıkları şeyleri geçersiz kılacağım [(Marmura neşri:) bulandıracağım]. Onları bazen Mu'tezile Mezhebi bazen Kerrâmiyye Mezhebi bazen de Vâkıfiyye Mezhebi'nden [alacağım] karşıt delillerle çürüteceğim"<sup>25</sup> ifadeleri *İhyâ*'daki dönemin kalamcısı nosyonuna karşılık gelir. Dönemin kalamcıları açısından kalam ilminin temelini oluşturan tevhid, diye devam eder *İhyâ*, "tartışma metodlarını bilmek, hasımların çelişkili yönlerine vakıf olmak, soruları buralara yoğunlaştırarak ve oradaki kuşkuluları göstererek tartışmayı sürdürmek ve karşıt delillerle yenmektir (ilzâm)." <sup>26</sup> Gerçekte bu, *İhyâ*'nın bir özeleştirisi cümlesidir ve onun negatif sonuçlarını, *Cevâhir*, bir itiraf cümlesinde dile getirir. Gazâlî, özellikle *İhyâ* öncesine denk geldiğini düşündüğümüz, yani Bağdat'tan ayrılmazdan önceki günlerinde bir takım tartışmalarda bulunduğunu, özellikle zahirden yola çıkarak, kendilerinin bile yürekte katılmadığı fikirlerle dini itikatları sarsan, yeniden dirilişi, cenneti ve cehennemi alttan alta inkara sevkeden, saldırgan bir grup gördüğünü belirtir. Bunların bakışlarının eşyanın özüne ve hakikatlerine uzanmadığını, şehâdet ve melekût âlemi arasındaki muvazeneyi idrak edemediklerini, idrak edemeyip zahir anlamların birbiriyle çeliştiğini düşününce de yoldan çıktıklarını belirtir. Onların ervah âleminde, havasın idrak zevkiyle bir şey idrak etmedikleri ve avam gibi gayba iman etmedikleri için, saldırgan ve kibirli tutumlarının onları helak ettiğini; bir zamanlar kendisinin de bu tutumda olduğunu ve Allah'ın izniyle ondan kurtulduğunu anlatır. <sup>27</sup> *Cevâhir*'in ileriki satırlarında, Gazâlî, hayvanlar ve başka nesnelere gözlemlenen ilginç durum ve hallerin, ehil insanlar için Allah'ın yaratmasına birer delil olduğunu açıklar; ehil olmayanlara da bir takım boş işlerle, örneğin kelamdaki tartışma hileleriyle uğraşmalarını, hicivli bir dille, önerir. <sup>28</sup>

*İhyâ* ve *Cevâhir*'in özeleştireleri, *el-Munkız*'daki amaç ve bilgi birikimi ve *Tehâfut* ile *el-İktisâd*'ın metodik beyanları birlikte incelendiğinde, bize, son iki esere yönelik bir bakış açısı verir:

---

<sup>25</sup> A.e., s.82.

<sup>26</sup> Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İhyâ-u 'Ulûmi'd-Dîn*, Mektebet-i ve Matba'at-i Kiryat Futra, Semarang/Indonesia 1952, I/33.

<sup>27</sup> Gazâlî, *Cevâhir*, s.61-62.

<sup>28</sup> A.e., s. 67.

- a) Gazâlî, *Tehâfut* ve *el-İktisâd*'ı yazarken tasavvuf bilgisine sahip olmakla birlikte, bu iki eserde Mutezileyi ve filozofları, tevhidi koruma adına, kelamın ince tartışma hileleriyle eleştirmiştir. (Buna karşın bu tartışmalar, güç gösterisine dönüşüp zaman zaman hakikati araştırmaktan çıkmıştır. Dolayısıyla hakikatin saf beyanı *İhyâ*'dadır.)
- b) Sözde kelamcı ve filozofların tevhidin hakikatini anlayamamaları, şehâdet ve melekût âlemleri arasındaki farkları bilmediklerinden ve sırf zahire bakarak hüküm vermelerinden kaynaklanır.
- c) Gazâlî, tasavvuf bilgisine sahip olduğuna göre, zihninin bir köşesinde tasavvufun iki ontik alana, yani mülk ve şehâdet alemleri ile melekût alemine bina edilen tevhid ilkeleri bulunmaktadır. Bu ise *Tehâfut* ve *el-İktisâd*'da izi bulunabilecek ortak öğedir.
- d) *Cevâhir*'in önceki ve sonraki satırları arasındaki temel metodik fark; ilk satırların kelamî mücadeleyi, sonraki satırların da tasavvufi mukâşefeyi göstermesidir.

Gazâlî, gerçek kelamcıların, yani ilk dönem kelamcılarının böyle bir tartışma tekniğini bilmediğini, bilseydiler bile ona karşı çıkacaklarını söyler. Çünkü onlar açısından tevhid, “*sebep ve vasıtalara yönelmeyi kesecek şekilde bütün işlerin (umûr) Allah'tan geldiğini ve bütün iyilik ve kötülüğün yalnızca O'ndan olduğunu bilmektir.*”<sup>29</sup>

*İhyâ*'daki gerçek kelamcı profili, yukarıdaki metin, *Cevâhir*'deki itiraflar ve *el-Munkız*'daki gaye –gerçi buradaki gaye kısmen dönemin kelamcısı için de geçerlidir– ile birlikte okunduğunda, tevhidi içselleştiren ve onu korumaya çalışan ilk dönem kelamcılarına karşılık gelecektir. Tevhidin ise üç katmandan oluştuğunu söyleyen Gazâlî, en dış katmanın, avam, Hıristiyan veya münafığın yalnızca dil ile belirttiği kelime olduğunu; bir iç katmana göre, tevhidin anlamının, hem dilsel söylem hem de kalp tasdiki olduğunu, kelamcının görevinin de avamın imanını sağlamlaştırması ve koruması olduğunu açıklar. En

<sup>29</sup> Gazâlî, *İhyâ* I/33. O, bu önermeyi, diğer taraftan, *İhyâ*'da yüksek tasavvufi halin temel dayanağı olarak da belirler: “İşte bu [tevhid] onurlu bir makamdır. [Bu makamın] meyvelerinden birisi, Tevekkül Kitabı'nda geleceği gibi, tevekküldür. Yine yaratılardan şikayetçi olmayı ve onlara kızmayı bırakıp, Allah-u Teâlâ'nın hükmüne razı olmak ve boyun eğmek de onun meyvelerindedir. Onun meyvelerinden bir diğeri de Ebu Bekr'in (r.a.), hastalığı esnasında 'Sana doktor getirelim mi?' sorusuna karşın 'Beni hasta eden zaten doktordur' diye söylediği sözüdür.”

içtekinе göre tevhidin anlamı, “sebep ve vasıtalara yönelmeyi kesecek şekilde her işin Allah’tan olduğunun bilindiği ve başkasına değil de yalnızca ona kulluk yapılacağı özdür.”<sup>30</sup>

*İhyâ*’nın –gerçek kelimcilerin tevhid anlayışını açıklayan- bu satırları, bize, tevhid ile sebeplilik arasındaki ilişkiye yönelik de önemli bir ipucu verir: [Sebeplilik bakımından:] Evrende sebepler ve vasıtalar vardır; [tevhid bakımından:] ancak onlar, peşisıra çıkan sonuçlarını var eden kendinde failler değildir. Fail, Allah’tır.

Gazâlî yukarıdaki görüşlerini Tevhid ve Tevekkül Kitabı’nda tekrar tartışmaya açar ve aynı örneği bu kez cevizin (1) dış kabuğu, (2) iç zarı, (3) özü ve (4) öz suyundan oluşan bir temsil eşliğinde dile getirir. Birincisi, yine yalnızca dilsel söylemde ortaya çıkan tevhiddir. İkincisi hem dil hem de kalp tasdiğiyle gerçekleşen tevhiddir. Üçüncüsü, kâinata yalnızca bir failin görülmesidir. Gazâlî ikinci ve üçüncü derecelere avam ve kelimcileri yerleştirir. Bu grupların imanını korumak ve güçlendirmek yine kelimcilerin görevidir.

Dördüncüsüne geçmeden önce buraya kadar yaptığımız çıkarımları geriye doğru okuduğumuzda şöyle bir sonuca çıkarız: Tevhid, yani “sebep ve vasıtalara yönelmeyi kesecek şekilde bütün işlerin (umûr) Allah’tan geldiğini ve bütün iyilik ve kötülüğün yalnızca O’ndan olduğu”<sup>31</sup> bilgisi, herhangi bir kelimcinin içselleştireceği ve koruyacağı temel esas olmalı; kalplerdeki bu bilgiyi zayıflatan bütün unsurların sözde hakikati bu bilgi önünde olumsuzlanmalıdır. Şimdi bu olumsuzlama işlemi, “tartışma metotlarını bilmek, hasımların çelişkili yönlerine vakıf olmak, soruları buralara yoğunlaştırarak ve oradaki kuşukları göstererek tartışmayı sürdürmek ve karşıt delillerle yenme (ilzâm)”<sup>32</sup> üzerinden gerçekleştirilirse, genel olarak, *Tehâfut* ve *el-İktisâd*’ı yazmaya iten kelimci nosyonuyla karşılaşırız. Konu, tevhidin hakikatini bilmek; amaç ise bu hakikatin ontik ve epistemik değerini fail sebeplik (ve dolayısıyla atıl Tanrı) düşüncesiyle zayıflatan felsefecilere ve onu kelâmî tartışma hileleriyle bulandıran sözde kelimcılara aynıyla karşı koymaktır.

*İhyâ*’nın nosyonuna baktığımız zaman, konu ve amaçta herhangi bir değişikliğin olmadığını, buna karşın kelâmî mücadele tekniğinde geri adım atıldığını ve terminoloji bakımından önceki eserleri de kapsayacak yeni bir dil oluşturulduğunu görürüz: Nitekim yukarıdaki tevhid tabaklarından cevizin öz suyu olan dördüncüsü, âlemde yalnızca ‘Bir’i gören bir tasavvuf derecesine karşılık gelir. Bu derece, muvahhidin “varlık bakımından

---

<sup>30</sup> A.e., I/34.

<sup>31</sup> A.e., I/33.

<sup>32</sup> A.e., I/33.

yalnızca Bir'i görmesidir. Bu ise sıddıkların müşahedesini ve sūflilerin 'tevhidde yok olma' (el-fenâ fi't-tevhîd) diye isimlendirdikleri şeydir. Çünkü o [isim], yalnızca Bir'in görülüp, [kişinin] kendisinin bile görülmemesi bakımından [verilmiştir]. [Tevhid'e] dalarak kendisini göremeyince, –kendisinin ve yaratılmışların görülmesinin kaybolması anlamında- tevhidde yok olmasıdır.”<sup>33</sup> Gazâlî tevhidin içyüzünün kavranmasını için mükâşefe ilmini şart koşar. Mükâşefe ise, ileride açıklayacağımız gibi, *Cevâhir*'deki sözde kelimelerin en büyük eksikliği olarak belirtilen, görünen mülk ve şehâdet âleminin gerisindeki görünmeyen melekût âleminin keşfi demektir. İşte bu ayırım, hem sebeplilik hem tabiat hem de adet kavramlarını açıklığa kavuşturacak en büyük kriter olacaktır. Buradaki bir başka vurgu ise, sözde kelamcı ve felsefecilerin bu alanı bilmeye yönelik herhangi bir bilgi aktarımının olmadığıdır. İşte bu da *İhyâ*'nın tasavvufî terminolojisidir.

Ortaya çıkmış oluyor ki, *İhyâ* ve önceki eserler arasındaki müşterek konu, tevhidin hakikatini bilmek; müşterek amaç da onun ontik uzantılarını ve –fail sebep ile seçme hürriyeti gibi fikirlere karşı- epistemik değerini korumaktır. Bu ortak nokta, Gazâlî'nin sebeplilik teorisini belirlemede temel kriterlerden birisidir. Farklılık ise, tevhidin dile getirildiği terminolojide ve onu korumadaki mücadelededir. *İhyâ*'da tevhid, ileriki satırlarda ele alacağımız gibi, tasavvuftan ödünç alınan âlemler ayırımı, fenâ-bekâ tecrübesi ve bir yaşam tarzı eşliğinde de dile getirilir. Buna karşın onu korumak, kollamak ve hakikati ortaya çıkarmak için, kırıcı, saldırgan, mücadelecî ve hasmî inkara sevk edecek kelamî tartışma teknikleri bırakılır; hakikat melekût âleminden zevkle teemmül edilir ve başkalarına da tatması için yardımcı olunur.

Gazâlî'nin kelam tartışmalarında edindiği intiba, felsefecilerin ve sözde kelimcilerin özellikle tevhidde ve tevhidin bir detayı olarak sebeplilik konusunda sadır olan yanlış fikirlerinin, zahire, yani mülk ve şehâdet âlemine bağlı çıkarımlar yapmalarından kaynaklanıyordu. Örneğin, filozoflara göre evrende, gözlemlenebilir derecede, kendinde fail sebepler vardır ve onlar da sonuçlarını zorunlu olarak varlığa çıkarırlar. Oysa bu, Gazâlî açısından, tevhidin ilâhî irade ve kudret yönleriyle çelişmektedir. Çünkü ne Allah'ın dışında bir fail sebep vardır ne de O'nun iradesi ve kudreti dışında zorlayıcı kendinde bir sebeplilik vardır. O halde sebepliliği bütün yönleriyle kapsamına alan tevhidin mahiyetinin, bu mahiyeti barındıran ontik alanların ve onu kazanacak epistemik olanakların araştırmasına geçerek, araştırmanın sonuçlarına göre de yukarıda yarım bıraktığımız *İhyâ* inşasını diğer eserlerdeki ortak meseleler üzerinden tamamlayabiliriz.

<sup>33</sup> A.e., IV/240.

## 4. İHYÂCI METOT: İKİ ONTOLOJİ & İKİ EPİSTEMOLOJİ

### 4.1. Meşşâici Sebeplilik ve Gazâlici Okuma

Sebeplilik, bilindiği gibi, Meşşâî ontoloji ve epistemolojinin temel iskeletidir. Oluş ve bozuluş dünyası, hareketler eşliğinde tezahür eden dört illetle varlığa çıkar. Bu illetler duyu verileri üzerinden akla ulaştığında, akıl bunların bir bölümüyle tanımını, bir bölümüyle de aklyürütmeri meydana getirir. Örneğin madde ve suret illetleri, bir objenin dış dünyadaki somut mahiyetini kurar. Bu somut mahiyetin madde ve sureti, duyu verileri üzerinden akla ulaştığında, 'cins' ve 'ayrım' tümellerine dönüşerek, akıldaki soyut mahiyeti kurar. Bu, mantık bilim açısından, *tanıma* karşılık gelir. Fail ve gaye illetleri ise, dış dünyadaki madde ve suretten oluşan o bileşiğe, varlığını ve kategorik arazlarını verir. Gazâli açısından 'fail illet' ve ona yüklenen 'varlık verme' anlamları, burada altı çizilmesi gereken sözcüklerdir. Bu iki illet, duyu verileri üzerinden akla geldiğinde, mantık bilimi açısından, aklyürütmeyi oluşturur. Sözgelimi fail bilindiği halde, onun varlık verdiği nesne bilinmiyorsa, failden yola çıkarak o nesnenin var olup olmadığını çıkarabiliriz. Örneğin idam edilecek kişinin boynuna kılıç vurulduğunda, sonucu görmesek bile, onun öldüğünü çıkarabiliriz. Çünkü boyna kılıç vurmak, tabiatı gereği, ölümü var kılan illettir. Yine bir pamuğa ateş tutuşturulduğunda, sonucu görmesek bile, onun yandığını biliriz. Çünkü pamukta yanmayı var kılan fail, ateştir. Ateşin tabiatında yakma özelliği vardır. Biz, hiç görmesek bile, o sonucun gerçekleştiğini nasıl bilebiliyoruz? Tabiatlar arasındaki zorunlu sebeplilik bağından. Fail varsa, sonucun ortaya çıkması zorunludur. Gözlemlerimiz bize, her defasında, ateşin zorunlu olarak pamuğu yaktığını göstermektedir. O halde kâinata ne kadar varlığa gelen nesne ya da olay varsa, onları zorunlu olarak meydana getiren, ayrı ayrı görünür fail nedenleri vardır. Bunlar dış dünyada gözlemlenebilir hakikatlerdir. Gazâli buradaki 'tabiat' ve 'zorunluluk' sözcüklerinin de altını çizer. O, böylece, dış dünyadaki sebepliliği kabul etmesine karşın, fail illet, tabiat ve zorunluluk terimlerini tartışmaya açacaktır.

Şimdi Gazâli'nin gayesi üzerinden okuduğumuzda, (a) sonuçlarını zorunlu olarak ortaya çıkaran somut fail illetler, sayıca ve etkinlik bakımından teke indirilirse, bu durum gözlemin verileriyle çelişecektir. Örneğin yağmurun yağmasındaki fail illet, duyu verileri bakımından, yükselen buhar bulutunun soğuk hava alanına girmesidir. Buharın oluşmasındaki fail illet, deniz suyunun ısınmasıdır. Deniz suyunun ısınmasının fail illeti, Güneş ışınlarının denize ulaşmasıdır. Burada, her olayın meydana gelmesinde etkin olan birden fazla fail illet vardır. Bu etkinliklerin tamamını bir tek faile bağlamak, gözlemsel verilerle çelişecektir. (b) Fail illetler sayıca teke indirilmezse, "bu, *tevhide şirk olup, şeylerin içyüzü-*

*nü bilmemek*<sup>34</sup> anlamına gelir. (c) Madem aksiyom olarak aldığımız tevhid cümlesine göre fail illet tekse, buna karşın dış dünyada onu gözlemleyemiyorsak, o halde burada yapılması gereken üç şey vardır: Duyu verilerinin bilgi değerini; sonrasında, duyu ötesi bir varlık alanının imkanını ve nihayet 'fail illetlik' terimini tartışmaya açmak.

Gazâlî duyu verilerinin bilgi değerini ilk bilgi krizinde tartışmaya açmış ve duyuların kesin bilgi veremeyeceği sonucuna varmıştı. Bu düşüncenin uzantılarını, *Tehâfu'tun, el-İktisâd'ın* ve *İhyâ'nın* sözde kalamcı ve filozofları salt görünen olgulara bakarak hüküm verdikleri için uyardığı metinlerinde görebiliriz. Eğer şeylerin hakikati salt gözlemlerle dış dünyadan elde edilemiyorsa, o halde farklı bir bilgi aktı ve onun uzanacağı ayrı bir ontik alan olmalıdır.

Fail illet konusuna gelirse; tevhid, "sebepler ve vasıtalarla yönelmeyi kesecek şekilde bütün işlerin (umûr) Allah'tan geldiğini ve bütün iyilik ve kötülüğün yalnızca O'ndan geldiğini"<sup>35</sup> bilmektir. Bu aksiyom cümlesi, evrende yalnızca bir fail illetin varlığını belirtir. Bu nedenle Allah dışındaki fail sebeplerin, *el-İktisâd'ın* tevellüdü illiyet üzerinden eleştirdiği, *Tehâfu'tun* 3., 17. ve 20. Meselesi'nin illiyet ve mucize tartışmalarını yaptığı ve *İhyâ'nın* Tevhid Kitabı'nın tevhid çerçevesini belirlediği satırlarında açıkça olumsuzlanırken görüyoruz. O halde geriye, Gazâlî için, fail illetin tek olduğunun *düşünülebileceği* gözlem dışı bir alan belirlemek kalacaktır.

#### 4.2. İhyacı Bilgi Teorisinde Tevhid Bilgisinin Kazanımı ve Referans Ağı

O, bilgi ve bilimleri analiz ettiği *İhyâ'nın* III. cildinde, kalpte, yani akılda olan bilgileri (1) aklî ve (2) dinî (*şer'iyye*)<sup>36</sup> olarak ikiye ayırır.<sup>37</sup> (2) Dinî bilgiler, peygamberlerden taklit yoluyla alınan bilgiler olup, ilahi kitapları ve peygamberlerin sünnetini öğrenmekle ortaya çıkar.<sup>38</sup> (1) Aklî bilgiler, mantıkta incelendiği üzere, (1.1) zorunlu ve (1.2) kazanımla elde edilen bilgilerdir.

(1.1) Zorunlu bilgiler, doğuştan gelen akıl ilkeleri ve onlar üzerine oturtulan temel önermelerdir. (1.2) Kazanımla elde edilen bilgiler ise, başlangıçta kalpte bulunmayıp da bir takım metotlarla sonradan edinilen bilgilerdir. Gazâlî, kazanımla elde edilen bilgileri de yine

<sup>34</sup> A.e., IV/242.

<sup>35</sup> A.e., I/33.

<sup>36</sup> Gazâlî bu kelimeyi, konunun başlığında ve daha ileriki sayfalarda 'dinî' olarak kullanmayı yeğler.

<sup>37</sup> Gazâlî, *İhyâ* III/15.

<sup>38</sup> A.e., III/16.

kendi içinde (1.2.1) dünyaya has (*dunyevî*) bilgiler ve (1.2.2) ahirete has (*uhrevî*) bilgiler olarak ikiye ayırır.<sup>39</sup> Ahirete has bilgiyi, birinci ciltteki bilgi bahsine döndüğümüzde, mukâşefe ve muâmele olarak iki bölümde incelediğini görürüz.<sup>40</sup>

Demek oluyor ki, mukâşefe ve muâmele, içerik bakımından ahirete has bilgidir ama aklın kazanımıyla elde ettiği bilgilerdir. Gazâlî'nin mukâşefeden anladığı, tevhidin anlamını bilip anlamadır: "*Bizim mukâşefe ilminden anladığımız, [Allah'ın mevcut, bilen, güçlü vs. olması] gibi konularda, gözlerin bütün kuşkulardan arî olarak, gerçeği (el-hakk) açıkça görebileceği şekilde perdenin kaldırılmasıdır.*"<sup>41</sup> Muâmele ise, davranışları, bu anlayışa göre düzenlemedir. Gazâlî, *İhyâ*'nın aynı satırlarında mukâşefe ilminin kalpte ortaya çıkan bir nur olduğunu da belirtir. O, *el-Munkız*'ın başlarında ilk krizini atlatmasını da yine Allah'ın kalbine verdiği bir nura bağlar ve bu nurun, çoğu bilginin anahtarı olduğunu ve şeylerin keşfine götürdüğünü söyler.<sup>42</sup> *İhyâ* ve *el-Munkız*'ın aynı nurdan söz ettiğine ve dolayısıyla mukâşefeyi ilk bilgi krizinin neticesine, yani kelam ve felsefe incelemelerinin öncesine yerleştirebilmek için şimdilik elimizde açık bir kanıt yoktur. Buna karşın hem onu ilk krizden çıkaran nurun hem de *İhyâ*'daki mukâşefe ile hasil olan nurun kalpte ortaya çıkması ve şeylerin hakikatini bildirmesi, kayda değer iki ortak öğedir. Bu nurla birlikte, ona göre, (A) Allah'ın zatının (B) mükemmel ve ebedî sıfatlarının, (C) fiillerinin ve dünya ile ahirette yaratılanlar hakkındaki hükmünün hakiki marifeti ortaya çıkar.<sup>43</sup> O, bu konuların içeriklerini, *İhyâ*'ya bir bölüm olarak sonradan yerleştirdiği *er-Risâletu'l-Kudsiyye fî Kavâ'idî'l-Akâid* adlı çalışmasında ortaya koyar. Böylece o, bu risalede:

A- Allah'ın zatı konusuna, (a) O'nun varlığı, (b) varlığının ezeliliği ve ebediliği, (c) cevher olmadığı, (d) bileşik olmadığı, (e) araz olmadığı, (f) sınırlı olmadığı, (g) şekli olmadığı, (h) yaratma ve var etmede ortağı veya benzerinin olmadığı gibi meseleleri dahil eder.

B- Allah'ın sıfatları konusuna, (a) O'nun her şeye kadir oluşu, (b) her şeyi bilen oluşu, (c) hayatta oluşu, (d) bütün fiilleri irade edişi, (e) her şeyi işitip gördüğü, (f) konuşabildiği, (g) kelamının, bilgisinin ve iradesinin ezeli olduğu gibi meseleleri dahil eder.

---

<sup>39</sup> A.e., III/15.

<sup>40</sup> A.e., I/20.

<sup>41</sup> A.e., I/20.

<sup>42</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, s.539-540.

<sup>43</sup> Gazâlî, *İhyâ* I/20.



C- Allah'ın fiilleri konusuna ise, (a) O'nun evrendeki –kulların fiilleri ve hareketleri de dahil- her şeyin yaratıcısı ve var edicisi olduğu, (b) kulların Allah'ın yarattığı şeyleri yalnızca kesbettikleri, (c) kulların fiillerinin Allah'ın iradesi altında olduğu, (d) Allah'ın istediği kula ceza ya da mükâfat verebileceği, (e) peygamberler ve beraberinde mucizeler gönderebileceği meselelerini dahil eder.

Gerçekte bu konuların, *el-İktisâd*'in tamamıyla uyuştuğunu hatırlatmakta fayda vardır. Bu ise bizi bir dilemmayla karşı karşıya getirir: (I) Bu konular tam olarak müşâhede sayesinde bir nurla biliniyor ve bu ilke ilk kez *İhyâ*'da dile getiriliyorsa, o halde, Gazâlî'nin –yediği kelamcı tekniğini hatırd tutarak- *el-İktisâd*'ı yazarken kendisinde böyle bir nurun olmadığını; dolayısıyla oradaki fikirlerin sözde kelamcı ve felsefecilerinkinden pek farklılık arzemediğini düşünmekten bizi kimse alamaz. (II) O, buna karşın, *İhyâ* ve sonraki eserlerden bizzat isim vererek *el-İktisâd*'a pek çok kez atıf yapıyorsa, bu durumda onun *el-İktisâd*'ı yazarken mukâşefeyi bildiğini ve (tevhid, sebeplilik gibi) konuları –kelâmî teknikler kullansa bile- mukâşefenin gösterdiği alana atıfla tartıştığını varsaymamız gerekir. *El-Munkız*'ın nur konusundaki verileriyle yapacağımız paralel okumalar, bizi, bu aşamada, ikinci şıkka yöneltmektedir.

Yukarıdaki maddelerin analizine dönersek; 'A'nın yalnızca (h) maddesinin; 'B'nin yalnızca (a), (b) ve (d) maddelerinin; 'C'nin de bütün maddelerinin *sebeplilikle* alakalı olduğunu görürüz. O halde tevhidin, sebepliliğe yönelik referans ağı şu şekildedir:

A) Allah'ın yaratma ve var etmede ortağı veya benzeri yoktur: [Fail, yaratıcı anlamına geldiğinden, Allah'tan başka, kendinde fail illetler yoktur].

B) O, her şeye kadirdir, her şeyi bilir, bütün fiilleri irade eder, bilgisi ve iradesi ezeldir: [Tek irade eden Allah olduğundan, gözlemlenen fiiller/olaylar ve aralarındaki ilişkiler onun iradesi ve kudretiyle zorunlu olur. O halde gerçek anlamda tek hür, O'dur.]

C) O, evrendeki –kulların fiilleri ve hareketleri de dahil- her şeyin yaratıcısı ve var edicisidir. Kullar, Allah'ın yarattığı şeyleri yalnızca kesbeder. Kulların fiilleri Allah'ın iradesi altındadır. Allah istediği kula ceza ya da mükâfat verebilir: [Evrendeki bütün fiillerin ve hareketlerin tek faili Allah olduğundan, hiçbir nesne, olay ya da insan, tek başına, fiil ya da hareketin varlığına sebep olamaz. Onlar, hareketlerin ve fiillerin yaratıldığı mahaldirler. Bu hareket ve fiiller, gerçekte ve asıl anlamda tek hür olan Allah'ın dilemesi gerçekleştiği zaman zorunlu olarak meydana gelirler. Bu nedenle onların kendinde zorunluluğu yoktur.]

Görüldüğü gibi Gazâlî'nin sebeplilik teorisi, onun tevhid doktrini temelinde anlaşılabilir bir konudur. Yukarıdaki olumlanan ve olumsuzlanan noktaları sebeplilik bağlamında belirginleştirirsek:

Tevhidin *olumladığı noktalar* şunlardır: Evrendeki bütün nesne ve olayların tek faili (yani yaratıcısı) Allah'tır. O, onları bütünüyle hür iradesine göre var eder. İrade ettiği anda, o şeylerin varolması zorunlu olur. İnsanın seçmesi de, bu zorlamadan muaf değildir. Bu konular, aşağıda inceleyeceğimiz üzere, yalnızca melekût âleminde teemmülle bilinebilir.

Tevhidin *olumsuzladığı noktalar* şunlardır: Evrende pek çok fail sebep vardır. Bu failer, isteseler de istemeseler de, bir şeye sebep oldukları zaman, onu zorunlu olarak meydana getirirler. Zorunluluk, şeylerin tabiatından kaynaklanır. İnsan hür iradeye sahiptir, dilediğini yapabilir. Bu konular da mülk ve şehâdet âleminde gözlemlenilerek elde edilir.

Bununla birlikte, biz, dış dünyada, tevhidin sebepliliğe ilişkin olumladığı değil, olumsuzladığı noktaları gözlemleyebiliyoruz ya da gözlemediğimizi düşünüyoruz. Ayrıca ilgili konular, zaten kelamcılarının, felsefecilerin ve mutasavvıfların tetkik ettikleri müşterek meseleleri oluşturmaktadır. Tevhidin olumladığı noktaların görüldüğü ontik alan, niçin sadece mutasavvıfın gözüne aksetmektedir?

#### 4.3. Tevhid Bilgisinin Gerçek Ontik Alanı

Gazâlî, gözlemsel verilerle ulaşılamayan yukarıdaki konuların hakikatinin kalbe gelen bir nurla anlaşılabilirliğini, nurun ise mukâşefe yöntemiyle ortaya çıkabileceğini söylemişti. O, gerek *İhyâ*'da gerekse *Cevâhir*'de, bir takım şartlar gerçekleşmeden mukâşefenin ortaya çıkmayacağını belirtir. Bunlar, muamelata dair olan, dünya sevgisini kalpten çıkarmak ve yerine Allah sevgisini koymak, halktan uzaklaşmak, yöneticilerle alakayı kesmek ve boş ilimlerle uğraşmamak gibi temel riyazî şartlardır.<sup>44</sup> Bu şartları gerçekleştikten sonra, Gazâlî'ye göre, hakikat önündeki perdeler kalkar ve –tevhidin olumladığı ve olumsuzladığı noktaların açıkça görülebileceği- birbirinden farklı âlemler belirir. O, konuyu analiz etmek üzere öncelikle insanların kalplerindeki bilgi aktarına göre iki ontik alan belirir:

Birincisi, *mülk ve şehâdet âlemi* olup, bu alanın bilgisi kalbe duyular üzerinden gelir. Mülk ve şehâdet âlemi, duyuların algıladığı, somut gerçeklikler dünyasıdır. Bu dünya bize sebep sonuç ilişkisi çerçevesinde kendini gösterir. Kelamcılarının ve filozofların kalple-

---

<sup>44</sup> Gazâlî, *Cevâhir*, s.55.

rindeki zahiri bilginin ontik alanı burasıdır. Onlar tevhid konusuna giren bütün meseleleri bu ontik alandan edinirler.

İkinci ise levh-i mahfûz ve meleklerden ibaret olan *melekût âlemi* olup, bu alanın bilgisi de kalpte, yoğun ve derin düşünme anlamına gelen *teemmül* ile ortaya çıkar. Teemmül fiili başladığında, kalp ile levh-i mahfûz arasındaki örtü ortadan kalkar, kalp gözü oradaki şeyleri görür ve oradaki bilgiler de kalbe akar.<sup>45</sup> Mülk ve şehâdet âlemindeki sebeplilik ilişkisinin bütünüyle Allah'ın bilgisi, iradesi ve kudreti olduğu burada temaşa edilir. Peygamberlerin, mukarrabinin, siddıkların, evliyaların, mükâşefe ehlinin ve ariflerin kalplerindeki bâtinî bilginin ontik alanı da burasıdır.

Demek ki tevhid konusuna dahil olan 'A', 'B' ve 'C' meselelerinin, yani Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiillerinin iç yüzünü ancak melekût âleminde teemmülle elde edilmekte, elde edilen bu mukâşefe ilmi de filozoflara ve kelamcılara kapalı kalmaktadır. Onlar tevhidi tam olarak idrak edemedikleri için, sebepliliği de yanlış yorumlamaktadırlar. Buna karşın mukâşefe ehli hem mülk ve şehâdet âlemini hem de melekût âlemini müşahade edebilmektedir. O halde mukâşefe ehli, bir madalyonun iki yüzünü, yani hem sebeplilik ilişkisini hem de bu ilişkinin gerisindeki ilâhi irade, kudret ve fiilleri görebilmektedir.

Kelamcılar ve felsefecilerin melekût âlemini algılayamamaları, gerekli riyazi süreçleri ihmal etmelerinin yanı sıra, metod farklılığından da kaynaklanır. Gazâlî, *İhyâ'nın* Tevhid ve Tevekkül Kitabı'nda, 'Allah'ın tek olduğuna, kudretine ve cömertlik ile hikmetine iman' olan tevhidin mükâşefe ilmine girdiğini belirtiyordu.<sup>46</sup> Tevhid'in birinci ciltteki anlamına döndüğümüzde, buradaki terimleri aşikar kılan esas anlama ulaşırız: "*Sebepler ve vasıtalarla yönelmeyi kesecek şekilde bütün işlerin ('umûr) Allah'tan geldiğini, yine büyük hayır ve şerrin yalnızca O'ndan olduğunu bilmektir*"<sup>47</sup> ve "*vasıtalarla yönelmeyi kesecek şekilde, her işin Allah'tan olduğunun bilindiği ve başkasına değil de yalnızca O'na kulluk yapılacağı öz"dür.*"<sup>48</sup> Şimdi bu anlamın tasdiki bakımından *İhyâ'nın* üçüncü cildinin 'Özel Bilgilere İzafele Kalp Örneği' bölümündeki üçlü metodik ayırım, aynı zamanda üçlü araştırma grubunu da ortaya çıkarır:

<sup>45</sup> Gazâlî, *İhyâ* III/20; *Cevâhir*, s.53.

<sup>46</sup> Gazâlî, *İhyâ* IV/240.

<sup>47</sup> A.e., I/33.

<sup>48</sup> A.e., I/34.

*Birinci grup*, yalnızca avam olup, imanı salt taklittir. Örneğin 'Zeyd evdedir' önermesini, bir habercinin sözüne güvenerek doğrudan olumlarlar. Gerçekte burada bir araştırmadan ve kesinlikten söz edilemez. Çünkü bilgiyi nakledenin yanlış veya yalan söylemesi imkan dahilindedir.

*İkinci grup*, kelamcılardır. Gazâlî bunların imanının da bir tür istidlal ile karışık olduğunu söyler. Onlar yukarıdaki tevhid önermesini bir delil eşliğinde, örneğin Zeyd'in evden gelen sesini temel alarak olumlarlar. Bu da mutlak kesinlik barındırmaz; çünkü arada duvar vardır ve duvarın arkasından gelen ses Zeyd'i taklit eden birisinin sesi de olabilir.

*Üçüncü grubun* imanı da ariflere, mukarrabinlere ve sıdıklara ait olup, hakikati yakînin nuruyla müşâhede ederler. Bu grup da Zeyd'in varlığını eve girip onu görerek olumlar. Gazâlî buradaki kesinliği, hakiki marifet ve yakînî müşahedeye dayandırır. Bu grubun tasdik ettiği bilgi, avamın ve kelamcılardan bilgi alanını da içine alır; ancak bilgilerindeki kesinlik bakımından onların üstünde yer alır.<sup>49</sup>

Buradaki birinci ve ikinci grubun temsilcileri olan avam, kelamcılar (ve filozoflar), bütün bilgilerini mülk ve şehâdet âlemine bakarak elde ettikleri için, vasıta ve sebepleri gerçek birer olgu olarak görmektedirler. Buna karşın her iki âlemi de gören mukarrabîn ve mukâşefe ehli, mülk ve şehâdet âlemindeki sebeplerin melekût âleminin birer yansıması olduğunu bilirler. O halde gerçek bir araştırma ve bilgi, melekût âlemini de gören bir epistemoloğun işi olmalıdır.<sup>50</sup>

#### 4.4. Tevhidin Tezleri ve Antitezleri

Demek oluyor ki, iki temel ontik âlem ve bu âlemleri idrak edecek iki temel bilgi aktı vardır. Mülk ve şehâdet âleminde duyumlanan bütün olgu ve olaylar, zorunlu sebepler ve sonuçlar şeklinde tezahür eder. Kelamcı veya felsefecilerden bir gözlemci, bu âlemde, önce bir sebep ve onun peşi sıra gelen bir sonuç görür. Gördüğü yalnızca bu olmasın karşın, sonucu, zihinden kurguladığı bir zorunlulukla o sebebe bağlar ve sebebi de, tek başına, sonucun faili olarak görür. *Tehâfu'*un 17. Meselesi bize, yalnızca gerçekleşmiş nesnelere (*İhyâ'*ın diliyle mülk ve şehâdet âlemi) üzerinden yapılacak çıkarımların sıkıntılı olduğunu belirtir. Bu indirgemeci tutum, "*sebep ve vasıtalara yönelmeyi kesecek şekilde bütün işlerin ('umûr) Allah'tan geldiğini, yine büyük hayır ve şerrin yalnızca O'ndan oldu-*

---

<sup>49</sup> A.e., III/15.

<sup>50</sup> A.e., I/31.

ğunu bilmek”<sup>51</sup> anlamına gelen tevhid bilgisine aykırıdır. Oysa gerek 17. Mesele gerekse *el-İktisâd*’ın kudret tartışmalarında ima edilen sonsuz imkanlar âleminde bakıldığında, içinde bulunduğumuz mülk ve şehâdet âleminin de daha önceden bunlardan birisi olduğunu, mümkün hale bir irade ve kudret ile geçtiğini anlayabiliydik. İşte bu geri plan, salt duyumlama ile ulaşılmadığından, kalamcı ve filozofların duyulara dayandırdıkları sebeplilik görüşleri eksik ve hatta bütünüyle yanlış olmaktadır. Gazâlî, yukarıdaki ayrımı daha da keskinleştirmek üzere, bu iki aktın objelerini, yani tevhid ve (fail) sebepliliği, *İhyâ*’nın Tevhid ve Tevekkül Kitabı’nda birer çatışkılar kümesine dönüştürür:

“Allah’tan başka bir failin olmadığını, varolan bütün yaratılmışları, rızkı, lütfu, engeli, yaşamı, ölümü, zenginliği, fakirliği ve isimlendirilebilecek her şeyi benzersiz ve yoktan yaratmada tek olan ve bu konuda dengi bulunmayan Allah Azze ve Celle olduğunu keşfetmelidir. Bu sana keşfolduğunda başkasına bakmayıp, tersine O’ndan korkar ve O’nu umar, O’na güvenir ve O’na yaslanırsın. Çünkü fâil olan başkası değil, tek başına O’dur. O’nun dışındakiler O’nun emrinde (musahhar) olup, tek başlarına göklerin ve yerin melekûtundan bir zerreyi bile hareket ettiremezler. Mükâşafenin kapıları sana aralandığında, bu durum, gözle gördüklerinden daha tam bir şekilde açılacaktır. Şeytan sana, arzuladığın bu makamdaki tevhide ulaşmana iki sebeple engel olur: Birincisi, hayvanatın [iyiyi, kötüyü vs.] seçmesine (ihtiyâr) iltifat. İkincisi, cansız varlıklara iltifat. Cansız varlıklara iltifat, tohum ile bitkinin çıkışında ve büyümesinde yağmura; yağmurun yağmasında buluta; bulutun toplanmasında soğuğa ve geminin yüzmesinde ve yol almasında rüzgara güvenmen gibidir. İşte bu, tevhide şirk olup, şeylerin içyüzünü bilmemektir.”<sup>52</sup>

Metnin söylemi ve çatışkıları, sözde kalamcıların ve filozofların dışlanması yanında hakikat bilgisi ve sebeplilik bakımından hayati önem taşır:

1)Melekût âlemi: ‘Tek fail Allah’tır ve âlemdeki bütün kudret O’na aittir’ şeklinde tevhide oluşturan ve nihai hakikati beyan eden bu önerme duyumlananlar üzerine çıkılarak teemmül, yani mukâşefe ile bilinir.

2)Mülk ve şehadet âlemi: ‘(a) Canlı varlıklar, ilâhî irade ve kudretten bağımsız olarak seçme hürriyetine sahiptir; (b) cansız varlıklar ise kendilerinden beklenti içerisinde girebileceğimiz fail sebepler olabilirler.’ Âlemde Allah’ı atıl duruma getiren ya da başka faillere/tanırlara kapı açarak tevhide bozan bu önerme, salt duyumla bilinir.

<sup>51</sup> A.e., I/33.

<sup>52</sup> A.e., IV/242.

İkinci cümleye göre Gazâlî'nin canlı ve cansız varlıkları ayırdığını, önermenin ilk bölümünde seçme hürriyetini; ikinci bölümünde ise fail sebepliği, yani tevellüd olumsuzla-  
dığını görürüz. Çünkü seçme hürriyeti, özellikle ilâhî iradeyle; fail sebeplik de özellikle ilâhî kudretle çelişir. Esası belirten aksiyom cümlesi tevhid olduğu için, o, hem *Tehâfut* ve *el-İktisâd*'da hem de *İhyâ*'da her iki meseleye karşı ilâhî irade ve kudreti tesis eder. *Tehâfut*'ün 3. Meselesi'nde ve *İhyâ*'da fail sebebin yalnızca Allah'a hamledileceği, bundan başkasına ise mecazen söylenebileceğini belirtir. Ona göre hataların sıkça yapıldığı yeri burasıdır; yani Arapçada nesne ve fiillere mecazen söylenen sözcükler, daha sonra ger-  
çekmiş gibi algılanmıştır: "Her kim her şeyi (küll) Allah'a izafe ederse, hak ve hakikati gö-  
ren muhakkik olur. Onu başkasına izafe eden de konuşmasında mecaz ve istiare kulan-  
maktadır. Hakikatin bir yönü olduğu gibi mecazî kullanımın da bir yönü vardır. 'Fâil' adı  
dilde 'yoktan yaratan' için belirlenmiştir. Ancak insanın kendi kudretiyle fail olduğu zannedi-  
lince, o, hareketiyle fail olarak isimlendirildi. Bunun doğru olduğu zannedilince de onun  
Allah'a nispetinin mecaz yoluyla olduğuna vehmedildi. Örneğin öldürmenin sultana nispeti  
gibi. Çünkü o, [öldürmenin] cellâda nispetine izafetle mecazdır. Ne zaman doğru, ehline  
keşfolundu, durumun tam tersi olduğunu anladılar ve şöyle dediler: 'Belirlediğin fail adı, ey  
dilci, yoktan yaratıcı içindir. Allah'tan başka fail yoktur.' Dolayısıyla gerçekte bu isim O'nun  
için olup, başkasına mecazen verilir."<sup>53</sup>

17. ve 20. Mesele'de tevellüdü savunan Mutezile'yi ve tabii sebepliliği savunan fi-  
lozofları "gördüğü dışında varlık bulunmadığını sananlar" grubuna yerleştirerek, görünme-  
yen âlemi "inkar ettiklerini" söyler. *El-İktisâd*, Allah'ın Kudreti bölümünde fail sebepliğin bir  
formülasyonu olan tevellüdü eleştirirken, salt görünen âlemin verilerinin bilgi değerini tartı-  
şır. Birinin diğerini ortaya çıkarttığı gözlemlenen olayların gerçekte eşzamanlı olduklarını  
belirtirken, aralarındaki ilişkinin tesisi için –ilâhî irade ve kudreti yerleştirebileceği- gözlem  
dışı bir alana yer açar; ancak bu alanın<sup>54</sup> adlandırılmasını *İhyâ*'ya bırakır. Gazâlî, iki âlem  
ayrımını ve onlara atfederek karşı karşıya getirdiği ilâhî kudret ve fail sebepliği, *İhyâ*'nın I.  
ve IV. cildinde, özellikle Tevhid ve Tevekkül Kitabı'nda pek çok temsil eşliğinde dile getirir.

---

<sup>53</sup> A.e., IV/252.

<sup>54</sup> Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, tah:İ.A.Çubukçu, H.Atay, A.Ü.İ.F. yay. Ankara 1962, s.224.

#### 4.5. Tevhid ve Sebeplilik İlişkisindeki Örnek Temsiller

Bu temsillerin birincisinde, mülk ve şehâdet âleminin epistemoloğu, yani eksik bilgili kişi, ışığın faili olarak Güneşi görür. Çünkü gözlem, ışığın her zaman Güneşle birlikte ortaya çıktığını göstermektedir. Gazâlî bu durumu bir karınca örneğinde eleştirir. Bu misalde karınca, akıllı bir hayvandır ve üzerinde yazı yazılmakta olan bir kağıtta gezinmektedir. Harflerin beyaz kağıt üzerinde yazılmakta olduğunu gördüğünde, bu işlemi kalemin yaptığını düşünür. Onun gözlem sahasına giren yalnızca budur. Burada karınca, mülk ve şehâdet âleminin temsilcileri olan avam, sözde kalamcı ve filozofları simgeler. Gözlem alanını oluşturan kağıdın üzeri, mülk ve şehâdet alanıdır. Nasıl ki kağıt üzerinde gözlemlenen tek olgu, kalemden bir takım harflerin çıktığı ise, mülk ve şehâdet âleminde ışıkla ilgili gözlemlenen tek olgu da onun Güneşten çıktığıdır. Gazâlî'nin eleştirisi burada kendini gösterir: Karınca, kendi idrakinin üstüne çıkıp, kalemden parmaklara, parmaklardan ele, elin hareketinden iradeye, kendisine irade verilen yazara ve nihayet yazardaki elin, gücün ve iradenin yaratıcısına yükselemez.<sup>55</sup> Bunun gibi ışığın Güneşten çıktığını gören sözde kalamcılar ve filozoflar da, yalnızca görünen olgulardan hareket ettikleri için, görünenin üstüne çıkarak melekût âleminde Güneşi yöneten ilâhî kudret ve iradeyi görememekte-dirler. Çünkü onlar, Güneşi fail sebep yaparak ve sebepliliği fail sebepler üzerinden tesis ederek tevhidi bozdukları ve hatta tevhidden çıktıkları için kalplerine doğacak nurdan, dolayısıyla bir bilgi aktından mahrumdurlar.

Gazâlî aynı örneği bu kez Tevhid ve Tevekkül Kitabı'nda padişah ve tutuklu arasında tasarlar. Padişah, katibine, bir tutuklunun bağışlanması için bir ferman yazdırır. Tutuklu serbest kaldığında, fermanın yola çıkarak ya katibin elindeki kaleme ya katibin kendisine ya da padişaha teşekkür edecektir. Burada da birinci ve ikinci şıklar, mülk ve şehadet âlemini; tutuklu ise zayıf bilgiliyi,<sup>56</sup> yani sözde kalamcı ve filozofları temsil eder. Gözlem, fermanı yazanın katip olduğunu, yazıya dökenin de kalem olduğunu gösterir. Üçüncü şık, yani emri veren padişah, melekût âlemini; bu emri (yahut nihai fail sebebi) teemmülle bilebilenler de mutasavvıfları temsil etmektedir.<sup>57</sup> "İşte" der Gazâlî, "Güneş, Ay, yıldızlar, yağmur, bulut, toprak, bütün hayvanlar ve bütün cansız varlıklar katibin elindeki kalem gibi kudret elinde musahhardırlar. Senin için verilen bu temsil, [emri] imzalayan

<sup>55</sup> Gazâlî, *Ihyâ* I/30.

<sup>56</sup> A.e., IV/242.

<sup>57</sup> A.y.

*padişahın, [gerçekte] onu yazan katip olduğuna inanman içindir. Gerçekte Allah katiptir.*<sup>58</sup> Bilgide derinleşenler, gerçek kelamcılar ya da halis kullar, basiret nuruyla, katipten de yukarı çıkarak, onu mecbur ve musahhar kılan bir varlığa ulaşırlar. Basiret nurunun objesi, evrendeki varolan bütün canlı ve cansızların kalple duyulan konuşmalarıdır. Bu konuşmalar, ancak onu duymaya elverişli bilgi atkına sahip kalbin görüş alanındadır.<sup>59</sup> Bu ise, daha önceden belirttiğimiz gibi, teemmül ile olanaklıdır. Sözde kelamcılar ve filozofları temsil eden grubu ise, tam da bu çıkarımın karşısına yerleştirir: “*Kalbi Allah’ın nuruyla İslam’a açılmayanların da göklerin ve yerin Cebbâr’ının mûlahazasına bakışı ve O’nun, her şeyin (küll) gerisindeki Zorlayıcı (Kâhir) olduğunu müşahedesi yetersiz olduğu için, onlar yoldayken katibe takılıp kaldılar.*”<sup>60</sup> Gazâlî bunun mutlak bilgisizlik olduğunu söylerken, yine de mülk ve şehâdet âleminin gerçekliğinden kuşku duymaz; ancak onun hakikati tam olarak vermekten uzak olduğunu düşünür.

O, aynı sorunları yine aynı kitabın bir başka örneğinde, ancak bu kez tasavvufun temel unsurlarından olan fenâ ve bekâ tecrübesi eşliğinde inceler. O, muvahhidin tevhid yönelik iman fiilini betimlerken şöyle demişti: “*Varlık bakımından yalnızca Bir’i görmesidir. Bu ise siddıkların müşahedesi ve sûflerin ‘tevhidde yok olma’ (el-fenâ fi’t-tevhîd) diye isimlendirdikleri şeydir. Çünkü o [isim], yalnızca Bir’in görülüp, [kişinin] kendisinin bile görülmemesi bakımından [verilmiştir]. [Tevhid’e] dalarak kendisini göremeyince, – kendisinin ve yaratılmışların görülmesinin kaybolması anlamında- tevhidde yok olmasıdır.*”<sup>61</sup> Şimdi buradaki amaç, ‘el-fenâ fi’t-tehvîd’ sözcüğünün anlamını mevcudatın yalnızca kalple duyulabilen konuşmalarında betimlemektir. O, bunu, duyumdan çekerek bütünüyle teemmül fiilinin etkinliğine yerleştirir. Duyumlama, sırf psikolojik bir fiil olarak, gerçekte teemmüle zıt olmadığı gibi, mülk ve şehadet âlemi de melekût âlemine zıt değildir. Buna karşın Gazâlî, onların bilgi değerlerini, sözde kelamcı ve filozoflar ile gerçek kelamcı ve mutasavvıfları göz önünde tutarak, doğru-yanlış denkleminde inceler. Temsil elemanları yine kalem, kağıt ve mürekkeptir. İnceleme, mülk ve şehâdet âleminin kendinde nesne ve olaylarından başlar ve onların melekût âlemindeki ilkelerine kadar sürer. Buradaki kahraman, “*Allah-u Teala’nın nurunun feneriyle kağıda bakan*”<sup>62</sup> bir kâşiftir. Mülk ve şehâdet

---

<sup>58</sup> A.y.

<sup>59</sup> A.e., IV/243.

<sup>60</sup> A.e., IV/242-243.

<sup>61</sup> A.e., IV/240.

<sup>62</sup> A.e., IV/243.



âleminde kendinde şeyler olarak gördüğü nesnelerin fail illetliğini sorgulamak üzere dikey bir tırmanışa geçer. (1) Önce üzerine yazı yazılan kağıda yönelerek, bu yazıların failini sorar. Kağıt, yazının failinin mürekkep olduğunu söyler. Bu kez o da mürekkebe yönelir. Mürekkebin cevabı kağıttan farklı değildir; dolayısıyla o da kâşifi kaleme; kalem, ele; el de kendisini hareket ettiren kudrete yönlendirir. (2) Kudret, kâşifi, kendisini harekete geçiren iradeye, irade kendisini dileyen akıl lambasına, akıl lambası kendini yakan kalp levhasına, kalp levhası da kendisi üzerine yazılan ilme yönlendirir. İlim ona kendisinin yalnızca bir nakış olduğunu, akıl lambasının aydınlığında kalp levhasına bir kalem tarafından yazıldığını, dolayısıyla o kalemi bulması gerektiğini söyler.<sup>63</sup> Kâşifin hayreti ve yorgunluğu karşısında ilim ona, o kalemi gördüğünde yolun sonuna geleceğini belirtir ve (3) onun ilâhî kalem olduğunu söyler.

Buradaki '1' numaralı alan, yani mürekkep, kağıt, kalem ve elin oluşturduğu alan, mülk ve şehâdet âlemi; '2' numaralı alan, yani kudret, irade, akıl, kalp ve ilimin oluşturduğu alan, ceberut âlemi; '3' numaralı alan, yani ilâhî kalemin oluşturduğu alan da melekût âlemdir. Gazâlî, fail sebepliği, burada da yine tevhid ekseninde inceler: "O, şehâdet âleminde yalnızca beş duyunun idraki ile arayanlara nazaran batın; O'nu melekût âleminde açılan basiretle kalpte yanan lambada arayanlara göre zahirdir. İşte fiildeki tevhid yolunun yolcularının, yani kendisine failin tek olduğu keşfolunanların, tevhidi bu şekildedir."<sup>64</sup>

Gazâlî, gerçek ve biricik failin Allah olduğunu melekût âleminde tespit edince, fail sebebin tekliğini, bu kez düşey bir düzlemde, yani beka tecrübesinde dile getirir. Allah'ın dilemesi ortaya çıktığı anda, zorunlu bir süreç başlar. Böylece sebeplilikteki zorunluluk, fail sebebin bütün süreçlerde iki şey arasındaki bağlantıyı onaylamasına bağlanır. Gazâlî buradaki 'şey' kavramının kapsamına, nihai olarak, insan iradesi ve hareketlerini de dahil eder:

"[Kul] dilemeyi istediğinde diler, dilemeyi istemediğinde de dilemez olsaydı... İşte bu ayakların tökezlendiği ve yanlıştın ortaya çıktığı yer olurdu. Ancak bilmiş oluyorsun ki, [kul] dilese de dilemese de, dilediği zaman, O'nun dilediğini yapar. O halde 'dileme' (meş'iyet), [kula] ait değildir. Eğer ona ait olsaydı, başka bir dilemeye daha muhtaç olurdu ki, bu sonsuz teselsüle çıkar. Dilemek [kula] ait olmadığına göre, kudreti makdûra yönelten dileme ortaya çıkar çıkmaz, kudret kuşkusuz [makdûra] yönelir. Kudretin buna karşı çıkma durumu yoktur. [Kuldaki] hareket, kudretle zorunlu olmakta; kudret, dileme kesinleştiği

<sup>63</sup> A.e., IV/244.

<sup>64</sup> A.e., IV/247.

anda zorunlu olarak harekete geçirilmekte, dileme de kalpte bir zorunluluğu meydana getirmektedir. İşte bunlar, bir kısmı diğerine bağlı zorunluluklardır. Kul, ne dilemenin varlığını ortadan kaldıracaktır ne [dileme gerçekleşikten] sonra kudreti makdûra yönelmeyi durdurabilir ne de dileme kudret için gönderildikten sonra hareketin varlığını defedebilir. Çünkü [kul] bunların hepsinde mecburdur.”<sup>65</sup>

Gazâlî’ye göre, melekût âleminde bakan, mülk ve şehâdet âleminde kendinde nesne ve olayları değil, Allah’ın ilminin, iradesinin, kudretinin ve yaratmasının objelerini, yani malûmât, murâd, makdûrât ve mahlûkâtı görür.<sup>66</sup> Mülk ve şehâdet âlemi, başlangıçta farklılık ve zıtlıklarla dolu iken, hiçbir zıtlık ve ikilik bulunmayan ve Allah’ın katı olan melekût âleminin verdiği bakış açısı, geri dönüşte, mülk ve şehâdet âleminde de geçerli olacaktır. Böylece burada gözlemlenen nesnelere, olaylar, vasıtalar, sebepler, illetler, seçmeler, iradeler, istekler ve kudretler, artık Allah’ın fillerinden başka bir şey olmayacak ve sebeplilikteki zorunluluk, şeylerin tabiatından değil, Allah’ın kudretinden kaynaklanacaktır.

#### 4.6. Tehâfut ve el-İktisâd’daki İhyâcî Tevhid ve Sebeplilik

Gazâlî’nin yukarıdaki tezi, *el-İktisâd* ve *Tehâfut* okurları için de oldukça tanıdık. *El-İktisâd*, kudretin umumiliği meselesinde de “[ilâhî kudretin] bütün hareketlere ve bütün renklere yönelik aynı tarzdaki nispeti, sürekli olarak bir hareketten sonra gelen diğer bir hareket, bir renkten sonra gelen diğer bir renk ve bir cevherden sonra gelen diğer bir cevher için de geçerli”<sup>67</sup> olduğunu söyleyerek bir burhan düzenler:

“[Küçük önerme:] Her mümkün, Allah-u Teâlâ’nın kudretine bağlıdır.

[Büyük önerme:] Her sonradan meydana gelen mümkün ise ve kulun fiili de sonradan meydana gelmişse,

[İçerdiği sonuç:] o halde [kulun fiili] de mümkündür.

[Dışladığı sonuç:] [Kulun fiili] Allah’ın kudretine bağlı değilse, bu durum muhaldir.”<sup>68</sup>

*El-İktisâd*’ın ileriki satırlarında Gazâlî, şeylerin sonradan meydana gelen bir kudretle ortaya çıkmasının, kudretin umumiliği prensibini, kısaca tevhid düşüncesini zedeledi-

---

<sup>65</sup> A.e., IV/248.

<sup>66</sup> A.e., IV/243-247.

<sup>67</sup> Gazâlî, *el-İktisâd*, s.82-83.

<sup>68</sup> A.e., s.90.

ğini belirtir. O, bu görüşünü ilâhî irade sıfatına dayandırarak, her meydana gelenin irade edildiğini, dolayısıyla kötülüğün, küfrün ve günahkarlığın da yalnızca Allah tarafından irade edildiğini belirtir.<sup>69</sup> Böylece bir yaratılmış, diğer bir yaratılmışın hiçbir surette illeti olamaz.<sup>70</sup>

Tehâfut'un 17. Meselesi de bize fail sebebin yine yalnızca Allah olduğunu söyler: "Yanma [filini] –pamuktaki karalığı ve parçalarındaki çözülme-yaratarak ve yine onu köz ya da kül haline döndürerek- yapan (fâ'il), Allah'tır. O bunu ya melekler vasıtasıyla ya da vasıtasız yapar. Oysa ateş cansız bir varlık olup, onun bir fiili yoktur."<sup>71</sup> O, burada da gözlemin verileri (İhyâcî terminolojiyle mülk ve şehâdet âlemini) ile gözlemlenemeyen batınî gerçekliği (İhyâcî terminolojiyle melekût âlemini) karşı karşıya getirerek, filozofların fail sebep hakkındaki bilgi eksikliğine gönderide bulunur:

"Pekala, [ateşin] fail olduğunun delili nedir? [Filozofların] 'ateşin [pamuğa] ilişti-ten sonra yanmanın gerçekleşmesi' gözleminde başka bir delili yoktur. Oysa gözlem, [yanmanın ilişme] anında ortaya çıktığını göstermekte ama [yanmanın ilişmeye] bağlı olarak ortaya çıktığını ve [yanmanın, ilişme] dışından bir illetinin bulunmadığını göstermektedir. Çünkü tartışmasız [kabul edilmektedir ki], ruhun ve idrak-hareket güçlerinin hayevânların nutfesine girmesi, [yapısı bakımından] sıcaklık-soğukluk ve kuruluk-yaşlılıkla sınırlı tabiatlardan kaynaklanmaz (yutevelled). Baba, nutfeyi rahme bırakmakla, çocuğunun faili olamaz. Yine onun hayatının, görmesinin, işitmesinin ve onda bulunan diğer şeylerin faili de değildir. Bilinmektedir ki, bu durumlar [nutfe bırakıldığı anda] var olmaktadır. Ama hiç kimse çıkıp da o durumların [nutfenin bırakılmasına] bağlı olarak var olduğunu söyleyemez. Aksine onlar –ya vasıtasız olarak ya da o işlere vekil kılınan melekler vasıtasıyla- Evvel cihetinden var edilmektedir."<sup>72</sup>

Mülk ve şehâdet âlemindeki fail sebepliği sorgulayan yukarıdaki pasaja göre; gözlem, bize, dış dünyadaki herhangi bir nesnenin, diğer bir nesne ya da olayın fail illeti olabileceği bilgisini vermemektedir. Gözlem yalnızca onların bir arada ortaya çıktığını gösterir. Filozoflar salt görünen nesne ve olayların gözlemine değil, onların gerisindeki kudreti teemmül etmiş olsalardı, bu âlemdeki varoluşların yalnızca bir failinin olduğunu anlayabilirlerdi. Onların bu yanlış fikirde ısrar etmelerindeki esas neden, gözlemi ve bu âlemde gözlemlenemeyen verileri, temel hakikatler olarak görmeleridir. Oysa evrende

<sup>69</sup> A.e., s.98.

<sup>70</sup> A.e., s.224.

<sup>71</sup> Gazâlî, *Tehâfut*, s.240.

<sup>72</sup> A.e., s.240-241.

pek çok fail sebebi olumsuzlamak, yalnızca bir failin var olacağını belirten tevhid düşüncesiyle çelişmektedir.

Görüldüğü gibi Gazâlî'nin sebepliliği belirlemede temel kriteri tevhiddir. Tevhid, evrende yalnızca ilâhî kudret, ilâhî irade ve ilâhî yaratmanın varlığını tasdik etmektir. Bu tasdik, inanan kimsenin aksiyom cümlesini oluşturur. Tevhide alternatif olabilecek –örneğin fail illet ve seçme hürriyeti gibi- herhangi bir düşünce, inanan kimsenin yargılarına kaynaklık eden aksiyom cümlesiyle çelişir. O halde Gazâlî'nin sebeplilik düşüncesinin belirlenimi, salt sebepliliği tartıştığı kontekstlerden değil, tevhidin içerdiği ve dışladığı konuların ortaya konulmasıyla yapılabilir. Bu durumda karşımıza şöyle bir tablo çıkar:

TEVHİD	
İçerdiği konular	Dışladığı konular
Âlemde sebeplilik vardır. Allah, sebepleri yaratır ve düzenler. <sup>73</sup> Onlar Allah'ın yarattığı vasıtalarıdır. <sup>74</sup>	Âlemde determinizm vardır. Sebeplerin kendi başına gerçekliği vardır. <sup>75</sup>
Bu vasıtaların, kendinde bir yaptırım kudreti yoktur. <sup>76</sup> Vasıtalar, iyi veya kötüye götürebilir <sup>77</sup> ; ancak iyi veya kötüyü doğurmazlar. <sup>78</sup>	Sebeplerin kendinde yaptırım kudreti vardır. <sup>79</sup> Sebepler, iyi veya kötüyü doğurabilir. <sup>80</sup>
Âlemde fail sebep, yalnızca Allah'tır. <sup>81</sup>	Âlemde çok sayıda fail sebep vardır. <sup>82</sup>
Fail, hür iradesi ve kudreti ile âlemdeki şeyleri varlığa getirir. <sup>83</sup>	Fail sebepler, şeyleri zorunlu olarak varlığa getirir. <sup>84</sup>

<sup>73</sup> Gazâlî, *İhyâ* I/30, IV/252, 259, 261; *El-Maksadu'l-Esnâ fi Şerh-i Esmâillâhî'l-Husnâ*, tah:Fadlo Şihadi, Beyrut 1986, s.116; *El-Madnûn-u bihî 'alâ Gayr-i Ehlih*, Mecmû'at-u Resâil içinde, Beyrut 1998, s.342; *el-Erba'în*, s.10.

<sup>74</sup> Gazâlî, *İhyâ* IV/76.

<sup>75</sup> A.e., IV/249.

<sup>76</sup> Gazâlî, *El-İktisâd*, s.224.

<sup>77</sup> Gazâlî, *el-Madnûn*, s.341.

<sup>78</sup> Gazâlî, *İhyâ* I/30.

<sup>79</sup> Gazâlî, *Tehâfut*, s.239; *el-İktisâd*, s.95-96; *İhyâ* IV/273, 283.

<sup>80</sup> Gazâlî, *İhyâ* I/30, IV/261.

<sup>81</sup> Gazâlî, *el-İktisâd*, s.26,35,81; *İhyâ* IV/250.

<sup>82</sup> Gazâlî, *Tehâfut*, 241-242, 247; *İhyâ* IV/250.

<sup>83</sup> Gazâlî, *Tehâfut*, s.239; *el-İktisâd*, s.81,90,107.

<sup>84</sup> Gazâlî, *Tehâfut*, s. 240, 243-244; *el-İktisâd*, s.97-98.

Zorunluluk, Allah'ın iradesi ve kudretiyle gerçekleşir. <sup>85</sup>	Zorunluluk, fail illetlerin tabiatından kaynaklanır. <sup>86</sup>
İnsanın irade ve kudreti eksiktir. <sup>87</sup> Yaratma ve varlığa getirme sıfatı asla yoktur. <sup>88</sup> Yaratılanı kesbeder. <sup>89</sup>	İnsanın şeyleri elde edecek kendinde irade ve kudreti vardır. <sup>90</sup> Bir şeyi varlığa getirebilir.
İnsanların seçme hürriyeti yoktur.	İnsanların seçme hürriyeti vardır.
Hakikat, melekût âleminde olup, mükâşefe ehli bu hakikati teemmülle bilir. <sup>91</sup>	Hakikat, mülk ve şehâdet âleminde olup, sözde kelimciler ve filozoflar hakikati gözlemler. <sup>92</sup>

<sup>85</sup> Gazâli, *Mi'yâr*, s.191; *el-İktisâd*, s.97; *İhyâ* IV/80, 273; *el-Erba'în*, s.12.

<sup>86</sup> Gazâli, *Tehâfut*, s.240.

<sup>87</sup> Gazâli, *el-Maksad*, s.145.

<sup>88</sup> Gazâli, *el-İktisâd*, s.92.

<sup>89</sup> Gazâli, *el-İktisâd*, s.91; *İhyâ* I/110, IV/249; *el-Erba'în*, s.10.

<sup>90</sup> Gazâli, *el-İktisâd*, s.177.

<sup>91</sup> Gazâli, *İhyâ* IV/247, 249, 250; *el-Maksad*, s.122.

<sup>92</sup> Gazâli, *Tehâfut*, s.240-241, *el-İktisâd*, s.95-97.

## 5. Sonuç

Gazâlî'nin sebeplilik teorisi, tevhidin tali bir meselesi olduğu için, onun tevhidle ilgili görüşleri belirlendiğinde sebepliğe yönelik fikirleri de genel hatlarıyla ortaya çıkacaktır. Bunun yanında, onun tevhidi bütünüyle Mutezile'nin seçme hürriyeti ve Meşşâî felsefedeki fail sebepliğe karşı olarak konumlandığını düşünmek de olanaklıdır. Tevhidin kapsamına giren konuları, Gazâlî, ilk kez *el-İktisâd*'da açıklar. Buna karşın *el-İktisâd* bize tevhidin açık tanımını, bu tanıma giren detayları, problemleri, elde edileceği ontik alanı ve ona ait epistemik aktları vermez. Bu yargı, *İhyâ* cephesinden bakıldığında haklılık kazanır. Çünkü *İhyâ*, birinci cildin Tevhid Bölümü ile üçüncü cildinin Tevhid ve Tevekkül Kitabı'nda tevhidin açık tanımını verir: "*Sebeup ve vasıtalara yönelmeyi kesecek şekilde bütün işlerin (umûr) Allah'tan geldiğini ve bütün iyilik ve kötülüğün yalnızca O'ndan olduğunu bilmektir.*"<sup>93</sup> Tanımın içeriğinin bütünüyle fail sebepliği olumsuzlayan bir denklemde dile getirildiği açıktır. O, *er-Risâletu'l-Kudsiyye*'de ise bu tanımın kapsadığı *el-İktisâd*'la da örtüşen- konuları genişçe açıklar. Bunlar da Allah'ın zatı; ilim, irade ve kudret gibi sıfatları ve O'nun âlemdeki fiilleri konularıdır. Tanımın içeriği ve konularını yan yana koyduğumuz zaman, Gazâlî'nin sebeplilik teorisini anlamının onun tevhid görüşünü anlamaktan geçtiğini rahatlıkla görebiliriz.

*İhyâ*'nın üçüncü cildine baktığımızda, tevhidin kapsamına giren konuların herkes tarafından değil, teemmül aktı ile melekût âleminden bilinebileceğini söyler. Bu bilgi aktı, tevhidin anlamını içselleştirip belirli riyâzî süreçlerden geçtikten sonra ortaya çıkar. Sözde kelamcı ve filozoflar, bütün bilgilerini duyumla görünen dünyadan aldıkları için, tevhidin anlamını ve kapsamına giren konuları bilemezler. Bu noktada Gazâlî'nin amacının, özellikle filozofların *Tehâful*'ta eleştirdiği- ilahiyat kapsamındaki görüşlerinin bilgi değerini olumsuzlamak olduğunu görebiliriz.

O halde Gazâlî'nin sebeplilik teorisi üzerine yapılacak bir inceleme, *İhyâ*'daki tevhid düşüncesine göre şekillenmelidir. Tevhid düşüncesinin içerdikleri, Gazâlî'nin kabul ettiği sebepliliği; dışarıda bıraktıkları ya da çelişikleri de onun kabul etmediği sebepliliği açığa çıkarır. Bu noktadaki temel kriter, onun tevhid düşüncesidir. Bu düşünce ise, söylediğimiz gibi, açıkça ve detaylı olarak yalnızca *İhyâ*'dadır. Gazâlî'nin sebepliliğini inceleyen uzmanların gözden kaçırdıkları esas nokta da burasıdır.

---

<sup>93</sup> Gazâlî, *İhyâ* I/33.

## Kaynakça

- ABRAHAMOW, BINYAMIN, "Al-Ghazâlî's Theory of Causality", *Studia Islamica* (1988/67).
- ALON, ILAI, "Al-Ghazali and Causality", *Journal of the American Society*, 1980/100.
- FRANK, RICHARD, *Al-Ghazâlî and Ash'arite School*, U.S.A. 1994.
- \_\_\_\_\_, *Creation and Cosmic System: al-Ghazâlî & Avicenna*, Heidelberg 1992.
- GRIFFEL, FRANK, Gazâlî'nin Felsefî Kelamı, çev:İ.H. Üçer, M.F. Kılıç, İst. 2012.
- GAZÂLÎ, EBÛ HÂMÎD, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, tah:M.R. Rıza el-Kabbânî, Beyrut 1990.
- \_\_\_\_\_, *El-Munkız mine'd-Dalâl*, Mecmû'at-u Resâil içinde, Beyrut 1998.
- \_\_\_\_\_, *Tehâfutu'l-Felâsife*, tah:S.Dünyâ, Kahire 1972.
- \_\_\_\_\_, *Mi'yâru'l-İlm*, tah:S. Dünyâ, Mısır 1961.
- \_\_\_\_\_, *İhyâ-u 'Ulûmi'd-Dîn*, Mektebet-i ve Matba'at-i Kiryat Futra, Semarang/Indonesia 1952, I-IV.
- \_\_\_\_\_, *El-İktisâd fi'l-İtikâd*, tah:İ.A.Çubukçu, H.Atay, A.Ü.İ.F. yay. Ankara 1962.
- \_\_\_\_\_, *El-Maksadu'l-Esnâ fi Şerh-i Esmâillâhi'l-Husnâ*, tah:Fadlo Şihadi, Beyrut 1986.
- \_\_\_\_\_, *El-Madnûn-u bihî 'alâ Ğayr-i Ehlih*, Mecmû'at-u Resâil içinde, Beyrut 1998.
- HOURANI, GEORGE F., "A Revised Chronology of Ghazâlî's Writings", *Journal of the American Oriental Society*, v.104.2 (1984).
- İBNU'L-'ARABÎ, KÂDÎ EBÎ BEKR, *el-'Avâsim min el-Kavâsim*, tah: 'Ammâr Tâlibî, Kahire 1974.
- İBNU'L-ESÎR, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut 1979, c.X.
- MARMURA, MICHAEL E., "Gazâlian Causes and Intermediaries", *Journal of the American Oriental Society*, 115.1(1995).
- ES-SUBKÎ, TÂCEDDÎN EBÎ NASR 'ABDU'L-VEHHÂB İBN 'ALÎ, *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-Kubrâ*, Kahire 1976, VI.
- WOLFSON, HARRY AUSTRYN, *Kelam Felsefeleri*, çev: Kasım Turhan, İst. 2001.

## A Methodical Framework of the Ghazālian Causality

**Citation** / ©-Akkanat, H. (2013). A Methodical Framework of the Ghazālian Causality, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 13 (1), 23-56.

**Abstract-** *To understand al-Ghazālī's theory of causality is only possible by understanding his notion of tawhīd. Although he first examines the matters of tawhīd in al-Iqtisād, he gives the real definition and content of tawhīd in Ihyā. Ihyā tells us that tawhid suggests the only agent of all objects and events in the universe to be Allah. This approach contradicts the Aristotelian notion of causality which claims that there are many agent causes in the universe. Therefore, the Aristotelian notion of causality does not enable to understand the notion of causality which al-Ghazālī analyzed within the framework of tawhīd. It is, then, necessary, for an understanding of Ghazālian theory of causality, to determine the meaning of the Ghazālian concept of tawhīd, and its content and scope. And tawhīd is a subject we can only find in Ihyā. Many Ghazālian authorities who have studied the subject in issue seem to have overlooked this important point*

**Key words-** *al-Ghazālī, causality, tawhid, Ihyā*



# “Vücûd-Nâme” Örneğinde Bektâşi Erkânnâmelerinde Hurûfî Unsurlar

Doç. Dr. Ömer Faruk TEBER\*

---

**Atf / ©-** Teber, Ö.F. (2013). “Vücûd-Nâme” Örneğinde Bektâşi Erkânnâmelerinde Hurûfî Unsurlar, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1), 57-72.

**Özet-** Bektâşi Erkânnâmeleri Bektâşîliğin mahiyetini, yapısını ve tarihî inkişafını tanımlamaya yönelik olarak yazılmış, tarikat içerisindeki ritüeller ile bu ritüellerin bünyesinde icra edilmesi gerekli duaların yer aldığı eserlerdir. Bektâşi Erkânnâmeleri içerisinde yer alan ve kâmil insan olabilmenin tasvirlerini içeren “Vücûd-nâme”, “Ahid-nâme”, gibi çeşitli risale ve belgelerin analiz edilmesi, Alevîlik ve Bektâşîlik araştırmalarında önemli bir katkı sağlayacaktır. Vücûd-nâmeler, dünyevî unsurların her birinin insan vücûdundaki uzuvlardan birisine benzetildiği ve bu uzuvlara harflerle birlikte çeşitli dinî, tasavvufî anlamların yüklenilerek izah edildiği Hurûfî metinleridir. Bu çalışmada “Vücûd-Nâme”lerde yer alan Hurûfî unsurların Bektâşi Erkânnâmelerine nasıl yansıdığını analiz etmeye çalıştık.

**Anahtar sözcükler-** Ezoterik (Batınî) , Bektâşi Erkânnâmeleri, Vucûd-nâme

## §§§

### Giriş

Dinî-mezhebî bir toplumun yaşayabilirliği, büyük ölçüde o toplumun sahip olduğu öğretinin, bir yerde yol haritasının, hayatı bütünüyle kuşatıcı bir mahiyette algılayabilmesi ve öğretisinin referansları ile uygulayış felsefesine bağlıdır. Kur’ân ve Sünnet merkezli oluşturulmuş İslâmî bir yorum olan Bektâşîlik, ruhun tezkiyesi ile insan doğası gereği dünyevî yeteneklerinde tekâmülû birlikte ele alarak korelasyon sağlar ve bu amacını, *imân edip, iyi işler* yapmak ilkesiyle pratikte uygulamaya koyar<sup>1</sup>.

---

\* Akdeniz Üni. İlahiyat Fak., İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: omerteber@yahoo.com

<sup>1</sup> Bektâşi düşüncesinde inanç usurları ve mezhep telakkileri için bkz. Ömer Faruk Teber, *Bektâşi Erkânnâmelerinde Mezhebî Unsurlar*, Ankara 2008.

Bektâşîliğin mahiyetini, yapısını ve tarihî inkişafını iyi anlayabilmek ve doğru tespitte bulunabilmek için Hacı Bektâş-ı Velî'nin kendisinden sonra kayda geçirilen ve öğretinin pratik tezahürlerini yansıtan Bektâşî Erkânnâmelerinin incelenmesi; akademik bir bakış açısıyla tahlil edilmesi gerekir<sup>2</sup>. Genellikle “Nasıl bir insan” imajını şekillendirici tasvirleri içeren Bektâşî Erkânnâmeleri<sup>3</sup> içerisinde yer alan “Vücûd-nâme”, “Ahid-nâme”, “Âyin-i Cem Risalesi” gibi çeşitli risale ve belgelerin de analiz edilmesi Alevîlik ve Bektâşîlik araştırmalarında önemli bir katkı sağlayacaktır. Erkânnâmeler içerisinde yer alan bu nevi risâlelerden Vücûd-nâmeler, dünyevî unsurların her birinin insan vücûdundaki uzuvlardan birisine benzetildiği ve bu uzuvlara harflerle birlikte çeşitli dinî, tasavvufî anlamların yüklenilerek izah edildiği Hurûfî metinleridir. Buna göre mutasavvıfların zübde-i kâinat dedikleri insan vücûdu, büyük bir âlem olup dünyevî bütün unsurları ihtiva etmektedir. İnsan-ı kâmil mertebesine erişebilmiş kimseler de bu “vücûd-nâme”nin temsilcisidir. Özellikle Bektâşî metinleri içerisinde yer alan bu tür risale ve talikatlar, nefsini bilmenin öneminden, yedi cehennem ile cennetin sekiz kapısının hikmetinden ve cennetteki dört ırmağın aslının ne olduğunun bilinmesinden bahseder. Çünkü bu bilgilere sahip olan bir Bektâşî dervîşi özü itibarıyla fani olup Hakk’a vasıl olacak dolayısıyla da Bektâşî deyimleriyle “Fazıl toplumun birer kamil ferdi” hüviyetini kazanacaktır.

### 1. Hurûfîlik Bektâşîlik Etkileşimi

Temeli, eski çağlardan gelen ve harflerle sayıların kutsallığını kabul edip bunlara çeşitli anlamlar yükleyen anlayışa dayanan Hurûfîlik, Fazlullah-ı Hurûfî Esterâbâdî (ö.796/1394) tarafından İslâm dünyasında batınî düşüncelerin ışığında bir sistem şekline dönüştürülmüştür<sup>4</sup>. Harflerle ve hatlarla dinî emirleri te’vîl esasına dayanmakta olan bu inancın temel kuramı, insanı ilahî sıfatlarla tavsif etmesidir. Câvidânnâme, Muhabbetnâme, arşnâme, Divan, Vasiyyetnâme ve Nevmnâme adlı eserlerin müellifi olarak zikredilen Fazlullah-ı Hurûfî, kurduğu sistemi anahatlarıyla *Câvidânnâme*<sup>5</sup> adlı eserde toplanmıştır<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> Aksi halde Ahmed Rıfkı'nın da ifade ettiği gibi: “...seleflerimizin tarih tahriri husûsunda takip ettikleri meslek, hiçbir fayda temin etmeyen bir takım müsecca', murassa' sözlerle yalnız mevzû bahs olan meselenin kaba taslağını çizmek ve vakaların rûhuna, esâsına, te'sirlerine dair bir şey beyân etmemekten ibaret..” kalacaktır. (Ahmed Rıfkı, *Bektâşî Sırrı*, Dersâdet 1328/1910, II, 3-5).

<sup>3</sup> Belkis Temren, *Bektâşîliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu*, Kültür Bak. Yay., Ankara 1995, s.211.

<sup>4</sup> A.Bausani, “Hurûfîyya”, E.I., New Edition, Leiden 1971, III, 600; Hüsamettin Aksu, “Hurûfîlik”, *DİA*, XVIII, 408.

<sup>5</sup> Hurûfîlik düşüncesinin kurucusu sayılan Esterâbâd'lı Fazlullah'ın yaklaşık olarak 1386 yıllarında düşüncesinin ana hatlarını ortaya koyan en önemli eseridir. Eserde çeşitli sembol ve kısaltmalarla birlikte Kur'ân'dan bir kısım ayetlerin tefsir ve tevili yer almaktadır. Özellikle bazı sûre başlarında bulu-

XIV. yüzyılın ikinci yarısında Batınî yorumları sayesinde gün geçtikçe taraftar kazanan Fazlullah-ı Hurûfî, düşüncelerinin şerî'ata aykırı olması yönünde ulema tarafından görüş bildirilmesi üzerine yargılanmış ve idam edilmiştir. Fazlullah'ın ölümünden sonra, başta halifesi Ali el-A'lâ olmak üzere, mensupları tüm baskılara rağmen Horasan, İsfahan, Suriye, Azerbaycan ve Anadolu'da Hurûflîk'i yaymışlardır<sup>7</sup>. Hurûflîk diğer bir çok batınî inançlarda olduğu gibi esrâr-ı hurûf, insan-ı kâmil, devr, tevil gibi bir takım esasları İslâm Tasavvufundan almalarının yanı sıra tenâsuh, hulûl ve ittihâd gibi İslâm sûfî düşüncesiyle bağdaşmayan unsurları da bünyesine alarak teville yönelen mistik bir düşünce olmuştur<sup>8</sup>. Engellemelere rağmen pek çok Hurûfî, Bektâşi tekkelerine sığınarak görüşlerini yaymaya devam etmiş<sup>9</sup>, Fazlullah-ı Hurûfî, bazı Bektâşîler tarafından Bektâşi evliyâsı olarak anılmıştır. Ancak bu akım, Virani, Nesimi, Hayreti vb. bazı kesimlerde güçlü bir şekilde etkisini göstermekle birlikte Bektâşîliği derinden etkilememiş ve ileri gelen pek çok Bektâşînin görüş ve düşüncelerine yansımamış olduğu ifade edilmektedir<sup>10</sup>. Ancak Bektâşi düşünce

---

nan Hurûf-ı Mukatta'a ile ilgili teviller dikkat çekmektedir. Düzensiz bir şekilde yazılan Câvidânâme, altı bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde müellifin itikadî görüşleri verilmiş, ikinci bölümde kainatın yaratılışı; üçüncü bölümde, Adem ile Havva'nın ve diğer varlıkların yaratılışı; dördüncü bölümde, Ahiret konuları; beşinci bölümde nübüvvet ve altıncı bölümde de Câvidânâme'deki konuların tekrarı yapılmıştır. Bkz. Hüsâmettin Aksu, “Câvidânâme”, DİA, VII, 178. Ayr. Bkz. İlmî Cavidan, Çev. Raşit Tanrıkulu, Ayyıldız Yay., Ankara 1998; bkz. Fatih Usluer, *Hurufilik İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*, İstanbul 2009, s.30.

<sup>6</sup> Abdalbaki Gölpınarlı, *Hurûflîk Metinleri Kataloğu*, TTK. Ankara 1989, s. 14, 19.

<sup>7</sup> A. Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15. -17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1998, s.129-133; Aksu, “Hurûflîk”, DİA., XVIII, 409-410.

<sup>8</sup> Sayın Dalkıran, *Aklın Büyük Yanılgısı Tanrılaştırma*, İstanbul 2004, s.132

<sup>9</sup> Hasan Onat, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, [www.hasanonat.net](http://www.hasanonat.net)

<sup>10</sup> Hurûflîk, Anadolu ve Rumeli'de Fazlullah Hurûfî'nin tanınmış müridi İmâdüddîn Nesimî sayesinde yükselerek taraftar toplayabilmiştir. Nesimî ve diğer dailerin çabasıyla Fazlullah'ın yargılanarak idam edilmesinden sonra tezyif edilen ve değersizleştirilen bu öğretiyi, Bektâşîliğin bir ögesi olarak kendine yer edindi. Bkz. İrene Mélikoff, *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, Çev. Turan Alptekin, İstanbul 1999, s. 164. Ayr. Bkz. Seyyid İmâdüddîn Nesimî, *Nesimî Divanı*, haz. Hüseyin Ayan, Ankara 1990; Oryantalistlerin, Hurûflîliğin, Bektâşîliğin asli ögesi olduğu görüşlerine karşı çıkan Ahmet Rıfki, Bektaşîliğin Hurufilikten etkilendiğine dönük iddialara şu şekilde itiraz etmektedir: “Hurûflîk hiçbir yere, hiçbir menbaa mensup olmadan Acemistan'ın bir köşesinde zuhûr etmiş bir tarîk-ı dalâlettir. Fazlullah-ı Hurûfî'nin kötü âkıbeti, *Câvidân* ismindeki müphem eseri, Câvidânîlerin ortada mevcut olan kitapları, bu kitaplardan istinbât olunan bâtil akâidleri, ibadet tarzları, tevil sûretleri gösteriyor ki, bu meslek bir meslek-i bâtildir. Ne akıl, ne mantık, ne diyânet, ne şeriatla münasebeti vardır. Bu mesleğin pek çok olan inananları arasında bütün fırak-ı dâlenin akâidinden bir nebze vardır. Kur'ân'ın zâhirî manasını değiştirmelerinden dolayı “Bâtıniyye” taifesiyile; Cenâb-ı Hakk'a bir sûret-i cesîme isnâd ettiklerinden dolayı “Mücessime” fırkasıyla; haramı mübâh saymaları yönünden “İbâhiyye” mezhepleriyle râbitası

ve anlayışının saf ve sade bir şekilde asırlarca nesilden nesile aktarılmasına vasıta olan Bektâşî Erkânâmeleri'nde Hurûflüğün izlerini bulmak mümkündür. Bektâşîlik yazılı kaynakları içerisinde yer alan Erkânâmeler, Sünnî din anlayışının hâkim olduğu metinler olmakla birlikte, Şîî, Ca'ferî ve Hurûfî etkiler de taşımaktadır. Söz konusu Hurûfî, batınî unsurların metinlere Bektâşî Dedeleri, Dede bâbâları veya dervişleri tarafından manzum ve mensur gibi çeşitli şekillerde sokulduğu yalın bir okumayla anlaşılabilir. Öte taraftan Hurûflük ve onun etkisine açık olan Şîîliğe ilişkin "Oniki İmâm" inancı, "Tevellâ", "Teberrâ" ve "Kerbelâ Matemî" vb. unsurların Erkânâmelerde esaslı bir karşılıklarının olmadığını belirtmek gerekir<sup>11</sup>. Bunlar daha çok âyinlerin, törenlerin ve kimi ritüellerin uygulanmasında görülen ve duygusal yönü ağır basan yüzeysel yansımalarıdır. Çünkü İslâmî Türk edebiyatında önemli bir yere sahip bulunan Hz. Ali Cenknâmeleri, Ahitnâmeler, Buyruklar ile Erkânâme niteliği taşıyan çeşitli eserlerin nihai hedefi, topluma dinî-ahlaki, tarihî bilgi vererek insanları şuurlandırmaktır<sup>12</sup>. Bunun yanı sıra insanın kendisine, toplumuna ve tabiata karşı olan yükümlülüklerini yerine getirmesine ve güzel huylar edinerek kötülüklerden kaçınmasına yönelik nasihatnâme özelliği taşımaktadır.

Bu çalışmamızda, Bektâşîliğin âdab ve erkânına dair bilgi elde edebileceğimiz en zengin kaynaklardan birisi olan Bektâşî Erkânâmelerine<sup>13</sup> Hurûfî unsurların nasıl ve ne şekilde yansıdığını "Vücûd-nâme"ler üzerinden tespit etmeye çalışacağız.

---

vardır. Ayrıca Fazlullah-ı Hurûfî'nin ulûhiyetine, rûhâniyetine inananlar Hurûfilerdir; Bektâşîler değildir. Bektâşîlikle Hurûflük'in birbirinden ayrı, başka esaslar üzerine müstenit olduğunu gösteren bir çok delil vardır. Özetle, gerek Câvidanların bâtil içeriğinden, gerek Hürûfilik akâidi tarafından, Bektâşî tarikatına hiçbir şey girmemiştir. Hurûflerin itikâd ve eserlerinden Bektâşîler mesul olamaz. Bektâşîlerin kitapları, tomâr-ı hilâfetleri meydandadır. Hurûflerin kitapları ve inançları ehline âyândır." Bkz. A. Rıfki, *Bektâşî Sırrı*, I, s.10-11, 67 vd. öte taraftan bir kısım uzmanlar, Hurûflük tesirlerinin, aynı zamanda Alevilik-Bektâşîlikteki İsmailî etkiyi göstermekte olduğunu ifade etmektedirler. Buna göre söz konusu bu metinler vasıtasıyla, "tenasüh", "hulûl" ve "mehdilik" gibi kimi İsmailî görüşler ve fikirler Bektâşîliğe taşınmıştır. Bkz. Sönmez Kutlu, *Alevilik-Bektâşîlik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*, Ankara 2006, s.56.

<sup>11</sup> Erkânâmelerde yer yer geçen Sünnîlik dışı unsurların da Hurûfî metinler yoluyla geldiği ve Batınî yorum geleneğinden kaynaklandığı söylenmelidir. Bkz. Sönmez Kutlu, "Aleviliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi", *İslâmiyât*, C.6, S.3 (2003), s.47.

<sup>12</sup> Mehmet Atalan, "Hz. Ali Cenknâmelerinde Mâtürîdîlik ve Hanefîlik İlişkili Unsurlar", [www.emakalat.org](http://www.emakalat.org)

<sup>13</sup> Bu konuda bkz. Ömer Faruk Teber, *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebî Unsurlar*, Ankara 2008, s.159-165.

## 1. 1. Bektâşi Erkânâmelerinde Hurûfî Unsurlar

Fazlullah Hurûfî'nin öldürülmesinden sonra Azerbaycan'da takibe uğrayan Hurûfîler Anadolu ve Rumeli'ye dağılmışlardır. Çeşitli tasavvufî düşünceler ve gruplar içerisinde kendilerine yer edinmeye çalışmışlardır<sup>14</sup>. Bektâşi öğretisini de etkilediğini bildiğimiz Hurûfî unsurların, Bektâşi Erkânâmelerinde en fazla geçtiği kısım “Vücûd-Nâme” ya da “Vücûd-Nâme Der İlm-i Murtazâ Alî ve Keşf-i Hünkâr El-Hâc Bektâş Velî” başlıklı bölümlerdir. Latinize ettiğimiz bir metin örneği şöyledir:

“ Senürîhim âyâtînâ fi'l-âfâki ve fi enfüsihim hattâ yetebeyyene lehüm ennehu'l-hakk”<sup>15</sup>

...İmdi Hakk ki Muhammed Alî'dir. Âdem'de talep eylemek evlâdır. Zira Âdem'den gayrı talep edersen ma'rifetullah'tan haberin yoktur. İnsan vücudu göbekten aşağısı yedi kat yer ve göbekten yukarısı yedi kat göktür. Ve baş arş-ı mu'allâdır. Yedi kat yerde ve yedi kat gökte her ne varsa hepsinin hakikati arştaadır. Vücûd-ı Adem'de dahi her ne var ise cümlesinin sırrı baştaadır. **Zirâ Âdem'in cemalinde yirmisekiz hurûf mevcuttur. Ve ol hurûfların mukâbilinde yirmisekiz âl ve evlâd ve çehârdeh ma'sûm-ı pâk ve cümle nebîler mestûrdur. ....**

... Ve dünyada her ne kadar letâif var ise otuziki hurûf ile kelâm olur. Hezdeh hezâr-ı âlem içinde her ne var ise cümlesi otuziki hurûf ile bağlanır. Ve otuz iki hurûf bunlardır. Ve cemâl-i Âdem'de olan ondört beyaz hatlar bunlara işaretir. Meselâ, Âdem'in eli ve ayağı iki hattır ki, sağa ve sol şakk-ı istivâdır. Sağ tarafı Muhammedü'l-Ekber'e ve sol tarafı Abdullah'a işaretir.

...İmdi, Ey Tâlip: Dîdâr-ı ilâhi'yi gör ki, duvazdeh İmâmân, Çehardeh Ma'sûmân cemâl-i Âdem'de Hâme-i Kudret ile mestûr olmuştur. Bunları kendi cemâlinde talep eyle ki, Hakk'ı bilesin. Câhil kalmayasın. İmdi bir nazar eyle ki, kendi cemâlinde bu otuziki hurûf ve bu otuziki sultân mevcuddur. Ve dahi her bir harf bir Sultân'a işaretir ki, birbirinden ayrı ve gayrı değildir. **Ve bu otuziki hurûf bir noktadan çıkar ki, cümlesi Alî'den zuhur etti.** Nitekim onun için Cenâb-ı Şâh-ı Velâyet Kerremallâhu vecheh Efendimiz buyurmuştur. Kâle İmâm Alî, “Ene noktaton, tahte'l-bâi bismillâhi. Böyle olunca cümlesi bir asıldır. Ve bir asıldan zuhur etti. **İmdi bir kimse otuziki hurûfu bilmese ve her harf hanki sultâna**

<sup>14</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul 1997, s.182

<sup>15</sup> “Biz onlara, ufuklarda ve kendi canlarında âyetlerimizi göstereceğiz ki Kur'ân'ın gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun” (Fussilet, 53).

**işarettir bilmes ve kendi cemâlinde ol sultânları ispat eylemese tarikat ve post ve mürşitlik ona haramdır, hakkı değildir. Ve ona secde kılmak haramdır.** Zira cahildir. Cahil ise kendi nefsin bilmediğinden Hakk'ı dahi bilemez. İmdi, Ey divâne gözün aç! bundayken nefsin ve Hakk'ı göre ve bilesin. Hey hât ki, **Hakk senin için bir dahi tecelli eyleye ve dahi yirmisekiz hurûf bunlardır ki beyân olundu.** Elif, bâ, tâ, se, cim Ha, Hı, Re, Ze, Sin, Şin, Sat, Dat, Tı, Zıy, Ayın, Gayın, Fe, Kaf, Kef, Lem, Mim, Nûn, Vav, Ha, Ye. Ve dahi Lam-elf, Muhammed Ali'ye işarettir. Yani, Lam-elf, Muhammed Alî, Ayn, Hasan; Hı, Hüseyin; Şin, Zeyne'l-âbidîn, Sin, Alî en-Nakî; Dal, Hatice; Ze, Fâtıma; Fe, Muhammed el-Bâkır; Kaf, Mûsâ el-Kâzım; Cim, Alî Rızâ; Mim, Hasan el-Askerî, Ye, Muhammed et-Takî; Vâv, Ca'fer es-Sâdik; Zâl, Muhammed el-Mehdî; Sâd, Muhammed el-Ekber; Dâd, Abdullah; Te, Behcet Kâsım; Se, Abdullah Sâni; Ha, Alî Asgar; Ğayn, Abdullah Sâlis; Kaf, Hüseyin; Lam, Sa'îd Kâsım; Nûn, Yahyâ el-Hâdi; Ba, Sâlih; He, Tayyib; Tı, Ca'fer; Zıy, Ca'fer Sâni; Re, Kâsım'dır. Dört hurûf dahi, hurûf-ı acemiye vardır ki, Pe, Çe, Je, Ge ki, kâinâtın aslı ve hakikatın terâzisisidir. Ve dahi, Pe, Âdem (a.s.); Çe, Nuh (a.s.); Je, İbrâhim (a.s.); Ge, Seyyid-i Kâinât, Meşhar-i mevcûdât, Hazret-i Muhammed aleyhi's-salâtü ve's-selâmdır<sup>16</sup>.

Metinden anlaşıldığı üzere burada insan vücudu ile kainat arasında bir paralellik kurulmakta ve bu ilişkinin belli başlı unsurları harfsel ve rakamsal/sayısal bir takım çıkarımlarla ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Ayrıca bu sistemde bütün evren ve varlıklar, insanın yüzünde bulunduğu kabul edilen yedişer hatlı iki görünüşle açıklanır. Bu durum, On Dört Ma'sûm-ı Pâk'in ve bütün peygamberlerin Hz. Adem'in şahsında müstetir olduğuna dönük bir temellendirmeye somutlaştırılır ve bunların otuz iki harf ekseninde sayısal karşılıkları sunulur<sup>17</sup>. Otuz iki harfi ve karşılıklarını bilmek mürşid olabilmek için zorunludur. Bunları bilmeyen bir kişiye pîr ya da mürşid olmak haramdır. Öte yandan günlük kullanımdaki yirmi sekiz harfin ise birer birer karşılıkları verilir. Bu sayısal kullanımların yanı sıra,

<sup>16</sup> Bkz. Hacıbektaş İlçe Halk Kütüphanesi (HBK), Erkânâme, No: 36, vr.70a-75b.

<sup>17</sup> Fazlullâh Esterâbâdî, Hurûfliği kurarken Bâtınîlerin te'vil usullerini başarılı bir şekilde kullanarak rüya yoluyla gerçeği bulduğunu ileri sürmüştür. O, bir kısım sırların da kendisine bu yolla bildirildiğini iddia ederek Arapça'daki 28 harf ve bunlara ilaveten Farsça'daki 4 harf (p, ç, j,g) ile rakamlar arasında çeşitli ilişkiler kurmak suretiyle Hurûflik sistemini çağının İslâm düşüncesine sokmayı başarmıştır. Bu sisteme göre bütün dinî hükümler 28 ve 32 sayısına uygulanarak bu hükümlerin insanın yüzünde temsil edildiği ileri sürülür. Öte taraftan Ayet ve hadisleri de Hurûflik sistemi çerçevesinde Batınî te'villere tabi tutan Hurûfler, özellikle Kur'ân'da bulunan Hurûf-ı Mukatta'a'nın müfessirlerce iddia edildiğinin aksine Mütешâbih değil, Muhkem olduğunu savunmuşlardır. Bkz. A.Bausani, "Hurûfiyya", E.I., New Edition, III, 600; Hüsamettin Aksu, "Hurûflik", DİA, XVIII, 408.

çeşitli sembolik ve mecazi anlatımlar da Hurûfiliğin bir yansıması olarak görülebilir. Bunun en somut örneklerini Bektâşî Erkânnâmelerinde, Âyin-i Cem risalelerinde ve batınî bilgiye ve keşfe dair yazılmış ve bir kısmı da Cafer es-Sâdık’a nispet edilen risalelerde; şehy-mürîd arasındaki tarîkate ilişkin soru-cevap faslında görmek mümkündür<sup>18</sup>.

Şu diyalog bunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir:

“Suâl: *Tırnağın nerden su içer?*”

Cevâb: *Tırnağım başımdan su içer. Ne kadar ki başım sağdır.*

.....

Suâl: *Üstümdeki emânet nedir?*

Cevâb: *Beş parmağımdır.*

Suâl: *Baş parmak ve şehâdet parmak kimden kaldı?*

Cevâb: *Baş parmak, Muhammed aleyhisselâm'dan ve şehâdet parmak Ali'den kaldı.*

.....

Suâl: *Mürşidin eli kandediydi? Ve senin başın kandedir?*

Cevâb: *Mürşidin eli başında ve başım mürşid elindedir.*

.....

Suâl: *Evvelin nedir? Âhirin nedir?*

Cevâb: *Evvelim Âdem (a.s.), âhirim Muhammed Hâtem (a.s.) dir.*

.....

Suâl: *Başında ne var? Elinde ne var? Kaşında ne var? Gözünde ne var? Ağzında ne var? Yüzünde ne var? Kulağında ne var? Göksünde ne var? Dilinde ne var? Dizinde ne var? Ayağında ne var? Ögünde ne var? Ardında ne var?*

Cevâb: *Başımda tâc-ı devlet, elimde zimâm-ı tâ'at, kaşımda kalem-i kudret, gözümde nûr-ı velâyet, kulağımda bâng-ı Muhammed, burnumda bûy'ı cennet, ağzımda*

<sup>18</sup> İmâmiye Şî'asında on iki imamdan altıncısı sayılan Ca'fer es-Sâdık için fal, cefr, tılsım, huruf gibi sırrî ilimlerde kitaplar yazdığı, öğrenciler yetiştirdiği, keşifler yaptığı yolundaki iddialar tarihi-bilimsel gerçekliklerle bağdaşmamaktadır. Ancak söz konusu eserlerde kendisine çeşitli şekillerde referanslar verilimekte olduğu da bir vakiadır. Bkz. Mehmet Atalan, *Şîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Ankara 2005, s.90.

*imân ve şehâdet, göksümde Kur'ân ve hikmet, elimde dest-i velâyet, belimde kemer-i hidâyet, dizimde dem-i hizmet, ayağımda erkân-ı meşâyih-i izâm, ögümde nasip, arımda ecel var*<sup>19</sup>.

Hurûfliğe mal edilen harflere, özellikle kutsal metinlerdeki kelime ve harflere bazı mistik manalar yükleyen bu yaklaşımın, İslâm düşüncesinin bünyesinde yer alan tasavvufî akımlarda da bir şekilde yer aldığı göz ardı edilmemelidir. Nitekim klasik İslâmî kaynaklarda Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan ve haruf-u mukatta'a denilen harflere zaman zaman çeşitli anlamlar verildiği; yorumlarda bulunduğu bilinmektedir. İbn Arabî'nin eserlerinde de harflere büyük önem verilmektedir. Elbette bunlar, İslâm tasavvufundan kaynaklanan bir takım benzetmelerdir; sayı ve harflerde bir takım sırlar bularak onlardan sûfiyâne anlamlar çıkarmaktır. Bu telâkki, İslâm düşüncesinin bünyesinde yer alan hemen hemen bütün disiplinlerde bulunmaktadır. Öte taraftan Hurûfliğin, Bektâşîlik üzerinde çok etkin bir nüfûza sahip olmadığını düşünen Bektâşî Babaları da mevcuttur<sup>20</sup>.

## 1.2. Allah-Muhammed-Ali Üçlemesi

Oryantalistlerin, Alevî-Bektâşîlerin Allah-Muhammed-Ali söylemi ile Hıristiyanlık-taki Baba-Oğul-Kutsal Ruh teslis inancı arasında bir bağ kurmak için gayret sarfettikleri bilinmektedir. Allah-Muhammed-Ali şeklindeki söyleme Hacı Bektâş-ı Velî'nin eserlerinde rastlanmamaktadır<sup>21</sup>. Bektâşî kültür ve edebiyatına bu söylem ilk defa Fazlullâh-ı Nimeti Hurûffî'nin Câvidannâme adlı kitabı ile girmiştir<sup>22</sup>. Bu şekildeki bir anlayışın Hacı Bektâş-ı Velî dönemine kadar götürülmek istense de bununla Hıristiyanlıktaki üçleme ile aralarında bir benzerlik bulabilmek mümkün değildir. Bilindiği üzere Baba-Oğul-Kutsal Ruh teslis inancı, İslâmiyet'teki Tevhid inancıyla tamamen çelişmektedir. Öte taraftan Allah-Muhammed-Ali söyleminde ise Tevhid akidesinin aksine yönelik bir anlayış bulunmamaktadır. Tevhid kelimesi ve Tevhid'i açıklayan "Lâ ilâhe İllallah" ifadesi Bektâşî

---

<sup>19</sup> Bkz. HBK. Erkânâme, No: 36, vr.139a-142a.

<sup>20</sup> Bkz. Ali Ulvi Baba, *Bektâşîlik Makâlâtı*, Yay. Haz. İsmail Kasap-Yusuf Turan Günaydın, Horasan Yay., İstanbul 2006.

<sup>21</sup> Alevî-Bektâşî düşüncesinde kutsî bir ifade şeklinde tekrarlanan Allah/Hak-Muhammed-Ali terkihi temel bir ilke sayılır. Bu terkipte Hak, her şeye kadir olan bir yaratıcıyı; Muhammed, O'nun rasûlü ve vahyin tebliğcisi; Ali de bu kutsal yolun uygulayıcısı ve koruyucusudur.

<sup>22</sup> Osman Eğri, *Bektâşîlikte Tasavvufî Eğitim*, Horasan Yay. İstanbul 2001, s.105. Bu konuda ayrıca bkz. Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik*, İstanbul 1977, s.242-249.



Erkânâmelerinde, Tercümânlarında ve Hacı Bektâş-ı Velî'nin Makalât'ında sıkça geçmektedir.

İslâm inançlarının, bir mantık simetrisi ile “ulûhiyet-nübüvvet-velâyet” şeklinde kurmuş olduğu bir imân prensibini, Hıristiyanlık'ın Baba-Oğul-Rûhu'l-Kuds'ten ibaret imân tertibine samimi bir simetri yapan Bektâşi üçlemesinin, Bektâşi tarikatının Osmanlı Avrupası'ndaki tekkeleri çevresinde yaşayan Hıristiyan toplulukları cezp etmesi için birer remz olduğu da dile getirilmektedir<sup>23</sup>. Nihayet Bektâşi geleneğinde ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret inancını kapsayan temel İslâm inançlarının oldukça merkezî ve yerleşik konumda olduğunu gözlemlmek mümkündür. Ulûhiyet-Rubûbiyyet inancı, peygamberlik inancı ve Hz. Peygamber'in nübüvvet ve velâyet nurunu birlikte taşıması yönüyle nübüvvet kurumu içerisinde önemli bir yere sahip olan Hz. Ali sevgisi Bektâşi düşüncesi ve geleneği ile temel renklerini büyük ölçüde İslâm'dan almışlardır<sup>24</sup>. Ayrıca Alevî-Bektâşi yolunun esası sevgidir; bu sevgi Allah-Muhammed-Ali muhabbetiyle başlar ve birbirinden ayrılmaz<sup>25</sup>. Bunu yansıtan metinler, insicamlı bir teolojiyi sürdüren ve mezhebî olmaktan çok tasavvufî/mistik ya da menkabevî nitelikte eserler olan, *Vilâyetnâmeler*, *Buyruklar*, *Nefesler*, *Fütüvvetnâmeler*<sup>26</sup>, *Erkânâmeler*, *Tercümânlar* ve *Menâkıbnâmeler*'de yer yer işlenmekte olduğu görülmektedir<sup>27</sup>. Erkânâmelerde bu konu On İki İmâm ve On Dört Ma'sûm-ı Pâk kavramları ile birlikte yer almakta<sup>28</sup> ve yer yer de Allah Muhammed Alî, üçlemesi duâ ve niyazlar içerisinde geçmektedir<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevî-Bektâşi, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, s.245-246.

<sup>24</sup> Temel Yeşilyurt, “Alevî-Bektâşiliğin İnanç Boyutu”, *İslâmiyât*, VI (2003), Sayı 3, s.29-30.

<sup>25</sup> Ahmet Yıldırım, “Alevî-Bektâşilerin Dinin temel Kaynaklarından Kur'an ve Sünnete Bakışı”, *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu-I*, s.293. Bu konuda bkz. İlyas Üzüm, *Günümüz Aleviliği*, İstanbul 2000, s.69-74.

<sup>26</sup> Bu konuda bkz. M. Saffet Sarıkaya, *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnâmelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, Ankara 2002; Aynı Müellif, “Alevilik ve Bektaşiliğin Ahilikle İlişkisi –Fütüvvetnâmelere Göre”, *İslâmiyât*, VI (2003), s.93-110. Bu konuda Bkz. Mehmet Atalan, “Hz. Ali Cenknâmelerinde Mâtürîdîlik ve Hanefîlik İli İlgili Unsurlar”, [www.emakalat.org](http://www.emakalat.org).

<sup>27</sup> Sönmez Kutlu, *Alevilik-Bektâşilik Yazıları*, s.31.

<sup>28</sup> “Erenler meydanında Hakk Muhammed Ali divanında On İki İmâm; On Dört Ma'sûm-ı Pâkân efendilerimizin dostlarına dost; düşmanlarına düşman olmak kavliyle”. Bkz. HBK. Erkânâme, No:36, vr.153a; Ayr. Bkz. Tercümân-ı Bektâşiyân, Yay. Haz. Ömer Faruk TEBER, *İslâmiyât*, VI (2003), s.165-172.

<sup>29</sup> “Allah Muhammed Alî, cümlemize mu'in ve nâsır ola. Himmet-i âliyeleri zâhir, bâtın üzerimizde hâzir ve nâzır ola”. Bkz. HBK. Erkânâme, No:36, vr.143b;

Bir kısım Batılı araştırmacılar Bektâşîliği, Azerbaycan'da doğup Fazlullah Hurûfî'nin ölümünden sonra müritlerinin çabasıyla Anadolu'da ve Rumeli'de yayılma imkânı bulan Hurûflüğün bir Türk biçimlenişi olarak görmek istemişlerdir<sup>30</sup>. Bektâşî Erkânâmelerinde Fazlullah Hurûfî'den hiç söz etmeden Hurûfî anlayışı yansıtan Bektâşî metinlerinin varlığı, Bektâşîlerin, XIX. Yüzyılın diğer tasavvufî ekollerıyla paralel biçimde Hurûfî bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir<sup>31</sup>. Bu metinlere göre insan vücudunun unsurları harflerle mukayese edilerek bir takım anlamlar çıkarılmaktadır.

Hem Hurûflüğü Fazlullah Hurûfî'nin ismini hiç anmadan bir inanış biçimi haline getiren bazen de onun ismini açıkça kullanıp onu metheden Bektaşîler, benzer biçimde harflerin esrarına inanmışlar ve bu harflerle bir inanç oluşturmuşlardır. Bunlardan bir kısmı da Fazlullah Hurûfî'nin eserlerini dergahlarında bulundurmuş ve okumuşlardır<sup>32</sup>. Bektâşîler, Fazlullah Hurûfî'nin tarikat silsilesinin değil, düşüncelerinin takipçisi olmuşlardır. Onların bir kısmı da hakikatin bir ayna gibi her şeyde tecelli ettiğine inandıklarından dolayı Fazlullah Hurûfî'yi de aynı hakikatin, taşıyıp söyleyicisi olarak kabul etmişlerdir<sup>33</sup>.

Bektâşîlik "sır" kavramına özel bir önem verir. Onlara göre her zahiri şeyin bir de bâtını ve sırlı tarafı vardır. Tâlip, seyrü sülûku boyunca bu sırları kavramaya çalışır. İşte bu "gayb alemi"nin sırlarını idrak arzusu, bazı Bektâşîlerin, Fazlullah Hurûfî'yi de hakikatin kaynağı derecesinde görmelerine sebep olmuştur. Fazlullah Hurûfî'yi hakikatin kaynağı olarak görenler bile, erkân ve âdâbda Hacı Bektâş-ı Velî geleneğine tamamen bağlı kalmışlardır<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929, II, 565. Ayr. krş. J. K. Birge, *Bektâşîlik Tarihi*, Çev. Reha Çamuroğlu, İstanbul 1991.

<sup>31</sup> Yılmaz Soyger, *19. Yüzyılda Bektâşîlik*, s.134; Hülya Küçük, "Bektâşîlik ve Aleviliğin Sufi ve Esoterik Boyutu Karşılaştırmalı Kavram Analizi", *İslâmiyât*, VI (2003), s.158. Ayrıca günümüzde Alevî-Bektâşî düşüncesinden söz edildiğinde, M. XIII. Yüzyılda Anadolu'daki sosyo-dinî kaynaşmaların bir sonucu olarak ortaya çıkan ve XVI. Asırlardaki Hurûfî ve Safevî tesirlerine maruz kalarak tarihî süreçte oluşan dinî bir hareket anlaşılmaktadır. Bkz. M. Saffet Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı*, İstanbul 2003, s.33.

<sup>32</sup> Hurûflüğün ana kaynağı Câvidannâme'dir. İki Câvidan vardır. Biri anlaşılması çok zor olan Câvidan-ı Kebîr, diğeri ondan muhtasar olan Câvidan-ı Sağîr'dir. Derviş Murtazâ Betâşî'nin 1048/1638 de çevirdiği ve Dürr-i Yetîm olarak isimlendirilen Câvidan, Câvidan-ı Sağîr'in Türkçe tercümesidir. Bkz. Yılmaz Soyger, *19. Yüzyılda Bektâşîlik*, s.135; Hüsamettin Aksu, "Hurûflük", *DİA*,

<sup>33</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, s.541.

<sup>34</sup> Yılmaz Soyger, *19. Yüzyılda Bektâşîlik*, s.138.

Bektâşîler, bir sûfi yapılanma olan Hurûfiler gibi harfler ve onların sırları çerçevesinde inanışlar oluşturmuş, geliştirmiş ve kendilerinden önce var olan bu tür inanışları bir şekilde öğrenerek kendi Erkânâmelerinde kullanmışlardır. Harflerin bir takım sırları olduğu anlayışından hareket eden bu anlayış, Hurûfi mukataalardan başlayıp Fazlullah Hurûfi'ye, “*remî*”e ve “*ebced*”e kadar uzanmaktadır. Diğer birçok tasavvuf ekolünün müntesipleri gibi bazı Bektâşîler de, bu harflerin sırlı dünyasıyla geçmiş, hâli ve geleceği anlamak arzusu içerisinde olabilirler.<sup>35</sup> Ancak Hurûflik veya Hûrûfi düşüncesi Bektâşîliğin vazgeçilmez unsurları arasında kesinlikle olmamakla birlikte tarikat bünyesinde yer alan bir husus olarak görülmelidir

## SONUÇ

Bektâşîlerin tarih boyunca, itikâdî ve amelî hayatlarını nasıl ve neye göre düzenledikleri, referanslarının neler olduğu, toplumsal ve bireysel davranış modelleri, âyinlerinde hangi duaları okudukları gibi bir çok konuya ışık tutan Bektâşî yazılı kaynaklarının önemli bir parçası sayılan Erkânâmeler, dervişler için de geleneklerini yaşama ve yaşatma adına vazgeçilmez kaynak hüviyetini taşımaktadır. Erkânâmeler, Sünnî din anlayışının hâkim olduğu metinler olmakla birlikte, Şîî, Ca'ferî ve Hurûfi etkiler de taşımaktadır. Bu unsurların metinlere çeşitli şekillerde ve “Vücûd-nâme”, “Ahid-nâme”, “Âyin-i Cem Risalesi” gibi adlar altında aynı olmayan tonlarda sokulduğu yalın bir okumayla bile anlaşılabilir. Bununla birlikte Hurûfiliğe ilişkin bir kısım inançlar ile “Tevellâ”, “Teberrâ” ve “Kerbelâ Matemî” vb. unsurların Erkânâmelerde esaslı bir karşılıklarının olmadığını belirtmek gerekir. Bunlar daha çok âyinlerin, törenlerin ve kimi ritüellerin uygulanmasında görülen ve duygusal yönü ağır basan yüzeysel yansımalarıdır. Hurûflik, Bektâşîliğin düşünce dünyasına, kültür dünyasına çok kuvvetli bir etki yapmıştır ancak bu düşünce akımı Bektâşîliğin merkezinde yer almamıştır. Hurûflik veya Hûrûfi düşüncesi Bektâşîliğin vazgeçilmez olan zaruri bir unsur olarak telakki edilmemelidir.

---

<sup>35</sup> Yılmaz Soyger, 19. Yüzyılda Bektâşîlik, s.140.



Hacıbektaş İlçe Halk Kütüphanesi Erkânâme, No:36, vr.70ab.



Hacıbektaş İlçe Halk Kütüphanesi, Erkânâme, No:36, vr.75ab

## Kaynakça

- A. Bausani, "Hurûfiyya", E.I., New Edition, Leiden 1971, III, 600-602
- A. Yaşar Ocak, "Bektaşilik", *DİA*, İstanbul 1992, V,373-379.
- A. Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15. -17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1998.
- Abdülbaki Gölpınarlı, "Bektaşilik-Hurufilik", *Şarkiyat Mecmuası*, V, İstanbul 1964, ss.15-29.
- Abdülbaki Gölpınarlı, *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, TTK. Ankara 1989.
- Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik*, İstanbul 1997.
- Ahmed Rifkı, *Bektâşî Sırrı*, I-II, Dersâdet 1328/1910.
- Ahmet Yıldırım, "Alevi-Bektâşîlerin Dinin temel Kaynaklarından Kur'ân ve Sünnete Bakışı", *Uluslararası Bektaşilik ve Alevîlik Sempozyumu-I-*, ss.293
- Ali Ulvi Baba, *Betâşîlik Makâlâtı*, Yay. Haz. İsmail Kasap-Yusuf Turan Günaydın, Horasan Yay., İstanbul 2006.
- Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevî-Bektâşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, Haz. İsmail Görkem, Kültür Bak. Yay. Ankara 2000.
- Belkis Temren, *Bektâşîliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu*, Kültür Bak. Yay., Ankara 1995.
- Besim Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, İstanbul 1341.
- Cemal Muhtar, "Hurufî Türk Şairleri", *Marmara Üniv. İlahiyat Fak.Dergisi*, IV, İst. 1986, ss. 219-226.
- Ethem Ruhi Fiğlalı, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, Selçuk Yay. Ankara 1996.
- F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929.
- Fatih Usluer, *Hurufilik İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*, İstanbul 2009.
- Hacıbektaş İlçe Halk Kütüphanesi (HBK), *Erkânâme*, No: 36,
- Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslamiyat*, VI, S.3 Temmuz-Eylül (2003), ss.111-126. [www.hasanonat.net](http://www.hasanonat.net)
- Hülya Küçük, "Bektâşilik ve Aleviliğin Sufî ve Esoterik Boyutu Karşılaştırmalı Kavram Analizi", *İslamiyat*, VI (2003), ss.151-163.

- Hüsamettin Aksu, “Câvidânnâme”, *DÎA*, İstanbul 1993, VII, 178.
- Hüsamettin Aksu, “Hurûfîlik”, *DÎA*, İstanbul 1998, XVIII, 408-412.
- İlmi Cavidan, Çev. Raşit Tanrıkulu, Ayyıldız Yay., Ankara 1998.
- İlyas Üzüm, *Günümüz Aleviliği*, İSAM Yay. İstanbul 2000.
- J. K. Birge, *Bektâşilik Tarihi*, Çev. Reha Çamuroğlu, İstanbul 1991.
- M. Saffet Sarıkaya, “Alevilik ve Bektaşiliğin Ahilikle İlişkisi –Fütüvvetnâmelere Göre”, *İslâmiyât*, VI (2003), ss.93-110.
- M. Saffet Sarıkaya, *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvetnâmelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, Ankara 2002.
- M. Saffet Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı*, İstanbul 2003.
- Mehmet Atalan, “Hz. Ali Cenknâmelerinde Mâtürîdîlik ve Hanefîlik İle İlgili Unsurlar”, [www.emakalat.org](http://www.emakalat.org)
- Mehmet Atalan, *Şîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca’fer es-Sâdık’ın Yeri*, Ankara 2005.
- Mehmet Eröz, *Türkiye’de Alevîlik Bektâşîlik*, İstanbul 1977.
- Osman Eğri, *Bektâşîlikte Tasavvufî Eğitim*, Horasan Yay. İstanbul 2001.
- Ömer Faruk Teber, *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebî Unsurlar*, Aktif Yay. Ankara 2008.
- Sayın Dalkıran, *Akılın Büyük Yanılgısı Tanrılaşdırma*, İstanbul 2004.
- Sönmez Kutlu, “Aleviliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi”, *İslâmiyât*, C.6, S.3 (2003), ss.31-54.
- Sönmez Kutlu, *Alevîlik-Bektâşîlik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*, Ankara 2006.
- Temel Yeşilyurt, “Alevî-Bektâşîliğin İnanç Boyutu”, *İslâmiyât*, VI (2003), Sayı 3, ss.13-30.
- Tercümân-ı Bektâşiyân*, Yay. Haz. Ömer Faruk Teber, *İslâmiyât*, VI (2003), s.165-172.
- Yılmaz Soyyer, *19. Yüzyılda Bektâşîlik*, Akademi Yay. İzmir 2005.

**Hurufi Elements in Baktashi Erkannâmas  
With Reference to “Vucûd-Nâma”**

**Citation** / ©-Teber, Ö.F. (2013). Hurufi Elements in Baktashi Erkannâmas With Reference to “Vucûd-Nâma”, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 13 (1), 57-72.

**Abstract-** *Analysis of miscellaneous booklets such as “Vucûd-nâme”, “Ahid-nâme”, “Risâla Âyin-i Cem” which were written in “Erkannâmas” should make a significant contribution to studies on Alawitan and Baktashiyya. “Vucûd-namas” which are a type of such booklets in the Erkannâmas. “Vucûd-namas” are Hurufism texts in which earthly elements were correlated to parts of human body and various religious and sufistic conceptions implied on these together with letters. In this study we tried to define how Hurufism elements reflected on Bektashi Erkannâmas by analyzing “Vucûd-namas”.*

**Key Words:** *Esoterism (Batîni), Hurufism, Baktashi, Vucûd-nama*



# Vahyin Başlangıcıyla İlgili Rivayetlere Sünnî ve Şîî Âlimlerin Yaklaşımları

Yrd. Doç. Dr. Nihat UZUN\*

---

**Atıf / ©-** Uzun, N. (2013). Vahyin Başlangıcıyla İlgili Rivayetlere Sünnî ve Şîî Âlimlerin Yaklaşımları, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (1), 73-112.

**Özet-** Vahyin başlangıcına dair Sünnî gelenek içerisindeki en sağlam rivayetler Hz. Âişe kanalıyla gelmektedir. Bu durum Ehl-i Sünnet çevreleri için hadisin güvenilirliğini ve sağlamlığını artıran bir husus olarak görülürken, Şî'a nezdinde hadis için bir kusurdur. Çünkü Şîî gelenekte Hz. Âişe'ye karşı kadîm bir muhalefet söz konusudur. Ayrıca bahsi geçen hadislerin Buhârî'nin derlemesinde yer alması da Şî'a'nın hadisi reddi için bir gerekçedir. Çünkü onlara göre Buhârî, hem Hz. Peygamber'in hem de Kur'an'ın saygınlığına zarar verecek rivayetleri nakletmiştir.

**Anahtar sözcükler-** İlk Vahiy, Şî'a, Ehl-i Sünnet, Hira Mağarası, Hz. Âişe



## Giriş

Kur'an-ı Kerim'in belli bir zaman diliminde parça parça nazil olduğu müsellem bir hakikattir. Böyle olduğuna göre onun nüzülünün bir başlangıcı ve bir de sonu olmalıdır. Kur'an tarihi üzerine yazılan eserlere bakıldığında Kur'an'ın son nâzil olan âyetlerinin tespitinde bir muğlaklık söz konusu iken, ilk inen âyetlerinin hangileri olduğu konusunda bir çeşit ittifakın varlığından söz etmek mümkündür. Hemen belirtelim ki, esasında kitaplarda bu konuda da bir ihtilaf için yeterince rivâyet ve görüş mevcuttur. Meselâ Suyûtî (v. 911/1505) ilk inen olarak Alak sûresinin ilk âyetleri, Müddessir sûresinin ilk âyetleri, Fâtîha sûresi ve Besmele olmak üzere dört görüş sayar.<sup>1</sup> Bazı tefsirlerde Hz. Ali'ye dayandırılan

---

\* Karadeniz Teknik Üni. İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD, e-posta: nirunx@hotmail.com.

<sup>1</sup> Sûyûtî, Abdurrahmân b. Ebû Bekr Celâlüddîn, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Mısır, 1974, I, 91-94.

bir görüşe göre ilk inen âyetin 6/En'am 151 olduğu nakledilmektedir.<sup>2</sup> Fakat bu gibi rivâyetlere rağmen Sünnî ulemâ büyük çoğunlukla ilk inen âyetlerin Alak sûresinin ilk beş âyeti olduğunda ittifak etmektedir. Bu ittifakın temelinde yatan sâiklerin başında, ilk inen âyetlerle ilgili rivâyetlerin başta sahih kabul edilen hadis kaynakları olmak üzere birçok eserde yaygın bir şekilde yer alması gelmektedir.<sup>3</sup> Diğer yandan, her ne kadar Şii âlimler rivâyetlerde aktarılan olayları tenkit etmişlerse de onların da ilk inen âyetlerin Alak sûresinin ilk âyetleri olduğu hususunda ittifak ettikleri görülmektedir.

Rivâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla ashab döneminden itibaren, insanlar ilk inen âyetlerin hangileri/hangisi olduğu hususunda sorular sormuşlardır. Kanaatimizce ilk ve son inen âyetlerin hangilerinin olduğunu bilmek İslâm ve Müslümanların tarihi açısından ileri derecede bir önem arz etmemektedir. Eğer ciddi önemi hâiz bir konu olsaydı, vahyin ilk elden muhatabı Rasulullah'tan bu konuda kesin ve ihtilafa yer bırakmayan haberler gelirdi. Böyle olmadığı için ve her iki hususla ilgili olarak elde birçok rivâyetin dolaşması sebebiyle, konuyla ilgilenenler doğru bir tespit yapmak için tercih yolunu seçmişlerdir.<sup>4</sup> Buna göre, son inen âyetlere dair rivâyet ve tercihler ilk inenlere göre daha fazla görünmektedir.<sup>5</sup> Bu durumun bir sebebi olarak, son inenlere dâir rivâyetlerin, ilk nâzil olanlara dair rivâyetler gibi sahih otorite kabul edilen hadis derlemelerinde çok fazla yer bulamamasını zikretmek kanaatimizce yanlış olmasa gerektir.<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> Mesela bkz. İbnü'l-Arabî, el-Kâdî Muhammed b. Abdullah Ebû Bekr, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, IV, 418.

<sup>3</sup> Bazı araştırmacılar bu ittifakın, bahsi geçen âyetlerin metin içi ve metin dışı bağlamına ters bir biçimde, tamamen rivâyet sultasından ve Buhârî ve Müslim gibi hadis derlemecilerinin "sahih" ismi ve vasfı verilen eserlerinin otoritesinden kaynaklandığını; bütün rivâyetler gözden geçirilip bahsi geçen bağlamlara da dikkat edildiğinde Alak sûresinin bir bütün halinde, Hz. Peygamber'in risaletinin ilk üç yılı içerisinde nazil olduğunun anlaşılacağını ve bu durumda ilk inen vahiy parçası olmaya Fâtiha sûresinin daha uygun olduğunu düşünmektedirler. Bkz. Öztürk, Mustafa-Ünsal, Hadiye, "Evvelü Mâ Nezel Meselesi Bağlamında Erken Dönem Mekki Sürelerin Kavram ve Anlam Dünyası", *Kur'ân Nüzûlünün Mekke Dönemi [Sempozyum Bildirileri]* içinde, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum, 2013, s. 93-143.

<sup>4</sup> Bâkılânî, Muhammed b. Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer b. el-Kâsım el-Kâdî Ebû Bekr, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İsmâ el-Kudât, Dâru'l-Feth, Ammân, 2001, I, 238-240.

<sup>5</sup> Suyûtî, age., I, 101-107; Saîd, Muhammed Ra'fet, *Târîhu Nüzûli'l-Kur'ân*, Dâru'l-Vefâ, Mısır, 2002, s. 51-55.

<sup>6</sup> Mesela Buhârî'de İbn Abbas'tan gelen bir rivâyette "ribâ" âyetinin (2/Bakara 281), bir diğerinde ise "ve men yaktul mü'minen müte'ammiden..." (4/Nisâ 93) âyetinin en son nâzil olduğu bildirilmektedir. Bkz. Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'u's-Sahîhu'l-Muhtasar*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrût, 1987, "Kitâbu't-Tefsîr", 4270, 4314.

Makalemizde ele aldığımız ilk inen âyetlerle ilgili rivâyetler başta *Sahîhayn* olmak üzere birçok hadis kitabı, tefsir, ulûmu'l-Kur'ân ve tarih eserlerinde yer almaktadır. Aşağıda görüleceği gibi bu rivâyetler farklı eserlerde farklı detaylarla aktarılmaktadır. Bu farklılıklar kimi zaman önemli kabul edilmeyebileceksen, bazen son derece ilginç ve dikkate değer olabilmektedir. Sahîh kabul edilen hadis kitaplarında konuyla ilgili olarak geçen rivâyetin kaynağında Hz. Âişe yer alır. Sünnî kesimde bu durum rivâyetin sağlamlığına ve neredeyse tartışılmazlığına katkı sağlayan bir unsur olarak görülürken, Şîî'ler muhtemelen aynı sebepten dolayı bu rivâyete sağlam gözüyle bakmamaktadırlar. Şüphesiz, ileride de görüleceği üzere, onların bu rivâyet karşısındaki tavırlarının tek sebebi Hz. Âişe değildir. Şîî âlimler ve araştırmacılar bahsi geçen rivâyeti, farklı tarikleriyle birlikte titiz bir biçimde eleştiri süzgecinden geçirmekte ve neticede onu kabule şâyân bulmamakta, en azından bu rivâyetlere temkinli yaklaşılması gerektiği fikrine ulaşmaktadırlar.

Tarihi süreç içerisinde Şîîlerle Sünnîler arasında birçok konunun tartışma malzemesi yapıldığı ve bu konularda büyük çoğunlukla bir anlaşmaya varıl/a/madığı bilinen bir gerçektir. Tarihin çok büyük bir bölümünü iktidar olarak geçiren Sünnî kesim ile yine büyük bir bölümünü muhâlefet olarak yaşayan Şîî kesim arasındaki tartışma ve polemik konularını, temelde siyâsetin (iktidar-muhalefet durumunun) belirleyip çerçevelediği konular olarak tanımlamak yanlış bir tespit olmayacaktır. Zira tartışılan konuların muhtevası her ne kadar entelektüel boyutta devam ettirilmiş gibi görünse de, başlangıçları itibariyle neredeyse bütün bu konuların siyâsi tavırların bir ürünü olduğu gözlemlenebilmektedir.<sup>7</sup> Ele aldığımız konuda da gördüğümüz gibi, Sünnî kesim rivâyetin otoritesine (senet + rivâyetin yer aldığı kaynak) teslimiyeti öncelerken, Şîî kesim siyâseten tavır aldığı râviler sebebiyle önce senedi olumsuzlamakta, ardından peşine düştüğü ve fakat nedense her durumda aynı özeni göstermediği "peygamberi tenzih" prensibi sebebiyle bahsi geçen rivâyeti/rivâyetleri gayri sahih veya eksik kabul etmektedir. Bu çalışmada hem Sünnî hem de Şîî gelenekte konuyla ilgili rivâyetlerin ele alınış tarzı ortaya konmaya çalışılacak, ardından bir değerlendirme yapılacaktır.

---

<sup>7</sup> Bu hususta geniş bilgi için bkz. Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2009. Kanaatimizce bu siyâset hususu, Sünnî dünya içindeki mezhep-fırak-makâlât gibi ayrımların ve bunların tartışmalarının temelinde de yer almaktadır. Fakat bu şimdilik bir bahs-i diğerdir.

## I. Vahyin Başlangıcıyla İlgili Sünnî Kaynaklarda Yer Alan Rivâyetler

Hız. Peygamber'e, Kur'ân'ın âyeti/âyetleri anlamında ilk vahyin ne zaman ve hangi şartlarda geldiğine dair rivâyetlerin en meşhuru Hız. Aişe kanalıyla bize aktarılanlardır. Bu rivâyetler değişik hadis kitaplarında kısmi değişikliklerle yer almıştır. Bu kitaplar arasında, Sünnî ulemânın en güvenilir kabul ettiği Buhârî'nin (v. 256/870) *Sahih*'indeki rivâyet şöyledir:

(Yahyâ b. Bükeyr, Leys, Ukayl, İbn Şihâb, Urve b. Zübeyr, Hız. Âişe) "Allah Resulü'ne vahyin başlaması sâlih/sâdık rüyalar görmekte olmuştur. Gördüğü her rüya sabahın aydınlığı gibi aynen çıkardı. Sonra ona yalnızlık sevdirdi. Artık Hira mağarasında yalnızlığa çekilir, oradan ailesinin yanına gelinceye kadar sayısı belirli gecelerde ibadet eder ve (ailesinin yanına döndükten bir süre sonra) yine azık alıp mağaraya geri giderdi. Sonra yine Hatice'nin yanına dönüp, bir o kadar zaman için azık tedarik ederdi.

Nihayet Allah Rasulü bir gün Hira mağarasında bulunduğu sırada Hak kendisine geldi. Ona melek geldi ve "Oku" dedi. O da: "Ben okuma bilmem" (ما أنا بقارئ) cevabını verdi. Hız. Peygamber buyurdu ki: "O zaman melek beni alıp tâkatim kesilinceye kadar sıktı. Sonra bırakıp yine: "Oku!" dedi. Ben de ona: "Ben okuma bilmem" dedim. Yine beni alıp ikinci defa tâkatim kesilinceye kadar sıktı. Sonra beni bırakıp yine: "Oku!" dedi. Ben de: "Okuma bilmem" dedim. Beni alıp üçüncü defa sıktı. Sonra beni bırakıp: "Yaratan Rabbinin adıyla oku. O insanı bir kan pıhtısından yarattı. Oku, Rabbin nihayetsiz kerem sahibidir. O, kalemlle (yazı yazmayı) öğretendir, insana bitmediğini O öğretti." (96/Alak 1-5) dedi.

Bunun üzerine Allah Resulü yüreği titreyerek korku içinde döndü ve eşi Hatice bt. Huveylid'in yanına giderek "Beni örtün, beni örtün!" dedi. Korkusu gidinceye kadar onu örttüler. Sonra Hız. Peygamber başından geçenleri Hız. Hatice'ye anlatarak: "Kendimden korktum" dedi. Hız. Hatice: "Hayır, korkma! Allah'a yemin ederim ki, Allah seni asla utandırmaz. Çünkü sen akrabana bakarsın, işini görmekten aciz olanların yüklerini çekersin, yoksula verir, hiçbir şeyi olmayana bağışta bulunursun, misafiri ağırlarsın, bir felakete uğrayana yardım edersin" dedi.

Bundan sonra Hız. Hatice, Hız. Peygamber'i alıp amcasının oğlu Varaka b. Nevfel b. Esed b. Abdülzaza'ya götürdü. Bu zat, câhiliyye zamanında Hıristiyan olmuş bir kimse olup İbranice yazıyı bilir ve İncil'den de bazı şeyleri İbranice okur ve yazardı. O sırada Varaka gözleri sonradan görmez hale gelmiş bir ihtiyar idi. Hatice Varaka'ya: "Amcamın oğlu! Dinle bak, yeğenin neler söylüyor" dedi. Varaka: "Yeğenim, ne görüyor-

sun/gördün?” diye sordu. Hz. Peygamber başından geçenleri anlattı. Bunun üzerine Varaka şöyle dedi: “Bu gördüğün, Allah'ın Hz. Musa'ya gönderdiği Nâmus'tur. Keşke senin davet zamanında genç olsaydım! Kavminin seni bu şehirden çıkaracakları zaman keşke hayatta olsam!”

Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Onlar beni buradan çıkaracaklar mı ki?” diye sordu. Varaka da: “Evet, senin getirdiğin bu dava ve mesaj ile gelen herkes, her peygamber, düşmanlığa uğramıştır. Şayet senin davet günlerine yetişsem, sana elimden gelen yardımı yaparım.” dedi. Çok geçmeden Varaka vefat etti ve o sıralarda bir süreliğine vahiy de kesildi.”<sup>8</sup>

Buhârî, Alak sûresinin tefsirine dair rivâyetler içerisinde de aynı hadise yer verir fakat sonunu şöyle bitirir: “Çok geçmeden Varaka vefat etti ve o sıralarda bir süreliğine vahiy de kesildi. Rasulullah bu duruma üzülüyordu.”<sup>9</sup>

Buhârî, başka bir bölümde, naklettiği rivâyetin devamında şunları aktarır: “Bize ulaştığına göre vahiy kesildiğinden dolayı Peygamber (sav) çok hüzünlenmiş ve kendisini saran hüzün içinde, kederinden dolayı birkaç defa yüksek dağların başlarından kendini aşağıya atmak için gitmiş, her defasında kendini aşağıya atmak için bir dağın zirvesine çıktığında ona Cibrîl görünüp, ‘Yâ Muhammed! Şüphesiz sen hakk olarak Allah'ın Rasûlüsün’ demişti. Bununla ıstırapı sükûna kavuşur ve gönlü sevinir ve geriye dönerdi. Vahiy fetreti uzadığı zaman yine böyle kendini dağdan aşağı atmak için gitmişti. Dağın zirvesine çıktığında tekrar kendisine Cebrail görünüp, ona “Sen muhakkak Allah'ın Rasûlü'sün!” sözlerini söylemiştir.”<sup>10</sup>

Hemen hemen aynı şekilde aktarılan hadisin Müslim'in (v. 261/875) *Sahîh*'indeki rivâyetinde (Ebû't-Tâhir Ahmed b. Amr b. Abdullah b. Serh, İbn Vehb, Yûnus, İbn Şihâb, Urve b. Zübeyr, Hz. Âişe) Hz. Peygamber mağaradayken Hakk'ın ona gelişi “âni, beklenmedik bir geliş” (حتى فجئه الحق) olarak ifade edilmektedir. Bu ifadeden hareketle kimi şârihler Hz. Peygamber'in kendisine vahiy geleceğini beklemediğini söyleyerek, Hira mağarasında vahiy meleğini ilk kez gördüğünü ifade etmektedirler.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Buhârî, “Bed'u'l-Vahy”, 3. (Buhârî ve Müslim'le ilgili dipnotların sonundaki sayılar hadis numarasını işaretlemektedir.)

<sup>9</sup> Buhârî, “Kitâbu't-Tefsîr”, 4670.

<sup>10</sup> Buhârî, “Kitâbu't-Ta'bîr”, 6581.

<sup>11</sup> Müslim, Müslim b. el-Haccâc Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, tahkik ve ta'lik. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, tsz., “İman”, 252.

Hz. Peygamber'e Hira'da vahiy meleğinin gelmesiyle ilgili Buhârî ve Müslim'de rivâyet edilen başka hadisler de vardır. Mesela Câbir b. Abdullah el-Ensârî'nin bildirdiğine göre Hz. Peygamber kendisine gelen vahyin kesildiği fetret döneminden bahsederken şöyle demiştir: "Yolda yürürken gökten gelen bir ses işittim. Başımı kaldırıp baktığımda bir de ne göreyim! Hira'da bana gelen melek gök ve yer arasında bir taht üzerinde oturuyor. Korktum ve eve gelip "beni örtün, beni örtün" dedim. Bunun üzerine Allah Teâla Müddessir sûresinin ilk âyetlerini indirdi. Ardından vahiy durmaksızın gelmeye başladı."<sup>12</sup>

Aynı eserlerde geçen başka bir rivâyette, Yahya b. Ebû Kesîr'in şöyle dediği rivâyet edilmektedir: Ebû Seleme b. Abdurrahman'a, Kur'an-ı Kerim'in ilk nazil olan ayetinin hangisi olduğunu sorduğumda bana: "*Ey elbisesine bürünen*" (Müddessir 1-4) ayetleri olduğunu söyledi. Ben "insanlar '*Yaratan Rabbinin adıyla oku!...*' (Alak Suresi) âyetlerinin olduğunu söylüyorlar" dedim. Bunun üzerine bana dedi ki "Ben Câbir b. Abdullah'a aynı senin bana sorduğun soruyu sordum, o da bana "sana yalnızca Rasulullah'ın bize anlattığını anlatıyorum. O şöyle demişti: "Bir ay müddetle Hira mağarasında itikâfımda tamamladığımda, dağdan inerken bir ses duydum. Sağıma, soluma, önüme, arkama baktım, bir şey göremedim. Sonra göğze baktım ve bir şey gördüm. Hemen Hatice'ye gittim. Beni örtmelerini istedim. Bunun üzerine, "*Ey elbisesine bürünen, kalk, uyar. Rabbinin yücelt, elbiseni temiz tut*" (Müddessir sûresi) ayetleri nazil oldu."<sup>13</sup>

İlk vahiy ile ilgili Buhârî ve Müslim'de anlatılan olay hem bu derlemelerden önce hem de sonra kaleme alınan diğer hadis kitaplarında da aşağı yukarı aynı şekilde aktarılır.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Buhârî, "Bed'u'l-Vahy", 4. Müslim, "İman", 255.

<sup>13</sup> Buhârî, "Kitâbu't-Tefsîr", 4638; Müslim, "İman", 257. Müslim'in rivâyetinde Hz. Peygamber'in Cebrail'i gökte bir taht üzerinde oturur vaziyette gördüğü ve bunun üzerine dizlerini bir titreme aldığı ifadeleri de yer alır. Diğer yandan bu son iki hadis, ilk nazil olan vahyin Alak sûresi mi, Müddessir sûresi mi olduğu yönündeki tartışmalarda zemin görevi görmektedir. Bununla birlikte meseleyi tartışanlar, bu hadislerin Alak sûresinin nüzulünden sonraki zamanları (fetret devri) işaret ettiğini belirtirler. Bkz. İbn Hacer el-Askânî, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebû'l-Fadl, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379, VIII, 678.

<sup>14</sup> Mesela bkz. Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Cize, 1999, III, 76; San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannefu Abdürrezzâk*, thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1403, V, 321; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnaûd ve diğerleri, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1999, XLIII, 112; İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtîm et-Temîmî, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993, "Kitâbu'l-Vahy", 33. Bu arada başka bir kaynaktan ilk vahiy ile ilgili olay şu şekilde aktarılmaktadır:

Yukarıda ismi geçen hadis derlemecilerinden daha önce yaşayan ve kendisinden sonra gelenlerin müstağni kalamadıkları bir sîret eseri kaleme almış olan İbn İshak (v. 151/768)<sup>15</sup>, eserinde meseleyi benzer şekilde aktarmıştır. Hadis rivâyetinden ziyade bir kıssa formunda ele aldığı olayı İbn İshak kimi değişikliklerle anlatır. Allah'ın Hz. Muhammed'i peygamber olarak seçtiğinin ilk işaretleri olarak Hz. Peygamber yürürken ona ağaçların ve taşların selam vermesini konunun başlangıcına yerleştiren İbn İshak, Hira mağarasında vahiy meleğinin gelişinden itibaren yaşananları Hz. Peygamber'in ağzından anlatır. Buna göre melek geldiği sırada Hz. Peygamber uykudadır. Meleğin "oku!" demesi, Peygamber'in "ne okuyayım?" (ما أقرأ؟) diye sorması ve sonrasında Alak sûresinin ilk beş âyetinin onun kalbine ilka edilmesi hep uykuda gerçekleşmiştir. Ardından Rasulullah uyanmış, çok korkmuş, Mekke'ye dönerken kendisinin Kureyşliler tarafından bir şair ya da mecnun olarak görülebileceğinden endişe etmiş, böyle olmaksızın yüksek bir yerden kendini atıp öldürmek ve böylece rahatlamak istemiş, bu arada Cebrail'i semayı kaplamış bir adam şeklinde görmüş, Cebrail ona Allah'ın elçisi olduğunu söylemiştir. Korkmuş bir şekilde eve döndüğünde Hz. Hatice onu teselli etmiş; bu arada daha kimse ne olduğunu bilmiyorken ve Varaka'nın yanına da gidilmemişken, Hz. Hatice "müjdeler olsun ey amca-

---

Rasulullah Hira mağarasında iken Ramazan ayının 27. Pazartesi gecesi tan yerinin ağarmaya başlamasından az önce ufukta nurdan bir şekil görmüş ve o zamana kadar hiç karşılaşmadığı bu nurani varlığın kendisine seslendiğini duymuştur. Resul-i Ekrem olayı şöyle anlatır: "O varlık bana Cebrail olduğunu, Allah'ın beni peygamber seçtiğini ve bunu bildirmek için kendisini görevlendirdiğini söyledi. Bana istincayı ve abdest almayı öğretti. Ben de temizlenip dönünce okumamı emretti. Kendisine okuma bilmediğimi söyledim. Beni kolları arasına alıp kuvvetle sıktı..." Hadisin devamı bilinen şekilde aktarılmaktadır. Kaynak olarak ise Buhârî'nin "Bed'u'l-Vahy", Müslim'in de "İman" babları gösterilmiştir. (Işık, Emin, "Alak Sûresi", DİA, İstanbul, 1989, II, 333-334). Fakat bu hadis burada aktarıldığı şekliyle verilen kaynaklarda yer almamaktadır. Dahası *Kütüb-ü Tis'a*'da da yer almayan bu rivâyetin sadece abdest ve istinca ile ilgili bölümü biraz daha farklı olarak bazı hadis ve tarih kitaplarında bulunmaktadır. Bkz. Halebî, Ali b. Burhânüddîn, *es-Sîratü'l-Halebiyye fî Sîratî'l-Emîni'l-Me'mûn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1400, I, 426; Suyûtî, *el-Fethu'l-Kebîr*, thk. Yusuf en-Nebhânî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2003, I, 28.

<sup>15</sup> İbn İshak, rivâyetleri aktarma hususunda, başta yalancılık, metrûku'l-hadis olmak, bid'at ehlinden olmak, tedlis yapmak, mechullerden bâtil rivâyetler nakletmek gibi birçok başlık altında eleştirilmiştir. Fakat hakkında yapılan çalışmalarda varılan kanaat, İbn İshak'ın cerh edilemeyeceği, bununla birlikte rivâyetleri aktarmada titiz davranmadığı olmuştur. Bkz. Eser, Mithat, "Eseri Günümüze Ulaşan İlk Siyer Müellifi İbn İshak'ın Güvenirliliği", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikisi Dergisi*, 2009, cilt: VII, sayı: 13, s. 279; Ünalın, Abdullah, "İbn İshâk ve Hadis Rivâyetindeki Yeni", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2009, cilt: I, sayı: 2, s. 111.

mın oğlu! Umuyorum ki sen bu ümmetin peygamberi olacaksın” demiştir. Daha sonra Varaka ile yapılan görüşme hadislerde anlatılanlarla benzerdir.<sup>16</sup>

İbn İshâk'ın eserini yeniden ele alan, düzenleyen ve kimi tasarruflarla<sup>17</sup> onu sonraki nesillere aktaran İbn Hişâm'ın (v. 213/828) *Sîref*'inde konu yaklaşık olarak aynı şekilde anlatılır fakat melek bu sefer uykudaki peygambere “ipek bir bez içerisinde bulunan bir kitapla” gelmiş ve onu okumasını istemiştir. Rasulullah uyanınca sanki kalbine bir kitap/yazı yazılmış gibi olduğunu hisseder.<sup>18</sup> Ayrıca Rasulullah'ın, mağaradan çıktıktan sonra Kureyşlilerin kendisi hakkında kötü düşünecekleri ve bu sebeple intiharı tasarlaması gibi hususlar İbn Hişâm'ın *Sîref*'inde yer almaz.

Kur'ân âyetleri anlamında ilk vahiylerin Hz. Peygamber uykudayken geldiği ve ilk vahyin bir kitap şeklinde olduğu görüşünü paylaşan başkaları da vardır. Mesela İbn Kesîr, ilk vahiy geldiğinde Hz. Peygamber'in uykuda oluşunun, Hz. Âişe'nin “Allah Resulü'ne vahyin başlaması doğru (sâlih) rüyalar görmekle olmuştur” şeklindeki sözünü de doğruladığını söyler. Ona göre bu rüya, daha sonra uyanırken görülecek şeyler için bir giriş niteliğindedir.<sup>19</sup> Fakat Hz. Âişe'nin bahsettiği rüyalarla İbn İshak'ın –ve İbn Hişâm'ın- Cebrail'in geldiği sırada Rasulullah'ın uykuda olduğunu söylemesi ayrı şeylerdir. İbn İshak'ın ifadele-

---

<sup>16</sup> İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîratü İbn İshâk*, thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1978, s. 120-122.

<sup>17</sup> İbn Hişâm, kitabının girişinde bu tasarruflarını şöyle anlatır: “Ben bu kitaba İbrahim oğlu İsmail'in oğullarından Allah'ın Elçisini dünyaya getirenlerin ve soylarından gelen oğullarının büyükten küçüğe doğru, İsmail'den Allah'ın Elçisine kadar hikâyelerini sıralayıp uygun düşen rivâyetleri anlatmakla başlıyorum. Sözü kısa kesmek için İsmail'in diğer oğullarının zikrini bırakıp, Allah'ın Elçisi'nin hayatının hikâyesine geçiyorum. Gene bu maksatla İbn İshak'ın eserinde olup da içerisinde Peygamber'in zikri geçmeyen ve hakkında ayet indirilmeyen ve benim kitabımda bulunan bir şeye ne mesnet, ne tefsir, ne de delil olmayan şeyleri almadım. Aynı şekilde İbn İshak'ın zikrettiği fakat şiirle uğraşanların tanımadığı bir takım şiirleri, nezakete uymayan, bazı kimselerin incinebileceği birtakım şeyleri ve Bekkâî'nin mevsuk saymadığı bir kısım rivâyetleri almadım. İbn İshak'ın eserinde bulunan bunlardan başka diğer kısımları aynen rivâyet ve bilindiği gibi aldım.” İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyârî el-Me'âfirî, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, thk. M. es-Sekâ, İ. el-Ebyâr, A. eş-Şelebî, Şirketü Mek-tebe ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1955, I, 12 (mukaddime).

<sup>18</sup> İbn Hişâm, *age.*, I, 235-38. Muhammed Hamidullah da bu hadisenin rüyada gerçekleştiği ve meleğin Rasulullah'a ipekten bir örtüye sarılmış yazılı bir belge getirdiği rivâyetini esas almaktadır. Hamidullah, Muhammed, *Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed*, trc. Ülkü Zeynep Babacan, Beyan Yay., İstanbul, 2005, s. 36.

<sup>19</sup> İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Abdülvâhid, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1976, I, 387. Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn, *Sahîhu's-Sîratü'n-Nebeviyye*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Ammân, 1421, s. 87.



ri, Alak sûresinin ilk âyetlerinin uykuda vahyedildiğini hissas etmektedir. Oysa meşhur hadis kaynakları Rasulullah'ın Cebrail geldiği sırada mağarada uyku halinde olduğunu ifade etmiyorlar. Diğer yandan Ebû Nu'aym el-Isbehânî'den (v. 430/1038) nakledilen "Peygamberlere ilk gelen şeyler uykuda gelir ki kalpleri sükûnet bulsun/hazırlansın, ardından vahiy indirilir"<sup>20</sup> şeklindeki söz Hz. Âişe'nin rivâyeti paralelinde olup İbn İshâk ve İbn Hişâm'ın söyledikleriyle çelişir.<sup>21</sup>

Diğer yandan hem İbn İshak, hem de İbn Hişâm'ın eserinde, Hz. Hatice'nin, Rasulullah'a gelenin melek mi şeytan mı olduğunu anlamak için yaptığı bir denemeden bahsedilir. Rivâyete göre melek Hz. Peygamber'e geldiği sırada Hz. Hatice Rasulullah'ın önce kucağına oturmuş, bunu yapınca melek görünmeye devam etmiş ama daha sonra başörtüsünü açtığı anda melek ortadan kaybolmuştur. Bu denemeden Hz. Hatice, gelenin şeytan değil de melek olduğunu iyice anlamıştır.<sup>22</sup> Fakat eğer bunlar israiliyyat türü uydurmalar değilse, haklı olarak Mehmet Azimli'nin de dediği gibi, meleklere insan gibi algılama sorununun bir neticesi olmalıdır.<sup>23</sup> Zira kadının mahremiyeti meleklere değil, erkekler ve diğer kadınlarla ilgili bir durumdur. Ayrıca o zaman henüz ortada tesettürle ilgili bir hüküm de bulunmamaktadır.

<sup>20</sup> Bkz. İbn Kesîr, *age.*, I, 388.

<sup>21</sup> Âlimler çoğunlukla peygamberlerin ve Hz. Peygamber'in rüyada vahiy aldığına kânîdirler. Buna göre Kur'an'da anlatılan Hz. İbrahim'in, oğlunu rüyada boğazladığını görmesi (37/Saffât 102) nasıl vahiy ise Hz. Peygamber'in Mescid-i Harâm'a emin bir şekilde gireceğine dair gördüğü rüya da (48/Fetih 27) vahiydir. Bununla birlikte, bu kanaatte olan âlimler şunu eklemekten edemezler: "Vahyin bütün çeşitlerine, kendisine vahyedilen kimsenin/peygamberin, kendisine gelen bu şeyin şeytandan ya da kendi nefsinden değil, bizzat Allah katından gelen bir hakikat olduğunu idrak etmesine yarayacak yakînî ve zarûrî bir ilim/bilgi eşlik eder. Bu yakînî bilginin bir ön hazırlığa da ihtiyacı yoktur. O tıpkı, açıklık ve susuzluk hissetmek gibi içsel/vicdânî idrâkle alakalı bir durumdur." Ebû Şühbe, Muhammed b. Muhammed, *es-Sîratü'n-Nebeviyye fi Dav'i'l-Kur'ân ve's-Sünne*, Dârü'l-Kalem, Dimaşk, 1427, I, 271. Görüldüğü gibi bu ilave açıklamalar, peygamberlerin ilahi kelâm anlamındaki vahiy aldıkları her durumda esasında tam bir bilinç ve idrak hali içerisinde bulduklarını ifade eden doğru ve yerinde sözlerdir. Buna göre peygamberlerin vahiy aldıkları hiçbir zaman uykuda olduklarını söylemek mümkün değildir. Ya da o anda buldukları hali uyku hali olarak tavsif etmek doğru değildir. Çünkü insan uyuduğu zaman bilinci uyanık olduğu zamanki gibi açık ve net değildir. Diğer yandan ilgili eserlerde Kur'an'dan sadece Kevser sûresinin uykuda indiği belirtilirken, buna katılmayan ve Rasulullah'ın yaşadığı o halin uyku değil, vahyin geldiği zamanlara has bir ağırlık ve bir çeşit kendinden geçme hali olduğunu söyleyen âlimler de vardır- ki bize göre de doğrusu budur. Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I, 88-89.

<sup>22</sup> Bkz. İbn İshak, *age.*, s. 133; İbn Hişâm, *age.*, I, 239.

<sup>23</sup> Azimli, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2010, s. 109.

Özellikle Sünnî kesimin itibar ettiği kaynaklarda yer alan, Hz. Peygamber'e ilk defa Kur'ân âyetleri anlamında vahyin gelişinin anlatıldığı bu rivâyetlerin ortaya çıkardığı durumu şöyle özetlemek mümkündür:

Öncelikle rivâyetlerin kaynağında Hz. Âişe vardır. Hz. Âişe'nin hadisleri anlama, yorumlama ve rivâyet etme konusundaki yeri ise tartışılmazdır.<sup>24</sup> Bu rivâyetlere göre Hz. Peygamber vahiy meleğini ilk defa Hira mağarasında görmüş ve bu sebeple büyük bir korkuya kapılmıştır. Burada melek ona peygamber olarak seçildiğini vs. açıkça bildirmemiş, bununla birlikte Alak sûresinin ilk âyetlerini ona vahyetmiştir. Hz. Peygamber korku içinde Mekke'ye dönmüş ve hanımı Hz. Hatice'nin delâletiyle bilge bir kimse olduğu anlaşılan Varaka b. Nevfel'in yanına gitmiş; Varaka yaşadığı olay hususunda Rasulullah'ı aydınlatmış ve gelecekte olması muhtemel olaylardan da –bilgi ve tecrübesine dayanarak– haberdar etmiştir. Diğer bir tabirle Rasulullah yaşadığı tecrübenin tam olarak neye tekabül ettiğini Varaka ile görüşünceye kadar kesin olarak anlamış değildir. Ardından bir müddet vahiy gelmemiş, vahiy meleği kendisine görünmemiş ve bu durum onu ziyadesiyle üzmüştür. Öyle ki bu üzüntüsü sebebiyle birkaç kez kendisini yüksek yerlerden atmak suretiyle intihar etmeyi düşünmüştür.

Görebildiğimiz kadarıyla Sünnî kesim içerisinde, bu rivâyetlerin özellikle sahih kabul edilen hadis kitaplarında yer alan çeşitlerini senet veya metin açısından tenkit eden, kabul etmekte zorluk olduğunu belirten, ya da tuhafıklar barındırdığını söyleyen pek fazla âlim yok gibidir. Aşağıda göreceğimiz gibi, bazı kısmi tenkitler yapılmıştır fakat onlar dediğimiz gibi kısmîdir ve rivâyetin bütününe yönelik değildir. Oysa Şiî kesimden kimi âlimler bu rivâyeti eleştirmek şöyle dursun, bu ve benzeri rivâyetlerin Buhârî'nin rezilliklerinden biri olduğunu söylemekten bile geri durmamışlardır.

---

<sup>24</sup> Fayda, Mustafa, "Âişe", *DİA*, İstanbul, 1998, II, 204.

## II. Şîî Âlimlerin Bahsi Geçen Rivâyetlerle İlgili Görüşleri

Şîî âlimlerin ve araştırmacıların kaleme aldığı çeşitli türden (tefsir, hadis, siyer) eserlerde yeri geldikçe ilk vahiyyle ilgili Sünnî kitaplarda yer verilen rivâyetler ele alınmış ve tenkit edilmiştir.

Öncelikle tefsir eserlerine baktığımızda, Şîî müfessirlerin Alak sûresini tefsir ederken çoğunlukla bahsi geçen rivâyetleri hiç zikretmediklerini, bununla birlikte, ilk nazil olanların bu sûrenin ilk beş ayeti olduğunda ittifak ettiklerini görüyoruz.

Mesela İmâmiyye Şî'ası'nın en eski ve en önemli tefsirlerinden birini kaleme almış olan Kummî (v. 329/941), Alak sûresinin tefsirine başlarken Ebû Ca'fer'den nakledilen şu rivâyeti zikreder: "Cebrail, Hz. Muhammed'e geldi ve 'Ey Muhammed, oku!' dedi. Rasulullah 'ne okuyayım?' diye sordu. Bunun üzerine, 'Yaratan, yani senin ezeli nurunu her şeyden önce yaratan Rabbinin adıyla oku' diye cevap verdi." Devamında neredeyse bütün sûreyi Hz. Ali ile ilişkilendirerek tefsir eden Kummî, bu sûreyle ilgili olarak ilk inen vahiy konusuna hiç değinmez. Diğer yandan Kummî Müddessir sûresini tefsir ederken de ilk inen vahiylerle ilgili herhangi bir bilgiye yer vermemektedir.<sup>25</sup>

Gerçek anlamda ilk Şîî dirâyet tefsirini yazan<sup>26</sup> müfessir Tûsî (v. 460/1056), Müddessir sûresinin tefsirinde, Buhârî ve Müslim'de Câbir b. Abdullah'ın bu sûrenin ilk inen sûre olduğuna dair rivâyetini aktarmakta, diğer yandan İbn Şihâb ez-Zührî'nin, ilk inen âyetlerin "ikrâ bismi rabbikellezî haleq..." olduğuna dair rivâyetine de yer vermektedir.<sup>27</sup> Alak sûresini tefsir ederken Tûsî, sünnî müfessirlerin yaptığı gibi Hz. Âişe'den naklen bu sûrenin ilk âyetlerinin ilk inen vahiyler olduğunu söyler ve müfessirlerin çoğunluğunun da bu görüşte olduğunu belirtir.<sup>28</sup>

Tefsirde Tûsî'yi takip eden Tabersî (v. 548/1153) Alak sûresinin tefsirinde, birçok müfessire göre bu sûrenin ilk beş âyetinin ilk nâzil olanlar olduğunu belirtir. Ardından Hirâ mağarasında, Rasulullah uyanık iken Cebrail'in ona gelişini ve Alak sûresinin ilk beş âyeti öğretişini aktarır. Rasulullah'ın Hz. Hatice ile olan diyalogunu ise şu rivâyetle verir: "Hâkim Ebû Abdullah el-Hâfız'ın, Ebû Meysera Amr b. Şurahbîl'den aktardığına göre Rasulullah

<sup>25</sup> Kummî, Ali b. İbrâhîm, *Tefsîru'l-Kummî*, Matbaatü Necef, Necef, 1387, II, 430; II, 393.

<sup>26</sup> Habibov, Aslan, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007, s. 26.

<sup>27</sup> Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen, *et-Tibyân*, thk.-tsh. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 1409, X, 171.

<sup>28</sup> Tûsî, *age.*, X, 378.

Hatice'ye şöyle dedi: 'Yalnız başıma kaldığım zaman sesler duyuyorum.' Bunun üzerine Hatice, 'Allah sana hayırdan başka bir şey yapmaz. Çünkü Allah'a yemin olsun ki sen emanete riayet edersen, sıla-i rahmi gözetirsin, doğru söz söylersin.' Ardından Hz. Hatice, Varaka b. Nevfel'e gittiklerini ve onunla Rasulullah arasında Sahîh hadis kaynaklarında bildirilen diyalogun geçtiğini anlatır. Varaka öldükten sonra Rasulullah onu cennette beyaz elbise içinde gördüğünü, çünkü onun kendisini tasdik ettiğini söylemiştir.<sup>29</sup> Tabersî başka bir eserinde çoğu müfessire göre Alak sûresinin ilk nâzil olan sûre olduğunu söyler fakat bunun dışında konuyla ilgili herhangi bir rivâyet aktarmaz.<sup>30</sup>

Diğer yandan Müddessir sûresinin tefsirinde, yukarıda yer verdiğimiz Câbir b. Abdullah rivâyetini aktardıktan sonra Tabersî, bu sûrenin ilk âyetlerinin âdetâ Hz. Peygamber'in korkusunu izâle etmek maksadıyla geldiğini ve ona korkmaması, çekinmemesi ve vazifesini yerine getirmesini emrettiğini belirtir ve şunları söyler: "Allah Teala bir peygamberine vahyini kesin delillerle apaçık hâle getirmedi vahyetmez. Böylece her peygamber kendisine ulaşan vahiy olduğundan ve Rabbi tarafından geldiğinden kesinlikle emin olarak vahiy alır. Bu konuda başka bir şeye ihtiyaç duymaz ve asla tereddüde ve korkuya kapılmaz."<sup>31</sup> Tabersî'nin bu ifadelerinden Rasulullah'ın vahiy meleğini gördüğünde korkmasının tabii olduğunu, fakat "kalk ve uyar!" şeklindeki ikazın, Allah'tan gelen ve onun bu korkusunu izale eden bir delil anlamını taşıdığını anlamak mümkündür.

XVII yüzyılın Şîi müfessirlerinden Feyz-i Kâşânî (v. 1091/1680), Alak sûresinin ilk nazil olan sûre olduğuna ve her şeyin, Hz. Muhammed'in ezeli nurundan yaratıldığına dair Kummî'nin aktardığı rivâyetlere yer verir.<sup>32</sup> Aynı anlatım tarzını başka tefsirlerde de görmek mümkündür.<sup>33</sup>

Yine aynı asırda yaşamış Şîi rivâyet tefsirinin önemli temsilcilerinden Behrânî'nin (v. 1107/1695) konuyla ilgili rivâyetinde de Hira mağarasında yaşananlar Sünnî ulemanın eserlerinde yer alanlardan farklıdır. Ömer b. İbrahim el-Evsî'nin İbn Abbas'tan aktardığı bu rivâyete göre Hz. Peygamber bir gün Hira mağarasında iken Cebrail, kendisini gösterme-

---

<sup>29</sup> Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen, *Mecme'u'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, Beyrut, 1995, X, 398.

<sup>30</sup> Tabersî, *Tefsîru Cevâmi'i'l-Câmi'*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1411, III, 812.

<sup>31</sup> Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, X, 173-174.

<sup>32</sup> Feyz el-Kâşânî, Muhammed b. Murtezâ, *es-Sâfi fi Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Allâme Seyyid Muhsin el-Hüseynî el-Emînî, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Tahran, 1416, V, 515.

<sup>33</sup> Bkz. Huveyzî, Abdü Ali b. Cum'a el-'Arûsî, *Tefsîru Nûri's-Sekaleyn*, thk. Seyyid Hâşim er-Rasûlî el-Mehallâtî, Müessesetü İsmâiliyyân, Kum, 1412, V, 609.

den ona gizlice seslenmiş, bunun üzerine Rasulullah bayılmıştır. Ardından Mekke müşrikleri Rasulullah'ı alıp Hz. Hatice'ye götürdüler ve ona, "sen bir mecnunla/kendisine cin musallat olmuş birisiyle evlenmişsin" dediler. Bunu duyan Hz. Hatice oturduğu yerden fırladı, Peygamber'i bağrına bastı, başını göğsüne yasladı, alnından öptü ve: "Ben elçi olarak gönderilmiş bir peygamberle evlendim" dedi. Rasulullah kendine gelince, Hz. Hatice ona ne olduğunu sordu. Rasulullah başına hayırdan başka bir şey gelmediğini, fakat bir ses işitip ondan korktuğunu ve bu sesin Cebrail olduğunu düşündüğünü söyledi. Bunun üzerine kendisini tebrik eden Hz. Hatice yarın oraya bir daha gitmesini salık verdi. Rasulullah oraya gidince Cebrail'i orada en güzel suretinde gördü. Cebrail ona Rabbinin selamını ilettili, onun insanlara ve cinlere elçi olarak görevlendirildiğini ve onları Allah'a kulluğa çağırması ve onların da "Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah'ın elçisidir, Ali Allah'ın velisidir" demeleri gerektiğini bildirdi. Ardından Cebrail kanadını yere vurdu, oradan su çıktı, Rasulullah o sudan içti ve abdest aldı. Cebrail ona Alak sûresinin ilk âyetlerini öğretti ve sonra göğe çıktı. Rasulullah mağaradan çıktıktan sonra gördüğü her taş ve ağaç ona seslenip "selam sana ey Allah'ın rasulü!" dedi. Hz. Hatice'ye gelip bu durumu haber verdi, o da duyduklarına çok sevindi.<sup>34</sup>

XX. yüzyıla geldiğimizde, dinî ilimler yanında matematik, edebiyat, astronomi ve felsefe gibi alanlarda da kendisini yetiştirmiş ve hacimli bir tefsir kaleme almış olan Allâme Tabatabâî'nin (v. 1402/1981) ilk vahiy ile ilgili rivâyetleri ciddi biçimde eleştirdiğini görüyoruz. Allâme, konuyla ilgili Sünnî kaynaklarda da geçen meşhur rivâyetleri aktardıktan sonra, bir metin tenkidine girer ve bu bağlamda şunları söyler: "Kıssada müşküller vardır. Bunlardan en az sorunlu olanı, Hz. Peygamber'in kendisine vahiy getiren semavi melek hakkında şüpheye düşmesi, hatta kendisini şeytanın çarptığını zannetmesidir. Daha problemli olanı, kendisine nübüvvetin verildiğini Hıristiyan bir rahipten öğrenip rahatlamasıdır. Allah Teala, "De ki: Ben Rabbinden kesin bir delil üzereyim" (6/En'am 57) buyuruyor. Peki Varaka'nın sözünde hangi kesin/açık delil vardır? Allah Teala, "De ki: Ben ve bana uyanlar delilli/mesnetli olarak (على بصيرة) sizi Allah'ın yoluna çağırıyoruz. İşte benim yolum budur" (12/Yusuf 108) buyuruyor. Peki Rasulullah'ın basireti/delil üzere olması, Varaka'nın sözleriyle sükûn bulması mıdır? Ona tabi olanların sükûnu da, hiç de kesin bir hüccet olmayan söze uyarak sükûn bulmuş olan Rasulullah'ın sükûnuyla mıdır? Allah Teala, "Biz Nuh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da bu Kur'an'ı vahyetmekteyiz"

<sup>34</sup> Bahrânî, Seyyid Hâşim el-Hüseynî, *el-Burhân fî Tefsiri'l-Kur'an*, Müessesetü'l-Bi'se, Kum, tsz., V, 696-697.

(4/Nisâ 163) buyuruyor. Peki o peygamberlerin, kendi nübüvvetlerine kâni olmaları da bu kıssanın anlattığı gibi midir? Doğrusu şudur ki, nübüvvet ve risalet, nebi ve rasulün bunların Allah'tan geldiğini kesin olarak bilmelerini gerekli kılar. Ehl-i Beyt imamlarından da bu şekilde varid olmuştur.”<sup>35</sup>

Çağdaş Şîî müfessirlerden ve İran'daki önemli taklit mercilerinden birisi olan Âyetullâh Mekârim eş-Şîrâzî, Hz. Peygamber'in Varaka ile görüşmesi neticesinde nübüvveti konusunda iknâ olmasına şöyle itiraz eder: “Bu rivâyetteki çelişki açıktır. Gaybı bilen Allah'la bağı olan Rasulullah nasıl olur da bir Hıristiyan kâhin olan Varaka'ya ihtiyaç duyar? Nasıl olur da gelen şeyin vahiy olduğuna böylece itimad eder? Musa b. İmrân (Hz. Musa) niye kendisine Sînâ Dağı'nda ilk vahiy geldiğinde hiç şüphe etmemiştir? Kaldı ki Hz. Musa sadece bir ses işitmiş, bir şey görmemiştir. Bu türden hurafelerin ardında İslam'ın vahiy ve nübüvvet sütunlarını zayıflatmayı amaçlayan gizli eller mi vardır acaba?”<sup>36</sup>

Şîrâzî, başka bir eserinde, bahsi geçen olayı yukarıda Tabersî'nin aktardığı gibi anlatır, ardından bu rivâyetin bazı versiyonlarında, Hz. Peygamber'in vahyin kesintisi sebebiyle çok fazla üzülmediği, kendisine şeytanların musallat olmasından korktuğu ve dağların zirvelerine çıkarak intihar etmeyi düşündüğü gibi, onun şahsiyetiyle hiç bağdaşmayacak bazı eklentilerin yer aldığı; görünen o ki bunların İslam'ı karalamak ve Rasulullah'ın şahsiyetini zedelemek isteyen İslam düşmanları tarafından uydurulduğunu ifade etmiştir.<sup>37</sup>

Görüldüğü üzere geçmişten günümüze doğru, Şîî tefsir tarihinin farklı dönemlerine mensup müfessirlerden bazıları eserlerinde yer verdikleri şekliyle, ilk vahiylerle ilgili Sünnî kaynaklarda anlatılan olayları sağlam kabul etmeyip reddetmekte; en azından problemli görmekte dirler. Daha erken döneme ait tefsirlerde, bahse konu rivâyetler ya hiç yer almamakta ya da Ehl-i Beyt kaynaklı farklı rivâyetlere yer verilmekteyken, daha yakın döneme ait tefsirlerde Sünnîlerin itibar ettikleri rivâyetlerin ciddi tenkide tabi tutulduğu görülmektedir. Bu durum da açıkça gösteriyor ki, Sünnîlerin Hz. Âişe kaynaklı olarak aktardıkları ilk vahyin gelişi esnasında yaşanan olaylara dair rivâyetler Şî'a tefsirinde makbul addedilmemektedir.

Şî'a'nın hadise dair eserlerinde de aşağı yukarı aynı durumu müşahade etmek mümkündür. Mesela onlar nezdinde mütün-i erba'a olarak kabul edilen *el-Kâfî*, *el-İstibsâr*,

---

<sup>35</sup> Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Menşûrâtu Cemâ'ati'l-Müderrişin fi'l-Havzeti'l-İlmiyye, Kum, tsz., XX, 328-329.

<sup>36</sup> Şîrâzî, Nâsır Mekârim, *Nefehâtü'l-Kur'ân*, Medrasetü'l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib, Kum, 1426, I, 184.

<sup>37</sup> Şîrâzî, *el-Emsel fî Tefsiri Kitâbillâhi'l-Münzel*, Müessesetü'l-Bi'se, Kum, 1992, XX, 319-321.

*el-Fakîh* ve *et-Tehzîb* isimli dört hadis kitabından sadece Küleynî'nin (v. 329/941) *el-Kâfî* isimli eserinde Alak sûresinin ilk inen sûre olduğu belirtilir.<sup>38</sup> Bunun dışındakilerde hem Alak sûresiyle hem de Hirâ'da yaşanan hadiselerle ilgili rivâyet bulunmamaktadır.<sup>39</sup>

Hadis konusunda eser veren Şîî araştırmacıların bu konudaki tavrı da çok farklı değildir. Mesela *Dirâsât fi'l-Hadîs ve'l-Muhaddisîn* isimli eserin sahibi Hâşim Ma'rûf Hasanî, bahsi geçen Buhârî hadisini naklettikten sonra açıklamalar bölümünde hem sened hem de metin yönünden hadisi tenkit eder. Ona göre, Hz. Peygamber'in gördüğü o kadar şeyden sonra hâlâ durumu hakkında şüpheye düşmesi, korkuya kapılması ve Varaka kendisine müjdeleyinceye kadar peygamberliği konusunda ikna olmaması bu hadisin metnin sorunlu olduğunu gösterir. Diğer yandan senette bulunan Yahyâ b. Bükeyr, cerh ve ta'dil âlimlerine göre güvenilir bir râvî değildir. Nitekim Zehebî *el-Mizân*'da, İbn Hacer de *Tehzîbü't-Tehzîb*'de bunu dile getirmişlerdir.<sup>40</sup>

Hz. Âişe'den rivâyet edilen hadisleri ele aldığı eserinde Seyyid Murtezâ el-Askerî, bu rivâyeti değişik tarihleriyle aktardıktan sonra bunların muhtevasının genellikle tartışma konusu yapılmayışını, rivâyetin hem Şîî hem de Sünnî kaynaklarda birbirini destekler şekilde yer almış olmasına bağlar.<sup>41</sup> Fakat (özellikle *Sahîh*'lerde geçen) rivâyetlerin ciddi sened ve metin tenkitleri yapıldığında bu durumun değişeceğini belirtir ve önce senet tenkidine girer. Senetlerdeki râvîleri tek tek inceler ve sonuçta bu râvîlerden hiç birisinin bu hâdiseyi birinci elden anlatacak şekilde onun yaşandığı zamana ulaşmadığını, dolayısıyla mürsel bir rivâyet olduğunu söyler.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak, *el-Kâfî*, thk. Ali Ekber el-Gıfârî, Dâru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, Tahran, 1365, II, 628.

<sup>39</sup> Murtazâ el-Askerî, Ehl-i Beyt'in, Şîâ nezdinde mütün-i erbaa olarak kabul edilen el-Kâfî, el-İstıbsâr, el-Fakîh ve et-Tehzîb isimli dört hadis kitabındaki tüm hadisleri, Ehl-i Sünnet âlimlerinin Buhârî ve Müslim'deki tüm hadislere bakışlarının aksine, sahih kabul etmediklerini belirtmektedir. Askerî, Seyyid Murtezâ, *Me'âlimü'l-Medreseteyn*, Müessesetü'n-Nu'mân li't-Tıbbâ ve'n-Neşr ve't-Tevzî, Beyrut, 1990, III, 282.

<sup>40</sup> Hasanî, Hâşim Ma'rûf, *Dirâsât fi'l-Hadîs ve'l-Muhaddisîn*, Dâru't-Te'âruflî'l-Matbûât, Beyrut, 1978, s. 270.

<sup>41</sup> Askerî'nin de belirttiği gibi, bütün Şîî hadis kaynaklarında/eserlerinde bu rivâyetin eleştirildiğini ve reddedildiğini söylemek mümkün değildir. Kimi kaynaklarda konuyla ilgili rivâyetler aktarılmış ama haklarında hiçbir olumsuz yorumda bulunulmamıştır. Mesela bkz. Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-Envâr*, Müessesetü'l-Vefâ, Beyrut, 1983, XVIII, 228-229.

<sup>42</sup> Askerî, Seyyid Ca'fer Murtezâ, *Ehâdîsü Ümmi'l-Mü'minîn Âişe*, Matbaatü'n-Nehda, Beyrut, 1997, II, 254-255, 286.

Sonra metnin tenkidine geçen Askerî, öncelikle Rasulullah'ın, Cebrail kendisine Hira'da gelmeden önce peygamber olacağını zaten bildiğini söyler ve hem âyetler hem de rivâyetler eşliğinde uzun uzun bu iddiayı kanıtlamaya girişir.<sup>43</sup> Rasulullah ve etrafındakilerin onun peygamber olacağını önceden biliyor olması, en azından bunun aniden ortaya çıkan bir durum olmadığının bilinmesi, onun Hira mağarasında Cebrail ile karşılaştığında yaşadığı iddia edilen korku, şüphe vs. hallerin hepsini nakzetmektedir. Dolayısıyla bu rivâyetler hem Rasulullah'a hem de Hz. Âişe'ye yapılmış iftiralar ve bir gerçekliği yoktur.<sup>44</sup>

Şîî âlimlerin Hz. Peygamber'in sîretine dair eserlerinde de tabii olarak bu konu ele alınmıştır. Esasında bahsi geçen rivâyetlerin en detaylı bir biçimde eleştiriyeye tabi tutulduğu alan siyerdir. Bu konuda eser veren araştırmacılar rivâyetleri her yönüyle ele almış ve kıyasıya eleştirmişlerdir. Vardıkları sonuç ise -kaçınılmaz olarak- bu rivâyetlerin din düşmanları tarafından Rasulullah'ı ve onun temiz sîretini karalamak adına attıkları iftiralar olduğudur. Buradaki din düşmanlarının içerisine Başta Buhârî olmak üzere Sünnî âlimlerin girdiğini belirtmeye ise gerek yoktur.

Murtezâ el-Âmilî'nin, Hz. Peygamber'in sîretini doğru bir şekilde anlatmayı denediği eserinde bu konuya genişçe yer verildiği görülmektedir.

Müellif önce Buhârî ve Müslim'de yer alan ilk vahyin inişiyile ilgili meşhur rivâyeti aktarır. Akabinde hem başka Sünnî hadis kitaplarında hem de tarih ve siyer kaynaklarında bu konuyla ilgisi bulunan neredeyse bütün rivâyetleri sıralayan müellif, yer verdiklerinin yine de kitaplarda yer alanların az bir kısmı olduğunu ifade eder. Daha sonra yukarıda zikredilen iki sahih hadis kitabında yer alan rivâyeti önce senet, sonra da metin açısından tenkit etmeye başlar. Hadisin senedinde yer alan Zührî, Urve b. Zübeyr ve Hz. Âişe'yi sadece onların Ehl-i Beyt'e, özellikle de Hz. Ali'ye göre durumlarını merkeze alarak eleştirir. Müellife göre adı geçen râviler zâlimlerle işbirliği içinde olup Hz. Ali'ye karşı durmuşlardır. Âmilî, bu râviler hakkında cerh ve ta'dil yazarlarından sadır olmuş herhangi bir şey aktarmaz. Ayrıca Hz. Âişe'nin bi'setten sonra doğduğunu, bu rivâyetini kimden naklettiğini belirtmediğini bu sebeple mürsel bir hadis olduğunu da ifade eder.

Ardından metnin tenkidine geçen yazar, naklettiği rivâyetler arasındaki telif edilemez çelişkiler olduğuna dikkat çeker. Öncelikle Buhârî'de geçen ve Müddessir sûresinin

---

<sup>43</sup> Askerî, *Ehâdîs*, II, 255-290.

<sup>44</sup> Askerî, *Ehâdîs*, II, 292.



ilk nâzil olduğunu belirten rivâyette, Hira'da geçtiği nakledilen ilginç olaylar hiç zikredilmemektedir. Bu da bu olayların gerçekliğiyle ilgili şüpheler ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca Cebrail'in "oku" diye emretmesinin, bunu üç kere tekrarlamasının, her defasında Rasulullah'ın okumayı reddedip üçüncüsünde bir şekilde kabul etmesinin, Cebrail'in ona âdeta eziyet edercesine –zira Rasulullah bunun kendisine ölüm gibi geldiğini belirtmiştir- onu sıkmasının... bütün bunların doğru düzgün bir açıklaması yoktur. Hz. Peygamber'in bu kadar korktuğunun rivâyet edilmesini eleştiren müellif, "Rasulullah da, Hz. Musa'nın ölüm meleğine yaptığı gibi<sup>45</sup> bir yumruk atıp gözünü çıkaramaz mıydı?" diye sorar.

Müellife göre bu hadisenin trajik sonuçlarından/yansımalarından birisi de bazı âlimlerin Cebrail'in Hz. Peygamber okuma bilmediği halde ondan okumasını istemesini "teklif-i mâ lâ yutâk" (insanı güç yetiremediği şeye zorlama) lehinde bir delil olarak kullanmasıdır.<sup>46</sup> Oysa bu durum Kur'an'a bile muhaliftir. Allah Teâla insana gücünün yetmeyeceği şeyi yüklemeyeceğini söylemektedir. (2/Bakara 286. âyet: *Lâ yükellifullâhu nefsen illâ vüs'ahâ*).

Bir başka eleştiri konusu da Rasulullah'ın kendisine gelen şeyin nübüvvet olduğunu hiç fark etmeyip, bunu ancak bir şey bilmeyen bir kadın ve yaşlı bir Hıristiyan sayesinde öğrenmesi ve buna ikna olmasıdır. Bu durumda bahsi geçen yaşlı Hıristiyan, faziletli

<sup>45</sup> Bu meselenin Buhârî'de geçen en detaylı rivâyeti şöyledir: Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre o demiştir ki: Ölüm meleği Hz. Musa'ya gönderildi. Yanına vardığında Hz. Musa ona bir tokat attı (ve gözünü kör etti). Bunun üzerine rabbine geri döndü ve "Beni ölümü istemeyen birisine gön-dermişsin" diyerek şikâyetinde bulundu. Allah Teâlâ çıkan gözünü iade etti ve "Yine git ve elini bir öküzün sırtına koymasını söyle, elinin al-tındaki her kıl için ona bir yıllık ömür verildi." (Melek gelip durumu arz edince, Hz. Musa) "Sonra ne olacak ey rabbim?" diye sordu. Allah Teâlâ da "Sonra öleceksin." buyurdu. Bunun üzerine Hz. Musa "(Madem sonunda yine ölüm var) şimdi öleyim." dedi ve Allah Teâlâ'dan kendisini arz-ı mukaddeseye bir taş atımlık mesafe yaklaştırmasını istedi. (Bunu aktaran) Rasûlullah şöyle buyurdu: "Orada olsaydım yol kenarında kırmızı kum tepeliğinin yanındaki kabrini sizlere gösterirdim." Buhârî, "Cenâiz", 1274. Geçmişten günümüze lehinde ve aleyhinde epey kelimeler edilen bu hadisin İsrâiliyyattan olduğunu söylemek kanaatimizce de doğru bir yaklaşımdır. Bkz. Yıldırım, Enbiyâ, "Hz. Musa'nın Ölüm Meleğini Tokatlaması –Bir Rivâyetin Tahlili-", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XIII/2, 2009, ss. 21-37.

<sup>46</sup> Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *age.*, VIII, 718; Kastalânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr b. Abdülmelik, *İrşâdû's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, Mısır, 1323, I, 63. Bir Hanefî âlimi olan Sindî (v. 1138/1726) ise Hz. Peygamber okuma bilmediği halde ondan okumasının istenmesinin teklif-i mâ lâ yutâk olduğunu söyler ve şunu da ekler: "Öyle görünüyör ki Rasulullah "ben okuma bilmem!" cevabıyla, kendisine nübüvvet gelmezden önce kâmil aklıyla teklif-i mâ lâ yutâkın imkânsız olduğunu bilmiştir." Bu açıklamasıyla Sindî Rasulullâh'ı yüceltme gayesindedir fakat kanaatimizce bu gayret tam tersi bir sonuç vermektedir. Sindî, Muhammed b. Abdülhâdî, *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz., I, 9.

olmaya, bu korkmuş, şüphe içindeki Hz. Muhammed'den daha layıktır denmez mi? Ayrıca Hz. Muhammed o iki insanın doğru söylediğinden nasıl emin olup hemen ikna olmuştur? Rasulullah onların idrak ettiği bu şeyi idrak edecek kapasitede değil miydi? Kendi gördüğü şeyle ikna olmadı da onun gördüklerini görmeyen bu insanların sözüyle mi peygamber olduğuna ikna oldu? Oysa rivâyetlerde, bu hadise yaşanmadan önce Rasulullah'a ağaçların, taşların selam verdiği, Rasulullah'ın sâdik rüyalar gördüğü hep anlatılmaktadır. Rasulullah bunları nasıl hemen unutmuştur da ne yapacağını bilemeyen şaşkın bir çocuk gibi olmuş, çok üzülmüş, kendisini dağların zirvelerinden aşağı atmaya düşünmüştür? Bütün bunlar bir peygamber adayına yakışmayacak zayıflıklar değil midir? Hem vahiyler Rasulullah'ın kalbi sükûnet/sübut bulsun diye yavaş yavaş, parça parça indirilmiş değil midir?<sup>47</sup>

Âmilî, bir Hıristiyan olduğu bildirilen Varaka b. Nevfel'in, neden yeterince vakti olduğu ve meseleyi de bildiği halde İslâm'ı kabul etmediğini de sorgular. Sünnîlerin itibar ettiği kaynaklarda, onun İslam geldikten sonra epey yaşadığı ve müslümanlığı kabul etmeden vefat ettiğine dair yeterince rivâyet olduğunu düşünen müellif, bu durumun da bahsi geçen rivâyetlere güvenilemeyeceğinin bir delili olduğunu ortaya koyar.<sup>48</sup> Hz. Hatice'nin

<sup>47</sup> Âmilî, es-Seyyid Ca'fer Murtezâ, *es-Sahîh min Sîrati'n-Nebiyi'l-A'zam*, Dâru'l-Hâdî, Beyrut, 1995, II, 223.

<sup>48</sup> Âmilî, *age.*, II, 226-228. Varaka b. Nevfel hakkında hakikaten ilginç rivâyetler vardır. Mesela İbn Âsâkir (v. 571/1176) "onun müslüman olduğunu söyleyen birisini tanımiyorum" der. İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebû'l-Fadl, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1412, VI, 607. Halebî (v. 1044/1635) onun fetret devrinde ölen son kişi olup müslüman olmadığına dair rivâyetler aktararak, bunun Rasulullah'ın nübüvvetine yetişip onu tasdik etse bile risaletine yetişmeden ölen kimsenin müslüman olarak kabul edilmeyeceğinin de delili olduğunu söyler. Halebî, *age.*, I, 403. Tirmizî'de geçen bir rivâyete göre Hz. Âişe şöyle demiştir: "Rasûlullah'a (sav) Varaka'dan sorulmuştu da Hatice (r.anha) şöyle demişti: O seni tasdik etmişti fakat sen kendini ortaya koymadan önce vefat etmişti. Bunun üzerine Rasûlullah şöyle buyurdu: Rüyamda bana Varaka gösterildi üzerinde beyaz bir elbise vardı. Eğer cehennemliklerden olsaydı başka bir elbise olurdu." Tirmizî'nin bu rivâyete ilgili görüşü şöyledir: "Bu hadis garibtir. (Senedinde yer alan) Osman b. Abdurrahman hadisçiler yanında pek sağlam biri sayılmaz." Nâsiruddîn el-Elbânî de aynı rivâyet için 'zayıftır' hükmünü vermiştir. Tirmizî, Muhammed b. İsâ Ebû İsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd., Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, tsz., "Rü'yâ", 10. *el-A'lâm* sahibi, Varaka'nın vefatı hakkında şunları söyler: "Varaka b. Nevfel milâdî 611 yılında vefat etti. Tarihçilerden bazıları onu sahabeden kabul eder. Bağdâdî'nin bildirdiğine göre Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrahim el-Bikâ'î'nin Varaka'nın Rasulullah'a iman etmesi hususunda *Bezlü'n-Nushi ve's-Şefka li't-Ta'rif bi Suhbeti's-Seyyid Varaka* isimli bir kitap telif etmiştir. Vefatı hakkında iki görüş vardır. İlki -ki tercih edilen budur- Buhârî'nin mezkûr hadisinde de geçtiği gibi, vahyin başlamasından kısa bir süre sonra vefat etmiştir. İkincisi de Urve b. ez-Zübeyr'den gelen, Bilâl-i Habeşî'ye eziyet edilmesiyle ilgili olandır. Mekke'de Müşrikler, Allah'ı inkâr etsin diye Bilâl'i kızgın taşların üzerine yatırıyorlardı. Fakat o "Allah

Cebraîl'in görünüp görünmediği hususunda Hz. Peygamber'in yanında örtüsünü açması, Rasulullah'a yakınlaşması vs. konulara da itiraz etmektedir. Ona göre örtü/hicab emri çok sonraları geldiği halde Hz. Hatice zaten hicabın gerektirdiği gibi giyinmemiş olmalıdır. Ayrıca örtüsünü açınca meleğin gideceğini nasıl bilmektedir? Melek örtülü olmayan kadınlara bakmaz ya da onların olduğu yere gelmez mi? O da erkek Müslümanlar gibi mükellef midir?... Müellif yukarıdan beri sorduğu bu türden soruların ikna edici cevabını bulamadığını söylemektedir.<sup>49</sup>

Âmilî'nin bütün bu eleştirilerden sonra meseleyi nasıl algıladığını şu ifadelerinden anlıyoruz: "Bize göre, Hz. Peygamber Hira mağarasında iken Cebraîl ona vahyi getirmişti. Bunun üzerine Rasulullah, Allah'ın kendisine ikramda bulunmasından dolayı sevinçli bir şekilde, kendisine verilen görevin huzuruyla ailesine dönmüştür. Bu husus –bazı yanlış eklemelerle birlikte- İbn İshak'ın rivâyetinde de vardır. Ailesi de onun sevincine katılmış ve Müslüman olmuşlardır. Nitekim Ehl-i Beyt âlimlerinden de böyle rivâyetler nakledilmiştir. Mesela Zûrâre'den nakledildiğine göre o İmam Sâdık'a şöyle sormuştur: "Allah Rasulü, kendisine Allah'tan gelenlerin şeytanın aldatması olduğundan nasıl endişe etmemiştir?" İmam demiştir ki: "Allah bir kulu elçi seçtiğinde ona sekinet ve vekâr verir. O sebeple ona Allah'tan gelen şey, bizzat gözüyle gördüğü şey gibi kesin olur." Yine ona "peygamberler peygamber olduklarını nasıl bilirler?" diye sorulduğunda "onlardan perde kaldırılır (da öyle bilirler)" cevabını vermiştir." Âmilî, sözünü Tabersî ve Kâdî 'İyâz'dan (v. 544/1149) naklettiği, Allah Teala'nın, kendisine vahyedilenin bizzat Allah'tan geldiğini ona gösteren apaçık deliller vermedikçe elçisine vahiy göndermeyeceği ve Rasûl'ün, kendisine gelenin vahiy meleği olduğunu kesinlikle bileceği, onu şeytanla veya cinle karıştırmasının mümkün olmadığını; bunu ya ilm-i zarûrî ile yahut burhân-ı celî ile bileceğine dair ifadelerle konuyu bitirir.<sup>50</sup>

---

birdir, Allah birdir!" diyordu. Oradan geçen Varaka onu bu halde görünce o da "Allah birdir, Allah birdir ya Bilâl" dedi. Bu da onun Bilâl'in İslam'ı kabul ettiği tarihe kadar yaşadığını gösterir. Zirîklî, Hayruddîn b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris, *el-A'âm*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 2002, VIII, 114-115. Zehebî'nin (v. 748/1348) bu haber hakkındaki şu değerlendirmesi, Varaka'nın müslümanlığı konusunda hakikaten şüpheler ortaya çıkarmaktadır: "Varaka'yla ilgili bu haber mürseldir. Eğer gerçekten Bilâl'in Müslümanlığı zamanına yetmiş ve "Allah birdir" sözünü de söylemişse sahabeden kabul edilebilir. Fakat Buhârî'nin Sahîh'inde de belirtildiği gibi o, nübüvvetten sonra, risaletten önce vefat etmiştir." Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Dâru'l-Hadis, Kâhire, 2006, III, 87.

<sup>49</sup> Âmilî, *es-Sahîh min Sîrati'n-Nebiyi'l-A'zam*, II, 228.

<sup>50</sup> Âmilî, *age.*, II, 230-231.

Bahsi geçen Buhârî ve Müslim hadisini, Hz. Âişe'nin Rasulullah'tan mürsel olarak rivâyet ettiği ve hiçbir şekilde sahih olması mümkün olmayan bir hadis olarak gören *en-Nass ve'l-İctihâd* isimli eserin müellifi de hadisi hem senedi hem de metni itibariyle değerlendirenlerdendir. Buna göre senedi açısından hadis mürseldir ve herhangi bir hususta delil kabul edilemez. Bununla birlikte Hz. Âişe'nin bu haberi vahyin inişine tanıklık eden birisine dayandırarak verdiğini bilsek bile haber bu haliyle mürseldir ve kabul edilemez. Zira bilindiği gibi o dönemde münafıklar çoktu ve Hz. Âişe bu haberi pekâlâ bir münafıktan almış olabilir. Metni açısından da kabul edilemezdir. Zira hadis açıkça Hz. Peygamber'in kendisine gelenin melek olduğundan, nübüvvetinden vs. şüphe ettiğini göstermektedir. Bu şüphesi ancak eşi Hatice ve câhiliyye yaşantısı içinde bir âmâ olan Varaka tarafından izale edilmiştir. Ayrıca melekle aralarında geçen diyalog da Hz. Peygamber'in –hâşâ- anlayışsız olduğunu ima etmek suretiyle onu küçültmektedir.<sup>51</sup> Müellif eleştirisinde, Sünnî âlimlerin kimisinin metnin aslından saymadığı, Rasulullah'ın çok üzüldüğü ve intihar etmek istediği şeklindeki kısımlara hiç değinmemiştir. Bu da gösterir ki esasında Şîi ulemanın bu hadisi ilkten ve toptan reddetmesi için yeterince delilleri vardır.

Bir başka Şîi müellif, ilk vahiyle ilgili rivâyetleri naklettikten sonra bunların Ehl-i Beyt âlimlerinden gelenlerle çelişen ve Rasulullah'ın şahsiyetini yanlış biçimde ortaya koyan rivâyetler olduğunu söylemekte ve Rasulullah'ın yaşadığı söylenen hallerin (korkması, kendini şair-mecnun zannetmesi, intiharı düşünmesi, Hatice ve Varaka'dan yardım alması vs.) bir peygamber olarak ondan sadır olmayacak şeyler olduğunu belirtmektedir. Müellifin bu görüşlerini desteklemek niyetiyle ortaya koyduğu teori ise ilginçtir. Ona göre Rasulullah Hira mağarasında melek Cebrail ile karşılaştığında zaten peygamber idi. Nübüvvet daha önce kendisine sâlih/sâdık rüyalarla zaten bildirilmişti –ki biz bunu Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerindeki Hz. Âişe rivâyetinden de anlamaktayız. Dolayısıyla melek geldiğinde Rasulullah zaten onun gelmesini beklediği için hiçbir şeyden korkmuş değildir.<sup>52</sup>

Rasûlullâh'ın Hira'da vahyi almasından önce de peygamber olduğunu daha ilginç ifadelerle dile getiren başka bir Şîi araştırmacı, "biz inanırız ki, Hz. Peygamber doğumundan itibaren bir peygamberdi ve Allah'tan gelen bir hidayet üzere idi. Hira mağarasında da Allah'a ibadet ediyordu. Kırk yaşına gelince elçi olarak seçildi/gönderildi. Çocukluğundan

---

<sup>51</sup> Müsevî, el-İmâm Abdülhüseyn Şerafüddîn, *en-Nass ve'l-İctihâd*, thk. Ebû Müctebâ, Kum, 1404, s. 421-423.

<sup>52</sup> Müsevî, Seyyid Hâşim, *el-Kur'ân fî Medraseti Ehli'l-Beyt*, el-Ğadîr li'd-Dirâse ve'n-Neşr, Suriye, 2000, s. 11-17.

itibaren de ona melekler eşlik etmekteydi”<sup>53</sup> demek sûretiyle meseleyi kökten halletmiş görünmektedir.

Netice itibariyle, Şîî âlim ve araştırmacılara göre Rasulullah’ın Hira’da ilk vahyi aldığı esnada ve sonrasında yaşanan olayların anlatıldığı Buhârî ve Müslim gibi Sünnîlerce sahîh kabul edilen hadis derlemelerinde yer alan haberler uydurma ve iftiradan ibarettir. Mesela hadisi rivâyet eden Buhârî hakkında şunlar söylenmektedir: “Bu rivâyet, Buhârî’nin rezaletlerinden ve ortaya çıkardığı felaketlerden birisidir. Rasulullah, Varaka kendisini ikna edinceye dek peygamberliğinden şüphe içinde idi demek suretiyle de Rasulullah’a atılmış bir iftiradır. Nitekim o, Garânik meselesini de rivâyet etmek sûretiyle Rasulullah’ın putları övdüğü ve onlara secde ettiği şeklinde iftirada bulunmuştur.”<sup>54</sup>

Şîî müelliflere göre bu uydurma ve iftiraların temel sebebi, din tahrifçilerinin İslam’ın temel direklerinden birisi belki de ilki olan vahiy müessesesini zaafa uğratmak istemeleridir. *Hayâtu Muhammed (sav) fi Ehâdisi’s-Şîî’a* isimli eserde bu durum şu cümlelerle dile getirilir: “Hz. Peygamber’e peygamberlik verilmesiyle ilgili haberlerin tahrifinde Yahudiler etkin bir rol oynamışlardır. Zira ilahi korumayla çevrelenmiş Kur’ân’a dokunmaları mümkün değildir. Böylece zehirli rivâyetlerini sünnetin içine dâhil etmişler ve bu rivâyetler yaygınlaştığında insanların gönlünde sünnetin kıymetini azaltmıştır.”<sup>55</sup> Bu durumda, kimi

<sup>53</sup> Âmilî, Ali el-Kûrânî, *Elfu Suâlin ve İşkâlin ile’l-Muhâlifine li Ehli’l-Beyti et-Tâhirin*, Dâru’l-Hüdâ, Beyrut, 2008, II, 185.

<sup>54</sup> Âmilî, *Elfu Suâlin...*, II, 193-195. Hz. Peygamber’in –güya- putları övdüğünün anlatıldığı bu meşhur Garânik olayıyla ilgili Buhârî’de –ve Müslim’de- açık rivâyetler yer almaz. Sadece Hz. Peygamber’in Necm sûresini okuduktan sonra secde ettiği, onunla birlikte yanında bulunan Müslüman ve müşriklerin de secde ettiğine dair rivâyetler aktarılır. (Mesela bkz. Buhârî, “Sücûdü’l-Kur’ân”, 1; Müslim, “Sücûdü’t-Tilâve”, 20). Fakat başka hadis kaynaklarında sağlam senetlerle Garânik hadisesi aktarıldığı için (mesela bkz. Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. ‘Amr b. Abdülhâlik, *Müsnedü’l-Bezzâr*, thk. Mahfûzu’r-Rahmân vd., Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, Medîne, 1988-2009, XI, 296; Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi, Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, Mevsil, 1983, IX, 34, XII, 53; Heysemî, Nûruddîn Ali b. Ebû Bekr, *Mecme’u’z-Zevâid ve Menbe’u’l-Fevâid*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1412, VI, 34.) Bu rivâyetler sebebiyle Şîî âlimler, Buhârî ve Müslim gibi sahîh hadis kitaplarını derleyenlerin rivâyetlerinden Garânik’le ilgili ifadeleri çıkarıp öylece naklettiklerini iddia etmektedirler. (Bkz. Kûrânî, *age.*, II, 160). İşin daha da enteresan kısmı, Buhârî’nin şarihi İbn Hacer’in de Garânik hadisesini kabul etme eğiliminde olmasıdır. İbn Hacer, diğer hadis kitaplarında Garânik olayını aktaran birçok rivâyet olduğunu, bu rivâyetlerin senetleri bir şekilde eleştirilmiş olsa bile bu durumun “rivâyetin tarihlerinin farklı kaynaklardan gelerek çoğalması onun bir aslının olduğunu gösterir” şeklindeki kuralı ortadan kaldırmadığını söyler. Buna göre her ne kadar Buhârî zikretmemişse de Garânik hadisesinin bir aslı vardır. Yapılması gereken şey bu olayın uygun bir şekilde te’vilidir. Bkz. Askâlânî, *age.*, VIII, 439.

<sup>55</sup> Sencerî, Tâlib, *Hayâtu Muhammed (sav) fi Ehâdisi’s-Şîî’a*, Dâru’l-Müctebâ, Beyrut, 1997, s. 58.

Şîi müelliflere göre, başta Buhârî olmak üzere, meseleyi onun gibi ele alıp aktaran kimse-ler din tahrifçisi olmakta ve Yahudilerin ekmeğine yağ sürmektedir.

### III. Ehl-i Sünnet'in Şî'a'nın İtirazlarına Cevabı

Şî'a'nın, "Ehl-i Sünnet" ismi verilen ve müslümanların büyük çoğunluğunu oluşturan grup karşısındaki konumu, onların ortaya koyduğu fikirlere ve tezlere muhalefet etmek tarzında olagelmıştır. Yeni ve bağımsız fikirler üretip tezler ortaya koymaya göre daha kolay olan bu tarz, aynı zamanda Şî'a'ya Ehl-i Sünnet'e muhalefesinde geniş bir hareket alanı sağlamıştır. Nitekim ele aldığımız konuda da aynı durum söz konusudur. Rivâyet edilen hadisler ve bunun etrafında yapılan yorumlar, Şî'a tarafından değerlendirilmekte ve bunların –kendilerince- yanlış olan tarafları ortaya konmaktadır. Diğer yandan Sünnî âlimler ve araştırmacılar bu Şîi anti-tezleri karşısında kendilerini savunmakta ve mevzilerini koruma gayretini sürdürmektedirler. Nitekim Sünnî âlimler, bahis konusu rivâyetlerle ilgili olarak da Şîilerin itirazlarına reddiyeler yazmışlar ve bu itirazların geçersiz olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır.

Sünnî kesime göre bu hadis öncelikle senedi açısından son derece sağlamdır, herhangi bir illetle mualel değildir. Dolayısıyla senede itiraz etmek anlamsızdır ve mezhep taassubunun bir göstergesidir.

Hadisin mürsel olduğu ve dolayısıyla kabul edilmemesi gerektiği yönündeki itiraza da şu şekilde cevaplar verilmiştir:

1- Doğru kabul edilen görüşe göre, sahabe mürseli delil olarak kullanılabilir.56

2- Hz. Âişe'nin bu hadisini destekleyen (şahid) Cabir b. Abdullah hadisi vardır –ki o da vahyin başlangıcına ve fetretine tanıklık etmemiş ama Rasulullah'tan işitmiştir. Bu da Hz. Âişe'nin hadisinin sıhhatine bir delildir. Ayrıca Hz. Âişe'nin de bunu bizzat Rasulullah'tan duymuş olması gayet muhtemeldir. Nitekim hadis başlarken Hz. Âişe'nin

---

<sup>56</sup> Zayıf hadisler cümlesinden olan mürsel hadisler, sahabe söz konusu olduğu zaman farklı algılanmış ve hüccet kabul edilmişlerdir. Zira sahabenin ya başka bir sahabiden ya da Hz. Peygamber'den bizzat işittiği düşünülmüştür. Ebû İshak el-İsferâyîni (v. 951/1544) gibi âlimler ise bir başka sahabiden rivayet ettiğini söylemedikçe bir sahabinin mürsel rivayeti ile amel edilemeyeceği görüşündedirler. Bkz. Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Murî, *el-Minhâc Şerhu Sahîh Müslim b. el-Haccâc*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1392, II, 197; Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz., I, 47.

anlatımıyla aktarılır ama sonrasında Rasulullah'ın konuşmasına döner ("Sonra Melek beni iyice kavrayıp sıktı"). Bu da onun Rasulullah'tan işittiğinin delilidir.

3- Hadisin Buhârî'nin naklettiği başka bir versiyonunda yer alan "bize ulaştığına göre Rasulullah vahyin kesilmesine o kadar üzüldü ki kendisini birkaç defa dağların tepelerinden atmak istedi..." şeklindeki ifadeler İbn Şihâb ez-Zührî'nin (v. 124/742) mürsel olarak rivâyet ettiği sözlere. Tâbînin küçüklerinden olan Zührî'nin bu mürseli kabul edilemez. Muhtemelen Buhârî, bahsi geçen ifadeleri "bize ulaştığına göre" eklentisiyle birlikte vermiştir ki hadisin sahih kısmından ayrı tutulabilsin. Nitekim kendisi hadisi bu haliyle "Bed'u'l-Vahy" veya "Tefsîr" bâblarında değil "Ta'bîr" bâbında zikretmiştir. Ayrıcı her ne kadar Rasulullah'ın fetret-i vahiy döneminde Hira dağına ve sair dağlara çıktığı, oralarda dolaştığı görülen, bilinen bir durum ise de oralardan kendisini atmak istediği hususu ancak onun haber vermesiyle bilinebilecek bir şeydir ki böyle bir sahih haber de kendisinden nakledilmemiştir.<sup>57</sup>

Yeri gelmişken belirtelim ki "fîmâ beleğânâ = bize ulaştığına göre" eklentisiyle ilgili bu türden açıklamalar Şîî kesimi tatmin etmemiş görünmektedir. Nitekim Ehl-i Beyt muhaliflerine sorular yöneltip cevaplar aradığı eserinde el-Kûrânî şunları söyler: "Sünnîler Buhârî'deki bütün hadislerin sahih olduğunu iddia ederler. Bu sebeple Buhârî şârihlerinden bazıları onun bu rezaletini temizlemek ve bu konuda bir çıkış yolu bulmak gayreti içinde olmuşlar ve nihayet şöyle demişlerdir: Bu ifade Zührî'nin bir ilavesidir ve hadisin asıl râvîsine (Hz. Âişe) ait değildir."<sup>58</sup> Ardından İbn Hacer'in (v. 852/1449) bu konudaki değerlendirmesini aktaran müellif, onu kendi ifadeleriyle nakzetmeye çalışır. Zira İbn Hacer, bahsi geçen eklentinin Zührî'nin mürseli olduğunu söylemesinin yanında, Hz. Peygamber'in üzüntüden intihara kalkıştığına dair ifadeleri "fîmâ beleğânâ" ibaresi olmaksızın nakleden İbn Mürdeveyh'ten (v. 416/1026) de bahseder ve onun bu ifadelerinin müdreç olduğunu dile getirir. İbn Hacer'e göre tercih edilmesi gereken görüş, İbn Mürdeveyh'in idracı değil de Zührî'nin mürsel belağı olmalıdır.<sup>59</sup> Kûrânî'ye göre işte İbn Mürdeveyh'in bu nakli İbn Hacer'i yalanlamaktadır. Çünkü onun rivâyetinde mürsel diye itiraz edilecek bir durum yoktur. Ancak "müdreçtir" diyerek işin içinden çıkılabilir. Hem zaten İbn Hacer neye göre bahsi geçen tercihi yapmaktadır? Bu tercih delilsiz, indî bir tercihtir.

<sup>57</sup> Şirbînî, İmâd es-Seyyid Muhammed İsmail, *Raddü Şübühât Havle 'İsmeti'n-Nebîyyi (sav) fî Dav'i's-Sünneti'n-Nebeviyyeti's-Şerîfe, Dâru'l-Yakîn li'n-Neşr ve't-Tevzî'*, Mısır, 2004, ss. 306-316.

<sup>58</sup> Âmilî, *Elfu Suâlin...*, II, 190.

<sup>59</sup> Askâlânî, *age.*, XII, 359-360.

Yine İbn Hacer fetret-i vahyin süresini belirlemeye çalışırken İbn Sa'd'ın (v. 230/845) İbn Abbas'tan naklettiği bir hadisi delil getirmektedir ki bu hadiste Rasulullah'ın intihara kalkıştığı açıkça zikredilmektedir. Bunu düzeltmeye çalışırken İbn Hacer, bu olayın Hira'da ilk vahiy gelmezden önce gerçekleştiğine dair bazı haberleri delil olarak ortaya koymaktadır. Fakat o rivâyetlerde de Hz. Peygamber'in kendini atmak için dağlara çıkması, Cebrail'in ona görünüp, kendisinin vahiy meleği onun da Allah'ın elçisi olduğunu bildirmesinden sonra gerçekleşmektedir. Bu durum ise Hz. Peygamber'e asla yakışmayacak bir iftiradır.

Netice olarak, Buhârî'de geçen ifadeler hadisin aslındandır ve bu hadis Buhârî'nin rezaletlerinden ve Rasulullah'a iftiralardan birisidir.<sup>60</sup>

Hadis metnine yönelik eleştirilere de Sünnî gelenek içerisinde cevaplar verilmiştir. Buna göre Rasulullah'ın Hira'da melek Cebrail ile karşılaşmasında yaşadığı korku ve endişe tamamen doğal ve insani nedenlerden kaynaklanan bir korkudur. Zira orada meleği kendi suretinde ilk kez görmüştür ve buna insani bir tepki olarak korkmuş ve biraz da sarılmıştır. Nitekim Hz. Musa, kendisine peygamberlik geldikten sonra bile bazı şeylerden korkmuştur. Mesela âsası bir yılana dönüştüğünde korkup kaçmıştır.<sup>61</sup> Daha önce bir kiptiyi öldürdüğü için kendisinin de öldürülebileceğinden korkmuştur.<sup>62</sup> İnsanların kendisini yalan saymasından korkmuş ve kardeşi Harun'u yanına destekçi istemiştir.<sup>63</sup> Üstelik bütün bunlar o bir peygamberken yaşanmıştır. Burada ise Hz. Muhammed, her ne kadar daha önce birtakım işaretler almışsa da, vahiy meleği ile ilk defa gerçek anlamda yüz yüze gelmiştir. Dolayısıyla ortaya çıkan korku ve endişe ve bunların sonucu olarak kaçması ve evine sığınıp yakınlarından teselli araması gayet tabiidir. Bu durum Rasulullah'ın "*Kendimden korktum*" sözü ile ifade edilmiştir. Bu ifade İslam'ın ve Rasulullah'ın temiz sîretinin düşmanları<sup>64</sup> tarafından istismar edilmektedir. Oysa bu ifadeyi anlamak gayet basittir: Rasulullah mağarada ibadet ederken aniden –herhangi bir kimse değil- bir melek kendi asli suretinde gelmiş, okuma bilmediği halde ondan okumasını istemiş, akabinde nefesi kesilinceye kadar onu sıkıştır. Bu durumda Rasulullah'ın verdiği tepki belki de normal bir

---

<sup>60</sup> Âmilî, *Elfu Suâlin...*, II, 192-193.

<sup>61</sup> 27/Neml 10-11.

<sup>62</sup> 26/Şu'ara 14.

<sup>63</sup> 28/Kasas 34-35.

<sup>64</sup> Şirbinî, *age.*, s. 319. Sünnî müelliflerin kullandığı bu ifadeler, bu konuyu bahane ederek İslam'a dil uzatan kimi müsteşrikleri olduğu gibi, bu rivâyet hakkında son derece ciddi ve kimi zaman hakarete varan eleştirilerde bulunan Şii âlimleri de kapsamaktadır.



insanın tepkisinden çok azdır. Ama insan tabiatı gereği o da korkmuş ve bunu hanımına da ilemiştir. İyi niyetle düşünüldüğünde bunu anlamak zor değildir. Ayrıca bu korku, kimi yerde bahsedildiği gibi onun düşünme melekelerini yitirmesine sebep olan ve kendisinin bir kâhin ya da cinlenmiş birisi olduğunu düşündürecek bir korku hiç değildir. Aynı durum fetret-i vahiy dönemindeki üzüntüsü için de geçerlidir. Rasulullah vahyin kesilmesine üzül-müş olabilir, fakat bu onun peygamberlik ismetine zarar verecek ve kendisini intihara sürükleyecek bir korku asla değildir.<sup>65</sup>

Hz. Hatice'nin Rasulullah'ı teskin ve teselli etmesi, onun endişesini gidermesi de bir eşin insan hayatında oynadığı önemli rollerden birinin burada tezahür etmiş olmasından başka bir şey değildir. Nitekim buradaki sahih rivâyetlerde Hz. Hatice, Rasulullah'tan duydukları sebebiyle onun peygamber olduğunu anlamış/söylemiş değildir. Sadece onun geçmiş temiz yaşantısını göz önüne getirip, Allah'ın onun gibi bir kulu zayi etmeyeceği yönünde sözler söylemiştir. Yani ne olduğunu o da tam anlamış değildir. Hz. Hatice'nin Rasulullah'a destek oluşu ve hayatında işgal ettiği mühim yer, onun vefatından sonra da Rasulullah tarafından dile getirilmiştir. Nitekim Hz. Âişe tarafından aktarılan bir rivâyette o şöyle der: "Rasulullah Hatice'yi andığında, onu övücü şeyler söylerdi. Bir gün yine onu anınca bana bir kıskançlık geldi. Dedim ki 'şu kızıl çeneli kadını ne de çok anıyorsun! Allah sana ondan daha hayırlısını verdi.' Rasulullah bana dedi ki 'Hayır, yemin ederim ki daha hayırlısını bana vermiş değildir. İnsanlar bana inanmazken o iman etti, beni yalan saydıklarında beni tasdik etti, insanlar beni mahrum ettiklerinde malıyla destekledi, başka kadınlardan çocuk vermezken Allah ondan bana çocuk verdi.'"<sup>66</sup> Dolayısıyla Hz. Hatice'nin bu sözlerinde, bir şekilde korkmuş ve endişe içinde olan eşe gösterilen vefalı bir teselli davranışından başka bir şey aramak yersizdir.<sup>67</sup>

Hz. Hatice'nin Rasulullah'ı Varaka b. Nevfel'e götürmesi ve onun söyledikleriyle Rasulullah'ın teselli bulmasında da bir tuhaflık yoktur. Zira Varaka Mekke'de, geçmiş ilahi kitaplara dair bilgisi ile şöhret bulmuş bir kişidir. Bir peygamberin geleceğine dair müjdelerden de haberdardır. Böyle konularda kendisine danışılacak bir zattır. Hz. Hatice'nin de akrabası olduğu için ona götürmüştür. Varaka Rasulullah'a ne gördüğünü sormuş fakat onun hangi konuda şüphe içinde olduğunu sormamıştır. Rasulullah anlatınca bunun bir

<sup>65</sup> Şirbîni, *age.*, s. 324.

<sup>66</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1999, XL, 356.

<sup>67</sup> Şirbîni, *age.*, s. 327-330.

peygamberlik vazifesi olduğunu anlayan Varaka, gelenin de vahiy meleği olduğunu söylemiştir. Metinlerden anlaşıldığı kadarıyla Rasulullah bunlarla ilgili Varaka'dan fazladan bir açıklama istememiştir. Bu durum onun da aslında gelenin vahiy meleği olduğunu anladığını, bu konuda bir şüphesi olmadığını gösterir. Ama Varaka "keşke seni yurdundan çıkaracakları zamana kadar yaşayıp sana destek olsaydım!" dediğinde Rasulullah "beni çıkaracaklar mı ki?" diyerek fazladan bir açıklama istemiştir. Demek ki Rasulullah'ın şüphe ettiği konu nübüvveti değildir. Ayrıca belki de Allah Teala –Allah daha iyi bilir- Rasulullah'ın nübüvvetine hem kendi ailesinden birisini hem de Ehl-i Kitab'ın ve müşriklerin de itiraz edemeyeceği bilge bir insanı şahit kılarak Rasulullah'ın peygamberliği hususunda çıkabilecek muhtemel itirazlara önceden bir cevap olarak bu durumu takdir buyurmuştur.<sup>68</sup>

Bu açıklamalar, görüldüğü üzere, olayı Rasulullah'ın beşer kimliği üzerinden ele almış olmanın neticesidir. Bu durumda Rasulullah'ın korkmuş olması, ailesinde teselli araması, tecrübeli bir insanın sözlerine kulak vermesi hep bu insani, doğal yapısının bir sonucudur. Fakat dikkat edileceği gibi, bu açıklamaların sahibi, Rasulullah'ın korkusunun, anlatıldığı gibi kendisine bir cin ya da şeytanın musallat olduğunu düşünecek denli abartılı olmadığı ve intiharı vs. düşünmediği fikrindedir. Bu türden uygunsuz haller törpülediğinde geriye kalanlar zaten doğal haller olarak ele alınabilmektedir.

Rasulullah'ın çok korkmasına ve intiharı düşünmesine dair rivâyetlere başka itirazlar da vardır. Mesela Mevlânâ Şiblî (v. 1332/1914), kendisine taşların-ağaçların selam vermesi, göğsünün yarılması vs. olaylar sebebiyle Hz. Peygamber'in daha önceden peygamberlik hususunda hazırlıklı olduğunu, dolayısıyla mağarada melek gelince çok korkup intihara kalkışmasının doğru olmadığını ve bunun bir peygamber için uygun olmadığını ifade eder. Fakat bu görüşe, Hz. Peygamber'in peygamber olmadan önce peygamberlik konusunda detaylı bilgi sahibi olup peygamberlik beklediği gibi sonuçları doğuracağı, bunun da müsteşriklerin en çok savundukları bir konu olması ve onların ekmeğine yağ sürmesi sebebiyle itiraz edilmiştir.<sup>69</sup>

Diğer yandan bazı müellifler bahsi geçen olayı, ilgili herhangi bir konuyu dışlamaksızın ele almakta ve bunu rahatlıkla savunmaktadırlar. Onlara göre bütün bu yaşananlar, vahyin Rasulullah'a dışarıdan gelen, harici kaynaklı bir hadise olduğunun açık bir ispatı gibidir. Mesela İslâmî ilimler hususunda yetkin isimlerden birisi olan merhum Ramazân el-Bûtî, *Fıkhu's-Sîrati'n-Nebeviyye* isimli eserinde, Buhârî'deki rivâyeti aktardıktan sonra, -

---

<sup>68</sup> Şirbînî, *age.*, s. 330-333.

<sup>69</sup> Şiblî'nin görüşü ve itiraz için bkz. Azimli, *age.*, s. 109.

diğer rivâyetleri de göz önünde bulundurarak-, “Allah Teala Rasulullah’ın kalbine neden korku vermiştir? Meleğin gelişi ona sükûnet vermeli değil miydi? Neden gelenin vahiy meleği değil de bir cin olabileceğini düşündü? Neden bir süreliğine vahiy kesildi de Hz. Peygamber kendini tepelerden aşağı atmak isteyecek kadar bu duruma üzüldü?” gibi sorular sorulmasının tabii olduğunu, fakat özgür bir kafayla düşünen insanların, Hz. Peygamber’in yaşadığı bu tecrübeye çok hikmetler bulunduğunu göreceğini belirtir. Buna göre meleğin Hz. Peygamber’e bizzat görünmesi, karşısında durup ona “oku!” demesi, hatta onu üç kere iyice sıkıp bırakması... bütün bunlar vahiy hadisesinin içsel, nefsî, kişinin kendisinden kaynaklanan bir olay olmayıp, dışarıdan/başkasından gelen, hârici bir özelliği olduğunun iyice ortaya çıkması içindir. Rasulullah’ın gördüğü ve işittiği şeylerden korkup hızlıca evine dönmesi tabii bir şeydir. Zira bu, âniden gerçekleşen ve ne olup bittiğini anlamaya fırsat vermeyen bir hadisedir ve onun daha önce peygamberlikle ilgili bir arzusu, isteği ve beklentisi olmadığını gösterir.<sup>70</sup> Rasulullah’ın, kendisine gelenin cin olabileceğini düşünmesi sebebiyle “kendinden korkması” ve Hz. Hatice’nin onu teselli etmesi de vahyin harici bir olgu oluşuyla açıklanabilir. Zira Allah Teala Rasulullah’a, gelenin melek olduğunu bir şekilde kesin olarak bildirebilirdi. Böyle olmadığına göre belki de, Rasulullah’ın vahiy öncesi ve sonrası hayatı arasına kesin bir çizgi konulması amaçlanmış ve peygamberlikle ilgili herhangi bir şeyin daha önce Rasulullah’ın zihninde oluşmadığı bize anlatılmış olmaktadır. Varaka’nın söyledikleri de Rasulullah’ın peygamberlik halkasının bir parçası olduğunu te’kit etmekten başka bir anlama gelmez. Vahyin bir süreliğine kesilmesi –Bütî, bu sürenin altı ay kadar olduğu görüşünü benimser- ve Rasulullah’ın bu duruma çok üzüldüğü hatta intihara kalkışması meselesi de vahyin içsel/nefsî bir ilham olmadığı, aksine başka bir kaynaktan geldiğinin delilidir. Çünkü nefsî ilhamın kişiye böyle şeyler yaptırması bir çeşit delilik kabul edilir. Görüldüğü gibi bütün bu yaşananlarda, vahiy olgusunun Allah’tan peygambere gelen harici bir bildirme olduğu inkâr edip onu içsel bir aydınlanma olarak gören iftiracı fikir savaşılarına reddiyeler vardır.<sup>71</sup>

On sekizinci asrın başlarında vefat eden ve Buhârî’nin *Sahîh*’ine bir haşiye yazmış olan Sindi’nin Hz. Peygamber’in “kendimden korktum” sözünden ortaya çıkan şüphe ile ilgili açıklamaları ise gayet ilginçtir. Sindi der ki, “Bu ifadeye Hatice’nin verdiği cevap ve

<sup>70</sup> Mustafa Sibâî (v. 1384/1964) de, “Resulullah’ın peygamberlikle ilgili daha önceden hiçbir düşüncesi yoktu. Peygamber olacağını hayalini bile kurmamıştı. Eğer öyle olsaydı o kadar korkup, Hatice’ye sığınmazdı” demek suretiyle aynı düşüncüyü seslendirmiştir. Sibâî, Mustafa b. Hüsnî, *es-Sîratü’l-Nebeviyye: Dürûs ve İber*, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut, 1985, s. 48.

<sup>71</sup> Bütî, Muhammed Saîd Ramazân, *Fıkhü’s-Sîrati’n-Nebeviyye*, Dâru’l-Fikr, Dimaşk, 1426, s. 62-66.

Rasulullah'ı Varaka'ya götürmesi, Rasulullah'ın bir şüphe içinde olduğunu gösterir. Bu da bir sorundur. Zira vahiy tamam olduktan sonra o bir peygamber olmuştur ve artık peygamberliği hakkında şüphe etmesi mümkün değildir. Fakat vahiy henüz tamam olmadan önceki hallerle ilgili olarak şüphe etmesi normaldir. Bu durumda şöyle olabilir: Rasulullah aslında vahiyden önceki halinden bahsediyordu ama bu ifadeleri sanki hâlâ şüphe içinde olduğu izlenimi vermiştir. Eğer durum böyleyse, peygamberliğinden hakikaten şüphe etmiyordu fakat kendisinin bu durumu hakkında Hz. Hatice'nin neler bildiğini/bilebileceğini anlamak için onu imtihan ediyordu. Yahut da, hemen reddeder diye peygamber olduğunu bir çırpıda ona söyleyip bu şekilde onu alıştırıyordu. Allâhu a'lem."<sup>72</sup>

Sindî'nin yaptığı açıklamalar, açıkçası onun peygamberliğin karizması ile rivâyetin gücü karşısında bocaladığını göstermektedir. Bu durumdan kurtulmak için bulduğu çıkış yolunun ise en azından bizi tatmin etmediğini belirtmemiz gerekir. Oysa Sindî'nin öncesinde yorumlarını aktardığımız müelliflerin, meseleyi Hz. Peygamber'in beşeriliği üzerine temellendirmelerinin daha iknâ edici olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır.

---

<sup>72</sup> Sindî, *age.*, I, 9.

#### IV. Sonuç ve Değerlendirme

Şîîlerin, hadisleri kabulde takip ettikleri yol, öncelikle gelen rivâyetlerin Ehl-i Beyt'e mensup insanlar tarafından rivâyet edilmiş olmasını gerekli kılar. Rivâyet edenlerin Ehl-i Beyt'ten olması, o rivâyetlerin sahih olmasının da şartıdır. Şîî usulcülere göre, râvide bulunması gereken özelliklerden birisi, onun İmâmî olmasıdır ve bu özelliği taşımayan râvî âdil sayılmaz. Âdil sayılmayan râviden/râvîlerden gelen hadislerin ise kabul edilmeyeceği ve her şekilde eleştirilebileceği izahtan varestedir.<sup>73</sup> Diğer yandan Şî'a'ya ait hadis kitaplarında İmam Muhammed el-Bâkır'ın (Ebû Ca'fer), sahih ilmin doğuda ve batıda kendilerinden (Ehl-i Beyt) başka bir yerde bulunamayacağına, kendilerinin ilmin gerçek kaynağı olduklarına dair haberler nakledilir.<sup>74</sup> Bu türden rivâyetleri sahih kabul etmesek bile, Şî'a'nın temel olarak bu düşüncede olduğunu bilmemize yetecek kadar veriye sahibiz. Şîî-İmâmî gelenekteki bu Ehl-i Beyt merkezci düşüncenin temelinde onların "masumiyet" anlayışı yatar. Şî'a, Gadîr-i Hûm olayı ve "sekaleyn"<sup>75</sup> hadisi gibi dayanaklar çerçevesinde Ehl-i Beyt'in masum olduğunu düşünür. Bu masumiyet basit anlamından ziyade, "Kur'ân ve Ehl-i Beyt birbirinin mülazımıdır" cümlesinde ifade edilen türden, alanı son derece genişletilmiş ve *lâ yuhtî velâ yüs'el* sıfatıyla donatılmış bir masumiyettir. Çünkü Kur'ân Allah kelamıdır, hatadan beridir ve masumdur. Bu durumda onun mülazımı olan Ehl-i Beyt için de aynı şeyler söylenebilir.<sup>76</sup> Şî'a'nın çizdiği işte bu Ehl-i Beyt portresinin içinde

<sup>73</sup> Bkz. Büyükkara, Mehmet Ali, "İmamiyye Şîa'sının Hadis Usulünde "Mezhebi Bozuk" Râvîler(l): Metodolojik Değerlendirmeler", *İslâmî Araştırmalar*, 2004, cilt: XVII, sayı: 3, s. 208.

<sup>74</sup> Bkz. Meclisi, *age.*, II, 92-93.

<sup>75</sup> Gadîr-i Hûm, Mekke ile Medine arasındaki Cuhfe mevkiine dört kilometre kadar uzaklıkta bir yer adıdır. Hemen hemen bütün Şîî gruplara göre Rasulullah Vedâ haccı dönüşü çok önemli bir hususu bildirmek için, konaklamaya pek de elverişli olmayan bu mevkide durmuş, bu sırada, kendisine gelen her vahyi tebliğ etmesini emreden 5/Mâide 67. âyet nazil olmuştur. Rasulullah bunun üzerine bütün cemaatı toplamış, öğle namazını kıldırması ve bu âyeti tebliğ etmiştir. Burada yaptığı konuşmada "sekaleyn hadisi" diye meşhur olan şu sözlerini de söylemiştir: "Size paha biçilemez iki şey (sekaleyn) bırakıyorum. Allah'ın kitabını ve Ehl-i Beyt'imi... Benden sonra bunlara sarılırsanız asla sapıklığa düşmezsiniz." Ardından Hz. Ali'yi sağ tarafına alıp elini tutup kaldırmış ve "Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır. Allah'ım, onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol" demiştir. Bunun üzerine orada bulunanlar -Hz. Ebû Bekir ve Ömer de dahil- gelip Hz. Ali'yi tebrik etmişlerdir. Medine'ye hareket edilince, "...Bu gün size dininizi tamamladım..." meâlindeki 5/Mâide 3. âyet nazil olmuştur. Bkz. Fıçlalı, Ethem Ruhi, "Gadîr-i Hûm", DİA, İstanbul, 1996, XIII, 279-280. Bu olay sebebiyle başta İmamiyye olmak üzere Şîîler hem Rasulullah'tan sonra hilâfetin Hz. Ali'nin hakkı olduğu ve bunun gasbedildiği, hem de Ehl-i Beyt'in Kur'ân gibi masum olduğu fikrine sahip olmuşlardır.

<sup>76</sup> Bkz. Sofuoğlu, M. Cemal, "Şîa-i İmamiyye'nin Hadîs Anlayışı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu: Tebliğler ve Müzâkereler*, ISAV yay., İstanbul, 1993, s. 259-260.

Hız. ÂiŖe yer almaz.<sup>77</sup> Dolayısıyla onun kaynaklık ettiği rivâyetlere Ŗi'a temkinli yaklaŖır, çoğunlukla da kabul edilemez gözûyle bakar.

Ŗunu da belirtmek gerekir ki, bazı Ŗiî âlimlerin ve araŖtırmacıların eserlerinde Hız. ÂiŖe hakkında yakıŖsıksız ifadelerin bulunduğu, ona çeŖitli iftiraların atıldığı bir gerçektir. Bu meselenin temelinde, onun Hız. Ali'ye karŖı cephe almıŖ olmasının rolû büyüktür. Dolayısıyla Ŗi'a'nın Hız. ÂiŖe'ye karŖı tavrı, diğer üç halifeye olduğu gibi, siyasi nedenlerden kaynaklanmaktadır. Yine muhtemelen bu tepkilerinin bir sonucu olarak Ŗiî âlimler, Hız. ÂiŖe'nin esasında otuz küsur hadis rivâyet ettiğini, özellikle Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde yer alan rivâyetlerinin, "babasının hilâfetinin fâsid olması gibi" fâsid olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>78</sup> Nitekim Murtezâ el-Askerî, Hız. ÂiŖe'nin hayatını, hadis ilmindeki yerini ve kendisinden rivâyet edilen hadisleri ele alıp incelediği eserinin ikinci cildini, neredeyse Buhârî ve Müslim'de Hız. ÂiŖe'den nakledilen rivâyetlerin tümünü nakzetmek için yazmış gibidir.<sup>79</sup> Dolayısıyla burada incelediğimiz olayla ilgili sahih kabul edilen hadis derlemelerindeki Hız. ÂiŖe kaynaklı rivâyet, Ŗi'a nezdinde sahih değildir, bir geçerliliği yoktur; en iyi ihtimalde Hız. ÂiŖe'ye atılmış bir iftiradan ibarettir. Hız. ÂiŖe'den Buhârî'ye kadar olan râviler de Ehl-i Beyt'ten olmadıkları için adâlet Ŗartını haiz değillerdir. Böylelikle bahsi geçen hadisin senet açısından sağlam olmadığı Ŗi'a nezdinde kesinlik kazanmış olmaktadır.

Hadis tekniği açısından konuşursak, senedinin sorunlu olduğu kesinlik kazanmış bir hadisin metnini eleŖtirmek daha kolaydır. Ŗi'a'nın hadisin metnine yönelik eleŖtirilerini görünce bu rahatlığı sonuna kadar kullandıklarına Ŗahit oluyoruz. Ŗi'a, metne yönelik eleŖtirilerinin temelinde Hız. Peygamber'i tenzih düşüncesini yerleŖtirmiş görünmektedir. Onlara

---

<sup>77</sup> Ŗiî âlimlerin çizdiği Ehl-i Beyt portresinde yer alanlar Ŗunlardır: Hız. Peygamber, Ali, Fâtıma, Hasan, Hüseyin ve "imam" kabul edilen dokuz kiŖi. Hız. Peygamber'in hanımları, Fâtıma dıŖındaki çocukları, Hasan ve Hüseyin dıŖında kalan torunları bu resmin dıŖındadır. Bkz. Öztürk, *age.*, s. 160.

<sup>78</sup> Sûfi, Abdülkadir b. Muhammed Ata, *es-Sâ'ika fi Nesefi Ebâtîl ve İftirââtî's-Ŗi'a 'alâ Ümmi'l-Mü'minîn ÂiŖe (ra) me'a Def'i'l-Kezibi'l-Mübîn 'an Ümmehâtî'l-Mü'minîn*, Dâru Edvai's-Selef, Riyâd, 2004, ss. 9-242.

<sup>79</sup> Ŗi'a'nın Hız. ÂiŖe'ye karŖı tavrı genelde olumsuz olmakla birlikte, kimi zaman ona yönelik haddi aşan saldırıların Ŗi'a nezdinde kabul görmediği de bilinmektedir. Nitekim geçtiğimiz yıllarda çeŖitli kaynaklarda yer alan bir habere göre, Kuveytli bir Ŗiî mollanın Hız. ÂiŖe hakkındaki yakıŖsıksız ithamlarına, Âyetullah Mekârim Ŗirâzî sert tepki göstermiş, bu tür ithamlarda bulunanın bir Ŗiî olamayacağını ifade etmiştir. Bkz.

<http://www.sonhaberler.com/haber/ayetullah-mekarim-siraziden-hz.-aise-tepkisi-59277.htm> 15 Mart 2012. Daha önceki yıllarda yaşanan Salman Rüşdi olayında Ŗiî âlimlerin gösterdiği tepki de buna örnek gösterilebilir. Diğer yandan Ŗi'a'nın "takiyye" itikadı göz önüne alındığında bu tür sert tepkilerin samimiyetinin -en azından- sorgulanabileceği de akla gelen düşüncelerdendir.

göre bu olayda anlatılan hadiselerin neredeyse tamamı, bir peygamberin peygamberlik öncesi ve sonrası kimliğine ters düşecek türdendir. Şîîler bu görüşleri dile getirirken son derece rasyonel bir edâ içerisinde meseleyi ele almakta, neredeyse hadisteki her ifadeyi rasyonalize edilemezlik noktasından eleştiriye tabi tutmaktadırlar. Bu durum esasen takdire şayan olmakla birlikte, maalesef onların her konuda müracaat etmedikleri, sadece işlerine geldiği zaman uyguladıkları bir yöntem gibi görünmektedir. Özellikle Hz. Peygamber'i tenzih hususunda Şî'a kanaatimizce büyük bir açmazın içerisinde. Zira Şî'a'nın ortaya attığı ve kendi varlık sebebi olarak kabul edebileceğimiz "imâmet" teorisi, başlıbaşına Peygamber'i tenzih ilkesine ters düşmektedir. Neredeyse tamamen akıldışılıkla muallal bir nazariye olan "imamet" onlar nezdinde peygamberlik gibi bir müessesedir. Şî'a'ya göre imamlar da gayb âlemiyle irtibatlıdır, mucize gösterebilirler ve Allah tarafından seçilirler. Peygamberlerle imamlar arasında akli bir fark yoktur.<sup>80</sup> Dolayısıyla Şî'a'nın bahsi geçen hadislerde akıl dışı unsurlar bulunduğunu söyleyip Peygamber'i tenzihe girişmeleri, esasında senedi ve metni siyasi nedenlerle baştan reddedip arkasından sebepler sıralaması anlamına gelmektedir.

Diğer yandan, bahsi geçen olayın Sünnî kaynaklarda nakledilen şeklinin Hz. Peygamber'in temiz sîretine ve İslam'a bir saldırı olarak algılanması da tartışılır. Zira sahîh kabul edilen kaynaklardaki rivâyetler, onlara yöneltilen kimi eleştiriler eşliğinde okunduğunda (Zührî'nin belâğı gibi) Hz. Peygamber'e ve İslam'a yönelik bir saldırıdan veya kötü niyetten bahsedilemez. Diğer yandan meselenin tarih kitaplarında veya yeterince güvenilir olmayan hadis kaynaklarında ele alınıp şekli zaten tartışmaya açıktır ve bu tartışmaları siyasi kaygılardan uzak bir şekilde yapmak gereklidir.

Şî'a'nın bu rivayetlerle ilgili olarak tenzih hususundaki dikkati Sünnî düşüncedeki âlimlerde de vardır. Hadislerde yer alan kimi ifadeler onlar için de problem teşkil etmiş, fakat onlar bu sebeple hadisi uydurma vs. kabul etmek yerine te'vil etme cihetine gitmişlerdir. Diğer yandan bunu yaparken –Sindî örneğinde olduğu gibi– birtakım zorlamalara girdikleri yahut tuhaf istidlallere yöneldikleri de bir vakıdır. Mesela Buhârî'ye şerh yazan Kurtuba'lı âlim İbn Battâl (v. 449/1057), Hz. Peygamber'in "beni örtün" deyip, korkusu geçinceye kadar herhangi bir şey söylememesini, onun, korkmuş birisine korkusu devam ederken herhangi bir şey sormayı hoş görmediğinin bir delili olarak gösterir. Ayrıca

<sup>80</sup> Bkz. Bozan, Metin, "İmâmiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", *Dinî Araştırmalar*, Eylül-Aralık, 2006, Cilt: 9, sy. 26, s. 96-98.

Rasulullah'ın Hz. Hatice'ye "kendimden korktum" demesinde de, başına bir musibet gelen bir kimsenin, sözüne güvendiği kimselerle bunu paylaşma hakkı olduğuna bir delil bulur.<sup>81</sup>

Belirtmemiz gerekir ki, vahyin başlangıcı, ilk gelen vahiylerin/âyetlerin/sûrenin hangisi/hangileri olduğu ve bu esnada yaşanan olaylar hususunda tam bir netlik ve ittifakın bulunduğu söylemek zordur. Makalenin başında verdiğimiz Buhârî hadisinde aktarılanlar, Sünnî gelenek içerisinde geniş bir kabule mazhar olmuştur. Fakat yine aynı geleneğin itibar ettiği başka kaynaklar hadiseyi çok farklı ele alabilmektedirler. Mesela Buhârî'den yarım yüzyıl kadar sonra vefat eden ve hadis ve tefsirdeki ciddiyeti müssellem bir âlim olan Taberî (v. 310/923), *Tefsir*'inde yine Hz. Âişe'den, sağlam bir senetle aktardığı rivayette olayların akışını değiştirmiştir. Buna göre Rasulullah'a Hira mağarasında melek gelmiş, ona Allah'ın rasülü olduğu haberini iletmıştır. Rasulullah bundan çok korkmuş, koşarak Hatice'nin yanına gitmiş ve "Beni örtün!" demiştir. Sonra Cibril tekrar gelip kendisinin vahiy meleği, onun da Allah'ın elçisi olduğunu bildirmiş, akabinde Rasulullah kendisini dağların zirvelerinden atmak istemiş, bunun üzerine melek görünüp aynı şeyleri tekrarlamıştır. Sonra melek Rasulullah'a "oku" demiş, Rasulullah "ne okuyayım?" diye cevap vermiştir. Daha sonra gelişen olaylar Buhârî'de anlatıldığı gibidir. Varaka'nın "eğer o zamana ulaşırsam sana destek olmak suretiyle yardımcı olurum" sözünden sonra Hz. Peygamber, "İkrâ'dan sonra bana Kur'ân'dan ilk nazil olanlar Nûn, Müddessir ve Duhâ sûreleridir/sûrelerinin ilk âyetleridir" buyurmuştur.<sup>82</sup>

Diğer yandan ilk namazın ne zaman kılındığıyla ilgili bazı rivayetlerde geçtiğine göre, Rasulullah ilk vahyi alıp Hira'dan döndüğü ve Mekke'nin yukarı tarafında bulunduğu sırada Cebrail gelip toprağa ökçesini vurmuş, oradan fıskıran sudan abdest almış, Rasulullah da ondan gördüğü gibi yapmış, ardından Cebrail nasıl namaz kılınacağını da Rasulullah'a öğretmiştir. Daha sonra huzurlu ve neşeli bir biçimde eve dönen Allah Rasulü, Hz. Hatice'ye de aynı şeyleri öğretmiş ve birlikte namaz kılmışlardır. Buna göre Rasulullah, kendisine peygamberlik geldiği Pazartesi gününde<sup>83</sup> ilk namazı da kılmıştır.<sup>84</sup> Belirtmek gerekir ki, bu ifadeler doğru kabul edilirse ilk vahiyle ilgili senaryo tümüyle değişecektir.

---

<sup>81</sup> İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdülmelik, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 2003, I, 38.

<sup>82</sup> Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2000, XXIV, 519-520.

<sup>83</sup> Bazı rivayetlerde bu olayın Müddessir sûresinin ilk âyetlerinin nüzulünden sonra yaşandığı anlatılmaktadır. Bkz. Yaşaroğlu, M. Kâmil, "Namaz", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 351.



Meselenin bu karışık ve sisli görüntüsüne rağmen, başta Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri olmak üzere, hem bu derlemelerden önce hem de sonra yazılan birçok hadis, tarih, tefsir... eserinde yer verilen, ilk vahyin Hira mağarasında geldiği ve Alak sûresinin ilk âyetlerini ihtiva ettiği, melekle karşılaşması sonucunda Rasulullah'ın heyecanlanıp endişeye kapıldığı, sonra bunu eşine açtığı, onun da isteğiyle bilge bir kişilik olan Varaka'ya gidip onun tecrübe ve bilgi birikiminden faydalandığı şeklindeki haberlerin temel olarak gerçeği yansıttığına ve *Sahîh* kitaplarda geçenlerin senetlerinin de yeterince güvenilir olduğuna kanaat getirilmiş olsa dahi<sup>85</sup> Kur'ân âyetleri anlamında ilk vahyin uykuda geldiği, yazılı bir kitap/sahife olarak getirildiği, Hz. Hatice'nin Rasulullah'ın peygamber olacağını önceden söylemesi gibi hususların birer eklenti olduğunu düşünmek gerektiği kanaatindeyiz. Zira uyku hali kişinin bilincinin büyük oranda kaybolduğu bir haldir ve bu durumda alınan şeyin vahiy olduğunda şüphe olabilir. Rasulullah'ın vahiy öncesi ve sonrasında gördüğü bazı rüyalar Kur'ân âyetlerinin kendisine bildirildiği vahiyler olmayıp, başka müslümanların da görebileceği türden, uykuda görülmeyle uyandırılarak yaşananın uyuşturduğu rüyalaradır. Nitekim vahyin geliş şekillerinin anlatıldığı 42/Şûrâ 51. âyette ve Rasulullah'a vahyin nasıl geldiğinin sorulduğu hadiste<sup>86</sup> uyku hali zikredilmemektedir. Yazılı bir kitap/sahife iddiası ise "oku" emrinin medlulünün, yazılı bir metni okumak olduğu düşünülmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>87</sup> Rasulullah'ın kendisinin bile beklentisinin olmadığı bir zamanda Hz. Hatice'nin böyle umut ve beklenti içinde olması da bize tabii gelmemektedir.

Aynı şekilde, kanaatimizce Hz. Peygamber'in intihar girişiminde bulunduğuun aktarıldığı ifadeler de sorunludur. Her ne kadar Hz. Peygamber'in insani yönüne vurgu yapıp bunun doğal bir tepki olduğu söylenebilirse de bizce ilk şoku atlattıktan sonra Rasulullah'ın böyle bir girişimde bulunması pek olası değildir. Kaldı ki Buhârî'deki rivayete dikkatli bakıldığında esasen Rasulullah'ın Varaka ile konuşmasından sonra rahatladığı ve bir anlamda olacaklara hazır olduğu anlaşılabilir. Diğer yandan, bazı rivayetlerde anlatıldığı şekliyle, Rasulullah'ın dağın tepesine çıkıp kendini atmaya karar vermesi, mele-

<sup>84</sup> Konunun farklı yerlerdeki anlatımlarının nakli için bkz. Köksal, M. Asım, *İslam Tarihi*, Şamil Yay., İstanbul, 1989, III, 18-20.

<sup>85</sup> Buhârî'de yer alan rivâyetin senedindeki râvilerin cerh ve ta'dil açısından değerlendirilmesi açısından bkz. Aynî, *age.*, I, 48. Burada Yahyâ b. Bükeyr dışında bütün râvilerin güvenilirlik şartlarını taşıdığı, Yahyâ'nın ise Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sika olduğu ifade edilmektedir.

<sup>86</sup> Buhârî, "Bed'u'l-Vahy", 2.

<sup>87</sup> Kanaatimizce "oku" emrinin anlamı, "aktar, duyur, ilet, tebliğ et" şeklinde olmalıdır. Nitekim Taberî de bu ifadenin Rabbin adının duyurulması, Peygamber'e vahyedilen âyetlerin insanlara tebliğ edilmesi ve onları bu şekilde inzar edilmesi yönünde bir emir olduğunu belirtir. Taberî, *age.*, XXIV, 519.

ğın görünüp kendisini rahatlatması, ardından araya fasıla girince Rasulullah'ın bu eyleme tekrar girişmesi, açıkçası bir peygambere yakışmayan bir durumdur ve Rasulullah'ın şahsiyetine zarar vermektedir. Dolayısıyla hadisin bazı versiyonlarında yer alan bu ifadelerin de Hz. Âişe'nin rivâyetine yapılan eklentilerden olduğunu düşünmekteyiz.

Netice itibarıyla şunları söyleyebiliriz: Kur'ân âyetleri anlamında ilk vahyin Hira mağarasında geldiği ve Alak sûresinin ilk beş âyetini ihtiva ettiği hem Şîî hem de Sünnî ulema tarafından kabul edilmektedir. Bununla birlikte, Sünnî gelenek içerisinde sahih kabul edilen hadis derlemelerinde konuyu aktaran Hz. Âişe kaynaklı rivâyet, meseleye öncelikle Ehl-i Beyt nokta-i nazarından bakması sebebiyle (yani siyasi kaygılarla) Şî'a nezdinde bir uydurmadan, iftiradan ibaret görülmektedir. Onlara göre bu olay Ehl-i Beyt'ten aktarılanlar muvacehesinde gerçektir. Dolayısıyla hem senedi hem de metni farklıdır. Sünnî geleneğe ise rivâyet teknik anlamda sorunsuz görülmekte, muhtevastaki bazı noktalar kimilerince sorgusuz sualsiz kabul edilirken, kimilerince çeşitli seviyelerde ele alınıp te'vile tabi tutulmaktadır.

## Kaynaklar

- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1999.
- Âmilî, Ali el-Kûrânî, *Eflu Suâlin ve İşkâlin ile'l-Muhâlifine li Ehli'l-Beyti et-Tâhirîn*, Dâru'l-Hüdâ, Beyrut, 2008.
- Âmilî, es-Seyyid Ca'fer Murtezâ, *es-Sahîh min Sîrati'n-Nebiyi'l-A'zam*, Dâru'l-Hâdî, Beyrut, 1995.
- Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebû'l-Fadl, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379.
- Askerî, Seyyid Murtezâ, *Ehâdîsü Ümmi'l-Mü'minîn Âişe*, Matbaatü'n-Nehda, Beyrut, 1997.
- ....., *Me'âlimu'l-Medraseteyn*, Müessesetü'n-Nu'mân li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî, Beyrut, 1990.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru l'hyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz.
- Azimli, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2010.
- Bahrânî, Seyyid Hâşim el-Hüseynî, *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-Bi'se, Kum, tsz.
- Bâkılânî, Muhammed b. Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer b. el-Kâsım el-Kâdî Ebû Bekr, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Isâm el-Kudât, Dâru'l-Feth, Ammân, 2001.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr b. Abdülhâlik, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfûzu'r-Rahmân vd., Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medîne, 1988-2009.
- Bozan, Metin, "İmâmîyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", *Dinî Araştırmalar*, Eylül-Aralık, 2006, Cilt: 9, sy. 26, ss. 95-112.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-Sahîhu'l-Muhtasar*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrût, 1987.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân, *Fıkhü's-Sîrati'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1426.

- Büyükkara, Mehmet Ali, "İmamiyye Şia'sının Hadis Usulünde "Mezhebi Bozuk" Râvîler(I): Metodolojik Değerlendirmeler", *İslâmî Araştırmalar*, 2004, cilt: XVII, sayı: 3, ss. 201-215.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Sahîhu's-Sîrati'n-Nebeviyye*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Ammân, 1421.
- Eser, Mithat, "Eseri Günümüze Ulaşan İlk Siyer Müellifi İbn İshâk'ın Güvenirliliği", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2009, cilt: VII, sayı: 13, ss. 261-280.
- Fayda, Mustafa, "Âişe", *DİA*, İstanbul, 1998, II, 201-205.
- Feyz el-Kâşânî, Muhammed b. Murtezâ, *es-Sâfi fi Tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Allâme Seyyid Muhsin el-Hüseynî el-Emînî, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Tahran, 1416.
- Fıçlalı, Ethem Ruhi, "Gadîr-i Hûm", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 279-280.
- Habibov, Aslan, *İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007.
- Halebî, Ali b. Burhânüddîn, *es-Sîratü'l-Halebiyye fi Sîrati'l-Emîni'l-Me'mûn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1400.
- Hamidullah, Muhammed, *Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed*, trc. Ülkü Zeynep Babacan, Beyan Yay., İstanbul, 2005.
- Hasenî, Hâşim Ma'rûf, *Dirâsât fi'l-Hadîs ve'l-Muhaddisîn*, Dâru't-Te'âruf li'l-Matbûât, Beyrut, 1978.
- Heysemî, Nûruddîn Ali b. Ebû Bekr, *Mecme'u'z-Zevâid ve Menbe'u'l-Fevâid*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1412.
- Huveyzî, Abdü Ali b. Cum'a el-'Arûsî, *Tefsîru Nûri's-Sekaleyn*, thk. Seyyid Hâşim er-Rasûlî el-Mehallâtî, Müessesetü İsmâiliyyân, Kum, 1412.
- Işık, Emin, "Alak Sûresi", *DİA*, İstanbul, 1989, II, 333-334.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebû'l-Fadl, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1412.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtim et-Temîmî, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993.

- İbn Hişâm, Abdümelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyerî el-Me'âfirî, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, thk. M. es-Sekâ, İ. el-Ebyâr, A. eş-Şelebî, Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1955.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîratü İbn İshâk*, thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1978.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Abdülvâhid, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1976.
- İbnü'l-Arabî, el-Kâdî Muhammed b. Abdullah Ebû Bekr, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Kastalânî, Ahmed b. Muhammed b. EbûBekr b. Abdümelik, *İrşâdü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, Mısır, 1323.
- Köksal, M. Asım, *İslam Tarihi*, Şamil Yay., İstanbul, 1989.
- Kummî, Ali b. İbrâhîm, *Tefsîru'l-Kummî*, Matbaatü Necef, Necef, 1387.
- Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak, *el-Kâfî*, thk. Ali Ekber el-Gıfârî, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Tahran, 1365.
- Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-Envâr*, Müessesetü'l-Vefâ, Beyrut, 1983.
- Müsevî, el-İmâm Abdülhüseyn Şerafüddîn, *en-Nass ve'l-İctihâd*, thk. Ebû Müctebâ, Kum, 1404.
- Müsevî, Seyyid Hâşim, *el-Kur'ân fî Medreseti Ehli'l-Beyt*, el-Ğadîr li'd-Dirâse ve'n-Neşr, Suriye, 2000.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, tahkik ve ta'lik. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Murî, *el-Minhâc Şerhu Sahîh Müslim b. el-Haccâc*, Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1392.
- Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2009.
- Öztürk, Mustafa-Ünsal, Hadiye, "Evvelü Mâ Nezel Meselesi Bağlamında Erken Dönem Mekki Sûrelerin Kavram ve Anlam Dünyası", *Kur'ân Nüzûlünün Mekke Dönemi [Sempozyum Bildirileri]* içinde, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum, 2013.
- Saîd, Muhammed Ra'fet, *Târîhu Nüzûli'l-Kur'ân*, Dâru'l-Vefâ, Mısır, 2002.

- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannefu Abdürrezzâk*, thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1403.
- Sencerî, Tâlib, *Hayâtu Muhammed (sav) fî Ehâdîsi's-Şî'a*, Dâru'l-Müctebâ, Beyrut, 1997.
- Sibâî, Mustafa b. Hüsni, *es-Sîratü'n-Nebeviyye: Dürûs ve İber*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1985.
- Sindî, Muhammed b. Abdülhâdî, *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz.
- Sûfî, Abdülkadir b. Muhammed Ata, *es-Sâ'ika fî Neseî Ebâtîl ve İftirââtî's-Şî'a 'alâ Ümmi'l-Mü'minîn Âişe (ra) me'a Def'i'l-Kezibi'l-Mübîn 'an Ümmehâtî'l-Mü'minîn*, Dâru Edvai's-Selef, Riyâd, 2004.
- Sûyûtî, Abdurrahmân b. Ebû Bekr Celâlüddîn, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Mısır, 1974.
- ....., *el-Fethu'l-Kebîr*, thk. Yusuf en-Nebhânî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2003.
- Şîrâzî, Nâsır Mekârim, *Nefehâtü'l-Kur'ân*, Medresetü'l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib, Kum, 1426.
- ....., *el-Emsel fî Tefsîri Kitâbillâhi'l-Münzel*, Müessesetü'l-Bi'se, Kum, 1992.
- Şîrbînî, İmâd es-Seyyid Muhammed İsmail, *Raddü Şübühât Havle İsmetî'n-Nebiyyi (sav) fî Dav'i's-Sünneti'n-Nebeviyyeti's-Şerîfe*, Dâru'l-Yakîn li'n-Neşr ve't-Tevzî', Mısır, 2004.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Menşûrâtu Cemâ'ati'l-Müderrişin fi'l-Havzetü'l-İlmiyye, Kum, tsz.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Mevsıl, 1983.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2000.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen, *Mecme'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, Beyrut, 1995.
- Tabersî, *Tefsîru Cevâmi'u'l-Câmi'*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1411.
- Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd, *Müşnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Cize, 1999.

- Tirmizî, Muhammed b. İsâ Ebû İsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd., Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen, *et-Tibyân*, thk.-tsh. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî, Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1409.
- Ünalın, Abdullah, "İbn İshak ve Hadis Rivâyetindeki Yeri", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2009, cilt: 1, sayı: 2, ss. 97-113.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil, "Namaz", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 350-357.
- Yıldırım, Enbiyâ, "Hz. Musa'nın Ölüm Meleğini Tokatlaması –Bir Rivâyetin Tahlili-", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XIII/2, 2009, ss. 21-37.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2006.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 2002.

### **Approaches of Sunni and Shiite Scholars to the Narratives Concerning the Beginning of Revelation**

**Citation/©-** Uzun, N. (2013). Approaches of Sunni and Shiite Scholars to the Narratives Concerning the Beginning of Revelation, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 13 (1), 73-112.

**Abstract-** *The most reliable hadiths (narratives) on the first revelation come through Aisha (wife of the Prophet). This is a defect in the hadith before Shia, while seen as a matter that increases the reliability and perfection of the hadith in the Ahl al-Sunna circles. Because there has been an ancient opposition to Aisha in the Shiite tradition. Besides, the presence of the mentioned hadith in Bukhari's collection is a reason for them to reject it. Because, according to them, Bukhari conveys some narratives that damage both the prestige and dignity of the Prophet and the Qur'an.*

**Key Words-** *The First Revelation, Shiite, Ahl al-Sunna, The Cave of Hira, Aisha.*



# Fıkıh Mezheplerinin Dârü'l-Harb ile İlişkilerde Savaşı Esas Almalarının Sebepleri ve Günümüz Açısından Tahlili

Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR\*

**Atıf / ©-** Özdemir, A. (2013). Fıkıh Mezheplerinin Dârü'l-Harb ile İlişkilerde Savaşı Esas Almalarının Sebepleri ve Günümüz Açısından Tahlili, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1), 113-134.

**Özet-** *Fakihler, Dârü'l-harb ile ilişkilerde savaş durumunun esas olduğunu ifade etmişlerdir. Fıkıh kitaplarında bu hususta birçok örnek bulunmaktadır. Fıkıh mezheplerinin uluslararası ilişkilerde savaşı meşru kabul etmelerinin birinci sebebi, dünyada devletlerarası ilişkilerde savaşın esas olmasıdır. İkinci sebebi ise, İslâm'ı dünyaya yaymak için Allah yolunda savaşa başvurulabilir düşüncesine sahip olmalarıdır. Günümüzde savaş, sadece savunma durumunda meşrudur. Çağımızda İslâm'ı yaymak için savaşmak, amaçlanan hedefe götürmeyecektir. Bu sebeple, İslâm'ı hâkim kılmaya ulaşabilmek için başka araçların kullanılması gerekmektedir. Klasik dönemde müctehidler çağlarının şartlarına uygun çözümler üretmişlerdir. Çağımız fakihlerine düşen görev ise fıkıh mezheplerinde ortaya konulan ictehadların tarihsel nitelikte olanlarını evrenselleştirmeden, uluslararası ilişkilerde İslâm'ın ana maksatlarına ulaştırıcı yeni çözümler ortaya koymaktır.*

**Anahtar sözcükler-** *Cihad, Savaş, Dârü'l-İslâm, Dârü'l-harb, Devletlerarası ilişkiler*

§§§

## Giriş

Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî Mezhepleri, Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki münasebetlerin hangi çerçevede yürütülmesi gerektiği hususunda ayrıntılı hükümler ortaya koymuşlardır. Müslüman olmayan insanlar üç ayrı statüde değerlendirilmiştir. Bunlar zimmîler, müste'menler ve harbîlerdir. Cizye yükümlülüğünü yerine getirip İslâm

---

\* Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: aozdemir@kastamonu.edu.tr

devletinin vatandaşı olan zimmîler<sup>1</sup> ve İslâm devletinden aldığı izinle İslâm yurdunda geçici süreyle bulunan müste'menler<sup>2</sup> dışındaki gayrimüslimlerin kendileri harbî, yurtları da dârü'l-harb<sup>3</sup> olarak nitelendirilmiştir. İslâm devleti ile dârü'l-harb arasında mevcut bir saldırmazlık sözleşmesinin bulunmaması durumunda savaş halinin esas olduğu kabul edilmiştir.

Fakihlerin dârü'l-harble ilişkileri savaş olarak benimsemelerinin temelinde gayrimüslimlerin öldürülmesinin gerekliliği düşüncesi yoktur. Çünkü gayrimüslimler, eman ve zimmet akdine dayalı olarak yüzyıllarca Müslümanlarla aynı yurttan yaşamışlardır. Sırf inkârı sebebiyle insanların öldürülmesi gerekli olsa idi, Hz. Peygamber (s.a.) döneminden başlayarak asırlarca Müslümanlarla gayrimüslimlerin beraber yaşamaları söz konusu olmazdı. Ayrıca İslâm savaş hukuku ilkeleri de göstermektedir ki Müslümanların muharip olmayan insanları öldürmeleri caiz değildir.<sup>4</sup> İslâm'ı kabul etmeme tek başına öldürme sebebi olsa idi muharip olsun olmasın herkesin aynı kategoride değerlendirilmesi icap ederdi. Böyle bir algılama ve uygulamanın olmaması, fakihlerin inkârcılığı tek başına öldürme sebebi olarak kabul etmediklerini göstermektedir.

Bu tespiti yaptıktan sonra fıkıh mezheplerinin dârü'l-harble ilişkilerde savaşı temel almalarının doğru bir şekilde ortaya konulması gerekmektedir. Fıkıh kitaplarının "cihad" ve "siyer" bölümlerinde yer alan hükümler, zaman zaman İslâm'ın uluslararası güvenlik için tehdit oluşturduğu iddiasına temel olarak gösterilmektedir. Ancak bu değerlendirmeler, devletlerarası ilişkiler mevzusundaki ictihadların zamanın ve yaşanan bölge-

---

<sup>1</sup> Zimmet akdinin niteliği için bkz. Ebû Yusuf Ya'kub b. İbrahim, *el-Harâc*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut t.y., s. 63; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmü ehli'z-zimme*, Ramada li'n-Neşr, Dammam 1997, I, 119 vd.; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, Dâru lhyâit-Turâsi'l-Arabiyye, Beyrut 1980, II, 244; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1994, s.254, 262; Vehbe Zuhaylî, *Âsârü'l-harb*, Darü'l-Fikr, Dımaşk 1992, s. 356, 797.

<sup>2</sup> Müste'menlerin hak ve sorumlulukları için bkz. Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, Darü'l-Ma'rife, Beyrut 1989, X, 69; Muhammed ez-Zührî el-Gamravî, *es-Sirâcü'l-vehhâc*, Darü'l-Fikr, Beyrut 1995, s. 405; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kamûsu*, Bilmen Yayınları, İstanbul, t.y., III, 346; Ahmet Bostancı, *Hz. Peygamber'in Gayri Müslimlerle İlişkileri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2001, s. 89.

<sup>3</sup> Müslümanların hâkimiyeti altına girmemiş ve İslâmî hükümlerin icra edilmediği memleketler Dârü'l-harb olarak isimlendirilmiştir. Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, Nesil Yayınları, İstanbul 1991, I, 60. Dârü'l-İslâm ve Dârü'l-harb kavramları için bkz. Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, İklim Yayınları, İstanbul 1991, s.109-202.

<sup>4</sup> Bkz. Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebir*, IV, 1415; Abdüsselâm b. Saîd Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübra*, Kahire 1323, II, 6; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, II, 194; Ebû Muhammed Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğni*, Hecl li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Kahire 1992, XIII, 175, 180.

lerin şartları ile şekillendiğini ve devletlerin birbirleri ile ilişkilerinde mütekabiliyetin esas olduğunu dikkate almayan yaklaşımlardır. Şu bir gerçek ki, fıkıh kitaplarında harbî statüsündeki gayrimüslimlerle savaşın esas olmasını ifade eden görüşler vardır. Ancak bu hükümler, dünyada her milletin diğeri ile savaşının haklı görüldüğü bir çağda ortaya konulmuştur. O asırdaki mevcut uluslararası şartları görmezden gelip fakihleri bu konudaki görüşleri sebebiyle suçlamak, ilmî bir değer ifade etmeyecektir.

Fıkıh kitaplarında ayrıntısı ile ele alınan savaş hukuku ilkeleri ve bu bağlamda olmak üzere savaşa başlamadan, savaş esnasında ve savaşın sonlandırılmasında uyulması gereken kurallar incelendiğinde görülecektir ki, İslâm uluslararası kamu düzeni için bir tehdit oluşturmamaktadır.<sup>5</sup> Dârü'l-harble savaşın asıl olarak kabul edilmesi, tarihî şartların etkisiyle şekillenmiş bir görüştür. Günümüzde, fikhî ilkeler çerçevesinde kalarak gayrimüslim devletler ile ilişkilerde barışı esas alan bir doktrin geliştirmek mümkündür.

### I. Fıkıh Mezheplerinin Dârü'l-harble İlişkilerde Savaşı Esas Aldığını Gösteren Hükümler

Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin temel kaynaklarında harbî olarak nitelenen gayrimüslimlerle ilişkilerde aslolanın savaş hali olduğunu gösteren birçok hüküm yer almaktadır. Bu hükümlerin sebeplerini bir sonraki başlığa bırakarak burada, fıkıh kitaplarında dârü'l-harb ile ilişkinin savaş temeline oturtulduğunu gösteren görüşlerden bir kısmına işaret etmek istiyoruz.

Cihad geniş anlamıyla İslâm'a hizmet amacıyla yapılan her türlü çabayı kapsamaktadır.<sup>6</sup> Dar (teknik) manası ise, Müslümanların korunması, İslâm'ın tüm insanlığa duyurulması ve dünyada adalet ve hakkaniyetin sağlanması<sup>7</sup> amacıyla gerekli olduğunda savaşmaktır. Fıkıh kitaplarında cihadın farz bir yükümlülük olarak nitelendirildiği görülmektedir.<sup>8</sup> "Önceleri sadece savunma amaçlı savaşlara izin verilmiş, daha sonra gelen ayetler

<sup>5</sup> İslâm'ın uluslararası güvenliğin sağlanmasına etkisi için bkz. Ahmet Özdemir, *İslâm Devletler Hukukunda Uluslararası Kamu Düzeninin Savaş Yoluyla Sağlanması*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 101-207.

<sup>6</sup> Es'ad Muhammed Saïd es-Sagraci, *el-Fıkhü'l-hanefî ve edilletühü*, Darü'l-Kelimi't-Tayyib, Dımaşk 2000, s. 327.

<sup>7</sup> Ebü'l-Hasan Burhanuddin Ali el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-Mübtedâ*, Eda Neşriyat, İstanbul 1991, II, 135.

<sup>8</sup> Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebir*, I, 187; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyeti'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Dârü'l-Mâ'rife, Beyrut 1998, II, 179; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIII, 6.

ile Müslümanlar tarafından başlatılacak savaşlara da izin verilmiş ve hüküm cihadın farziyeti üzerine müstekâr olmuştur.”<sup>9</sup> “Cihad, kâfirin küfrü sebebiyle hasen hükmündedir. Çünkü kâfir, Allah’a ve Müslümanlara düşman olmuştur. Bu sebeple cihad kâfirleri yok etmek, hak dini güçlendirmek ve i'lây-ı kelimetullah için meşru kılınmıştır.”<sup>10</sup> “Başlangıçta sadece savunma savaşına izin verilmiş ancak daha sonra bu sınırlandırılma kaldırılmış mutlak olarak cihad emredilmiştir.”<sup>11</sup> Bu hükümler, fakihlere göre müdafaa dışında da savaş yapılabileceğini göstermektedir.

Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî Mezheplerinin temel fıkıh kitaplarında dârü'l-harbe sefer düzenlemenin devlet başkanlarının görevleri arasında görülmesi, dârü'l-İslâm ile dârü'l-harb arasında aslolan ilişkinin savaş hali olarak kabul edildiğini göstermektedir. “Müslümanlar yeterli güce sahipse en yakın düşmandan başlayarak cihad etmek halifenin görevidir. Özürsüz olarak bir yılın cihad yapılmadan geçirilmesi uygun olmayacağından dolayı her sene düşmana sefer düzenlemek gerekir.<sup>12</sup> İhtiyaç olması durumunda senede birden fazla da cihada çıkmak gerekir.”<sup>13</sup>

Klasik dönemde ortaya konulan icthadlar göstermektedir ki, o dönemde bu konuda görüş beyan eden fakihler İslâm devleti güçlü olduğu zamanlarda dârü'l-harb ile sulh yapmayı caiz görmemektedirler. “Müslümanlar güçlü ise ehli harp ile sulh yapmaları doğru olmaz. Çünkü burada cihadı terk söz konusudur. Anlaşma ancak Müslümanların zayıf olması veya düşmanın İslâm'a ilgi duyması gibi bir maslahat söz konusu olunca caiz olur.”<sup>14</sup> “Hudeybiye sulhunun ebedî olarak değil de on yıllık bir süre için yapılmasının sebebi yeterli güce sahip olunca cihadın Müslümanlara farz olmasıdır. Resûlullah'ın bu uygulama-

---

<sup>9</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, X, 2.

<sup>10</sup> Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr alâ usûli'l-Pezdevî*, Beyrut 1997, I, 280.

<sup>11</sup> Şihâbuddin Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Darü'l-Fikr, Beyrut 1984, VIII, 45; Celâleddin es-Suyûtî, *el-Hâvi li'l-fetâvâ*, Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut ty., I, 327.

<sup>12</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Üm*, Darü'l-Fikr, Beyrut 1990, II, 177; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIII, 10; Gamravî, *es-Sirâcü'l-vehhâc*, s. 400; Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Şâmil Yayınevi, İstanbul 1982, VIII, 375.

<sup>13</sup> Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhil-İmam eş-Şâfiî*, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1959, II, 228.

<sup>14</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâî*, VII, 101; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 120; Serahsî, *Şerhu's-Siyeril-kebir*, I, 190; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIII, 154.

ması anlaşmaların azamî müddetinin on yıl olabileceğini göstermektedir.<sup>15</sup> Süre tayin etmeden mutlak olarak yapılan anlaşmalar caiz değildir.<sup>16</sup> Fakihlere göre devletlerarası ilişkilerde aslolan sulh olsa idi her hâlükârda sulh yapılması caiz olurdu. Böyle bir sınırlan-dırılma öngörülmezdi. Anlaşmaların nihaî çözüm olarak görülmemesi, hatta gerekli durum-larda Müslümanlara dârü'l-harble yaptıkları anlaşmaları önceden haber vererek –belirli şartlar çerçevesinde- tek taraflı feshetme hakkı tanınması;<sup>17</sup> düşmana galip gelme imkânı yoksa sulh ile Müslümanların korunması ve yeteri kadar güç elde edilince anlaşmanın sona erdirilip tekrar onlarla savaş konumuna geçileceğinin ifade edilmesi<sup>18</sup> de fıkıh mez-heplerine göre dârü'l-harble ilişkilerde aslolanın savaş hali olduğunu açıkça göstermekte-dir.

Hanefî Mezhebi fakihleri, cihad ile ilgili ayetlerin o zamanki toplumun şartlarına uygun bir şekilde tedricî olarak geldiğini belirterek,<sup>19</sup> cihad mevzuunda en son nâzil olan ve Allah yolunda savaşmayı emreden "Allah yolunda savaşın ve bilin ki Allah, her şeyi işitir ve bilir."<sup>20</sup> ayetinin daha önce gelen ayetleri neshettiğini kabul etmektedirler. Buna göre; sadece meşru müdafaa durumunda savaşa izin veren "Kendilerine savaş açılan (Müslü-manlara) zulme uğramaları sebebiyle (misilleme olarak savaşa) izin verildi. Allah onlara yardım etmeye elbette kâdirdir."<sup>21</sup> ayeti ile, düşmanla barış yapılmasını isteyen "Eğer düşmanlar barışa yanaşırsa sen de ona yaş ve Allah'a güven. Şüphesiz O her şeyi işitendir, bilendir."<sup>22</sup> ayetinin mensuh hükmünde olduğu kabul edilmektedir. Ayrıca hanefî fakihlere göre "Size savaş açanlarla Allah yolunda siz de savaşın..."<sup>23</sup> ayeti "Haram aylar çıktığı vakit artık o müşrikleri nerede bulursanız öldürün, yakalayın, esir edin hapsedin ve bütün geçit başlarını tutun. Eğer tevbe eder ve namazı kılip zekâtı verirlerse o zaman

<sup>15</sup> Şâfiî, *el-Üm*, II, 200; Ebü'l-Hasan Ahmed b. Muhammed Mehâmilî, *el-Lübab fi fikhî's-Şâfiî*, Darü'l-Buhârî, Medine 1994, s. 377.

<sup>16</sup> Şâfiî, *el-Üm*, II, 200; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 261.

<sup>17</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, X, 87; Merginânî, *el-Hidâye*, II, 138.

<sup>18</sup> Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, I, 191.

<sup>19</sup> Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, I, 188.

<sup>20</sup> Bakara 2/244.

<sup>21</sup> Hac 22/39.

<sup>22</sup> Enfâl 8/61.

<sup>23</sup> Bakara 2/190.

onları serbest bırakın. Allah çok bağışlayıcı, çok merhametlidir.”<sup>24</sup> ayeti ile nesh edilmiştir. Dolayısıyla İslâm’ı kabul etmeyen, cizye vermeyi de reddeden kâfirlerle -onlar bize savaş açmadan da- savaşmak vaciptir.<sup>25</sup> Bu durum da göstermektedir ki Hanefî Mezhebine göre dârü’l-islâm ile dârü’l-harb arasında aslolan savaş halidir.

Hanefî, Mâlikî, ve Hanbelî Mezhepleri, kâfirin kanının ancak iman veya eman<sup>26</sup> ile mütekavim olacağını kabul etmekte, bunun sonucu olarak da muharip olmadığı için öldürülmemesi gereken bir kişinin (hasta, çocuk, kadın...) savaşta öldürülmesi durumunda işlenen suçtan dolayı sadece tövbe etmek gerektiği ve diyet ya da keffâretin gerekli olmadığını savunmaktadırlar.<sup>27</sup> Savaşta öldürme ve esir almanın mubah olmasının sebebi olarak da düşmanın küfür üzere olması gösterilmektedirler.<sup>28</sup>

Şâfiî Mezhebi fakihlerinin, kâfirlerin Müslümanlara savaş açmayıp kendi ülkelelerinde buldukları halde onlarla savaşmanın hükmünü farz-ı kifâye olarak ifade etmeleri,<sup>29</sup> putperestlerle Müslüman oluncaya kadar, Ehl-i Kitap ile de Müslüman oluncaya ya da cizye vermeyi kabul edinceye kadar savaş yapmayı Müslümanlar için bir yükümlülük olarak kabul etmeleri<sup>30</sup> karşılıklı münasebetlerde savaş halini esas aldıklarını gösterir.

Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihler, savaş ilanını hukukî nitelikte bir zorunluluk olarak ortaya koymaktadırlar. Savaş ilanı, savaşa başlamadan önce düşmanlara Müslüman olmalarını teklif etmek, bunu kabul etmemeleri durumunda cizye karşılığında zimmet anlaşması yapmayı teklif etmek, bu da kabul edilmezse savaş yapılacağını haber verme şeklinde uygulanmıştır.<sup>31</sup> Fıkıh kitaplarında savaş ilanının bu şekilde yapılacağını

---

<sup>24</sup> Tevbe 9/5.

<sup>25</sup> Kudûrî, *el-Muhtasar*, s. 143; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, II, 189.

<sup>26</sup> Eman, İslâm ülkesine girmek isteyen yabancıya verilen can ve mal güvencesini ifade eder. Bkz. Zuhaylî, “Eman”, *DİA*, 79-80.

<sup>27</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâi'*, VII, 101; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIII, 31.

<sup>28</sup> Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebîr*, V, 2200; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 185.

<sup>29</sup> Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, XIII, 46; Gamravî, *es-Sirâcü'l-vehhâc*, s. 400-401.

<sup>30</sup> Şâfiî, *el-Üm*, II, 182, 199; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 232.

<sup>31</sup> Savaş ilanın şekli için bkz. Müslim, *Cihad*, 2 (1731); Ebû Dâvûd, *Cihad*, 82 (2612); Tirmizî, *Siyer*, 47 (1666); Dârimî, *Siyer*, 8 (2447).

beyan edilmesi<sup>32</sup> savaşın sadece savunma durumu ile sınırlı olarak görülmediğinin bir başka ispatıdır.

Fakihlerin ekseriyeti, haram aylara hürmet gösterilmesi gerektiğini ve bu aylarda savaşmanın yasak olduğunu beyan eden ayetin<sup>33</sup> mensuh olduğunu, bu sebeple de haram aylarda savaşın mubah olacağını savunmaktadırlar.<sup>34</sup> Haram aylarda savunma savaşı “O halde kim size saldırırsa siz de tıpkı onların üstünüze saldırması gibi saldırın...”<sup>35</sup> hükmü gereğince her halükârda meşru olacağına göre, fukahanın bu aylarda savaşın mubah olacağı yönündeki beyanları, savunma dışındaki savaş kararı ile ilgilidir. Bu durum, mezheplerin sulh anlaşması yapılmamış olan gayrimüslim devletlerle ilişkilerde savaş halini esas aldıklarını göstermektedir.

Sonuç olarak, Müslümanlar ile zimmî ve müste'men olmayan gayrimüslim topluluklar arasındaki münasebete dair fıkıh mezheplerinin ortaya koydukları icthadlar göstermektedir ki; Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri, İslâm devletinin dârü'l-harb statüsündeki gayrimüslim devletlerle olan ilişkilerinde temel ilke olarak barış halini değil savaş halini esas almışlardır.

## II. Fıkıh Mezheplerinin Dârü'l-harble İlişkilerde Savaş Halini Esas Almasının Sebepleri

Müctehid, hüküm çıkarabilecek kadar yeterlilikte ayet ve hadis bilgisine sahip olmanın yanında, olayları sebep ve sonuçları ile tahlil ederek analiz ve sentez yapabilecek kabiliyete sahip, yaşadığı bölgeyi ve dünyanın genel ahvalini bilen, zamanının şartlarının farkında olan kişidir. Bu nitelikteki âlimlerin ortaya koyduğu icthadlardan teşekkül eden fıkıh mezheplerinin, gayrimüslimlerle ilişkilerde savaş halini esas almalarının sebeplerine bakmaksızın bu yaklaşımlarından dolayı onları eleştirmek doğru olmayacaktır.

<sup>32</sup> Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, II, 2; Serahsî, *el-Mebsût*, X, 6; Şâfiî, *el-Üm*, IV, 252; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâi'*, VII, 100; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 84; İbn Kudâme, *el-Muğni*, XIII, 29-31; Şihabüddin Ahmed b. İdris el-Karâfi, *ez-Zahîre*, Darü'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut 1994, III, 404; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, 345.

<sup>33</sup> Mâide 5/2.

<sup>34</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 440; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, II, 193; Kal'acî, *Mevsûatu fıkhi Süfyani's-Sevrî*, s.314.

<sup>35</sup> Bakara 2/194.

Fıkıh Mezheplerinin savaşı öncelikli olarak gündemde tutmalarının başlıca iki nedeni vardır. Birincisi, o dönemde dünyada geçerli olan düzende her devletin, diğer devletlerin potansiyel düşmanı olduğu algısıdır. Böyle bir ortamda devletlerarası münasebetlerde temel ilkelerden olan mukabele bilmisil ilkesi gereği fakihler savaş halini esas almışlardır. İkinci sebep ise cihanşümul bir nitelikte olan İslâm dininin tebliğinde savaşın araç olarak kullanılabilmesi düşüncesidir.<sup>36</sup> Bu hususların ortaya konulması mezheplerin bu mevzu- daki ictihadlarını daha doğru kavramaya yardımcı olacaktır.

### a- Dünyada Devletlerarası İlişkilerde Savaş Halinin Esas Olması

Mezheplerin teşekkül ettiği klasik dönemde fakihlerin dünyayı dârü'l-islâm ve dârü'l-harb olarak ikiye ayırıp, dârü'l-harb ile daimî bir savaş halini esas almalarının temelinde yatan sebepleri doğru tespit edebilmek için o dönemin şartlarını göz önüne almak gerekir.<sup>37</sup>

Fıkıh mezheplerinin doğuşu ve gelişimi döneminde dünyada savaş her hâlükârda meşru ve mutata kabul edilmekteydi.<sup>38</sup> Bu anlayışın bir sonucu olarak devletlerarasında sürekli anî baskınlar yaşanmakta ve güçlü olan devletin diğer devletleri hâkimiyetine alması haklı bir uygulama olarak görülmekteydi.<sup>39</sup>

Müslüman ülkelerin haclı seferleri ile karşı karşıya kaldıkları, anlaşmalara sadakatin olmadığı ve devletlerarası ilişkilerde keyfilik hüküm sürdüğü<sup>40</sup> bir dünya düzeninde Müslümanların farklı inançtan olan milletleri potansiyel düşman olarak algılamaları yadırganması gereken bir durumdur. Nitekim bu durum diğer inanç sahipleri için de geçerlidir.<sup>41</sup> O dönemde herkes kendisinden olmayanları potansiyel düşman olarak görüyor ve

---

<sup>36</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, X, 2; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, XIII, 46; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 280.

<sup>37</sup> M. Sâfi Louay, klasik dönemde oluşan İslâm savaş hukuku kurallarının yaşanılan çağın etkisiyle savaşı esas aldığı fakat bu anlayışın İslâm'ın temel ilkeleri ile uyumunu söylemektedir. Bkz. Louay, "İslâm'da Savaş ve Barış" (trc. Safiye Morçay Gülen), *İslâmi Sosyal Bilimler Dergisi*, İstanbul 1995, cilt: 3, sayı:1, s. 59, 83.

<sup>38</sup> Turnağil, *İslâmiyet ve Milletler Hukuku*, s. 65-66.

<sup>39</sup> Çelik, *Milletlerarası Hukuk*, II, 21.

<sup>40</sup> Ebû Zehre, *Son Barış Çağrısı*, s. 28, 63; Meray, *Uluslararası Hukuk ve Uluslararası Örgütler*, s. 231; Özel, *Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, s. 23.

<sup>41</sup> Lewis, *İslâm'ın Krizi*, s. 123; Halliday, *İslâm ve Çatışma Miti* (trc. Umut Özkırımlı- Gülberk Koç), s.122.



buna göre muamele yapıyordu. Mesela Grotius, Hıristiyan olmayanlarla çok sıkı ilişkiler kurmamaya özen gösterilmesini istemektedir.<sup>42</sup> Kardinal Julien Cesarini, Müslümanlara verilen ahit ve yeminin hükmü olmadığını söyleyerek Osmanlı Padişahı II. Murad ile akdedilen on yıllık muahedenin üzerinden daha on gün geçmeden iptal ettirmiştir.<sup>43</sup> Böyle bir ortamda tek yönlü bir bakış açısıyla sadece Müslümanların tavrını eleştirip<sup>44</sup> o an mevcut olan genel uygulama ve teamülü görmezden gelmek insafli bir yaklaşım olmayacaktır.<sup>45</sup>

Batı'nın İslâm'ı kılıç dini gibi gösterme çabaları ve bu konuda uyguladıkları çifte standart sadece Müslümanlar tarafından değil, bizzat batılı yazarlar tarafından da eleştiri konusu yapılmıştır. İslâmiyet üzerine araştırmaları ile tanınan John L. Esposito "*Biz, Yahudilik ve Hıristiyanlığı ele alırken şiddet içeren Kitab-ı Mukaddes metinlerini tarihsel bağlam-ları içinde yorumluyoruz. Yahudilik ve Hıristiyanlık adına yapılan katliamı ve emperyalizmi aşırılık ve sapma olarak değerlendiriyoruz. İslâm için ise aynı yaklaşımı sergilemiyoruz. İslâm'ı üç-beş radikal inancı ve eylemleri olarak değil, inancın bütünlüğü ve öğretileri içinde değerlendirmemiz gerekiyor.*"<sup>46</sup> diyerek konunun tarihsel ve zihinsel arka planına vurgu yapmanın lüzumuna işaret etmektedir.

Avrupalı düşünürler, İslâm medeniyetini kendileri üzerinde hâkimiyet kurmuş bir cephe medeniyeti olarak görmüşlerdir. Cephe ilişkisinde olan toplumlar ve medeniyetler rasyonel düşünemezler. Birbirlerini sürekli kollamak zorundadırlar. Her an karşı tarafın tekrar bir cephe oluşturabileceği endişesi taşırlar. Bu durum, devletler arasında sürekli bir mücadele ve çatışma olgusunu beraberinde getirir.<sup>47</sup>

Resmi nedeni Müslümanların eline geçen kutsal yerleri kurtarmak olan haçlı seferlerinin itiraf edilmeyen gerçek nedeninin Hıristiyanlığı yaymak olduğu, sonuçta Orta

<sup>42</sup> Hugo Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku* (trc. Seha L. Meray), Ankara 1967, s. 110.

<sup>43</sup> Hammer, Joseph von, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi* (trc. Zuhuri Danişman), İstanbul 1972, II, 275-276.

<sup>44</sup> Paul Fregosi, *Jihad in the west muslim conquests from the 7<sup>th</sup> to the 21<sup>st</sup> centuries*, New York 1998, s. 22-24.

<sup>45</sup> Bazı batılı ülkelerin dillerinde Müslümanları aşağılamak için birçok kelime ve tâbirin olması düşmanlığın boyutunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bkz. Halliday, *İslâm ve Çatışma Miti* (trc. Umur Özkırımlı- Gülberk Koç), s.187 vd.

<sup>46</sup> John L. Esposito, *Kutsal Olmayan Savaş* (trc. Nuray Yılmaz, Ertan Yılmaz), Oğlak Yayınları, İstanbul 2003, s. 150.

<sup>47</sup> Ahmet Davutoğlu, "Türkiye-Avrupa İlişkilerinin Dünü, Bugünü ve Yarını", *İzlenim*, İstanbul Ocak 1996, sayı: 29, s. 27; Weeramantry, *İslâmic Jurisprudence An International Perspective*, s. 128-129.

Doğu'nun siyasî açıdan işgal edilmesi ve ticarî olarak sömürülmesi eylemine dönüştüğü,<sup>48</sup> Hıristiyanlığın devlet dini olmasıyla başlayan ve on beş asır devam eden heretic ve schismatic kabul edilen gruplara karşı gösterilen şiddet ve saldırı hareketleri Müslümanları da içine alacak şekilde genişletilip sürekli düşman algılamasıyla hareket edildiği<sup>49</sup> göz önüne alınırsa fakihlerin kendi dönemlerinde gayrimüslim devletlerle ilişkilerde savaş halini esas almalarının sebeplerini daha iyi anlayabiliriz.

Samuel Huntington'un son yıllarda sıkça tartışılan yenedünyanın medeniyetlerin çatışması üzerine bina edileceği tezi ve bu doğrultuda beyan edilen görüşleri, varlığı eskiden beri mevcut olan bu mücadelenin hâlâ devam etme potansiyeli taşıdığını göstermektedir. Huntington eserinde, Batının menfaati için kendi medeniyeti içinde dayanışmayı iletmesi, kültürleri yakın toplumları batı toplumlarına katması, askeri açıdan süper güç olmaya devam etmesi ve batılı değerlere yakınlık duyan diğer medeniyetlerdeki grupları desteklemesi gerekir diyerek<sup>50</sup> kendi toplumuna medeniyetler arası mücadelede başarılı olma yollarını gösterme gayreti içine girmektedir. Bu yaklaşım, yüzyıllardan beri süren ve Müslümanlar ile Batı toplumlarının her an mücadele ve çatışma olgusunun içinde yer aldığı düşüncesinin bir yansıması olarak dikkat çekmektedir.

Uluslararası adalet ve hakkaniyeti tesis etmeye yönelik müesseseseleşmenin olmadığı, güçlünün haklı görüldüğü, devletlerin herhangi bir denetleme mekanizmasına dayanmaksızın savaş açma kararı aldıkları,<sup>51</sup> anî baskın ve saldırıların sıklıkla yaşandığı bu tarihî dönemde her devlet, aralarında ittifak bulunmayan diğer devletleri ehl-i harp olarak kabul etmiştir. Mezheplerin doğuş ve gelişim dönemine tekabül eden bu tarihî süreçte bahsi geçen sebeplerden dolayı önlerinde başka da seçenek bulunmayan fakihler, yaşadıkları çağın ve şartların bir gerekliliği olarak dünyayı İslam yurdu olan ve olmayan diye ayırmışlar, zimmî ve müste'men statüsünde olmayan gayrimüslimleri harbî olarak vasıflandırarak devletlerarası ilişkilerde savaş halini esas almışlardır.

Vehbe Zuhaylî'nin "*Klasik dönemde fukaha, yaşadıkları dönemin devletlerarası şartlarının zorlamasıyla Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki ilişkiyi savaş temeline*

---

<sup>48</sup> Jacques G. Ruelland, *Kutsal Savaşlar Tarihi* (trc. Teoman Tunçdoğan), s. 79; Ahmed Rıza, *Batının Doğu Politikasının Ahlâken İflası* (trc. Ziyad Ebüzziya), s. 65-73.

<sup>49</sup> Köse, "Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 10, 2007, s. 59.

<sup>50</sup> Samuel Huntington, *Medeniyetler Çatışması* (trc. Mustafa Çalık), Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 43.

<sup>51</sup> Meray, *Uluslararası Hukuk ve Uluslararası Örgütler*, s. 231.

oturtmuşlardır. Harbi esas almaları daha uygun olurdu.”<sup>52</sup> görüşü, dönemin şartlarının fakihlerin icihadlarına yansımaları ifade etmesi bakımından isabetli olmakla birlikte bu şartlarda fakihlerin barışı esas almalarını bekleme bakımından isabetli görünmemektedir. Çünkü savaş temeline dayalı olarak devletlerarası münasebetlerin yaşandığı bir ortamda fıkıh mezheplerinin gayrimüslim toplumlarla ilişkilerde barışı esas almalarını beklemek reel politik durumla mutabık olmayacaktır.

### **b- İslâm'ın Tebliğinde Allah Yolunda Savaşmanın Araç Olarak Görülmesi**

Cihad sözlük anlamı olarak “gayret etmek, çaba sarfetmek, zahmet çekmek” anlamlarına gelmektedir.<sup>53</sup> İstîlâhî manası ise ilâhî mesajı insanlara duyurmak, nefse ve düşmanlara karşı mücadele etmek, Allah'ın dinine hizmet için elden gelen çabayı göstermektir.<sup>54</sup> Gereklî durumlarda Allah yolunda savaşmak da bu gayretin bir parçası olarak görülerek meşru kabul edilmiştir.

İslâm cihanşümül bir din olduğu için<sup>55</sup> mensuplarına iyiliği emreden kötülüğü yasaklayan fertler olmalarını emretmekte<sup>56</sup> ve dünyanın her bir köşesine İslâm'ı tebliğ etmeyi sorumluluk olarak yüklemektedir.<sup>57</sup> Fakihler, müminlere yüklenen bu sorumluluğun yerine getirilmesinde Allah yolunda savaşmayı meşru bir araç olarak görmüşlerdir.

İslâm'ın tüm insanlığa ulaştırılması görevi ve hak ile bâtil arasındaki mücadele kıyamete kadar sürecektir. Bu konuda bir gevşeme gösterilmemelidir. Nitekim Tebük seferinden dönen bazı mücahidlerin “Artık cihad bitti.” diyerek silahlarını satmaya başlamaları üzerine,<sup>58</sup> Resûlullah (s.a.) “*Cihad, Allah'ın beni (peygamber olarak) gönderdiği andan, ümmetimin en son neslinin Deccal ile savaşacağı ana kadar devam edecektir. Onu adaletli (bir idareci) nin adaleti ortadan kaldıramayacağı gibi, zalim (bir idarecin)in zulmü de kaldı-*

<sup>52</sup> Zuhaylî, *Âsârü'l-harb*, s. 130.

<sup>53</sup> Ebü'l-Feth Burhaneddin Nasır b. Abdüsseyyid b. Ali Mutarrizî, *el-Mugrib fi tertibi'l-mu'rib*, Mektebetü Usame b. Zeyd, Halep 1979, I, 170.

<sup>54</sup> Dâmâd, *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, I, 632; Khadduri, *İslâm'da Adâlet Kavramı* (trc. Selahattin Ayaz), s. 223; Özel, “Cihad”, *DİA*, VII, 527.

<sup>55</sup> Bkz. A'râf 7/158; Tevbe 9/33; Nûr 24/55; Fetih 48/28.

<sup>56</sup> “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı bir ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten vazgeçirmeye çalışırsınız...” Âl-i İmrân 3/110.

<sup>57</sup> Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, I, 275; Khadduri, *İslâm Hukukunda Savaş ve Barış*, s. 72; Mevdûdî, *İslâm'da Hükûmet* (trc. Ali Genceli), s. 183.

<sup>58</sup> Vâkidî, *el-Megâzî*, I, 425.

*ramaz.*<sup>59</sup> buyurarak ümmetin rehavete kapılmaması gerektiğini beyan etmiş, ayrıca cihad görevinin devlet başkanı adil de olsa zalimde olsa devam edeceğini haber vermiştir.<sup>60</sup> Ayrıca kıyamete kadar küfür ehlinin Müslümanlar aleyhine çeşitli entrikalar çevireceğine ve zayıf anlarını bulduklarında saldırmakta tereddüt etmeyeceklerine işaret etmiştir.<sup>61</sup>

Fıkıh usulü ilminde lafızlar manası açık ve kapalı olmak üzere ikiye ayrılır. Manası açık lafızlar zâhir, nass, müfesser ve muhkem olmak üzere açıktan en açık olana doğru sıralanır.<sup>62</sup> Cihadın kıyamete kadar devam edeceğini bildiren bu hadis, te'vil ve neshe ihtimali bulunmaması<sup>63</sup> ve hükme delaletinin kesin olması bakımından muhkem bir mana ifade etmektedir.<sup>64</sup> Muhkem manası en açık lafız olup,<sup>65</sup> anlamını kavramak için beyana ihtiyaç yoktur ve onunla elde edilen hüküm ister has, ister âmm olsun değişme kabul etmez temel kurallarından biridir.<sup>66</sup> Buna göre insanları şerden koruma ve Allah'ın dinini yüceltme gayesiyle cihad etmek farz hükmündendir.<sup>67</sup>

Mevcut şartlar doğrultusunda en uygun metot ile mücadele etmek gerekir. Savaşın maşerî vicdanda meşru olarak algılandığı, yapılan zulüm ve haksızlıkların başka bir yolla engellenemediği bir ortamda fıkıh mezhepleri, "Gayrimüslim devletlerle ilişkilerde aslolan savaş halidir." ictihadını benimseyerek, dârü'l-harb hükmünde olan devlet saldırmadan da zikredilen olumsuz şartların ortadan kaldırılıp, tebliğ imkânının doğması için Allah yolunda savaşı meşru kabul etmişlerdir. Burada üzerinde durulması gereken nokta, Allah yolunda savaşın amaç değil araç olarak görülmesidir.

---

<sup>59</sup> Ebû Dâvûd, Cihâd, 33, 2532.

<sup>60</sup> Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, I, 168; Ayrıca bkz. "İyi olsun kötü olsun her devlet başkanı ile birlikte cihad sizin yükümlülüğünüzdür." Ebû Dâvûd, Cihad, 34, 2533.

<sup>61</sup> Celal Yıldırım, *Kaynaklarıyla Ahkâm Hadisleri*, Konya 1993, VI, 41.

<sup>62</sup> Sadrüşşeria, *et-Tavzih şerhi't-Tenkîh*, I, 88.

<sup>63</sup> Muhammed Emin, *Teysirü't-tahrîr*, III, 281; Ali el-Kârî, *Mirkatü'l-mefatih şerhi Mişkati'l-Mesabih*, XI, 421.

<sup>64</sup> Zeydan, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*, s. 346-347.

<sup>65</sup> Abdülaziz el-Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 80.

<sup>66</sup> Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İsam Yayınları, İstanbul 1996, s.82.

<sup>67</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, I, 378.

Bu açıklamalardan bazı batılı yazarların iddia ettiği gibi İslâm'ın kılıç zoruyla yapıldığı, insanların zorla Müslümanlaştırıldığı<sup>68</sup> hükmünü vermek doğru değildir. Fetihlerin arkasındaki dinî mantık diğer dinlere mensup olanları zorla İslâm'a dâhil etmek değil, bütün dünyada cehalet ve inançsızlığın kaldırılıp, Allah'ın muradına uygun âdil toplumların oluşmasını sağlamaktır. Gayrimüslim bir devlet ile sırf inançsız olması sebebiyle değil, İslâm davetine engel olması veya İslâm'ın hâkimiyetini kabul etmemesi sebebiyle savaşmıştır. Bu savaşın amacı inançsızlıkların cezasını bu dünyada vermek değildir. Esas gaye İslâm davetini cihanın her tarafına ulaştırmaktır. İslâm'dan haberdar olan kişi tercihini hür iradesi ile verecektir. Çünkü imanın yeri kalptir. Bu yüzden insanları zorla mümin yapma imkânı yoktur.

İslâm hâkimiyetinin yayılması ile İslâmlaşma arasındaki farkı gözden kaçırmamak gerekir. İslâmlaşma fetih bittikten sonra yani kılıç kınına girdikten sonra başlayan bir süreçtir. Bu süreç içinde toplumların ihtida etmesinde farklı sebepler etkili olmuştur. İslâm inancının; fıtrata uygunluğu, ahlâkî ilkelere hassasiyet göstermesi ve yönetimdekilere âdil ve hoşgörülü davranmayı telkin etmesinin yanında, evlilik ve komşuluk ilişkileri, tasavvuf erbabının faaliyetleri ve daha üst konuları elde etme arzusu gibi etkenler fethedilen topraklarda görülen başlıca ihtida sebepleri olarak sayılabilir.<sup>69</sup> Fetih faaliyetlerinin temel amacı, inançsız insanlara zorla İslam dinini benimsetmek değil, dünyadaki tüm insanlara ilahî tebliği ulaştırma gayretidir.

---

<sup>68</sup> Ignaz Goldziher, *İslâm'da Fıkıh ve Akâid* (trc. İlhan Başgöz), Ardiç Yayınları, Ankara 2004, s. 30-36; Philip Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi* ( trc. Salih Tuğ), Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980, II, 552-553; Fregosi, *Jihad in the west muslim conquests from the 7<sup>th</sup> to the 21<sup>st</sup> centuries*, s. 22.

<sup>69</sup> Mehmet Özdemir, "Fetih Tebliğ İlişkisi", *Diyanet Aylık Dergi*, Ağustos 2003, s. 29.

### III. Fıkıh Mezheplerinin Görüşlerinin Günümüz Şartları Bakımından Değerlendirilmesi

Müctehidlerin özellikle muamelat sahasındaki icthadlarını zaman bağlamından kopararak anlamaya çalışmak bazen yanlış neticelere ulaştırabilmektedir. İnsanlar arası veya devletler arası münasebetlere ilişkin icthadların, değişen ve gelişen toplumsal şartlarda gözden geçirilip tarihsel nitelikte olanlar ile çağlar üstü olup kıyamete kadar baki kalacak olanları ayırmak elzemdir. Aksi durumda müctehide söylemediğini söyletme durumuna düşülecektir. Mecelle'de zikredilen “*Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz.*”<sup>70</sup> kaidesi de bazı hükümlerin zamanın şartlarına göre değişebileceğini ifade etmektedir.

Fakihlerin savaşı esas almasında birinci neden, yaşadıkları dünyada savaş durumunun hâkim olduğu bir sistemin yürürlükte olmasıdır. Günümüzde ise özellikle Birleşmiş Milletlerin kurulmasından sonra dünyada savunma durumu dışında savaş, meşru bir hak olarak kabul edilmemeye başlanmıştır.<sup>71</sup> Çağımızda savaş, kamu vicdanını yaralayan, dünyanın her köşesinde büyük infial uyandıran bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun bir sonucu olarak da fıkıh mezheplerinin gayrimüslimlerle ilişkilerde savaşı esas almalarının gerekçelerinden olan dünyada devletler arasında savaşın hâkim olma olgusu işlerliğini kaybetmiştir.

Fıkıh mezheplerinde dârü'l-harble savaşılmasıdır görüşünün bulunmasının bir diğer nedeni, İslâm'ın tebliğinde Allah yolunda savaşmanın bir araç olarak görülmesidir. İslâm'ın fert ve toplum bazında gerçekleşmesini istediği ana hedefler vardır.<sup>72</sup> Zarûrât-ı diniye olarak da ifade edilen din, can, mal, akıl ve neslin muhafazası ile bu ana gayelere ulaşılabilir. Bunlar amaç (makâsîd) hükümler olarak korunmak zorundadır ve çağlar

---

<sup>70</sup> Bkz. Ali Haydar Efendi, *Düerü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, I, 67.

<sup>71</sup> Hüseyin Pazarcı, *Uluslararası Hukuk Dersleri*, III. Kitap, Turhan Kitabevi, Ankara 1999, s. 225. Fetih bugün uluslararası hukukta meşru kabul edilmemektedir. Fakat eskiden fetihle kazanılmış haklar bugün de geçerlidir. Çünkü her hukukî vâkıanın vukû bulduğu anda geçerli olan hukuk kuralına göre değerlendirilmesi gerekir. Bugünün yasağı önceye etkili olmaz. bkz. Sevin Toluner, *Milletlerarası Hukuk Dersleri*, İstanbul 1989, s. 18.

<sup>72</sup> Hükümlerin amaç (makâsîd) hükümler ve araç (vesâil) hükümler diye iki kategoride değerlendirilmesi için bkz. İzzettin Abdülaziz b. Abdisselam, *el-Kavâidü'l-Kübrâ*, Dımaşk 2000, I, 52; Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Mekâsidü's-şerâti'l-İslâmiyye*, Tunus 1985, s. 145; Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s.100-107.

geçse bile değişime kapalıdır. Bununla birlikte bir de esas amaca götüren araç (vesâil) hükümler vardır. Bu hükümlerde ise değişim söz konusu olabilir.

Bir amaç hükme ulaştırıran, birden fazla vesâil hüküm bulunabilir.<sup>73</sup> İslâm'ın tebliği ana gaye olmakla birlikte ilim, teknik, sanat ve kültür alanlarında en üst seviyeye ulaşip diğer kültürleri etkilemek, dini hayatın her alanına hâkim kılıp güzel örnek olmak, irşat heyetleri kurup çalışmalar yapmak ve Allah yolunda savaşmak ise bu hedefe götüren çeşitli araçlardır. Buna göre İslâm'ı tebliğ amacıyla savaşa başvurmak bu gayeye hizmet eden araçlardan sadece birisidir. Fakihler kendi dönemlerinin şartları gereği dini tebliğ için savaşmaya da meşruiyet tanımışlardır. Günümüzde ise şartlar değişmiştir. Unutmamak gerekir ki vesile, maksadı gerçekleştiriyorsa itibardan düşecektir.<sup>74</sup> Bu sebeple mevcut şartlarda artık savunma durumu dışındaki savaşlar meşruiyetini kaybetmiştir.

İslâm'ın hâkimiyetini kabul ettirme amacı ile savaş açıldığı zaman tüm milletlerin tepkisi ile karşılaşılacağı, uluslararası camiada infiale yol açacağı ve İslâm'a sempati duyanların bile İslâm'dan uzaklaşmasına sebep olacağı şüphe götürmez bir gerçektir. Bu sebeple günümüz şartlarında savaş yöntemi İslâm'ın tebliği amacına ulaştırmayacaktır. Bugün yapılması gereken, bu amaca ulaşmayı temin edecek başka vesilelere başvurmaktır. Esas amaç, İslâm'ın zorla kabul ettirilmesi olmayıp, tüm insanlara ulaştırılması ve anlatılması olduğuna göre gelişen iletişim vasıtaları, sanat faaliyetleri, bilim ve teknoloji bu hedef doğrultusunda birer araç olarak kullanılabilir. Müslümanlar üstün bir medeniyet ve gelişme seviyesine ulaşip dünyada sözü geçer hale gelerek bu amaca hizmet edebilirler. Fertler de buldukları bölgede davranış ve beşeri münasebetler bakımından örnek bir şahsiyet ortaya koyup İslâm'ı yaşayarak tebliğ edebilirler.

---

<sup>73</sup> Mustafa Şelebî, *Ta'lilü'l-ahkâm*, Darü'n-Nehdatü'l-Arabiyye, Beyrut 1981, s. 37-41.

<sup>74</sup> Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s.102.

## Sonuç

Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî Mezhepleri, gayrimüslim devletlerle ilişkileri savaş temeline oturtmuşlar ve savaşın devletlere tanınan bir hak olarak görüldüğü dönemlerde, cihad kavramını en geniş manasıyla ele alıp, Müslüman olmayan ülkelerle, İslâm'ın siyasî hâkimiyetini kabul ettirmek için, savaş yapılmasını meşru kabul etmişlerdir.

Müctehidlerin ortaya koydukları bu görüşleri, zaman bağlamından kopararak her asırda uygulanması gerektiğini düşünenler, İslâm'da savaşın esas olduğunu savunmaktadırlar. Çağımızdaki bazı müellifler ise yaşadığımız yüzyılda meşru müdafaa dışındaki savaşların meşruiyetini savunmanın imkânsız olmasından hareketle, fıkıh kitaplarındaki savaşın asıl olduğunu açıkça beyan eden metinleri görmezden gelerek Şâfiî mezhebi dışındaki mezheplerin barışı esas aldığını iddia etmektedirler. Bize göre iki yaklaşım da isabetli değildir. Çünkü savaşın asıl olduğunu savunanlar, tarihsel nitelikteki icihadları evrensel hale getirerek günümüz insanlarına sunma hatasına düşmektedirler. Fakihler barışı esas almıştır, diyenler de fıkıh kitaplarında bahsi geçen "Devlet başkanı her sene sefere çıkmalıdır.", "İslâm devleti güçlü olduğu zaman sulh yapması caiz değildir." "Cihad ayetleri tedricen gelmiştir. En son nâzil olan ve Allah yolunda savaşmayı emreden ayet daha önceki ayetleri neshetmiştir." gibi bilgileri yok farz ederek ilmi tutarsızlık içine düşmektedirler.

Kanaatimize göre İslâm devletler hukukunda dârü'l-harb statüsündeki gayrimüslimlerle ilişkiler bağlamında "*İslâm barış dinidir*" şeklinde verilecek genel bir hüküm yüzlerce yıllık fetih hareketlerini gayrimeşrulukla ve sahabe döneminden günümüze kadar bu uğurda ölenleri zulüm ve günahkârlıkla nitelemeye yol açacaktır. Bunun yanında "*İslâm savaş dinidir*" şeklindeki bir hüküm de İslâm'ın hiçbir durumda savaştan vazgeçmeyen kılıç dini gibi algılanmasına neden olacaktır. O halde aslolan barıştır veya savaştır şeklinde geçmiş ve gelecek tüm zamanları kapsayacak genellikte bir hüküm vermek yerine, esas amacın İslâm'ın tebliği ve yeryüzünde İslâm hâkimiyetinin sağlanması olduğunu, bu hedefe götürecek vesilelerin zamanın, mekânın ve şartların değişmesi ile değişebileceğini kabul etmek daha yerinde olacaktır.

Fakihler, yaşadıkları zaman, bölge ve şartlara göre savaşın İslâm hâkimiyetinin sağlanmasında bir araç olarak kullanılabileceği görüşünü ortaya koymuşlardır. Ancak unutulmamalıdır ki zamanın ve şartların etkisiyle şekillenen icihadlar, zamanın değişmesi ile değişime uğrayacaktır. Çağımızda uluslararası konjektür tamamen değişmiş ve savaş



istisnâî bir yol olarak görülmeye başlanmıştır. Bu şartlarda hâlâ fıkıh kitaplarında yazılanları birebir uygulamaya kalkışmak dinin özüne ve maksatlarına uymayan sonuçlar doğuracaktır. Bu durumda yapılması gereken İslâm'ın amaç ve araç hükümlerini doğru tespit ederek yeni çözümler ortaya koymaktır.

Allah yolunda savaşmanın amaç değil araç olduğunu, esas gayenin İslâm'ın ilkelilerinin dünyanın her köşesine tebliğ edilmesi ve dünyada üstünlüğün sağlanması olduğunu göz önüne alarak günümüzde dini tebliğ gayesiyle gayrimüslim ülkelere savaş açılmasının -mevcut uluslararası şartlar sebebiyle istenen amaca ulaştırmayacağı noktasından hareketle- isabetli olmayacağını söyleyebiliriz. Yaşadığımız asırda uluslararası ilişkiler bağlamında mevcut olan şartlar, savaş dışı yollarla İslâm hâkimiyetinin sağlanması yolunun tercih edilmesini gerekli kılmaktadır. Zaten cihad kavramı sadece silahlı mücadele ile sınırlı değildir. Geniş manasıyla cihad, Allah'ın dinine yapılan her türlü hizmeti ve çabayı kapsamaktadır. Bugün, İslâm'ı dünyada hâkim kılmak için yapılması gereken Müslüman olanlara savaş açmak değil; ilimde, teknikte, ekonomide ve sanatta en ileride olarak, taklit eden değil taklit edilen bir medeniyet seviyesine ulaşmaktır.

## Kaynakça

- Ahmed Rıza, *Batının Doğu Politikasının Ahlâken İflası* (trc. Ziyad Ebüzziya), Üçdal Neşriyat, İstanbul 1982.
- Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, I-IV, Osmanlı Yayınevi, İstanbul, t.y.,
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamûsu*, I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul t.y.
- Bostancı, Ahmet, *Kamu Hukuku Açısından Hz. Peygamber'in Gayri Müslimlerle İlişkileri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2001.
- Buharî, Abdülaziz b. Ahmed (v. 730), *Keşfu'l-esrâr*, Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed er-Râzî (v. 370), *Ahkâmü'l-Kur'an*, I-III, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1993.
- Çelik, Edip, *Millîterarası Hukuk*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1982.

- Dâmâd, Abdullah b. Muhammed b. Süleyman (v.1078/1667), *Mecma'ül-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, I-II, Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, Beyrut, t.y.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman es-Semerkandî (v. 255/868), *Sünen-i Dârimî* (trc.Abdullah Aydınli), I-VI, Madve Yayınları, İstanbul 1996.
- Davutoğlu, Ahmet, "Türkiye-Avrupa İlişkilerinin Dünü, Bugünü ve Yarını", *İzlenim*, sayı: 29, İstanbul 1996.
- Ebû'l-Feth Burhaneddin Nasır b. Abdüsseyyid Mutarrizî, *el-Mugrib fi tertibi'l-mu'rib*, Mektebetü Usame b. Zeyd, Haleb 1979.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (v.275/888), *Sünen-i Ebû Dâvûd Tercüme ve Şerhi* (haz. N. Yeniél – H. Kayapınar), I-XVI, Şâmil Yayınevi, İstanbul 1987.
- Ebû Yusuf, Yâkup b. İbrâhim (v.182/798), *Kitâbü'l-Harâc*, Dârü'l-Mâ'rife, Beyrut t.y.
- Ebû Zehre, Muhammed, *Son Barış Çağrısı* (trc. Cemal Aydın), Şûle Yayınları, İstanbul 1998.
- Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul 1994.
- Esposito, John L., *Kutsal Olmayan Savaş* (trc. N. Yılmaz, E. Yılmaz), Oğlak Yayınları, İstanbul 2003.
- el-Fetâva'l-Hindiyye*, I-VI, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, Beyrut 1980.
- Fregosi, Paul, *Jihad in the west: Müslim conquests from the 7<sup>th</sup> to the 21<sup>st</sup> centuries*, Prometheus Books, New York 1998.
- Gamravî, Muhammed ez-Zühri, *es-Sirâcü'l-vehhâc alâ metni'l-Minhâc*, Darü'l-Fikr, Beyrut 1995.
- Goldziher, Ignaz, *İslâm'da Fıkıh ve Akâid* (trc. İlhan Başgöz), Ardıç Yayınları, Ankara 2004.
- Grotius, Hugo (v. 1645), *Savaş ve Barış Hukuku* (trc. Seha L. Meray), A.Ü.S.B.F Yayınları, Ankara 1967.
- Halliday, Fred, *İslâm ve Çatışma Miti* (trc. U.Özkırmı-G. Koç), Sarmal Yayınevi, İstanbul 1998.
- Hammer, Joseph von, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi* (trc. Zuhuri Danışman), Zuhuri Danışman Yayınevi, İstanbul 1972.

- Hitti, Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi* (trc. Salih Tuğ), Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980.
- Huntington, Samuel Phillips, [v.dğr.], *Medeniyetler Çatışması* (trc. Mustafa Çalık), Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- İbn Abdisselam, Ebu Muhammed İzzeddin Abdülaziz (v. 660/1226), *el-Kavâidü'l-kübrâ*, I-II, Darü'l-Kalem, Dımaşk 2000.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin (v.1252/1836), *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (trc.Ahmed Davudoğlu), I-XVII, Şâmil Yayınevi, İstanbul 1982.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Makâsıdü's-şerâti'l-İslâmiyye*, eş-Şeriketü't-Tunusiyye, Tunus 1985.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed ez-Zâhirî (v. 456/1064), *el-Muhallâ* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Darü't-Türâs, Kahire t.y.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ebû Bekr (v.751/1350), *Ahkâmu ehliz-zimme* (thk. Ebû Bera', Ebû Ahmed), I-III, Ramada li'n-Neşr, Dammam 1997.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed (v. 620/1223), *el-Muğnî*, I-XV, Hecr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 2. baskı, Kahire 1992.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd (v.595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, I-II, Dârü'l-Mâ'rife, Beyrut 1998.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs, *Mevsûatu fıkhi Süfyani's-Sevrî*, Darü'n-Nefâis, Beyrut 1990.
- Karâfî, Ebü'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. İdris (v. 684/1285), *ez-Zahîre*, I-XIV, Darü'l-Garbî'l-İslâmî, Beyrut 1994.
- Karaman, Hayreddin, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, I-III, Ensar Neşriyat, İstanbul 1987.
- \_\_\_\_\_, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I-III, Nesil Yayınları, İstanbul 1991.
- Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed (v. 587/1191), *Bedâ'iu's-sanâi' fi tertibi's-şerâ'i'*, I-VII, Darü'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1982.
- Khadduri, Majid, *İslâm'da Adalet Kavramı* (trc. Selahattin Ayaz), Yöneliş Yayınları, İstanbul 1991.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Hukukunda Savaş ve Barış* (trc. F. Gedikli), Yöneliş Yayınları, İstanbul 1999.

- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İsam Yayınları, İstanbul 1996.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebû Bekr (v. 428/1036), *el-Muhtasar*, Kahire 1965.
- Lewis, Bernard, *İslâm'ın Krizi* (trc. Abdullah Yılmaz), Literatür Yayınları, İstanbul 2003.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed (v. 450/1058), *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1994.
- Mehâmilî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (v. 415), *el-Lübab fi fikhî's-Şâfiî*, Darü'l-Buhârî, Medine 1416 (h).
- Meray, Seha, *Uluslararası Hukuk ve Uluslararası Örgütler*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 2. baskı, Ankara 1979.
- Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhanuddin Ali b. Ebû Bekr (v. 593/1197), *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-Mübeddî*, I-IV, Eda Neşriyat, Ofset Baskı, İstanbul 1991.
- Mevdûdî, Seyyid Ebü'l-A'la, *İslâm'da Hükûmet* (trc. Ali Genceli), Hilal Yayınları, İstanbul t.y.,
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud (v. 683/1284), *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1991.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâburî (v. 261/875), *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi* (trc. Ahmed Davudoğlu), I-XII, Sönmez Neşriyat, 2. baskı, İstanbul 1983.
- Özdemir, Ahmet, *İslâm Devletler Hukukunda Uluslararası Kamu Düzeninin Savaş Yoluyla Sağlanması*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Özdemir, Mehmet, "Fetih Tebliğ İlişkisi", *Diyanet Aylık Dergi*, s. 26-29, Ağustos 2003.
- Özel, Ahmet, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, 4. baskı, İklim Yayınları, İstanbul 1991.
- \_\_\_\_\_, "Cihad", *DİA*, VII, 527-531, İstanbul 1993.
- \_\_\_\_\_, *İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, T.D.V Yayınları, Ankara 1996.
- Pazarıcı, Hüseyin, *Uluslararası Hukuk Dersleri*, III. Kitap, Ankara 1999.
- Ruelland, Jacques G., *Kutsal Savaşlar Tarihi* (trc. T. Tunçdoğan), İletişim Yayınları, İstanbul 2004.

- Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd (v. 747), *et-Tavzih şerhi't-Tenkîh*, el-Matbaatü'l-İmbaraturiyye, Kazan, t.y.
- Sagracî, Es'ad Muhammed Saîd, *el-Fıkhu'l-haneffî ve edilletühü*, Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, Dımaşk 2000.
- Sâfi, Louay M., "İslâm'da Savaş ve Barış" (trc. Safiye Morçay Gülen), *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı:1, III, 57-84, İstanbul 1995.
- Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî (v. 240/854), *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, I-VI, Matbaatü's-Saade, Kahire 1323 (h).
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (v. 483/1090), *el-Mebsût*, I-XXX, Darü'l-Ma'rife, Beyrut 1989.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu's-Siyeril-kebir*, I-V, Câmîatü'd-Düveli'l-Arabiyye, Kahire 1971.
- Suyûtî, Celâleddin (v. 911/1505), *el-Hâvi lil-fetâvâ*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut ty.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris (v. 204/820), *el-Üm*, Darü'l-Fikr, Beyrut 1990.
- Şelebî, Mustafa, *Ta'illü'l-ahkâm*, Dârü'n-Nehdatü'l-Arabiyye, Beyrut 1981.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf (v. 476/1083), *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmam eş-Şâfiî*, I-II, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1959.
- Remlî, Şihâbüddin, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1984.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (v. 279/892), *Sünen-i Tirmizî Tercümesi* (trc. Osman Mollamehmetoğlu), I-VI, Yunus Emre Yayınevi, İstanbul t.y.
- Toluner, Sevin, *Milletlerarası Hukuk Dersleri*, 4. baskı, Beta Basım Yayım, İstanbul 1989.
- Turnagil, A. Reşid, *İslâmiyet ve Milletler Hukuku*, Sebil Yayınları, İstanbul 1993.
- Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer (v. 207), *el-Megâzî*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1966.
- Weeramantry, Christopher Gregory, *Islamic Jurisprudence An International Perspective*, The Macmillan Press, Hampshire 1988.
- Yıldırım, Celal, *Kaynaklarıyla Ahkâm Hadisleri*, Uysal Kitabevi, Konya 1993.
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fi usûli'l-fıkıh*, Mektebetü'l-Besâir, Beyrut 1976.
- Zuhaylî, Vehbe, *Âsârü'l-harb fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Darü'l-Fikr, Dımaşk 1992.
- \_\_\_\_\_, "Eman", *DİA*, XI, s.75-81, İstanbul 1995.

**The reasons for the adoption of war in darulharp relations by Fiqh Sects and analysis in terms of today's**

**Citation/©-** Özdemir, A. (2013). The reasons for the adoption of war in darulharp relations by Fiqh Sects and analysis in terms of today's, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 13 (1), 113-134.

**Abstract-** *Muslim jurist stated that there were darulharp relations based on the state of war. There are many examples in this regard the books of Fiqh. There are two reasons for the adoption of legitimate war in international relations. First, it is mainly the war in the world of international relations. Secondly, "referred to jihad to spread Islam to the world." idea. Today, the war is legitimate only if the defense. In our age, to fight to spread Islam will not lead to the intended target. Therefore, other means must be used to achieve the purpose of Islam to dominate. Mujtahids in the classical period have produced solutions suitable to their circumstances. Islamic jurists of today, the main ideals of Islam in international relations should develop appropriate new solutions.*

**Key Words-** *Jihad, War, Darulislam, Darulharp, Interstate Relations*

# Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir Tarihindeki Yeri

Arş. Gör. Hadiye ÜNSAL\*

**Atıf / ©-** Ünsal, H. (2013). Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir Tarihindeki Yeri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1), 135-164.

**Özet-** Bu çalışma, Gazâlî (ö. 505/1111) tarafından tefsirin iktisar, iktisâd ve istiksa diye ifade edilen üç farklı mertebesinin/derecesinin ölçütü olarak gösterilen<sup>1</sup> *el-Basîr*, *el-Vasîr* ve *el-Vecîz* adlı üç ayrı tefsirin müellifi olan Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'nin hayatı, eserleri ve tefsir tarihindeki yerini tanıtmayı, böylece bu büyük müfessirle ilgili ilmî çalışma/araştırma alanına mütevazı bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Makalede önce Vâhidî'nin hayatı ve ilmî kişiliği hakkında bilgi verilecek, ardından eserleri tanıtılacak, daha sonra da üç ayrı tefsirinin belli başlı özellikleri mukayeseli biçimde değerlendirilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar sözcükler-** Ebü'l-Hasen el-Vâhidî, Tefsir, *el-Basîr*, *el-Vasîr*, *el-Vecîz*.



## Giriş

Ebü'l-Hasen el-Vâhidî (ö. 468/1076) İslam tefsir tarihinde çok önemli bir yere sahip müfessirlerden biridir. O kadar ki İmam Gazâlî Vâhidî'nin tefsir sahasındaki otoritesini tartışılmaz kabul etmiş ve hatta kendisine tefsir alanında kitap telif etmemesinin sebebi sorulduğunda, "Şeyhimiz Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'nin bu alanda telif ettikleri kâfidir." diye cevap vermiştir.<sup>2</sup> Yine Gazâlî, "Kim Allah'ın kitabını Rasûlullah'tan dinlemek isterse

\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: hunsal@cu.edu.tr

<sup>1</sup> İktisar mertebesi Kur'an'ın iki katı hacmindeki tefsire, iktisâd üç katı hacmindeki tefsire karşılık gelirdi. Daha hacimli tefsirler ise istiksa mertebesini ifade ederdi. Buna göre *el-Vecîz* iktisar, *el-Vasîr* iktisâd, *el-Basîr* ise istiksa mertebesine tekabül etmektedir. Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâ'u Ulûmü'd-Dîn*, Beyrut trs., I. 40. Bu ölçüt Osmanlılar döneminde de benimsenmiştir. Bkz. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997, I. 70-74.

<sup>2</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad el-Yâfi'î, *Mir'âtü'l-Cenân ve İbretü'l-Yakzân*, Beyrut 1997, II. 155.

Vâhidî'nin tefsirini okusun.” demiştir.<sup>3</sup> Bunun yanında Gazâlî, Vâhidî'nin Kur'an tefsiriyle ilgili *el-Basîf*, *el-Vasîf*, *el-Vecîz* adlı eserlerinden ilham alarak fıkıh konusundaki üç eserini bu şekilde isimlendirmiştir.<sup>4</sup> Öte yandan Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) hemen her ayetin tefsirine Vâhidî'den nakillerle başlamış ve bu suretle onun tefsir sahasındaki otoritesine zimnen atıfta bulunmuştur. Buna mukabil Vâhidî her nedense modern dönemdeki tefsir araştırmacılarının yoğun ilgisine mazhar olmamıştır. Gerçi onun müfessir kimliği ve tefsir sahasıyla ilgili bazı eserleri üzerine tez ve makale düzeyinde birkaç çalışma yapılmıştır; fakat Zemahşerî (ö. 538/1144), Fahreddîn er-Râzî gibi diğer bazı müfessirlerle ilgili çalışmaların sayısı kıyaslandığında, Vâhidî ile ilgili çalışmaların yeterli olmadığı anlaşılır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mustafa Altundağ'ın “Müfessir el-Vahidi ve ‘Fadâilu’s-Suver’ Adlı Kitabı” isimli yüksek lisans tezi (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1988) ve Osman Kara'nın “Vahidî ve Tefsirindeki Metodu”<sup>5</sup> isimli makalesi dışında Vâhidî'nin müfessir kimliği ve tefsir sahasındaki eserleri üzerine müstakil bir çalışma yapılmamıştır.<sup>6</sup> Aynı şekilde yurtdışında yapılan çalışmalar da sınırlı sayıdadır. Bunlardan biri Cevde Muhammed el-Mehdî'nin “el-Vâhidî ve Menhecühû fi't-Tefsîr” (Kahire trs.) adlı doktora tez çalışmasıdır. Bir diğeri Mehâ bint Abdurrahman Netû'nun “el-Vâhidî ve Menhecühû fi'l-Akide: Ard ve Nakd” (Mekke 2008) isimli doktora tez çalışmasıdır. Bu ikisinin dışında Ahmed el-Fâlih'in “Eseru İlmi Esbâbi'n-Nüzûl inde'l-Vâhidî fi Tefsîri'l-Basîf min Evveli'l-Fâtiha ilâ Nihâyeti Sûreti'l-Mâide” (Riyad 1429) isimli yüksek lisans tezi ile Walid A. Saleh'in “The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis”<sup>7</sup> adlı çalışması bulunmaktadır.

---

<sup>3</sup> Cevde Muhammed Muhammed el-Mehdî, *el-Vâhidî ve Menhecühû fi't-Tefsîr*, Kahire trs., s. 403.

<sup>4</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1970, III. 303; Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1984, XVIII. 340; Ebü'l-Mehâsin İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire fi Mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, Beyrut 1992, V. 105; Şemseddîn Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Beyrut trs., I. 395.

<sup>5</sup> Bkz. Osman Kara, “Vahidî ve Tefsirindeki Metodu”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 2, sayı: 3 (2013).

<sup>6</sup> Tefsir sahasındaki tez çalışmalarıyla ilgili araştırmamız neticesinde Yasemin Avcı Kaya tarafından “Vahidî'nin el-Vasîf Adlı Tefsirinde İsrailiyyat” adlı bir yüksek lisans tezi -ki bu tezin adı İSAM'ın kayıtlarında “Vahidî'nin el-Vasîf Adlı Tefsirindeki Metodu” şeklindedir (Bkz. <http://ktp.isam.org.tr>)- hazırlanmış ve bilgisine ulaştık; ancak adı geçen öğrencinin danışmanı Prof. Dr. Mustafa Özel'den bu tez çalışmasının tamamlanmama ihtimalinin yüksek olduğu yönünde bir bilgi aldık.

<sup>7</sup> Bkz. Walid Saleh, “The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol: 126,



Vâhidî'nin özellikle *el-Basîf* adlı eseri hicrî beşinci asırdaki Sünnî tefsir geleneğinin en önemli ürünlerinden biri olması ve gerek rivayet, gerek kıraat yönünden çok zengin bir muhtevaya sahip bulunması yanında Ali b. Hamza el-Kisâf (ö. 189/805), Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/823), Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) ve daha birçok müellifin tefsir ve Ulûmü'l-Kur'an'la ilgili olan ve fakat günümüze ulaşmayan çeşitli eserlerindeki görüş ve yorumları içermesi açısından da son derece önemlidir. Ayrıca, *Esbâbü'n-Nüzûl* adlı eserinin Ulûmü'l-Kur'an sahasında çok önemli bir yere sahip olduğu şüphesizdir.

### I. Hayatı

Vâhidî'nin tam adı Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Mettûyî'dir. Hayatı hakkında bilgi veren kaynakların hemen hepsinde Ebü'l-Hasen künyesiyle anılmıştır. İbnü'l-Kıftî (ö. 646/1248) *İnbâhü'r-Ruvât* adlı eserinde Vâhidî'nin künyesini Ebü'l-Hüseyn şeklinde kaydetmişse de<sup>8</sup> bu farklılık büyük bir ihtimalle tashifden (yazım hatası) mütevellittir.<sup>9</sup> İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) Ebû Ahmed el-Askerî'den naklettiği bilgiye göre "Vâhidî" nisbesi müfessirin Vâhid b. ed-Dîl b. Mühre adlı atasına racidir.<sup>10</sup> Mühre, Arap kavminin büyük bir kolu olan Kudâ'a bünyesindeki bir kabilenin ismidir. Buna göre Vâhidî Arapların Benî Kudâ'a kabilesine mensuptur, denebilir.<sup>11</sup>

Ebü'l-Hasen el-Vâhidî büyük dedesine nisbetle "Mettûyî" diye de anılmıştır.<sup>12</sup> Theodor Nöldeke (ö. 1930) ve Carl Brockelmann (ö. 1956) gibi bazı oryantalistler bu nisbe ile Hıristiyan gelenekteki Mette/Matta arasında bağ kurmuş ve buradan hareketle Vâhidî'nin Hıristiyan kökenli bir aileye mensup olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>13</sup> Kelime köklerinden büyük hükümler kurmaya pek meraklı olan oryantalistler Mettûye kelimesi ile Matta

No: 2 (2006). Bu çalışmaların yanında Ömer İbrahim Rıdvan'ın "el-Vâhidî ve Menhecühü fî Tefsiri'l-Basîf" (Malezya 2011) adlı çalışması da bulunmaktadır.

<sup>8</sup> Bkz. Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nuhât*, Beyrut 1986, II. 223.

<sup>9</sup> Mehdî, *el-Vâhidî ve Menhecüh*, s. 55.

<sup>10</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, III. 304; Yâfi'î, *Mir'âtü'l-Cenân*, III. 74.

<sup>11</sup> Kudâ'a için bkz. Ebû Muhammed Ali b. Saîd İbn Hazm, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1982, s. 440, 485-486; Bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1994, III. 275.

<sup>12</sup> Vâhidî'nin nisbesi için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, III. 163; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, III. 303; Ebü'l-Fidâ İsmâîl İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1997, XVI. 57.

<sup>13</sup> Mehdî, *el-Vâhidî ve Menhecüh*, s. 57. Ayrıca bkz. R. Sellheim, "al-Wâhidî", *The Encyclopedia of Islam*, Leiden 2000, XI. 48.

arasında kurdukları gevşek ve gelişigüzel bağdan hareketle Vâhidî'nin ailesinin Hıristiyan olduğunu söylemek gibi çok iddialı bir sonuca ulaşmışlardır. Lakin sonuç çok iddialı olsa da öncüller sağlam delile muhtaçtır.

Aslen Rey ve Hemedan arasındaki Sâve şehrinden olan Vâhidî'nin<sup>14</sup> ailesi Sâve'den Horasan bölgesindeki dört büyük şehrin en önemlisi olan Nisabur'a göç etti. Vâhidî hicri beşinci asırda Nisabur'da dünyaya geldi. Bu asır Abbasiler'in siyasi istikrarını kaybettiği döneme rastlar. Bu dönemde Abbasi devleti son derece zayıflamış ve hemen hiçbir nüfuzu kalmamıştır. Devlet işleri yerel emirler eliyle yürütülmüştür. Büveyhîler ve Selçuklular gibi bazı devletler bile bu dönemde halife üzerinde etki ve nüfuz sahibi olmuşlardır. Siyasi istikrarsızlığa rağmen bu dönemde ilmî hayat canlılığını yitirmemiştir. Zira gerek Gazneliler gerekse Selçuklular -Mahmud b. Sebük Tegin (ö. 421/1030) ve Nizâmülmülk (ö. 485/1092) örneğinde görüleceği gibi- âlimleri ve ilmî faaliyetleri desteklemişlerdir. Birçok medrese ve zengin kütüphanenin tesisine sahne olan bu dönemde Şia ve Mutezile'nin yanısıra Ehl-i Sünnet dışı diğer fırkaların yaygınlık kazanması ve bu mezhepler arasında münazaraların vuku bulması ilmî hayata dinamizm katmıştır.<sup>15</sup>

Bu bilgiler ışığında denebilir ki Vâhidî siyasi açıdan çalkantılı ancak ilmî açıdan canlı bir dönemde yetişmiştir; ancak kendisi *el-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* adlı tefsirinin mukaddimesinde büyük âlimlerin göçüp gittiği, ilmî seviyenin düştüğü hususunda üzüntüsünü dile getirmiştir.<sup>16</sup>

Tabakat kitaplarında Vâhidî'nin doğum tarihiyle ilgili bilgi bulunmamakla birlikte 468 (1076) yılında yetmiş yaşlarındayken vefat ettiği<sup>17</sup> bilgisinden hareketle doğum tarihi 398 (1007) olarak tahmin edilmektedir. Ailesi hakkında da fazla bilgi mevcut değildir. Bilindiği kadarıyla babası Ahmed b. Muhammed ticaretle meşgul olmuştur. Kaynaklarda Vâhidî'nin iki kardeşinden söz edilir. Kendisinden yaşça büyük kardeşinin adı Ebü'l-Kâsım

<sup>14</sup> Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) verdiği bilgiye göre Sâve, Tahran yakınlarında Rey ve Hemedan arasında yer alır. Sâve şehrinin halkı Sünnî olup Şâfiî mezhebine mensuptu. Sâve'nin hemen yanında yer alan Âve şehrinin halkı ise Şiî-İmamî'dir. Mezhep farklılığından dolayı Sâve ve Âveliler arasında husumet vuku bulmuştur. Daha geniş bilgi için bkz. Ebü Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrut 1990, III. 201-202.

<sup>15</sup> Bkz. Mehdî, *el-Vâhidî ve Menhecüh*, s. 2-17.

<sup>16</sup> Bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Vâhidî, *el-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Safvan Adnan Dâvûdî, Dimeşk-Beyrut 1415/1995, I. 87.

<sup>17</sup> Bkz. Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-İber fi Haberî men Ğaber*, nşr. Ebü Hacer Muhammed Zağlûl, Beyrut 1985, II. 324; Ebü'l-Felâh Abdülhay İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*, nşr. Abdülkâdir el-Amaût-Mahmûd el-Amaût, Beyrut 1989, V. 292.

Abdurrahmân b. Ahmed el-Vâhidî (ö. 487/1094), küçük kardeşinin adı Ebû Bekr Said b. Ahmed'dir. Kaynaklarda muhaddis ve fakih olarak anılan büyük kardeşi Ebû Tâhir b. Mahmiş, Yahya b. İbrahim el-Müzekkî ve Ebû Bekr el-Hîrî'den hadis rivayet etmiş,<sup>18</sup> Ziyâdî ve İbn Yusuf'dan ders almıştır. Ayrıca Ebü'l-Abbas el-Esam'ın (ö. 346/957) öğrencilerinden hadis dinlemiştir. Bazı kaynaklarda Vâhidî'nin küçük kardeşi Ebû Bekr Said b. Ahmed'in de Ebü'l-Abbas el-Esam'ın öğrencilerinden hadis dersleri aldığı kaydedilmiştir.

Vâhidî'nin çocukluk ve gençlik yılları hakkında kayda değer bir bilgi mevcut değildir. Bununla birlikte zengin bir aileye mensup olduğu bilinmektedir. Gerek zengin bir ailede yetişmesi gerekse Nisabur'un canlı bir ilim ve kültür merkezi olması Vâhidî'nin bütün vaktini ilme vermesini sağladı. Tabakat kitaplarındaki atıflardan anlaşıldığı kadariyle ilim tahsiline erken yaşlarda başladı. Kur'an-ı Kerim'i ezberlemek amacıyla memleketi Nisabur'da ilk öğrenime başlayan Vâhidî temel eğitimini ve Kur'an ezberini ilk hocası Ebû Ömer Said b. Hibetullah el-Bistâmî'nin (ö. 502/1108) mahalle mektebinde tamamladıktan sonra Nisabur'da Dârü's-Sünne adı verilen hadis merkezinde 12 yaşlarındayken eğitim gördü.

Vâhidî Ebû İshâk Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî'den (ö. 427/1035) tefsir ve kıraat, Ebû Ömer Said b. Hibetullah el-Bistâmî (ö. 502/1108), Ebû Tâhir Muhammed b. Muhammed ez-Ziyâdî (ö. 410/1020), Ebû Bekr Ahmed b. Hasen el-Hîrî (ö. 421/1030), Hasen b. Muhammed el-Herevî ve Abdurrahman b. Hamdân en-Nasrûyî'den (ö. 432/1040) hadis, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Muhammed el-Arûzî'den (ö. 416/1026) lügat ve edebî ilimler, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Kühündizî (420/1029[?]) ve Ebü'l-Hasen İmrân b. Musa el-Mağribî'den (ö. 430/1038) sarf, nahiv ve meani, Ebü'l-Kâsım Ali b. Ahmed el-Büstî, Ebû Osman Said b. Muhammed ez-Za'ferânî (ö. 427/1036), Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Fârisî'den (430/1038) kıraat dersleri aldı. Ayrıca Ebû Hafs b. Mesrûr en-Nisâbûrî (ö. 448/1056), İsmail b. Abdurrahman b. Ahmed es-Sâbûnî en-Nisâbûrî (ö. 449/1057), Ebû Bekr Ahmed b. Abdullah et-Temîmî (ö. 430/1038), Ebû Hassân Muhammed b. Ahmed el-Müzekkî (ö. 432/1040), Ebü'l-Hüseyn Abdülğâfir b. Muhammed el-Fârisî (ö. 448/1056), Ebû Sa'd Muhammed b. Abdurrahman el-Kencerûzî (ö. 453/1061) ve İsmail b. Ebû Bekr el-Cürcânî gibi âlimlerden de ders aldı.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII. 342.

<sup>19</sup> Bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîrül-Basîl*, nşr. Muhammed b. Abdullah el-Fevzân, Riyad 1430, I. 56-69, (Naşirin mukaddimesi); Mehdî, *el-Vâhidî ve Menhecüh*, s. 65-72; Abdurrahman Çetin, "Vâhidî", *DİA*, İstanbul 2012, XLII. 438.

Uzun yıllar medreselerde ders veren Vâhidî çeşitli ilim dallarında birçok öğrenci yetiştirmiştir. Öğrencileri arasında Ebû Muhammed Abdülcebâr b. Muhammed el-Huvârî (ö. 553/1158), Ebû Nasr Muhammed b. Abdullah el-Erğiyânî (ö. 528/1133) ve kardeşi Ebü'l-Abbas Ömer b. Abdullah el-Erğiyânî (ö. 534/1139), Ebü'l-Kâsım Yusuf b. Ali el-Hüzeli (ö. 465/1073), Ebü'l-Hasen Ali b. Abbas en-Nisâbü'rî (ö. 491/1098), Ebû Bekr Yahyâ b. Abdürrahîm el-Makberî (ö. 522/1128), Ebü'l-Fadl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî (ö. 518/1124), Ebü'l-Abbas Muhammed b. Ahmed el-Fürâvî (ö. 530/1135), Ebü'l-Fadl Muhammed b. Ahmed el-Mâhiyânî (ö. 525/1131), Ebü'l-Hasen Abdülgâfir b. İsmâil el-Fârisî (ö. 529/1134), Ebû İsmail b. Ebî Sâlih el-Müezzîn eş-Şâfiî (ö. 532/1137), Ebû İshâk el-Merverûzî (ö. 533/1138), Ebû Nasr Abdülkerim Ali b. Ahmed el-Haşnâmî (ö. 492/1098), Ebû Said Muhammed b. Mahmûd (ö. 506/1112) gibi isimler zikredilebilir.<sup>20</sup>

Vâhidî'nin seyahatleri konusunda detaylı bilgi bulunmamakla birlikte *el-Basîf* adlı tefsirinin mukaddimesinde en önemli hocalarını zikrettikten sonra, "Kendilerinden istifade ettiğim Nisabur ve diğer şehirlerin âlimlerini burada tadat edecek olsam söz uzar, okuyucu usanır."<sup>21</sup> şeklinde bir ifade kullanmasından onun ilim tahsili için bazı seyahatler yaptığını sonucuna varılabilir. Nitekim Vâhidî bazı eserlerinde Taberistan ve Horasan arasında bulunan ve büyük bir şehir olan Cürcân'da Ebû Muammer b. İsmail el-İsmailî, Ebü'l-Hâris Muhammed b. Abdürrahim, Akîl b. Muhammed el-Cürcânî'den, İsfahan'da Ebû Nuaym el-İsfahânî'den ve Bağdat'ta Ebû Mansûr el-Bağdâdî'den ders aldığını zikretmiştir.<sup>22</sup>

Vâhidî 462 yılında bir hastalığa yakalanmış<sup>23</sup> ve Cemâziyelâhîr 468 (Ocak-Şubat 1076) yılında Nisabur'da vefat etmiştir. Hemen bütün kaynaklar müellifin 468 yılında vefat ettiğini belirtirken İbn Tağrıberdî (ö. 874/1470) 469 tarihini vermiş, fakat daha sonra 468 tarihini tercih etmiştir.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Bkz. Vâhidî, *et-Tefsîrül-Basîf*, I. 69-75, (Naşirin mukaddimesi); Mehdî, *el-Vâhidî ve Menhecüh*, s. 73-75.

<sup>21</sup> Bkz. Vâhidî, *et-Tefsîrül-Basîf*, I. 425.

<sup>22</sup> Bkz. Vâhidî, *et-Tefsîrül-Basîf*, I. 40, (Naşirin mukaddimesi), I. 425; Mehdî, *el-Vâhidî ve Menhecüh*, s. 65; Mustafa Altundağ, *Müfessir el-Vahidi ve "Fadâilu's-Suver" Adlı Kitabı*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1988, s. 20.

<sup>23</sup> Mehdî, *el-Vâhidî ve Menhecüh*, s. 61.

<sup>24</sup> İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire*, V. 105. Vâhidî'nin hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemül-'Udebâ*, Beyrut 1993, IV. 1659-1664; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, III. 163; a. mîf., *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut 1987, VIII. 411; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-Ruvât*, II. 223-225; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, III. 303-304; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII. 339-342; Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cenân*, III. 74; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, nşr. Mahmûd

## II. İlmî Kişiliği

İtikatta Eş'arî, fıkhıta Şâfiî mezhebine mensup olan Vâhidî tefsir, hadis, nahiv, lügat ve edebiyat gibi çeşitli ilim dallarında söz sahibidir. Bu yüzden kaynaklarda "Müfessir", "İmam", "Musannif", "Allame", "Arap dilinde ve nahivde üstad", "Şair" gibi sıfatlarla zikredilmiştir.<sup>25</sup> İbnü'l-Kiftî, İbn Hallikân, Tâcüddîn es-Sübki (ö. 771/1370), İbn Kâdî Şühbe (ö. 851/1448), İbn Tağrıberdî ve Dâvûdî'nin (ö. 945/1539) ifadelerine göre Vâhidî tefsir ilminde kendi çağındaki âlimlerin önde gelen simalarından biridir.<sup>26</sup> Zehebî (ö. 748/1374) te'vil, Arapça ve lügatte, İbn Kâdî Şühbe ise fıkıh, şiir, nahiv, lügat ve tefsirde önemli bir şahsiyet olduğunu ifade etmiştir.<sup>27</sup> Daha önce de zikrettiğimiz gibi Gazâlî'ye (ö. 505/1111) tefsir alanında kitap telif etmemesinin sebebi sorulduğunda, "Şeyhimiz Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'nin bu alanda telif etikleri kâfidir."<sup>28</sup> şeklinde cevap vermiştir. Yine Gazâlî, "Kim Allah'ın kitabını Rasulullah'tan işitmek isterse Vâhidî'nin tefsirini okusun." demiştir.<sup>29</sup>

Geniş ilmî birikimi, "Cümle âlem tek bir kişide, yani üstadımız Vâhidî'de cem oldu." şeklinde bir aforizmayla ifade edilen Vâhidî<sup>30</sup> başta Selçuklu veziri Nizâmülmülk (ö.

---

M. Tanâhî-Abdülfettâh M. el-Hulvî, y.y., V. 240-243; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVI. 57; Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâtü'l-Kurrâ*, nşr. G. Bergstraesser, Beyrut 2006, I. 463; Takıyyüddîn İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, Beyrut 1987, I. 256-257; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire*, V. 105; Celâleddîn es-Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâtü'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrahim, y.y., 1979, II. 145; Şemseddîn Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Beyrut trs., I. 394; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Vâhidî, *el-Vasîl fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, nşr: Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Beyrut 1994, I. 22-26, (Naşirin mukaddimesi); Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-Basîl*, I. 23-75, (Naşirin mukaddimesi); Adil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâm hattâ'l-Asri'l-Hâzır*, Beyrut 1988, I. 352; Mehdî, *el-Vâhidî ve Menhecüh*, s. 1-75; Sellheim, "al-Wâhidî", XI. 48; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, Ankara 1960, s. 249-250; Altundağ, *Müfessir el-Vahidi ve "Fadâilu's-Suver" Adlı Kitabı*, s. 11-40.

<sup>25</sup> Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, IV. 1660; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII. 339.

<sup>26</sup> İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-Ruvât*, II. 223; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, III. 303; Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, V. 240; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, I. 257; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire*, V. 105; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I. 394.

<sup>27</sup> İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-Ruvât*, II. 223; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII. 339-340; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, I. 256-257.

<sup>28</sup> Yâfi'î, *Mir'âtü'l-Cenân*, II. 155.

<sup>29</sup> Mehdî, *el-Vâhidî ve Menhecüh*, s. 403.

<sup>30</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, IV. 1660; Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, II. 145; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I. 395.

485/1092) olmak üzere birçok kimsenin ikram ve tazimlerine mazhar olmuştur.<sup>31</sup> Bu bilgi Vâhidî'nin Nizâmiye Medresesinde ders verdiği şeklinde değerlendirilmiştir.<sup>32</sup> Vâhidî tefsir sahasında genellikle övgüyle anılmış olmakla beraber tefsirlerinde isrâiliyyât, zayıf ve uydurma hadislere yer verdiği gerekçesiyle tenkitlere de uğramıştır. Ayrıca İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi Selefi âlimler onun hadis sahasında yetersiz olduğundan söz etmişlerdir. Daha açıkçası, İbnü'l-Cevzî her surenin faziletine dair Übey b. Kâ'b'dan nakledilen uydurma hadislerle ilgili olarak Sa'lebî'yi ve bu konuda onu takip eden Vâhidî'yi eleştirmiş ve bu bağlamda "Sa'lebî ve Vâhidî'yi yadırgamıyorum. Çünkü ikisi de hadis alanında ehliyet sahibi değildir." demiştir.<sup>33</sup> Benzer şekilde İbn Teymiyye de *Minhâcü's-Sünne* adlı eserinde Vâhidî ve hocası Sa'lebî hakkında şunları söylemiştir: "Hadis ilmini bilen kimseler Sa'lebî'nin surelerin fazileti konusunda her surenin başında Ebû Umâme'den uydurma hadisler rivayet ettiğinde ittifak etmiştir. Bundan dolayı Sa'lebî'den 'hâtibu leyli' (sahih-sakim demeden gelişigüzel hadis rivayet eden) diye söz edilir. Sa'lebî'nin öğrencisi Vâhidî ile bu ikisine benzer müfessirler de tefsirlerinde zayıf hadisler nakletmiştir."<sup>34</sup> Hadis âlimi Kettânî (ö. 1857/1927) ise Vâhidî ve hocası Sa'lebî'nin hadis ilminden pek nasipleri bulunmadığını, özellikle Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân* adlı tefsirinde mevzu hadisler ve asılsız kıssaların yer aldığını söylemiştir.<sup>35</sup>

Vâhidî kendinden önceki âlimlere dil uzattığı gerekçesiyle de eleştirilmiştir. Kendi talebesi Ebû'l-Hasen Abdülğâfir b. İsmâîl el-Fârisî, "[Hocam Vâhidî] her türlü hürmet ve saygıya layık bir kişiydi. Keşke kendinden önceki büyük âlimlere dil uzatmamış, onları konularına yakışmayacak bir şekilde anmamış olsaydı. Allah hepimizi affetsin."<sup>36</sup> demiş ve fakat hocası Vâhidî'nin hangi âlimlere dil uzattığı konusunda bir tasrihte bulunmamıştır. Muhtemeldir ki Ebû'l-Hasen b. İsmâîl el-Fârisî'nin bu ifadeleri Vâhidî'nin Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 412/1021) hakkında "Sülemî *Hakâiku't-Tefsîr* adlı bir eser kaleme almış,

<sup>31</sup> Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, II. 145; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I. 395; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn*, I. 352; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul 1991, s. 239.

<sup>32</sup> Bkz. Mehdî, *el-Vâhidî ve Menhecüh*, s. 72.

<sup>33</sup> Bkz. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzû'ât*, Beyrut 1995, I. 174.

<sup>34</sup> Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Riyad 1986, VII. 12. Benzer ifadeler için bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, VII. 13, 34, 91, 177, 300, 311, 312, 355, 434. Bununla birlikte İbn Teymiyye Vâhidî'nin hocası Sa'lebî'den daha iyi Arapça bildiğini belirtmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, VII. 91, 312.

<sup>35</sup> Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Hadis Literatürü: er-Risâletü'l-Mustatrafe*, çev. Yusuf Özbek, İstanbul 1994, s. 112.

<sup>36</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, IV. 1660.

ama eğer bu zat eserinin Kur'an tefsiri olduğu iddiasında bulunmuşsa, hiç düşünmem, onu tekfir ederim."<sup>37</sup> şeklinde nakledilen tenkitleriyle ilgilidir.

Eserlerinde Ehl-i Sünnet'i savunan, Kaderiyye, Müşebbihe, Mücessime gibi fırkalara karşı mücadele eden Vâhidî, müfessir kimliğinin yanında Arap dili ve edebiyatındaki birikimiyle de tanınmıştır.<sup>38</sup> Eserleriyle ilgili kısımda aktaracağımız bilgilerin de tanıklık ettiği üzere Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî'nin (ö. 354/965) divanına yazmış olduğu şerh, Vâhidî'nin edebiyat alanındaki geniş birikimini gösterir.

Bazı araştırmacılara göre Vâhidî "Nisabur Ekolü" diye ifade edilen bir tefsir ekolünün temsilcisidir. Bu ekolün diğer temsilcileri *Tefsîrû'n-Nîsâbûrî* adlı eseriyle tanınan Ebü'l-Kâsım İbn Habîb en-Nisâbûrî (ö. 406/1015) ile *el-Keşf ve'l-Beyân* adlı tefsiriyle meşhur olan Ebû İshâk es-Sa'lebî (ö. 427/1035)'dir. Burada söz konusu olan ekol kavramı, adı geçen müfessirlerin tüm ayetleri birebir aynı tarzda anlayıp yorumladıkları şeklinde anlaşılmalı, bilakis filolojik, kelâmî içerikli farklı yorumların ele alınıp değerlendirilmesinde genel olarak uyumlu bir yaklaşım ortaya koymaları manasında anlaşılmalıdır.<sup>39</sup>

Kendisinden sonraki birçok âlime kaynak teşkil etmesine rağmen modern dönem tefsir tarihi edebiyatında her nedense Vâhidî'nin tefsirleri zikre değer görülmemiştir. Mesele Muhammed Hüseyin ez-Zehbî *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* adlı eserinde Vâhidî'nin tefsirlerinden söz etmemiş, aynı şekilde İsmail Cerrahoğlu da *Tefsir Tarihî*'nde Vâhidî'ye değinmemiştir. Buna mukabil Ali Turgut *Tefsir Usûlü ve Kaynakları* adlı eserinde "el-Vâhidî" şeklinde bir başlık açmış ve bu başlık altında kısa bilgiler vermiştir.<sup>40</sup> Tefsir tarihi çalışmalarında Vâhidî'den pek söz edilmemesi, Kur'an tefsiriyle ilgili eserlerinin geç neşredilmesi ve tefsirlerinden ziyade *Esbâbü'n-Nüzûl* adlı eserinin meşhur olması gibi muhtemel sebeplere bağlanmıştır.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Bu ifade için bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII. 342; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, V. 241.

<sup>38</sup> Ömer Rıza Kehhâle (ö. 1408/1987) Vâhidî'nin edebiyatçı olmasının yanısıra tarihçi olduğunu da söylemiştir. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Beyrut 1993, II. 400.

<sup>39</sup> Bkz. Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsîr", s. 226.

<sup>40</sup> Bkz. Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, s. 239.

<sup>41</sup> Bkz. Vâhidî, *et-Tefsîrû'l-Basît*, I. 347, (Naşirin mukaddimesi).

### III. Müfessir Kimliği

Vâhidî farklı alanlarda eser vermiş olmakla birlikte daha çok müfessir kimliğiyle tanınmıştır. Bununla birlikte, onun tefsirden ne anladığı veya Kur'an tefsiriyle ilgili eserlerinde nasıl bir yol izlediği hususunda çok fazla tanındığını söylemek zordur. Birçok müfessir gibi Vâhidî hakkında da birkaç satırlık klişe tanıtım bilgileri mevcuttur. Dahası, onun Sülemî ve *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eserleriyle ilgili eleştirisi sıkça nakledilir; fakat bu denli ağır bir eleştiriyi hangi saikle yaptığı meselesi her nedense merak konusu olmaz. Oysa bu eleştirinin satır aralarında Vâhidî'nin müfessir kimliği ve tefsirdeki mesleği hakkında çok ciddi ipuçları mevcuttur. Evet, Vâhidî'ye göre mutasavvıflara ait aforizmatik yorumlara tefsir demek, küfrü muciptir. Bu durumda, Vâhidî'nin tefsirden ne anladığını sormak gerekir. Bu sorunun cevabı *el-Bâsît* adlı eserinin mukaddimesindeki şu ifadelerde saklıdır:

Sıra ayetin tefsirine geldiğinde, her ayetin tefsirine İbn Abbas'tan (ö. 68/687) geldiğini tespit ettiğim izahlarla başladım; ardından tefsir ilminde otorite olan diğer sahabiler ve tabîlerin görüşlerini zikrettim. Bu arada onların görüşleri ile ayetlerin lafzı arasındaki uzlaşmayı da sağladım. Lafzın muhtemil olmadığı, Arap dilinde de karşılığının bulunmadığı fasit görüşler ve kıymetsiz izahlara gelince, bunları zikretmeye vakit harcamadım.<sup>42</sup>

Bu ifadelerden anlaşılacağı gibi, tefsiri öncelikle ve özellikle nakle dayandıran ve nakille gelen izahları dille de örtüşür hale getirmeyi prensip edinen Vâhidî *el-Basît* adlı tefsirinde ilk olarak ayetlerdeki kelimeleri Arap dili açısından izah eder; ardından nahivle ilgili izahlara geçer. Daha sonra "fe-emme't-tefsîr" diyerek tefsire başlar ve çoğunlukla İbn Abbas'ın görüşlerini aktarır. Bu tarzdan anlaşılacağı üzere, Vâhidî'nin tefsirden anladığı şey, öncelikle Kur'an kelimelerinin Arap dili açısından açıklanması, ardından ayetlerde kastedilen mananın sahabe kavillerine atıfla belirtilmesidir. Buna göre tefsir, önceden anlaşılmiş ve açıklanmış olan mananın rivayet yoluyla tesbit edilmesi ve aynı zamanda bu mananın Arap diline uygunluğunun gösterilmesinden ibarettir. Kısaca, tefsirden maksat dil kaideleri ve nakiller ışığında ilk ve aslî anlamın tespitidir. Bu anlamda tefsir, verili olup müfessirin kendi dirayetiyle mana istihracı ve istinbatı değildir. Sahabenin izahlarıyla bağdaşmayan, Arap dilinin imkân ve sınırları içinde lâfzın muhtemil olduğu manalarda karşılığı olmayan yorumlar, Vâhidî'nin ifadesiyle, "fasit görüşler"den (*el-akvâlül-fâside*) ibarettir.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Vâhidî, *et-Tefsîrül-Basît*, I. 427.

<sup>43</sup> Bkz. Mustafa Öztürk, "İslam Tefsir Tarihinde Ana Akımlar ve Paradigmaların Tahliii", yayınlanmamış tebliğ, s. 36-37.



Tefsirin çerçevesini, Arap dilinin imkân ve sınırları dâhilinde ve aynı zamanda Kur'an'ın nüzulüne şahitlik eden, sebab-i nüzulleri bilen sahabilerin kavilleri ışığında ilk ve aslî anlamı tespit olarak belirleyen Vâhidî doğal olarak, Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr*'iyle ilgili daha önce de ifade ettiğimiz üzere, "Eğer Sülemî bu kitabının tefsir olduğuna inanıyorsa küfre girmişti" demiştir. Çünkü mutasavvıfların iç dünyalarına doğan birtakım işârî anlamları "tefsir" diye nitelendirmek, Vâhidî'nin nazarında Allah'ın kelimesindeki mana ve maksat hakkında yalan konuşmak anlamına gelir. Çünkü tefsir, Kur'an'ın nazil olduğu vasatta kastedilen ve o zaman ve zeminde anlaşılman manaları ortaya koymaktır. Buradan bakıldığında, sûflilere ait işârî yorumlara tefsir demek, "Filan ayette sûflerin şu yorumu kastedilmiştir" demekle aynı kapağa çıkar ki bu, Kur'an hakkında yalan konuşmak, dolayısıyla küfre adım atmak olur.<sup>44</sup>

Bütün bu değerlendirmeler ışığında Vâhidî'nin tefsir konusunda, özellikle sahabe ve selef ulemasına yönelik vurgusu göz önüne alındığında Ehl-i hadise paralel bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Çünkü Ehl-i hadis geleneğinde de tefsir esas itibarıyla nakilden/semadan ibarettir. Bunun içindir ki Ehl-i hadis ve Selefi düşünce çizgisine mensup olan Zehebî (ö. 748/1348) Vâhidî'nin Sülemî ve *Hakâiku't-Tefsîr*'le ilgili eleştirisinin haklı ve gerekçeli olduğunu söylemiştir.<sup>45</sup> Çünkü Zehebî'ye göre bütün iyilik ve güzellik Hz. Peygamber'in sünnetine, sahabe ve tabiûnun rehberliğine sınımsız sarılmakla hâsıl olur. Bu açıdan bakıldığında Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eserinde kabul edilmesi mümkün olmayan yorumlar mevcuttur.<sup>46</sup>

Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr*'indeki tasavvufî yorumların tefsir değeri taşımadığı konusunda bir diğer hadis âlimi İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) da Vâhidî gibi düşündüğü kaydedilmelidir. Zira bu da Vâhidî'nin tefsir konusunda Ehl-i hadise yakın durduğunu teyit eden bir göstergedir. Şu farkla ki İbnü's-Salâh sûflilere karşı Vâhidî'den daha toleranslıdır. Şöyle ki İbnü's-Salâh Vâhidî'nin eleştirisini zikrettikten sonra şunları ekler:

Kanımcı, güvenilir bir sûfi [Sülemî'nin eserinde geçen yorumlara benzer] yorumlar yapar, fakat bu yorumların tefsir olduğunu söylemez ve aynı zamanda kendi eğilimini Kur'an kelimelerinin tefsir yöntemi olarak görmezse, kâfir olmaz. Yok, eğer, böyle yaparsa, o zaman Bâtinîlerin Kur'an yorumlama tarzını benimsemiş olur. Aslında sûflilere ait yorumların gerçek mahiyeti, Kur'an'da geçen bir mana ve mefhumu benzer bir mana ve mefhum-

<sup>44</sup> Öztürk, "İslam Tefsir Tarihinde Ana Akımlar ve Paradigmaların Tahlili", s. 37.

<sup>45</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII. 342.

<sup>46</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVII. 252.

la ifade etmekten ibarettir. Çünkü nazir naziriyle anılır; nazir nazirini hatırlatır. Sûfilerin, “Ey iman edenler! Kâfirlerden yakınınızda olanlarla savaşın” mealindeki 9/Tevbe 123. ayeti, “Biz nefis ve yakınımızdaki kâfirlerle savaşmakla emrolunduk” şeklinde anlamaları bu kabildendir. Sûfilere göre söz konusu ayette kendisiyle savaşılması istenen kâfir [düşman] öncelikle insanın kendi nefsidir. Çünkü insana en yakın olan şey, nefstir. Bütün bunlara rağmen, sûfiler keşke Kur’an’ı anlama ve yorumlama hususunda böyle gevşek bir tutum sergilememiş olsalardı. Çünkü bu tarz yorumlar şüpheye ve zihin karışıklığına yol açar.<sup>47</sup>

İbnü’s-Salâh’ın bu yaklaşımı Sünnî paradigma içerisinde tasavvufî yorum gele- neğine meşru bir zemin oluşturma çabası olarak okunabilir. Aslında bu yaklaşım, Kelâbâzî (ö. 380/990), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Gazâlî’nin (ö. 505/1111) müteselsil çabalarıyla tasavvufu Ehl-i Sünnet bünyesine ekleme ve aynı zamanda Şîî irfanıyla tasavvuf ara- sındaki bağlantıyı kesme projesinin bir parçası ve yansımasıdır. Bilindiği üzere Kelâbâzî *et-Ta’arruf* adlı eserinde tasavvufu Ehl-i Sünnet itikadına uyarlamış, Kuşeyrî *er-Risâle*’de tasavvufun temel konu ve kavramlarını aynı itikada uygun şekilde tanımlamış, Gazâlî ise *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn*’de hakikat-şariat karşıtlığını nefyederek paradigmatik açıdan tasavvuf ile fıkıh arasında uzlaşa sağlamıştır. İşte bu çabalar neticesinde sûfilerin Kur’an yorumları “tefsir” kategorisine dâhil edilmemekle birlikte, tümünden reddetme cihetine de gidilmemiş, bilakis Kur’an yorumlarında irfânî bir renk ve zenginlik olarak değerlendirilmiştir.<sup>48</sup>

Bu bağlamda, Vâhidî’nin İbnü’l-Cevzî ve İbn Teymiyye gibi Selefi âlimler tarafın- dan bilhassa hadis konusunda eleştirilmiş olması garip karşılanabilir. Zira tefsirde nakli ve sahabe otoritesini esas alan bir müfessirin hadis/rivayet konusunda tenkit edilmesi ilk bakışta yadırganabilir. Bize göre bu eleştirinin temel sebebi, Vâhidî’nin tefsirde Sa’lebî’den çokça nakilde bulunmuş olmasıdır. Bilindiği gibi Sa’lebî de büyük ölçüde Mukâtil b. Süley- man’dan (ö. 150/767) yararlanmıştır. Mukâtil ise ilmin senetten/isnattan ibaret sayıldığı bir çağda yaşamasına rağmen Kur’an’ı bu paradigmaya aykırı bir şekilde tefsir etmiş, isnat konusunda hassasiyet göstermemiştir. Tefsir rivayetlerinin özellikle senet/sübut açısından problemlili olması ve hadis nakil geleneği içerisinde bu tür rivayetlerin makbul sayılmaması, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) tarafından “Üç şeyin aslı yoktur. Bunlar tefsir, meğâzî, melâhimdir.”<sup>49</sup> şeklindeki bir ifadeyle dile getirilmiştir.

---

<sup>47</sup> Ebû Amr Takıyyüddîn İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ ve Mesâilü İbni’s-Salâh*, nşr. Abdülmü’fi Emîn Kal’acî, Beyrut 1986, II. 196.

<sup>48</sup> Öztürk, “İslam Tefsir Tarihinde Ana Akımlar ve Paradigmaların Tahlili”, s. 36.

<sup>49</sup> Bkz. Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut 2006, II. 1202.

#### IV. Eserleri

Kaynaklarda, Vâhidî'nin başta tefsir olmak üzere çeşitli ilim dallarında telif etmiş olduğu birçok eserden söz edilmektedir. Eserlerinden bir kısmı matbu, bir kısmı el yazması hâlinindedir. Ancak el yazması eserlerden bazılarının ona aidiyeti ihtilafıdır. Vâhidî'ye ait olduğunda ihtilaf bulunmayan eserler şöyle sıralanabilir:

(1) *el-Basît fi Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Telif edildiği dönemdeki en önemli tefsirlerden biri olan eserin ismi bütün kaynaklarda *el-Basît* şeklinde geçmektedir. Bazı yazma nüshalarının üzerinde *et-Tefsîrü'l-Kebîr* şeklinde bir kayıt da mevcuttur. Ancak gerek bu kayıt, gerekse İbnü'l-Kıftî'nin *el-Kebîr* şeklindeki tavsifi<sup>50</sup> özel bir isme değil *el-Basît*'in Vâhidî'ye ait tefsirlerin en hacimlisi olduğuna işaret eder. Bu eser Vâhidî'nin tefsir sahasında kaleme aldığı ilk eserdir. Tahririne başlangıç tarihi belirsiz olmakla birlikte Vâhidî'nin bu eseri yaklaşık yirmi yılda tamamladığı belirtilmiştir.<sup>51</sup> Eser, sonundaki ferağ kaydına göre hicri 446 (1054) yılının Rabiulevvel ayında tamamlanmıştır.<sup>52</sup>

*el-Basît*'te hadislerin yanı sıra sahabe, tabiün ve tebeu't-tabiînin görüşleri önemli bir yer tutar. Ayrıca Mukâtil b. Süleyman, Taberî (ö. 310/923) ve Sa'lebî gibi âlimlere atıfta bulunulur. Bunun yanında Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987) *el-Hücce li'l-Kurrâ'i's-Seb'a* ve *el-Eğfâl fîmâ Ağfelehü'z-Zeccâc mine'l-Me'ânî*, Sîbeveyhî'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb*, Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Me'âni'l-Kur'ân* ve *el-Mesâdir fi'l-Kur'ân*, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824[?]) *Mecâzü'l-Kur'ân*, Ahfeş el-Evsat'ın (ö. 215/830[?]) *Me'âni'l-Kur'ân*, Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Me'âni'l-Kur'ân* ve *İrâbuh*, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân* ve *Garîbü'l-Kur'ân*, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh* ve *Fezâilü'l-Kur'ân*, Ebû'l-Abbâs el-Müberred'in (ö. 286/900) *el-Hücce*, *el-Kâmil*, *el-Muktedab*, *Me'âni'l-Kur'ân*, Ezherî'nin (ö. 370/980) *Tehzîbü'l-Luga*, İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *Sırru Sinâ'ati'l-İrâb* adlı eserlerinden istifade edilmiş, ayrıca Ali b. Hamzâ el-Kisâî'nin (ö. 189/805) *Me'âni'l-Kur'ân*, Ebû Ali el-Cürcânî'nin *Nazmü'l-Kur'ân*, Ebû Bekr İbnü'l Enbârî'nin (ö. 328/940) *Kitâbü'l-Müşkil fi Me'âni'l-Kur'ân* gibi eserlerinden de bilgiler nakledilmiştir.

Vâhidî tefsirinin geniş sayılabilecek mukaddimesinde eseri yazma gerekçesinden, lûgat ve nahiv ilminin tefsirdeki öneminden, müfessirde bulunması gereken özellikler-

<sup>50</sup> Bkz. İbnü'l-Kıftî, *İnbâhür-Ruvât*, II. 223.

<sup>51</sup> Bkz. Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsîr", s. 230.

<sup>52</sup> Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-Basît*, XXIV. 476.

den söz etmiştir. Bu arada bazı hocalarının isimlerini zikretmiş, ayrıca tefsirde takip ettiği metoda dair kısa ve özlü bilgiler vermiştir.<sup>53</sup> Kârlilerin isimlerini zikretmeksizin yedi kıraat vechine yer veren Vâhidî, bu konuda çoğu kez Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-Hücce* adlı eserine dayanmıştır.<sup>54</sup> Hocası Sâ'lebî'ye atıfla isrâiliyyât türünden rivayetler de aktarmıştır. Lügavî ve nahvî tahlillerin önemli yer tuttuğu eserde<sup>55</sup> müellif Arap şiiirinden şahidler de getirmiştir. Zaman zaman ayetlerin manalarını nüzûl sebeplerini zikrederek açıklamıştır. Vakf ve ibtida meselelerine değinmenin yanında<sup>56</sup> ayetler arası münasebetlere de işaret etmiştir.<sup>57</sup> Diğer taraftan fikhî hükümlerle ilgili açıklamalar yapmıştır. Fıkıhta Şâfiî mezhebinin görüşlerini öne çıkarmış, kelâmî-itikadî konularda ise Eş'arî mezhebinin görüşlerini savunmuştur. Buna mukabil Kaderiyye ve Mutezile'nin görüşlerini tenkit etmiştir.<sup>58</sup>

*el-Vasîf* adlı tefsirinde surelerin faziletine dair zikrettiği hadislere *el-Basîf*'te yer vermeyen müellif,<sup>59</sup> Kur'an'ı tefsir etmek için lügat ve nahvin zorunlu olduğunu belirtmiş,<sup>60</sup> Arap dilindeki geniş bilgi birikimini birçok ayetin izahında göstermiştir. Bunun içindir ki İbnü'l-Kıftî, "Bu eseri inceleyen kimse, Vâhidî'nin Arapça alanında ne kadar geniş bilgi birikimine sahip olduğunu anlar." demiştir.<sup>61</sup>

*el-Basîf* zayıf ve mevzu rivayetlere yer verilmesi, tefsirle ilgisi bulunmayan lügavî ve nahvî izahların uzatılmış olması gibi gerekçelerle eleştirilmiş olmakla birlikte,<sup>62</sup> Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Ebû Abdillah el-Kurtubî (ö. 671/1273), Nevevî (ö. 676/1277), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), Zerkeşî (ö. 794/1392), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451), Hatib eş-Şirbînî (ö. 977/1570), Celâleddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505), Cemel lakabıyla tanınan Ebû Dâvûd Süleyman el-Uceylî (1204/1790) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi âlimlere kaynaklık

---

<sup>53</sup> Bkz. Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-Basîf*, I. 417-424.

<sup>54</sup> Bkz. Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-Basîf*, I. 500.

<sup>55</sup> Bkz. Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-Basîf*, II. 599-607.

<sup>56</sup> Bkz. Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-Basîf*, II. 116.

<sup>57</sup> Bkz. Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-Basîf*, II. 110.

<sup>58</sup> Bkz. Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-Basîf*, XVII. 439-440.

<sup>59</sup> Abdurrahman Çetin *el-Basîf* adlı tefsirde her surenin başına o surenin faziletlerine dair hadislere yer verildiğini belirtmiştir. Bkz. Çetin, "Vâhidî", *DİA*, XLII. 438.

<sup>60</sup> Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-Basîf*, I. 395.

<sup>61</sup> İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-Ruvât*, II. 223.

<sup>62</sup> Bkz. Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-Basîf*, I. 343, (Naşirin mukaddimesi).

etmiştir.<sup>63</sup> Diğer taraftan Ebü'l-Fezâil Ahmed b. Abdüllatîf et-Tebrizî *Mecmau'l-Eltâf fi'l-Cem'i beyne Letâifi'l-Basît ve'l-Keşşâf* isimli bir eser telif etmiş ve isminden anlaşıldığı kadarıyla bu eserde Vâhidî'nin *el-Basît*'i ile Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ını dil merkezli derinlikli izahlar noktasında bir nevi telif etmiştir.

*el-Basît* tefsiri Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye'de on beş doktora öğrencisi tarafından tahkik edilmiş ve yirmi beş cilt halinde yayımlanmıştır (Riyad 1430).

**(2) *el-Vasît fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*.** Vâhidî *el-Basît* ve *el-Vecîz* adlı tefsirlerinden sonra bu eserini kaleme almıştır. *el-Vasît*'in daha ziyade *el-Basît* adlı tefsirden seçme yaparak hazırlanıldığı ifade edilse de<sup>64</sup> bu bilgi doğru değildir.<sup>65</sup> Zira yeri geldiğinde gösterileceği üzere her iki tefsirin kendine has özellikleri ve mümeyyiz vasıfları bulunmaktadır. *el-Basît* ve *el-Vecîz*'den daha meşhur olan, birçok yazma nüshası bulunan *el-Vasît*,<sup>66</sup> isminden de anlaşılacağı gibi hacim olarak ne *el-Vecîz* gibi çok kısa ve özet ne de *el-Basît* gibi çok uzun ve kapsamlıdır.

Hicrî 461 (1069) yılında tamamlandığı bilinen *el-Vasît*'te<sup>67</sup> görüşlerine sıkça atıfta bulunan sahabe ve tabiûn arasında İbn Abbas, Atâ b. Ebî Rebâh, Kelbî, Dahhâk, Süddî el-Kebîr, Ali b. Ebî Talha ve Katâde gibi isimler gelir. Bunun yanında Mukâtîl b. Süleyman, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Zeccâc gibi âlimler de zikredilir.

Tefsir ilminde en sağlam ve en güzel metod olarak kabul edilen Kur'an'ı Kur'an'la, Kur'an'ı sünnetle tefsir etmeye önem veren müellif *el-Vasît*'in mukaddimesinde Kur'an'ın nakille tefsir edilmesi gerektiğini, akıl ve re'yle tefsir edilemeyeceğini vurgulamış; bu bağlamda "Her kim ictihadına (re'y) dayanarak Kur'an hakkında görüş beyan ederse, doğru görüş beyan etse bile hatalı bir iş yapmış olur", "Her kim ilme/rivayete dayanmaksızın Kur'an hakkında görüş beyan ederse cehennemdeki yerine hazırlansın"<sup>68</sup> şeklindeki hadisleri zikretmiştir. Vâhidî'ye göre bilginin konusu olan en değerli şey Allah'ın kelimidir. Hâliyle Allah kelamının tefsiri, esbâb-ı nüzulü, yorumu da en değerli ilimdir. Tefsir ilmini

<sup>63</sup> Vâhidî, *et-Tefsîrû'l-Basît*, I. 347-364, (Naşirin mukaddimesi).

<sup>64</sup> İbnü'l-Kıftî, *İnbâhû'r-Ruvât*, II. 223; Kara, "Vahidî ve Tefsirindeki Metodu", s. 301.

<sup>65</sup> Krş., Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsîr", s. 225.

<sup>66</sup> Vâhidî, *et-Tefsîrû'l-Basît*, I. 79, (Naşirin mukaddimesi).

<sup>67</sup> Bkz. Çetin, "Vâhidî", *DİA*, XLII. 439.

<sup>68</sup> Tirmizî, "Tefsîr" 1.

bizatihi en değerli ve yüce kılan şey bu alanda vahyin nüzulüne şahitlik eden sahabe neslinden nakil ve rivayet yoluyla gelen bilgilere dayanmaksızın akıl ve tedebbür ile re'y ve tefekkürle dayalı olarak görüş beyan etmenin caiz olmamasıdır.<sup>69</sup>

Vâhidî *el-Vasîf*'te surelerin tefsirinden önce faziletleri hakkında Übey b. Kâ'b rivayetinden bölümler aktarmış, ardından ayetleri müstakil ifade birimlerine bölerek tefsir etmiş, ayrıca tefsirde kullandığı rivayetleri isnatlı olarak zikretmiştir. Lügavî, nahvî ve tefsiri meselelerde *el-Basîf*'le paralellik arz etmekle birlikte, rivayet yönünden *el-Basîf*'ten daha zengin olan *el-Vasîf* tefsirinin Bakara suresinin sonuna kadar olan kısmı ihtiva eden birinci cüzünün neşrini Muhammed Ebü'l-Azm ez-Zefîfî gerçekleştirmiştir (Kahire 1406). Eserin tahkik ve neşriyle ilgili olarak Ezher Üniversitesi'nde üç ayrı araştırmacı tarafından doktora tez çalışması yapılmış, daha sonra bunlara iki araştırmacı daha katılmış ve sonunda eserin tümü dört cilt hâlinde yayımlanmıştır (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcût ve diğerleri, Beyrut 1415/1994). Ayrıca İsmail b. Muhammed el-Hadramî (ö. 677/1278) *el-Vasîf*'te müphem kalan birçok ifade, özel isim ve kişiyle ilgili açıklamalar ile bazı hadislerin senet bilgileriyle ilgili tashihler içeren bir çalışma yapmıştır.<sup>70</sup> Brockelmann, Hadramî'nin *Umdetu'l-Kuvâ ve'd-Daîfi'l-Kâşif limâ Vakaa fi Vasîti'l-Vâhidî mine't-Tebdil ve't-Tahrîf* adlı eserini Vâhidî'nin *el-Vasîf* adlı tefsirine reddiye mahiyetinde yazdığı görüşündedir.<sup>71</sup> Sübkî, *el-Vasîf*'in Ebü'n-Necib es-Sühreverdî (ö. 563/1168) tarafından baştan sona ezberlendiğinden söz etmiştir.<sup>72</sup>

**(3) *el-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*.** Bu eserin diğer adı *el-Vecîz fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîz*'dir. Vâhidî *el-Vecîz*'i bazı öğrencilerinin bütün ayetlerle ilgili kısa ve özlü izahlar içeren bir Kur'an tefsirinin yazılması yönündeki talepleri üzerine telif etmiştir. İlk olarak *el-Basîf* adlı tefsirini yazmaya başlayan müellif bu tefsiri bitirmeden, operasyonel olarak *el-Vecîz*'i kaleme almış, böylece öğrencilerinden gelen talebi karşılamıştır. Vâhidî eserin telifiyle ilgili şunları söylemiştir: "Daha önce benzeri telif edilmemiş nitelikte bir tefsir yazmaya başlamıştım. Ama bu iş hayli uzadı; derken fazla beklemeye tahammül gösteremeyen, ilmî dereceleri de alt seviyelerde olan bir grup insan kısa ve özlü bir tefsir yazmam konusunda beni acele ettirdi. Telif ettiğim bu eser okuyucunun kolayca anlayıp

---

<sup>69</sup> Vâhidî, *el-Vasîf*, I. 45-49.

<sup>70</sup> Mehdî, *el-Vâhidî ve Menhecûh*, s. 89; Vâhidî, *el-Vasîf*, I. 28, (Naşirin mukaddimesi).

<sup>71</sup> Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband*, Leiden 1937-1939, I. 731; Mehdî, *el-Vâhidî ve Menhecûh*, s. 89.

<sup>72</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, VII. 175.

kavrayacağı nitelikte olmasının yanında kendi alanında telif edilen en veciz eserlerden biri olma hüviyetindedir. Lakin onu okuyup belleyecek olanlar için de son derece faydalı niteliktedir.”<sup>73</sup>

Tam bu noktada Vâhidî'nin üç ayrı tefsirini yazma gerekçesi ve tefsirlerin hangisinin önce hangisinin sonra kaleme alındığı hususunda şu bilgileri zikretmek gerekir. Vâhidî *el-Basîl* adlı tefsirinin mukaddimesinde dinî ilimleri tahsil safhasında istifade ettiği lügavî ve nahvî alana dair eserlerde irâbü'l-Kur'an, kıraat ve Kur'an'daki anlam kapalılıkları ile ilgili tespit ettiği meselelere ilişkin dar hacimli ama çok faydalı izahlar içeren bir eser yazmayı planladığını ve fakat fırsat bulup başlayamadığını belirtmiştir. Ancak ilme meraklı bir grup insan onu sıkıştırıp ve mevcut tefsir kitaplarının aşırı derecede hacimli olmasından dolayı okunamaz olduğundan şikayet etmişlerdir.<sup>74</sup> Bu talep üzerine Vâhidî *el-Basîl* adlı tefsirini yazmıştır. Ancak ilginç olan husus, hem kendi düşüncesi hem de çevresindeki insanların talebi yazılacak eserin derli toplu ve dar hacimli olması gerektiğine işaret etmesine rağmen Vâhidî, nedense eşi görülmemiş diye nitelediği<sup>75</sup> *el-Basîl*'i kaleme almıştır. Eseri çok geniş muhtevalı tutunca zaman uzamış, bunun üzerine söz konusu talebi yerine getirmek için *el-Vecîz*'i yazmıştır. Belli ki bu eserde de ihtisârın ölçüsünü kaçırmış, en nihayet hedefi *el-Vasîl*'te tutturmuştur. Sonuçta *el-Basîl* çok geniş, *el-Vecîz* çok ihtisâr olunca, Vâhidî bunun dengesini *el-Vasîl*'te kurmuştur. Buna göre denebilir ki Vâhidî, *el-Basîl*'i tıpkı kendisi gibi ilim âşığı kimselere hitap edecek tarzda alabildiğine geniş kapsamlı olarak telif etmiş, *el-Vecîz*'i ise ilim merakı uzun soluklu olmayan ve sürekli okuma alışkanlığı bulunmayan kimselere hitap edecek tarzda meydana getirmiş, *el-Vasîl*'i ise her iki kesimin de az çok rağbet edeceği bir tarzda hacimlendirmiştir.

Bu izahtan sonra *el-Vecîz*'in bazı yönlerine değinecek olursak, Vâhidî surelerin faziletleriyle ilgili hadisleri nakletmediği *el-Vecîz*'de İbn Abbas ve onun derecesinde tefsirde söz sahibi şahsiyetlerin tefsirlerini esas aldığını belirtmiştir.<sup>76</sup> Bu tefsirde ayetleri kelime kelime ele almış, kısa ve özlü tefsirler yapmıştır. Mukaddimede belirttiğine göre böyle yapmasındaki maksat himmetleri ölmüş, ilimden elini eteğini çekmiş kişilere gayret verme ve onları okumaya teşvik etmektir. Lügat ve nahiv kaidelerine çok az yer verdiği, nasih ve mensuha dair açıklamalara önem verdiği ve yer yer belağat meselelerini zikrettiği *el-*

<sup>73</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, I. 87; a. mlf., *et-Tefsîrü'l-Basîl*, I. 79-80, (Naşirin mukaddimesi).

<sup>74</sup> Bkz. Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-Basîl*, I. 393-395.

<sup>75</sup> Bkz. Vâhidî, *el-Vecîz*, I. 87.

<sup>76</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, I. 87.

*Vecîz*'de kimi zaman ayetlerin nüzul sebeplerini de kısaca zikretmiştir. Tefsirinde zikrettiği bazı görüşlerin müelliflerini belirtmeyen Vâhidî, fıkıh usulü kaidelerini de dikkate almıştır. Sözelimi ayetlerde bulunan emir ifadelerinin hangi türden emir olduğunu tasrih etmiştir.<sup>77</sup>

Üslup ve hacim itibarıyla *Celâleyn* tefsirinin tarzını anımsatan ve aynı zamanda bu tefsirin başlıca kaynaklarından biri olan *el-Vecîz*, Muhammed b. Ömer en-Nevevî'nin *et-Tefsîru'l-Münîr li Meâlimi't-Tenzîl* adlı tefsirinin hamisinde, Mısır'da 1305/1887 yılında basılmıştır. Eserin ilmî neşirleri de yapılmıştır (nşr. Mustafa es-Sekkâ, Kahire 1374/1955; nşr. Safvân Adnân Dâvûdî, Dimeşk 1415/1995). Safvân Adnân Dâvûdî tarafından iki cilt halinde neşredilen eser (Dimeşk 1995) Mehmet Ali Kara tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.

Kaynaklarda *Meâni't-Tefsîr*, *Müsnedü't-Tefsîr*, *Muhtasaru't-Tefsîr*, *el-Hâvî li Cemîi'l-Meânî* ve *Câmiu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân* adıyla Vâhidî'ye beş tefsir daha nispet edilmektedir. Ancak bu eserlerin yukarıda adı geçen üç tefsirden farklı eserler mi yoksa bunların çeşitli bölümlerine verilmiş adlar mı olduğu belli değildir.<sup>78</sup> *el-Vasîf* adlı tefsirinin mukaddimesinde Vâhidî, "Bu kitaptan önce Allah'ın muvaffak ve müyesser kılması sayesinde tefsir alanında *Meâni't-Tefsîr*, *Müsnedü't-Tefsîr* ve *Muhtasaru't-Tefsîr* şeklinde üç mecmua meydana getirdim." demekte ve ardından öteden beri Kur'an ayetleriyle ilgili izahların uzun uzadıya aktarıldığı geniş hacimli bir eserden (el-basîf) daha dar, söz konusu izahların son derece muhtasar biçimde aktarıldığı kısa ve özlü bir eserden (el-vecîz) daha kapsamlı, orta hacimde (el-vasîf) bir tefsir yazmak istediğinden söz etmiştir.<sup>79</sup>

*Esbâbü'n-Nüzûl*'ün naşiri Seyyid Sakr burada geçen *Muhtasaru't-Tefsîr* ile *el-Vecîz* tefsirinin farklı kitaplar olduğu kanaatindedir.<sup>80</sup> Altundağ ise *Meâni't-Tefsîr*, *Müsnedü't-Tefsîr* ve *Muhtasaru't-Tefsîr* şeklindeki üç ismin büyük bir ihtimalle *el-Basîf*, *el-Vecîz* ve *Câmiu'l-Beyân* veya *Tefsîrü'n-Nebî* isimli eserlerin diğer unvanları olduğundan söz etmiştir.<sup>81</sup> Benzer şekilde *et-Tefsîrü'l-Basîf*'in naşiri de *Meâni't-Tefsîr* ve *Muhtasaru't-Tefsîr*'in *el-Basîf* ve *el-Vecîz* adlı eserlere delalet ettiğini belirtmiş ve bu kanaatini şöyle gerekçelendirmiştir: (1) Şayet söz konusu isimler *el-Basîf* ve *el-Vecîz*'den başka müstakil eserlere işaret ediyorsa Vâhidî, "Ben daha önce beş eser cem/telif ettim" derdi. (2) *el-*

---

<sup>77</sup> Bkz. Vâhidî, *el-Vecîz*, I. 99.

<sup>78</sup> Mehdî, *el-Vâhidî ve Menhecüh*, s. 91-93.

<sup>79</sup> Vâhidî, *el-Vasîf*, I. 50.

<sup>80</sup> Mehdî, *el-Vâhidî ve Menhecüh*, s. 92.

<sup>81</sup> Altundağ, *Müfessir el-Vahidi ve "Fadâilu's-Suver" Adlı Kitabı*, s. 44.



*Basîf*'in Ezher nüshasının üçüncü cüzünün sonunda "Vâhidî'nin *el-Basîf* diye isimlendirilen *Meâni't-Tefsîr*'inin üçüncü cüzünün sonu" şeklinde bir kayıt bulunmaktadır. Cheaster Beatty nüshasının ikinci cüzünün sonunda da buna benzer bir kayıt mevcuttur. (3) Tabakat müellifleri *Meâni't-Tefsîr* ve *Muhtasaru't-Tefsîr*'in iki müstakil eser olduğuna ilişkin görüş beyan etmemişlerdir.<sup>82</sup>

Kanaatimizce, Vâhidî'nin "Bu kitaptan önce Allah'ın muvaffak ve müyesser kılması sayesinde tefsir alanında *Meâni't-Tefsîr*, *Müsnedü't-Tefsîr* ve *Muhtasaru't-Tefsîr* diye üç mecmua meydana getirdim." şeklindeki ifadesinde geçen *Meâni't-Tefsîr*, *Müsnedü't-Tefsîr* ve *Muhtasaru't-Tefsîr* isimleri müstakil eserlere işaret etmemektedir. *Meâni't-Tefsîr*, "Meâni'l-Kur'an" diye isimlendirilen telif türünden de hatırlanacağı gibi, *el-Basîf*'te çok önemli yer tutan dilbilimsel tefsir malzemesine, *Müsnedü't-Tefsîr* terkihi *el-Vasîf*'teki rivayet malzemesine, *Muhtasaru't-Tefsîr* terkihi ise *el-Vecîz*'de olduğu gibi bütün bu bilgilerin kısaltılıp özlü hale getirilmesine işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle, *Meâni't-Tefsîr*, *Müsnedü't-Tefsîr*, *Muhtasaru't-Tefsîr* isimleri birer eser ismi olmanın ötesinde, Vâhidî'nin bu üç eseri ortaya koymadan önceki çalışmalarında derlediği farklı türden bilgi malzemesine ve bu malzemeye uygun olarak farklı eserler yazma projesinin -ki bilahare bu projesini *el-Basîf*, *el-Vasîf* ve *el-Vecîz* adlı eserleriyle gerçekleştirmişti- ön aşamasına işaret ediyor olsa gerektir. Vâhidî'nin söz konusu isimlerin geçtiği ifadesinde "mecnûât" (derlemeler) kelimesini kullanmış olması bu ihtimali güçlendirmektedir.

*el-Hâvî li Cemî'i'l-Meânî*'ye gelince, Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) Vâhidî'nin *el-Basîf*, *el-Vasîf* ve *el-Vecîz* adındaki eserlerine *el-Hâvî li Cemî'i'l-Meânî* adının verildiğini kaydetmiştir.<sup>83</sup> *et-Tefsîrü'l-Basîf*'in naşiri de bu görüşü benimsemiştir.<sup>84</sup> Cevde Muhammed Mehdî ise bu eserin Vâhidî'nin *el-Basîf*, *el-Vasîf* ve *el-Vecîz* adlı tefsirlerinin aynısı olmadığını, bu üç tefsirin muhtevasını içine alan ve Vâhidî tarafından telif edilen başka bir eser olduğunu söylemiştir.<sup>85</sup> Brockelmann, *el-Hâvî*'nin Hindistan'daki Âsıfıyye kütüphanesinde bir el yazması nüshası bulunduğunu belirtmiştir (Fihrisü'l-Âsıfıyye, cilt: 1, s. 546, nr. 124).<sup>86</sup>

**(4) *Esbâbü'n-Nüzûl*.** Bu konuda kaleme alınan en meşhur eserlerden olan *Esbâbü'n-Nüzûl* kendisinden sonra yazılan birçok kitaba kaynak teşkil etmiştir. Müellif

<sup>82</sup> Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-Basîf*, I. 87-88, (Naşirin mukaddimesi).

<sup>83</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, İstanbul 1971, I. 629.

<sup>84</sup> Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-Basîf*, I. 88, (Naşirin mukaddimesi).

<sup>85</sup> Mehdî, *el-Vâhidî ve Menhecüh*, s. 91.

<sup>86</sup> Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband*, I. 731.

eserinin başında bir ayetin nüzûl sebebine ve ayetin söz ettiği konuya vakıf olmadan o ayetin maksadını ve tefsirini bilmenin mümkün olmadığını belirtir. Ona göre Kur'an'ın nüzul sebepleri hakkında vahyin nüzulüne tanıklık eden ve nüzul sebeplerini bilen kimselerden rivayet ve işitmeye dayanmaksızın görüş beyan etmek caiz değildir.

Bu ifadelerinden sonra müellif eseri yazma gerekçesinden söz eder ve “Bugüne gelindiğinde, herkes kendi yularını cehaletin eline vermiş halde sırf yalan, iftira kabilinden görüşler uyduruyor. Bunu yaparken ayetlerin nüzul sebeplerini bilmeyenlere yönelik [nebevî] tehdide kulak da asmıyor. Bu durum beni nüzul sebepleri konusunda derli toplu bir eser yazmaya sevk etti ki bu konuda bilgi arayan ve Kur'an'ın nüzulü hakkında görüş beyan edecek kimseler bu eser sayesinde sağlam ve yeterli bilgi sahibi olsun, böylelikle neyin doğru neyin yalan-yanlış olduğunu anlayıp kavrasın”<sup>87</sup> der.

Başlıca kaynakları arasında İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-Nebeviyye*'sinin bulunduğu eserde ilkin Kur'an'ın nüzul süreciyle ilgili rivayetler ve bunların önemine dair bilgiler nakledilmiş, ilk ve son nazil olan vahiylerin yanında bismelenin nüzulüne ilişkin bilgiler verilmiştir. Ardından Mushaf tertibine göre Fatıha suresinden başlanarak sureler ve ayetlerle ilgili sebep-i nüzul rivayetleri zikredilmiştir. Rivayet zincirleri “ahberanâ” ifadesiyle zikredilmiş, kimi zaman da senetler hazfedilmiştir. Müellif rivayetler arasında nadir olarak tercihte bulunmuştur. Eser Suyûfî tarafından gerek eksik olduğu, gerek muhtevasında maktu rivayetler bulunduğu gerekçesiyle, Subhi Sâlih (ö. 1986) tarafından da tarihî hatalar, mantıksal yanlışlıklar ve abartılı anlatımlar içerdiği gerekçesiyle eleştirilmiştir.<sup>88</sup>

Bedreddin İbrahim b. Ömer el-Câberî (ö. 732/1332) *Esbâbü'n-Nüzûl*'ü herhangi bir ilavede bulunmadan isnadlarını hazfetmek suretiyle özetlemiştir.<sup>89</sup> İlk defa hamşinde Hibetullah b. Selâme'nin (ö. 410/1019) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*'uyla birlikte basılan eserin (Kahire 1315)<sup>90</sup> birçok tahkikli neşri gerçekleştirilmiştir (nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire 1389/1969; nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dimeşk 1408/1988; nşr. Seyyid Cümeylî, Beyrut 1410/1990; nşr. İsmâ b. Abdülmuhsin Hamîdan, Beyrut 1411/1991; nşr. Kemâl Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1411/1991; nşr. Mâhir Yâsîn el-Fahl, Riyad 1426/2005). Eser Necati Tetik

---

<sup>87</sup> Ebül-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Beyrut 1991, s. 4.

<sup>88</sup> Bkz. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, İstanbul 1994, s. 85.

<sup>89</sup> Vâhidî, *et-Tefsîrül-Basît*, I. 82-83, (Naşirin mukaddimesi).

<sup>90</sup> Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn*, I. 352.

ve Necdet Çağıl tarafından *Esbab-ı Nüzûl: Kur'ân-ı Kerîm'in İnîş Sebepleri* adıyla Türkçeye çevrilmiştir (Erzurum trs.).

(5) **Şerhü Divâni'l-Mütenebbî.** Vâhidî'nin hayatının son dönemlerinde kaleme aldığı bu eser<sup>91</sup> Arap şairi Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî'nin divanının şerhidir.<sup>92</sup> Vâhidî bu eserini 462/1070 yılında tamamlamıştır.<sup>93</sup>

Vâhidî'nin edebiyat sahasındaki mevkiini en güzel şekilde Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî'nin divanına yapmış olduğu bu şerhin gösterdiği belirtilir. Mütenebbî'nin divanına çok sayıda şerh yapılmış ve fakat Vâhidî'nin şerhi bunların en önemlisi sayılmıştır. Öyle ki İbn Hallikân, "Bu divan üzerinde yapılan şerhler çok olmakla beraber Vâhidî'nin şerhinin bir benzeri yoktur." demiştir.<sup>94</sup> Kâtib Çelebi de bu divan üzerine kırktan fazla şerh yapıldığını belirttikten sonra, inceleyebildikleri arasında Vâhidî'nin şerhinin en faydalı olduğunu söylemiştir.<sup>95</sup>

İlk defa Abdülhüseyn Hüsâmeddîn tarafından neşredilen (Bombay 1271/1854) *Şerhü Divâni'l-Mütenebbî*'nin başka neşirleri de mevcuttur (nşr. Friedrich Dieterici, Berlin 1861; nşr. Yâsîn el-Eyyûbî v. dğr. I-V, yy. 1999). Eser üzerine yüksek lisans tezleri de yapılmıştır. Rızâ Bilal Receb'in *et-Tevessülü'l-Edebî inde'l-Vâhidî: es-Seyfiyyât Nemûzecen mea Şerhi'l-Vâhidî li-Divâni'l-Mütenebbî* (1996, el-Câmiatü'l-Lübânîyye), Gıyâs Muhammed Bâbü'nun *ez-Zevâhirü'n-Nahviyye fî Şerhi'l-Vâhidî li-Divâni'l-Mütenebbî* (2005, Câmiatü Tişrîn [Lazkiye]) adlı çalışmaları bunlar arasında zikredilebilir.

<sup>91</sup> Mehdî, *el-Vâhidî ve Menhecüh*, s. 61.

<sup>92</sup> Şair Mütenebbî'nin bizzat derleyip tertip ettiği ve öğrencilerine okuttuğu divanı bütün şiirlerini kapsamaktadır. Divanda yer alan şiirler "Şâmiyyât" (2352 beyit), "Seyfiyyât" (1540 beyit), "Kâfûriyyât" (528 beyit), "Fâtikiyyât" (357 beyit) ve "Şîrâziyyât" (396 beyit) olmak üzere toplam 5173 beyti (şârih Vâhidî'ye göre 5490 beyti) kapsar. Divanda yer alan şiirlerin hepsinin veya müşkil kısımlarının şerhine ve bazı şerhlerin eleştirisine dair miladi X. yüzyılın sonlarından itibaren ve daha çok XI. yüzyılda olmak üzere yüze yakın Arapça eser ve birkaç Farsça şerh yazılmıştır. İlk şerh Sa'd b. Muhammed el-Ezdi'ye (ö. 385/995) aittir. Mütenebbî'nin öğrencisi ve sadık dostu kabul edilen İbn Cinnî üç şerh kaleme almıştır. Divanın yayımlanmış diğer şerhlerinin müellifleri arasında Ebü'l-Alâ el-Maarrî, İfilî, İbn Sîde, Ebü'l-Yümn el-Kindî, Batalyevsi, İbn Usfûr el-İşbîlî, İbnü'l-Müstevfî, Muhammed Emîn el-Muhîbbî, Nâsif el-Yâzicî ve Berkûkî gibi isimler yer almaktadır. Ahmed b. Ali el-Mühellebî, *el-Me'âhiz 'alâ şurrâhi Divâni'l-Mütenebbî* adlı eserinde İbn Cinnî, Maarrî, Vâhidî, Ebü'l-Yümn el-Kindî ve Hatîb et-Tebrîzî şerhlerini eleştirmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. İsmail Durmuş, "Mütenebbî", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII. 195-200.

<sup>93</sup> Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsîr", s. 230.

<sup>94</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, III. 303.

<sup>95</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I. 809.

## V. Vâhidî'ye Nisbet Edilen Eserler

Vâhidî'nin yukarıda zikrettiğimiz eserleri dışında kendisine aidiyyetinde şüphe bulunan eserleri de bulunmaktadır. Bu eserleri şöyle sıralamak mümkündür:

(1) **Mukâtilü'l-Kur'ân.** Tabakat kitaplarında Vâhidî'ye böyle bir eser nispet edilmemiş; fakat bazı müellifler Vâhidî'nin bu isimde bir eserinden söz etmişlerdir. Mesela Hanbelî fakihî İbn Receb (ö. 795/1393) *Letâifü'l-Meârif* adlı eserinde bu eserden görüşler nakletmiştir.<sup>96</sup>

(2) **en-Nâsîh ve'l-Mensûh.** Bu eser *el-Vecîz* tefsirinin naşiri tarafından Vâhidî'ye izafe edilmiştir. Naşir bu izafetin gerekçesini, Zerkeşî (ö. 794/1392) *el-Burhân*'da Vâhidî'nin *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*'undan nakilde bulunmuştur“ şeklinde dile getirmiştir. Hâlbuki Zerkeşî'nin nesh konusunda Vâhidî'ye atıfta bulunduğu ifadesinden bir eser ismine hiçbir işaret mevcut değildir.<sup>97</sup> Gerçekte Zerkeşî Vâhidî'nin görüşünü *el-Basî't*ten (2/Bakara 106. ayetin tefsiri) nakletmiştir.<sup>98</sup>

(3) **Fedâilü's-Süver.** (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1631, vr. 15-36). Bu eser surelerin faziletleriyle ilgili verilen yüz otuz yedi hadis rivayetinden oluşur. Bu rivayetlerden yüz beşi Übey b. Kâ'b-Harûn b. Kesîr-Zeyd b. Esleme-Esleme-Ebû Umâme tarikiyle nakledilmiş olup bunların tamamı uydurma kabul edilmiştir. Diğer rivayetlerden on üçü *Kütüb-i Sitte*'de, dokuzu Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'inde, Dârimî'nin (ö. 255/869) *es-Sünen*'inde ve Hâkim en-Nisâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *el-Müstedrek*'inde yer almaktadır. Geriye kalan on hadis ise diğer muhtelif kitaplarda tespit edilmiştir.

Eserin Vâhidî'ye aidiyeti şüphelidir; ancak bu eser üzerine yüksek lisans çalışması yapan Mustafa Altundağ müellifin Vâhidî olduğu kanaatindedir.<sup>99</sup> Vâhidî'nin bu eserde zikrettiği hadisleri bazı ilavelerde bulunarak *el-Vasî't* adlı tefsirine de kaydetmesi Altundağ'ın kanaatini teyit etmektedir. Öte yandan, Vâhidî'nin *Fedâilü's-Süver*'deki hadisleri *el-Vasî't* adlı tefsirine alırken bazı ilavelerde bulunması *Fedâilü's-Süver*'in *el-Vasî't*ten önce telif edildiğini göstermektedir.<sup>100</sup>

---

<sup>96</sup> Bkz. Mehdî, *el-Vâhidî ve Menhecûh*, s. 94.

<sup>97</sup> Bkz. Bedrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2007, II. 27.

<sup>98</sup> Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-Basî't*, I. 91, (Naşirin mukaddimesi).

<sup>99</sup> Mustafa Altundağ, *Müfessir el-Vahidi ve "Fadâilü's-Suver" Adlı Kitabı* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1988).

<sup>100</sup> Altundağ, *Müfessir el-Vahidi ve "Fadâilü's-Suver" Adlı Kitabı*, s. 48-49.

(4) **Katle'l-Kur'ân.** Bu eseri Hanbelî fakihî İbn Receb (ö. 795/1393) *Letâifü'l-Ma'ârif* adlı eserinde zikretmiştir. Eser muhtemelen *Mukâtilü'l-Kur'âni'l-Kerîm* ile aynıdır.<sup>101</sup>

(5) **Şerhü Muallakati'n-Nâbigati'z-Zübyânî.** Vâhidî'ye aidiyeti kesin olmayan bu eserin diğer adı *Şerhü Kasîdeti'n-Nâbiga*'dır.<sup>102</sup> Eser cahiliye devri şairi Nâbiga ez-Zübyânî'nin (ö. 604 [?]) kasidesinin şerhidir. Vâhidî'nin, Zübyânî'nin on muallâka içinde yer alan kasidesini divanından müstakil olarak şerh ettiği ifade edilmiştir.<sup>103</sup>

(6) **Kitâbü'l-Meğâzi.** Sem'ânî (ö. 562/1166) *el-Ensâb*'da bu eseri *Tırâzü'l-Meğâzi* şeklinde zikretmiştir.<sup>104</sup> *el-Vecîz*'in naşiri eserin 351 varaklık bir nüshasının Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunduğunu (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 804) söylemiştir.<sup>105</sup> Abdurrahman Çetin de bu bilgiyi Vâhidî maddesinde nakletmiştir.<sup>106</sup> Ne var ki söz konusu numaradaki eser Vâhidî'ye değil, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî'ye aittir.

Kaynaklarda Vâhidî'ye nispet edilen başka birtakım eserler de vardır. Bunların bir kısmı isim olarak Vâhidî'nin yazdığı eserlere benzediği için ona nispet edilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: *el-Vasît fi'l-Emsâl*, *el-Basît fi'l-Emsâl*, *el-Vecîz fi'l-Emsâl*, *Tefsîrû'n-Nebî*,<sup>107</sup> *Nefyü't-Tahrîf anil-Kur'âni's-Şerîf*,<sup>108</sup> *el-İğrâb fi İlmi'l-İrâb*,<sup>109</sup> *Risâle fi'l-Besmele (Hâşiye ala Şerhi'l-Besmele)*, *el-Menîh fi Şerhi'l-Kitâbî'l-Fasîh*, *Nüzhetü'l-Enfûs* (veya

<sup>101</sup> Vâhidî, *et-Tefsîrû'l-Basît*, I. 83, (Naşirin mukaddimesi).

<sup>102</sup> Vâhidî, *et-Tefsîrû'l-Basît*, I. 89, (Naşirin mukaddimesi).

<sup>103</sup> Süleyman Tülüçü, "Nâbiga ez-Zübyânî", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII. 262-263.

<sup>104</sup> Ebû Sa'd b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, Beyrut 1988, III. 479.

<sup>105</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, I. 35, (Naşirin mukaddimesi).

<sup>106</sup> Bkz. Çetin, "Vâhidî", *DİA*, XLII. 439.

<sup>107</sup> Yâkût el-Hamevî, Zehebî, Sübkî ve Dâvûdî gibi tabakat müelliflerince *Tefsîrû'n-Nebî* şeklinde kaydedilen eser, bu adıyla bir Kur'an tefsiri olduğu düşüncesini doğurur. Ancak Kâdî Şühbe ve İbnü'l-İmâd'ın (ö. 1089/1679) eseri *Tefsîrû Esmâi'n-Nebî* şeklinde zikretmeleri eserin Kur'an tefsiri değil Hz. Peygamberin isimlerinin izahı olduğu fikrini doğurur. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, IV. 1660; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII. 341; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, V. 241; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessîrin*, I. 395. Ayrıca bkz. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, I. 257; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab*, V. 292; Vâhidî, *et-Tefsîrû'l-Basît*, I. 81-82, (Naşirin mukaddimesi).

<sup>108</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, IV. 1660; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII. 341; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, V. 241; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessîrin*, I. 395.

<sup>109</sup> Nahve dair olan bu eseri Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), Zehebî (ö. 748/1374), İbn Kâdî Şühbe, Dâvûdî *el-İğrâb fi İlmi'l-İrâb* şeklinde verirken (Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, IV. 1660; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII. 341; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, V. 241; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessîrin*, I. 395) Sübkî ve Kâtib Çelebi *el-İrâb fi İlmi'l-İrâb* şeklinde kaydetmiştir. Bkz. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, I. 257; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I. 125.

*Zînetü'l-Enfûs), et-Tahbîr fî Şerhi'l-Esma'î'l-Hüsna, İzâhü'n-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'ân, Fedâilü'l-Kur'ân, Risâle fî Şerefi İlmi't-Tefsîr,<sup>110</sup> Şerh-i Maksûre İbn Düreyd, el-İzâh ve'l-Beyân li Esbâb-i Nüzûl-i Âyi'l-Kur'ân, Bânet Suâd, Manzûme fi'l-Va'z, Kitâbü'd-Deavât ve'l-Mahsûl, el-Mütercimü'l-Münîh fî Şerhi Kitâbi'l-Fasîh.<sup>111</sup>*

#### **VI. el-Basît, el-Vasît ve el-Vecîz Tefsirlerinin Genel Özellikleri**

Vâhidî'nin *el-Basît*, *el-Vasît* ve *el-Vecîz* adlı üç tefsiri birbiriyle mukayese edildiğinde şu tespitlerde bulunulabilir:

(1) *el-Basît*, diğer iki tefsirden daha hacimlidir. Bu tefsirde ayetlerle ilgili görüşler eksiksiz olarak zikredilmiş, kimi zaman delilleriyle birlikte görüş farklılıkları verilmiş, istidlal ve tercih yoluna gidilmiştir. Buna mukabil *el-Vasît*'te görüşler daha muhtasar bir şekilde zikredilmiştir. *el-Vecîz*'de ise genellikle İbn Abbas ve diğer bazı sahabiler ile tâbiî müfessirlerden nakledilen görüşlere yer verilmiştir.

(2) *el-Basît*'te daha ziyade lügavî ve nahvî konular üzerinde durulmuştur. *el-Vasît*'te daha muhtasar bir şekilde ele alınan bu konulara *el-Vecîz*'de hemen hiç değinilmemiştir.

(3) *el-Vasît*'te rivayetler isnatlarıyla birlikte verilirken *el-Basît*'te kısmen, *el-Vecîz*'de ise tamamen hazfedilmiştir.

(4) *el-Vasît*'te her surenin başında o surenin faziletiyle ilgili rivayetler zikredilirken *el-Basît* ve *el-Vecîz*'de bu tür rivayetlere hiç yer verilmemiştir. Ayrıca, *el-Vasît*'te zikredilen rivayetler hadis âlimleri tarafından çoğunlukla uydurma kabul edilmiştir.

(5) *el-Basît*'te kıraat vecihleriyle ilgili bilgiler daha kapsamlı olup kıraatlerin tercih ve tahliline dair geniş açıklamalara yer verilmiştir. Bu bilgiler *el-Vasît*'te kısmen ihtisar edilmiş, *el-Vecîz*'de ise neredeyse yok seviyesine indirilmiştir.<sup>112</sup>

Üç tefsirin kendine has özellikleri sure tefsiri bağlamında da ortaya konulabilir. Sözlüğümü, İhlas suresi örnekleminde şu tespitler yapılabilir:

---

<sup>110</sup> Mısır'daki Dârü'l-Kütübü'l-Misriyye Kütüphanesi'nde (Tefsir Mecmualar bölümü, nr. 220) yazma nüshası bulunan bu eserin Vâhidî'ye ait olmadığına ilişkin bkz. Bkz. Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsîr", s. 234.

<sup>111</sup> Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-Basît*, I. 92, (Naşirin mukaddimesi).

<sup>112</sup> Bkz. Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-Basît*, I. 329-331, (Naşirin mukaddimesi).

Vâhidî *el-Basîl*'te İhlas suresinin tefsirine Übey b. Kâ'b, İbn Abbas, Katade gibi âlimlerden surenin sebab-i nüzulüyle ilgili rivayetleri zikrederek başlamıştır. Ardından Ebû İshâk es-Sa'lebî ve Ebû Ali el-Fârisî'ye atıfla surenin ilk ayetinde geçen *hüve* zamiriyle ilgili nahvî izahlarda bulunmuş, bu bağlamda muhtelif ayetlere atıfla *hüve* zamirinin anlam ve kullanımı üzerinde durmuştur. Aynı ayetteki *ehad* kelimesinin izahında ise Mukâtil b. Süleyman, Ferrâ, Ebû Ali el-Fârisî, Sa'lebî ve Ezherî gibi âlimlerin görüşlerine yer vermiştir. Ayrıca Nâbîga ez-Zübyânî'nin şiiriyle istişhadda bulunmuş ve kıraat farklılıkları üzerinde durmuştur. Bütün bunların yanında Mücessime'nin görüşlerini çürütmeye çalışmıştır.

112/İhlâs 2. ayette geçen *samed* kelimesinin anlamına ilişkin olarak İbn Abbas, Ebû Abdürrahmân es-Sülemî, Süddî, Hasen-i Basrî, Mücâhid, Şa'bî, İkrime, Ezherî, Ameş ve Sa'lebî gibi âlimlerden görüşler nakletmiştir. Bunun yanında Arapların efendilerine yüceliğinden ötürü *samed* dediklerini belirterek kelimenin İslam öncesi kullanımına atıfta bulunmuş ve buna şiirle delil göstermiştir. 112/İhlâs 3. ayetin tefsirinde de İbn Abbas'ın görüşünü nakletmiş ve Mukâtil b. Süleyman'dan iktibasla İslam öncesine atıfta bulunmuştur. Son ayetinin tefsirinde ise Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'dan *küfüv* kelimesiyle ilgili görüşler aktarmış, bu arada nahvî izahlarda da bulunmuştur.<sup>113</sup>

Müellif *el-Vasîl* adlı tefsirinde *el-Basîl*'ten farklı olarak surelerin faziletlerine yer vermiştir. Bu arada sened zincirini zikretmeyi ihmal etmemiştir. İhlâs suresinin Kur'an'ın üçte birine denk olduğunu farklı senedlerle zikretmiş, yine senediyle birlikte surenin Câbir b. Abdillâh'tan nakledilen nüzul sebebine yer vermiş; ancak *el-Basîl*'te olduğu gibi nüzulüyle ilgili bütün rivayetleri zikretmemiştir.

Müellif *el-Vasîl* adlı tefsirinde ayette geçen *hüve* zamirinin ne anlamda kullanıldığına Zeccac'a atıfta bulunarak değinmiştir. Ayette geçen *ehad* lafzı ile ilgili olarak İbn Abbas ve Mukâtil'in görüşlerine yer vermiş; ardından *samed* kelimesini yine İbn Abbas'a ve Zeccac'a atıfla tefsir etmiştir. Surenin üçüncü ayetiyle ilgili olarak İslam öncesine atıf yapmış, Mukâtil'den nakilde bulunarak müşrik Araplar'ın melekleri Allah'ın kızları, Yahudilerin Üzeyr'i Allah'ın oğlu, Hıristiyanlar'ın ise Mesih'in Allah'ın oğlu olduğu iddiasında bulduklarına değinmiştir.<sup>114</sup>

<sup>113</sup> Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-Basîl*, XXIV. 425-447.

<sup>114</sup> Vâhidî, *el-Vasîl*, IV. 570-571.

*el-Vecîz*'e gelince, müellif bu eserde surenin nüzul sebebinden kısaca söz etmiş, ayetlerle ilgili farklı izahları hem kısaltmış, hem de bu bu izahların sahipleriyle ilgili tasrihte bulunmamıştır. Suredeki kelimelerden sadece *samed* kelimesi üzerinde durmuş, son ayet-*teki küfüv* kelimesini *misl* diye açıklamakla yetinmiştir.<sup>115</sup>

### Sonuç Yerine

Hicri beşinci asrın Ehl-i Sünnet muhitindeki en önemli âlimlerden biri olan Vâhidî özellikle tefsir alanında temayüz etmiştir. Tefsir ve Kur'an ilimleri alanındaki otoritesi yanında Arap dili ve edebiyatında söz sahibi olmasıyla da tanınmıştır. Bu alana vukûfiyetini birçok ayetin tefsirindeki etimolojik ve semantik tahlillerine ilişkin izahlarında göstermiştir. Söz konusu tahlillerin kısa, özlü ve aynı zamanda gayet açık ve anlaşılır olması Vâhidî'nin Arap dili sahasındaki geniş ve derin birikiminin bir göstergesidir. Zira bir meselenin kısa, özlü ve dolambaçsız anlatılması o mesele hakkında yeterli bilgi sahibi olmamanın değil, her yönüyle kavramış olmanın eseridir. Bu yönüyle Vâhidî'nin özellikle *el-Vasîf* adlı eserinin Kur'an ve tefsir araştırmalarında mutlaka başvurulması gereken bir kaynak olduğu belirtilmelidir.

Bu eserin dikkate değer özelliklerinden biri de müellifin genellikle *ve'l-ma'nâ*, kimi zaman da *ve't-takdîr* kelimesiyle başlayan ifadelerle ayetlerdeki asıl mana ve maksadı belirten izahlarda bulunmasıdır. Ayrıca *fi hâzâ* veya *fi hâzihî'l-âyeti* ibareleriyle ayetlerin nazmında açıkça belirtilmeyen dinî, ahlakî bir hükme ve/veya mana inceliğine işaret etmesi de dikkate değer bir husus olarak kaydedilmelidir.

Vâhidî tefsir sahasında Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh el-Kurtubî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Semîn el-Halebî, Zerkeşî, Hatib eş-Şirbînî, Celâleddîn es-Suyûtî ve Âlûsî gibi âlimlere kaynak teşkil eden bir müfessirdir. Esbâb-ı nüzul konusunda telif ettiği eserinin bu alandaki en güvenilir eserlerden biri olduğu da bilinmektedir. Bütün bu hususlar Vâhidî'nin tefsir tarihindeki yeri hakkında yeterli bir fikir vermektedir. Dahası, Gazâlî'nin tefsir sahasında müstakil bir eser yazmama gerekçesini, "Şeyhimiz Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'nin bu alanda telif ettikleri kâfidir." sözüyle ifade etmesi Vâhidî'nin müfessir kimliği ve tefsir tarihindeki önemli mevkiine dair bir aforizma niteliğindedir.

---

<sup>115</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, II. 1241.



## Kaynaklar

- Altundağ, Mustafa, *Müfessir el-Vahidi ve "Fadâilu's-Suver" Adlı Kitabı*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1988.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Ankara 1960.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband*, Leiden 1937-1939.
- Çetin, Abdurrahman, "Vâhidî", *DİA*, İstanbul 2012.
- Dâvûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Beyrut trs.
- Durmuş, İsmail, "Mütenebbi", *DİA*, İstanbul 2006.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ'u Ulûmü'd-Dîn*, Beyrut trs.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1970.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Saîd, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1982.
- İbn Kâdî Şühbe, Takiyyüddin, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, Beyrut 1987.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl İmâdüddin İsmâîl b. Şihâbuddin Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1997.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin, *en-Nücûmü'z-Zâhire fî Mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, Beyrut 1992.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Riyad 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *Kitâbü'l-Mevzû'ât*, Beyrut 1995.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, nşr. G. Bergstraesser, Beyrut 2006.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut 1987.
- ....., *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1994.

- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût, Beyrut 1989.
- İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn, *İnbâhü'r-Ruvât alâ Enbâhî'n-Nuhât*, Beyrut 1986.
- İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Ebû Amr Takıyyüddîn, *Fetâvâ ve Mesâilü İbni's-Salâh*, nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, Beyrut 1986.
- İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillâh, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmii'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, İstanbul 1971.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Beyrut 1993.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *Hadis Literatürü: er-Risâletü'l-Mustatrafe*, çev. Yusuf Özbek, İstanbul 1994.
- Mehdî, Cevde Muhammed, *el-Vâhidî ve Menhecühû fi't-Tefsîr*, Kahire trs.
- Nüveyhiz, Adil, *Mu'cemü'l-Müfessirin min Sadri'l-İslâm hattâ'l-Asri'l-Hâzır*, Beyrut 1988.
- Öztürk, Mustafa, "İslam Tefsir Tarihinde Ana Akımlar ve Paradigmaların Tahlili", yayınlanmamış tebliğ.
- Saleh, Walid, "The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis", *Journal of the American Oriental Society*, Vol: 126, No: 2 (2006).
- Sellheim, R., "al-Wâhidî", *The Encyclopedia of Islam*, Leiden 2000.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd b. Muhammed, *el-Ensâb*, Beyrut 1988.
- Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, İstanbul 1994.
- Suyûtî, Celâleddîn, *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâtü'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrahim, y.y., 1979.
- ....., *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2006.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, nşr. Mahmûd M. Tanâhî-Abdülfettâh M. el-Hulvî, y.y.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul 1991.
- Tülücü, Süleyman, "Nâbiga ez-Zübyânî", *DİA*, İstanbul 2006.

- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Beyrut 1991.
- ....., *el-Vasîf fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, nşr: Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Beyrut 1994.
- ....., *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Safvan Adnan Dâvûdî, Dîmeşk-Beyrut 1415/1995.
- ....., *et-Tefsîrû'l-Basîf*, nşr. Muhammed b. Abdullah el-Fevzân ve dğr., Riyad 1430.
- Yâfi'î, Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad, *Mir'âtü'l-Cenân ve İbretü'l-Yakzân*, Beyrut 1997.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh, *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrut 1990.
- ....., *Mu'cemü'l-'Udebâ*, Beyrut 1993.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1984.
- ....., *el-İber fî Haberi men Ğaber*, nşr. Ebû Hacer Muhammed Zağlûl, Beyrut 1985.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2007.

## **Abu'l-Hasan al-Wâhidî's Life, His Works and Place in the History of Qur'anic Exegesis**

**Citation** / ©- Ünsal, H. (2013). Abu'l-Hasan al-Wâhidî's Life, His Works and Place in the History of Qur'anic Exegesis, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 13 (1), 135-164.

**Abstract-** *This study aims to introduce the life and works of Abu'l-Hasan al-Wâhidî (d. 468/1076) who was the author of three commentaries (on the Qur'an) entitled al-Basîṭ, al-Wasîṭ and al-Wajîz which were regarded as three different levels of the commentary called "iktisar", "iktisad" and "istiksa" by Ghazâlî (d. 505/1111), and his importance in the history of Qur'anic exegesis, and so humbly contribute to the field of scholarly studies on this distinguished author. In this study, first we will give some information about biography of al-Wâhidî and his scholarship; then we will introduce his works and evaluate comparatively the primary features of his three Qur'an commentaries entitled al-Basîṭ (The Large Commentary), al-Wasîṭ (The Middle Commentary) and al-Wajîz (The Short Commentary).*

**Key words-** *Abu'l-Hasan al-Wâhidî, Qur'anic exegesis, al-Basîṭ (The Large Commentary), al-Wasîṭ (The Middle Commentary), al-Wajîz (The Short Commentary).*

# Dinlerde ve Geleneksel Türk İnanışlarında Dağ Kültü

Dr. Mustafa BAŞ\*

**Atıf / ©-** Baş, M. (2013). Dinlerde ve Geleneksel Türk İnanışlarında Dağ Kültü, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1), 165-179.

**Özet-** Dağlar bütün inanışlarda farklı sebeplerle önemli yer işgal eden bir ögedir. Zaman zaman tanrısal bir mekân, zaman zaman vahiy ve vizyona ulaşılan yer, zaman zaman da dünyanın kozmik merkezi olarak algılanmıştır. Bütün dinlerde bulunduğu gibi dağlar yüceliği ile Türk boylarının dikkatini çekmiş, kült olarak inanışlar arasında yerini almıştır. Kendilerine verilen değer sebebiyle ayinler yüksek dağ başlarında yapılmış, önemli kişiler dağ başlarına gömülmüştür. Türk mitolojisinin en önemli motifleri olarak değer verilen dağlar, her Türk efsanesinde açık veya kapalı olarak yer almıştır. Gizemli konumu göğe doğru yüksekliği ile dikkatleri üzerine çeken dağlar, vatan kültü ile de özleştirilmiştir. Türkler bu inanışlarının bir kısmını Müslüman olduktan sonra da muhafaza etmişler, günümüze kadar da taşımışlardır.

**Anahtar sözcükler-** Kült, Kutsal, Kozmik Merkez, Meru, Olympus, Ötüken, Altın Dağ, Gök Türk, Altay.



## Giriş

Latince "Cults Worship" kelimesinden 19. asırda alınan "Kült" kelimesi, İngilizce de "Cult" şeklinde yazılmakta, Fransızca'da da "Culte" şeklinde telaffuz edilerek 10. Yüzyıldan itibaren kullanıldığı görülmektedir (Oxford English Dictionary 1950, "Cult Md."). Dilimize "Kült" şeklinde gecen bu kelime, mezhep, tapınma, rağbet-merak anlamlarına gelmektedir. Kült, ayrıca bir ibadet şeklini takip eden insan grubu, belirli bir toplumda, belirli dinin yerleşmiş formlarından ayrılan kişi gibi manaları da taşımaktadır (Longman Dictionary 1987, "Cult Md."). Kült, dinlerin ayırt edici unsurlarını oluşturan, Tanrıya, azizle-

---

\* Diyanet İşleri Başkanlığı Başmüfettişi, e-posta: mbas28@hotmail.com

re, ecdada, putlara veya birtakım kutsal kalıntılara yapılan merasimler bütünü olarak da tanımlanmaktadır (Mehmet Aydın 2005, 439).

Yeryüzünde bazı şeyler, insanlar tarafından kült kelimesinin içerdiği anlamda kutsanmıştır. Dağlar da, yüceliği ıssızlığı ve esrarlı havası ile insanların kutsiyet verdiği şeylerden biri olmuştur. Her ne kadar taşıdıkları önem derecesine göre farklı olmakla birlikte, dini geleneklerin sembolik coğrafyasında önemli yer edinmişlerdir. Bu, bazen kozmik dağ olarak kabul edilmelerinden, bazen vahyin geldiği ve gözlem yerleri olmasından, bazen de Kutsal'ın ikametgâhı, hatta kutsiyetin coğrafik öğreticisi olarak farklılık kazandırılmasından ortaya çıkmıştır (Diana L. ECK 2005, IX/6212).

Dağlar, tarihinin her döneminde dini hayatın merkezinde bulunmuş, kutsallar arasında bulunması gereken yerini almıştır. İnsan tasavvurları, her zaman dağlarda odaklanmış, onların yüceliğinde ve gizemliğinde sırlar aramış ve orada müşahede ettiklerini farklı anlamlarla yorumlamıştır. Bu sebeple her dönemde cazibe merkezler olmuşlar, şiirlere konu edilmişler, yüceliklerinde dini anlamlar ve anlayışlar aranılmıştır. Hsieh Ling Yun, Han Shan gibi Çinli şairler, dağların tepelerinin birbirine yaslanarak bulutlara değmesiyle cennete ulaştıklarını düşünmüşlerdir. Dağlar, sonsuzluğun estetikleri kabul edilmiş, harikalar olarak görülmesi ve yükseklikleri, Tanrı düşüncesine götüren bir yol olarak kabul edilmiştir (Diana L. ECK 2005, IX/6212).

İnsanlar ilahi mesajdan ayrıldıklarında, görsel olarak putları tanrılaştırdıkları gibi, animist bir anlayışla da tabiat varlıklarını ve ruhları tanrılaştırmışlardır. Gökyüzünü bu ilahlar için karargâh olarak kabul ederek, bulutlardan ibaret olmayıp kat kat olduğunu düşünmüşlerdir. Bu sebeple "Gök" kelimesi, bazı milletlerde ve Moğollarda "Tanrı" anlamında kullanılmıştır (Bkz. Ahmet Mithat (trsz), 50-51 ). Tanrıları kendilerinden ve yeryüzünden o kadar uzak düşünmeyen bu insanlar, onların mekânı olarak da dağları görmüşlerdir. Yunan Mitolojisinde İlahların yeryüzündeki ikametgâhı "Olimpus" dağdır. İlahi menşeli olmasına rağmen ilkel dini inançlarla benzerlik gösteren tarzda Yahudiler, Kudüs'ün taşlık ve kayalık bir dağı olan "Sion Dağını" Tanrının ikametgâhı kabul etmişlerdir (Bkz. Mezmur, II/6, IV/1, Daniel IX/16). Hindu inanç sistemindeki üç ilahtan biri olan Şiva, "Grisa" (Dağların Efendisi) olarak isimlendirilmiş ve Himalayalar'daki "Kilisa Dağ"ında ikamet ettiği düşünülmüştür (Diana L. ECK 2005, IX/6212).

İnsanlığın dağları kutsal kabul etmesi, buraların sadece kutsalın ikamet ettiği yerler olması değil, aşağıda açıklanacağı gibi dağlara farklı anlayış ve dini motiflerin yüklenmesinden kaynaklanmıştır.

**Dağlar, dünyanın kozmik merkezi olarak kabul edilmişlerdir:** Hintlilerin kutsal dağı olan Meru veya Sumeru dağı gibi bazı dağların dünyanın merkezi, Cennet ve yeryüzünü birbirine bağlayan bir fonksiyona sahip olduğu düşünülmüştür. Hindu Mitolojisinde 4 kıtanın Meru dağından yayıldığı, bu dağın cennete de dünyadan bir tohum fidanı olarak uzandığı kabul edilmiştir. Dünya dairesinin merkezi olarak kabul edilen bu dağ, sembolik olarak birçok Hindu tapınağının mimarisine de orijinal örneklik teşkil etmiştir (Diana L. ECK 2005, IX/6212). Babil mitolojisinde de “kozmetik dağ” inancı dikkat çekmektedir. Babil’de Ziggurat dünyanın kendisidir. Tapınak kozmik dağ simgeler. Çok sayıdaki Keldani resim yazılı sahnede, Tanrı tıpkı bir güneş tanrısı gibi iki dağ arasından çıkar gelir. Kutsal dağ, tam bir tahttır; çünkü sahip tanrı, evrenin yaratıcısı orada hüküm sürer (Eliade 2002, 26). Kozmik dağın zirvesi, yalnızca dünyanın en yüksek noktası değil, olmakla kalmaz; aynı zamanda dünyanın göbeği, yaratılışın da başladığı yer olarak kabul edilir (Eliade 2002, 26).

Mircae Eliade, Süryanice bir kitapta Adem’in yeryüzünün merkezinde, daha sonra İsa’nın haçının dikileceği yerde yaratıldığının, İsa’nın da, Adem’in yaratıldığı yer olan kozmik dağın zirvesinde ve yaratılışın merkezinde acı çekerek, kanıyla bütün insanoğlunun günahlarını başışlatarak kurtuluşa götürdüğünün, İsa’nın çilesinin bütün yeryüzünü kapsadığını, kozmik dağın zirvesi olan Golgotha’nın büyüsel olarak bütün gezegeni kapsadığının yazılı olduğunu zikretmektedir (Eliade 2002, 26).

Türk Mitolojisinde de Altın Dağ aynı fonksiyona sahip bir dağdır (Ögel 1971, II/290). Göktürkler ve Uygurlar döneminde dağlık ve ormanlık bölge olan Ötüken, devletin merkezi olarak kabul edilir. Merkez, her zaman kutsal bir görev üstlendiği için, dağlar ve orada bulunan her şey kutsandır (Fuzuli Bayat 2006, 48). Uzak doğuda Gunung-Agung Dağı (Bali adasının merkezidir), Japonya da Fuji Dağının arasında bulunduğu dağlar, Kuzey Afrika da Atlas dağları, Doğu Afrika da Kilo-Kli Manjaro dağı, Meru dağı ile aynı fonksiyona sahip dağlardır (Diana L. ECK 2005, IX/6212).

**Dağlar, hayal ve vahyin geliş mekânıdır:** Dağa tırmanma, birçok Yerli Amerikan geleneklerinde ve Japon dağ zahitlerinin Yamabushi’ye tırmanmalarındaki vizyon araştırmalarında açıkça görüleceği gibi vizyon ve güç elde etme ile birleşik bir eylemdir. Bu iki etkenle birlikte ruhi içselleşmeyi içeren dönüşüm de dağ deneyimlerinin bir parçasıdır (Diana L. ECK 2005, IX/6213). Tayland’da üzerinde ayak izlerinin bulunduğu Phra-Sat dağları gibi dağlar, kozmolojik herhangi bir rolü olmadığı halde, insan ve kutsal arasında kuvvetli bir bağa sahip olmuşlardır. Phra-Sat da bulunan bu izler, Budistlere göre “Buda”

nın, Hindulara göre “Şiva” nın, Müslümanlara göre Hz. Âdem’in, Hıristiyanlara göre St. Thomas’ın ayak izleri olarak kabul edilir (Diana L. ECK 2005, IX/6213).

Hız Musa’nın vahyi aldığı ve Allah ile konuştuğu Sina Dağı, Yahudilerce kutsal görülmüştür (Bkz. Tanyu 1973, 9-10), Kutsal Kitap’da bu olgu şöyle ifade edilmiştir; “Rabb’in görkemi Sina Dağı’nın üzerine indi. Bulut dağı altı gün örttü. Yedinci gün Rab bulutun içinden Musa’ya seslendi. Rabb’in görkemi İsraililer’e dağın doruğunda yakıcı bir ateş gibi görünüyordu. Musa bulutun içinden dağa çıktı. Kırk gün kırk gece dağda kaldı.” (Çıkış, 24/16-18) Hz. İsa, “Dağ Vaazı” olan ve önemli esasları açıkladığı konuşmasını Hıristiyanlarca kutsanan Zeytin Dağında yapmıştır.

([https://www.holyhill.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=16&Itemid=24](https://www.holyhill.com/index.php?option=com_content&view=article&id=16&Itemid=24) 24.11.2012). Hz Muhammed’in (sas) ilk vahyi aldığı Hira Dağı da, kutsiyet atfedilmemekle birlikte Müslümanların ziyaret ettiği yerlerden biri olmuştur.

**Dağlar kutsal’ın ikamet yeri olarak düşünülmüştür:** Dağlar, Tanrıların yeryüzüne indikleri ve insanlarla birleştikleri yerler olarak düşünülmüş ve öyle algılanmışlardır. Olimpus Dağı Yunan mitolojisinde Zeus, Hermes, Apollo vb. tanrı ve tanrıların ikamet ettiği yer olarak görülmüştür (Bkz. Tanyu 1973, 6). Hindu geleneğinde Şiva’nın Himalayalardaki Kilisa dağında ikamet ettiği düşünülmüştür. Yahudilerde Siyon, Çinli Budistlere göre O-mei dağları aynı karakterde düşünülmüştür (Diana L. ECK 2005, IX/6212). Sümerler, En-Lil’i mukaddes dağların kralı olan tanrı kabul etmişler, ilk Kaos’un sularından yükselen dünya dağının tepesinde taht kurduğunu düşünmüşlerdir. Fenikeliler de, ayin ve tapınakları yükseltilere yapmışlar, Lübnan dağlarını kutsal kabul etmişlerdir (Bkz. Tanyu 1973, 5-6).

Altaylar, Türkistan coğrafyasındaki ulu dağların çoğu, Tanrı anlayışıyla bağlantılı olan, "Han-Tengri", "Kayrakan", "Abu Kaan" gibi adlarla adlandırılmıştır (Beydilli 2004, 147). Burhan-Kaldun Dağını kutsal kabul eden Moğollar da, en yüksek dağlar “Dağ İlah” şeklinde düşünülmüştür (Tanyu 1973, 7). Yakut halk biliminde de, Tanrı’nın yedi katlı bir dağ üzerinde yaşadığına inanılmıştır. Başkurtlarca, "Tura Tev" olarak anılan, kutsal bilindiği için de kurban kesilmeden önce kesinlikle çıkılmayan dağ da bu silsilenin içinde yer almıştır. Gök-Tanrı’ya kurban merasimi de kutsal bilinen böyle dağlarda yapılmıştır (Beydilli 2004, 147).

**Dağların ilahi kuvvet yüklendiğine inanılmıştır:** Japon geleneklerinde tabiatın ruhtan ayrılmasının yapay bir olay olduğuna inanılarak “Kami” nin (Ölen herkes) baharda doğup, güz gelince tekrar dağa çekildiği kabul edilmiştir (Diana L. ECK 2005, IX/6214).



Eski Türkler, her dağın bir koruyucu ruhu olduğuna inanmışlardır. Bu nedenledir ki; dağ ruhundan dilek dileyebileceklerinde, onların yardımına ihtiyaçları olduğunda hep dağ tepelerine çıkmışlar; kurbanlarını orada sunup, ayinlerini orada yapmışlardır. Dağ ruhunun da içinde bulunduğu "yer su" ruhlarının merhametli ve koruyucu ruhlar olarak az şeye kanaat ettiklerini, darılmadıkça da kanlı kurban istemediklerini düşünmüşlerdir (İnan 1998, 472). Çin kaynaklarında eski Türkler'in, "Bodin İli" dağına, "Ülkeyi Koruyan Ruh" gibi baktıkları, dağın yurdu sembolize ettiği, Türk mitolojik düşüncesinde de Dağ Ruhunun aynı zamanda toprağın ve yurdun koruyucusu olduğu zikredilmiştir (Beydilli 2004, 147). Sibiryaya Türklerinde ise Şamanları esas koruyanın, "Kara Dağ Sahibi" olduğuna inanılmıştır. İran mitolojisinde, tüm dağların anası olarak bilinen, "Elbruz" dağının adının da "Albız-Yalbuz" adından değiştirildiği düşünülmüştür (Beydilli (2004), 147).

Japon gelenekleri Hapura, Gassan, Yoshima, Omine ve Kumana gibi birçok dağın kutsiyetini kabul eder. Bu inanç, ruh kuvvetinin dağlar ile birbirinden ayırlamayacağı duygusundan ortaya çıkar. Tacoma ve Cuchama dağları gibi dağlarda, Amerikan yerlilerince yağmur yağdırıcı ve yaratma yeri olarak kabul edilirdi (Diana L. ECK 2005, IX/6214).

**Dağlar, hayat ve ölüm kaynağı kabul edilmiştir:** Dağlar, ırmakların kaynağı olarak hayat verici, dolayısıyla da verimliliğin kaynağı olarak görülmüştür. Altay Şamanları, "Mukaddes Altay'ım refah ve bereket versen ne olur... Esenliğe sağlığa bereket versen ne olur. Şimdi geçecek yıla bereket versen ne olur... " diye dua etmişlerdir (İnan 1986, 51). Dağlar, sadece su kaynakları olarak değil, aynı zamanda yağmur ve aydınlığında kaynağı olarak görülmüştür. Yunanlıların Zeus, Hinduların Şiva, İnkaların Cataguilla gibi Fırtına Tanrıları dağlar ile eşleşmişlerdir. Dağlar, ölümler içinde cennete giden yollar olarak görülmüştür. Japonlar, ölümlerin ruhlarının dağlara gittiğine inanmışlardır (Diana L. ECK 2005, IX/6214). Cengiz Han'ın gençliğinde düşmanlarından Burhan Haldun dağına sığındığı, dağın onu düşmanlarından koruduğu, bu dağa kendisine hayat veren olarak dua ettiği kaynaklarda zikredilmiştir (İnan 1986, 52).

Dağlar, bu sayılanların dışında buralarda ruhlar, periler ve devler bulunması, kuvvet, kudret ve bir mana gücü ihtiva etmesi bir velinin orada yaşamış ve oraya gömülmüş olması, Tanrının yaratıcı gücünün alameti sayılması, tapınak, manastır ve mabetlerin buralara yapılması, şimşek ve yağmur bulutlarının bilhassa buralarda belirlenmesi sebebiyle yağmur duaları ve ayinlerin buralarda yapılması gibi sebeplerle de insanların dikkatini çeken mekanlar olmuştur (Bkz. Tanyu 1973, 75-77).

İlahi kaynaklı olsun veya olmasın, her dini inanişin içinde bir dağ motifi bulmamız mümkündür. Eski Yunanlılar Olympus Dağını kutsal etmişlerdir. Bu isim, birçok Yunan dağlarına verilen ad olmakla birlikte, Thessalia'daki Yunanistan'ın en yüksek dağı için özel isim olmuştur. Yunan Tanrılarının bu dağlarda oturduğu kabul edilmiştir. Hephaistis burada tanrılar için saraylar kurmuştur (Bkz. Behcet Necatigil 1957, 82). Ölümlü varlıklar olan insanlar bu dağa çıkamadıklarından tanrılar, zaman zaman yer yüzüne inmişler, insanlarla ilişkiler kurmuşlardır. Bu ilişkiler neticesinde Yunan mitolojisinin örnekleriyle dolu olduğu yarı insan, yarı tanrı varlıklar vücuda gelmiştir (Bkz. Ahmet Mithat, 72).

Sümerler, En-Lil'i mukaddes dağların kralı olan tanrı kabul etmişler, ilk Kaos'un sularından yükselen dünya dağının tepesinde taht kurduğunu düşünmüşlerdir (Bkz. Tanyu 1973, 5). Fenikelilerde, ayınlar ve tapınaklar yükseklerde yapılmış ve Lübnan dağlarını kutsal kabul etmişlerdir. Burhan-Kaldun Dağını kutsal kabul eden Moğollar da en yüksek dağlar "Dağ İlah" şeklinde düşünölmüştür. Moğolların inancına göre gökte yasayan ilahın yeryüzüne indiği yerler dağlar olarak görölmüştür. Cermen'lerde dağlar Tanrıya hizmet ve ibadet için sevilen yerler olmuştur. Wodenberg, Donnesber, Froberg, Odinsberg gibi adlar dağların kutsi anlamlarının izlerine atfen verilmiştir. Elburz Dağının da Persler tarafından kutsandığı kaynaklarda zikredilmiştir (Bkz. Tanyu 1973, 75-77). Hindu, Budist ve Caynıst mitolojide ortak bir şekilde Meru Dağı dünyanın merkezi olarak kabul edilmiş, özellikle Hindu Mitolojisine göre 4 kıtanı bu dağdan yayıldığına inanılmıştır (Diana L. ECK 2005, IX/6212).

Himalayalar, Hinduların kutsal dağlarındandır. Dağ tapınakları, Hindistan'da göze çarpan bir özelliktir. Şiva'nın Himalayalardaki Kilisa dağında ikamet ettiği düşünölmüştür. Fuji, Haguna, Yoshino, Omine, Kove ve Hiei dağları Japonlar tarafından kutsal kabul edilmişlerdir. Amerikan yerlileri geleneğinde ruh kuvveti ile dağların birbirinden ayıramayacağı duygusu mevcut olmuştur. Kuzey Pasifik yerlilerinde Rainer Dağı, Meksika'da Tecyac Tepesi, Güney Kaliforniya'da Cuchama dağı kutsal kabul edilen merkezler olarak inanç sisteminde yerlerini almışlardır (Diana L. ECK 2005, IX/6213-6214).

İlahi menşeli olmakla birlikte, mekandan münezzehe olduğu halde Yahudiler de Allah'a mekan izafe etmişlerdir. Yahudilere göre Sion Dağı, Tanrının ikamet ettiği yer olarak Kutsal Kitapta zikredilmiş, günümüze kadar da kabileler halinde ziyaret yeri olmuştur (Bkz. Tanyu 1973, 11). Mezmurlar'da bu dağın bulunduğu Kudüs, tanrının şehri, bu dağ da tanrının dağı olarak anılmıştır (Bkz. Mezmurlar, 20/2, 4/1, 76/2, 133/13). Sion Dağının yanında Sina Çölünün güney yönünde Sina Dağı (Har-i Sinoy), Hermon, Taban, Hafya'da

Karmel, İsrail'de Matsada, Mitsba dağları özel değere sahip olmuşlardır (Bkz. Tanyu 1973, 9). Yahudilikte "Yahve" kutsal dağ ile ilişkilendirilmiş, "Bir Dağ Tanrısı" olarak belirtilmiş, Sion, Sina Hermon, Lübnan, Karmel, Tabor... hep Yahve'nin dağları olarak görülmüştür (Bkz. Tanyu 1973, 10).

Yahudilerin kutsal kitaplarını, kendi kutsal kitapları ile birlikte Kitab-ı Mukaddes olarak benimseyen, Hıristiyanlıkta da benzer anlayışı görmek mümkündür. Hıristiyanlar için en önemli olan ve kutsal dağ, Hz. İsa'nın üzerinde dolaştığı, vaaz ettiği, gecelediği (Bkz. Luka 22/37-38) ve orada çarmıha gerildiğine inanılan Zeytin Dağıdır. Bu dağ, Hıristiyanların başta gelen ziyaret yeridir.

([https://www.holyhill.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=16&Itemid=24](https://www.holyhill.com/index.php?option=com_content&view=article&id=16&Itemid=24) 24.11.2012). Dağ, Hıristiyan mistikleri için Allah'a yakın olmanın sembolü, dua yerleri murakabenin odağına bir çıkış yolu olarak görülmüştür (Bkz. Tanyu 1973, 15). Trabzon Sümela (Meryem Ana), Göreme Peribacaları ve başka yerlerdeki tepelere ve yüksek yerlere yapılan manastırlar ve kiliseler bu anlayışa işaret etmektedir.

Allah, zaman ve mekandan münezzehe olduğundan İslam, diğer dinlerde olduğu gibi dağları tanrı mekanı ve tanrının insanlarla buluştuğu yerler olarak nitelememiştir. Allah insana şah damarından daha yakın olduğundan (Kaf Suresi, 16), dağ baslarında ve tepelerde aranmamıştır. Arafat Dağı, gerek cahiliye döneminde bir ziyaret yeri, gerekse İslami dönemde vakfe mekanı olan önem arz eden bir yer olmuştur. Buranın Hz. Adem ile Hz. Havva'nın yeryüzünde buluştuğu yer veya Hz. İbrahim'in Cebra'il'in hac görevlerinin nasıl yapılacağını öğrettiği yer olduğuna inanılmıştır (Bkz. Boks 1991, III/263). Arafat Dağı ile birlikte, Hz. Peygambere vahyin geldiği Cebel-i Nur ve buradaki Hira mağarası, Peygamberin Hicret esnasında saklandığı Sevr mağarası da kutsiyet atfedilmemekle birlikte Müslümanlarca ziyaret edilegelmiştir.

Hemen her din kutsalları arasında yer alan dağ ile ilgili inanışlar, Orta Asya coğrafyasında yaşayan Türklerin de saygı gösterdiği tabiat unsurlarından biri olagelmıştır. Dağ kültürü, Türklerde Gök Tanrı kültürü ile ilişkilendirilmiş, yeryüzünde Tanrıya daha yakın mekanlar olarak hissedilmiş, öyle olduğuna da inanılmıştır (Bkz. Kalafat 1990, 33). Türkler, Orhun Kitabelerinde Yer-Sub tabiri ile ifadesini bulan, bir takım gizli kuvvetlerin varlığına inanmışlardır. Bu kutsal Yer-Sub tabiri, Ötüken, Budun İnli Dağları ve ormanlarını temsil etmiştir. Vatanın korunmasında Yer-Sub ruhlarının rolü, Tonyukuk Yazıtında "Düşman, Tanrı, Umay ve Yer-Sub ruhlarının yardımıyla gafil avlanarak basılmışlardır." (Bkz. Ergin 1975,

Tonyukuk 1. Tas Güney Cep. 10.str, 38 ; İnan 1976, 31; İnan 1986, 48) şeklinde ifadesini bulmuştur.

Eski Türk inancında Yer-Sub ruhlarının en önemli mümessili dağlardır. Hunların eski vatani olan Yeni-Si-Şan veya Şan-Din-Şan sıra dağlarındaki Han-Yoan dağı, Hunların her yıl, Gök Tanrıya kurban kestikleri dağdır. Bunlardan başka Gan-Tsuan-Şan dağı da, Hunların mukaddes dağlarından biridir. Hun Hakanları, Çin ile yaptıkları anlaşmaları Hun dağı denilen bir dağın tepesinde kurban keserek içtikleri antla teyit ederlerdi (İnan 1976, 31; İnan 1986, 48).

Büyük dağlar, Türk mitolojisinde de en önemli motiflerdir. Her Türk efsanesinde bu kutsal dağlar, açık veya kapalı bir şekilde karşımıza çıkarlar. Uygurların ataları olan Kao-Ci Toleslerinin menşe efsanesinde "Hakanın kızlarını Tanrı ile evlenmeleri için bir dağ üzerinde bıraktığı, küçük kızın bu dağda bir erkek kurtla evlenerek yeni nesiller meydana getirdiği" rivayet edilir. Uygurlarca, efsanedeki bu erkek kurdun, Tanrının sembolü olduğuna inanılır (Ögel 1971, II/284).

Bugün geleneksel Türk Dini inancını sürdüren Türk boylarında rastlanan dağ-su (ırmak, göl, pınar) ağaç, orman, kaya kültleri, Eski Türk yazıtlarında "Yer-Sub" adı altında toplanmıştır (İnan 1986, 49). Hunlardan itibaren her devirde, Türklerin dikkatini üzerine çeken dağlar, mitolojilerde yer aldıkları gibi, ata sözlerinde de önemli yer tutmuşlardır (Ögel 1971, II/284). Dede Korkut Kitabında ve Orhun Abidelerinde örneklerine rastlandığı gibi Türkler, zaman zaman dağlara kişilik vermişlerdir. Manas Destanında da dağlar, büyük bahadırlar gibi, bahadırlar da bir dağ gibi görülmüştür. Altay Dağlarında Katun, Bey gibi adların bulunması da sadece coğrafi bir özellik değil, bu dağların, çoluk, çocuğu olan ruhlar gibi düşünülmesinden ortaya çıkmıştır (Ögel 1971, II/295).

Zirveleri gökleri deler gibi yükselen ve başları bulutlar içinde kaybolan dağlar, Tanrı ile konuşur ve ilgi kurar gibi görünmüşlerdir. Göğün direği dağ, yeri bastıran dağ ve Tanrıya giden en yakın yol da yine dağ idi. Bunun için Orta Asya'daki dağların çoğu Tanrı ile ilgili isimlerle anılmışlardır (Ögel 1971, II/283; İnan 1976, 32). Kurbanlar, yüksek dağ tepelerinde kesilmiş, toplumda ün kazanmış saygı duyulan kimselerin mezarları yüksek dağ başlarına yapılmıştır (Ögel 1971, II/290). Bu anlayışın kültürdeki derin izleri tarihin her döneminde devam etmiş, Türklerin Müslüman olmalarından sonra da, dağ ile ilgili inanışların bir kısmı benzer özelliğini sürdürmüştür. Dağ, Türklerde genel bir kült olarak görülmele birlikte önem verilen dağlar, her boya göre değişmiştir. Her boyun ve oymağın kendine mahsus mukaddes-ıduk dağı bulunmuştur (İnan 1976, 32).

Göktürkler dağları, Yer-Sub'un en önemli mümessilleri olarak görmüşler, dağları gökte oturan Tanrı'ya yeryüzünde en yakın yerler olarak kabul etmişlerdir. Yüksek dağ tepelerinin göklere yakın bulunması ve uzaklardan mavi renkli görülmesi bu inancın yerleşmesine sebep olmuştur (Bkz. Tanyu 1973, 30). Göktürk İmparatorluğunun idaresi altındaki bütün Türk boyları tarafından Ötüken Dağı ve ormanlarının kutsandığı Göktürk ve Uygur yazıtlarında yer almıştır (İnan 1976, 32; İnan 1986, 49). Göktürklerin menşei hakkında Çin kaynaklarında tespit edilen rivayetlerde de, dağ ve mağara mühim unsurlar olagelmışlerdir (İnan 1976, 37; İnan 1986, 53). Göktürklerin yaratılış efsanesinde "Dişi kurdun çocuğu olarak Turfan'ın Kuzey batısında bir dağa gittiği, orada bulunan bir mağaradan içeriye girdiği" rivayet edilmiştir (Ögel 1971, II/285).

Göktürkler için Ötüken Dağı ile birlikte bu dağın batı tarafında bulunan "Budun İnlı" ismi verilen dağlar da kutsal kabul edilmiştir. "Budun İnlı" ülkenin koruyucusu olan ruh anlamını taşımaktadır. Üzerinde ağaç ve ot olmayan bu dağa Göktürkler o gözle bakmışlardır (İnan 1986, 5). Hakanın otağı Ötüken dağında kurulmuş, her yıl hakanlığa tabi bütün boy başbuğları ile beraber kutlu Budun İnlı mağarasında ayin yapılmış, ataların ruhlarına kurbanlar sunulmuştur (İnan 1976, 37). Göktürklerin doğudaki büyük sıra dağlara "Kadır Kan" demeleri de yine dini sebeplere dayandırılmıştır (Ögel 1971, II/285). Dağ, Göktürklerin en önemli kültlerinden biri olarak Iduk-Mukaddes görülmekle birlikte, kesinlikle tanrı olarak veya tanrının mekanı olarak kabul edilmemiştir.

Dağ, Uygur Türklerinin yaratılış ve türeyiş mitolojisinde de çok önemli yer tutmuştur. Uygurların ataları olan Kao-Çı Töleslerinin türeyiş efsanesinde ki dağ motifi dışında bir başka Uygur efsanesinde de; "Gökten bir ışık, ırmak arasındaki bir dağ üzerine inmiş ve Uygurların soyları bu yolla türemiştir (Ögel 1971, II/285). Uygurların "Kut Dağı" da çok meşhurdur. Ziya Gökalp bu dağ hakkında şöyle demektedir. "Gökten inen nur sütunu yeryüzünde taşlaşarak yeşim taşından bir kaya vücuda getirdi. Bu kayaya "Kutlu Dağ" adı verildi. Milli harsın timsali ve mukaddes tanındı. Beyazlara bürünmüş ak sakallı bir ihtiyar, Böğü Han'ın rüyasına gelerek bu kayaya hürmet gösterdikleri müddetçe Türklerin hakimiyette kalacaklarını haber verdi." (Gökalp 1980, 15). Cüveyni'nin rivayetine göre bu dağ Çinliler tarafından parçalanarak götürülünce Uygurlar perişan olmuşlardır (İnan 1986, 50). Göç efsanesinde, bu kutlu dağ ile birlikte iki dağdan daha bahsedilmekte ise de bunların varlıkları bu kutlu dağa bağlı olarak zikredilmiştir. Bunlar, Çin Prensesinin sarayını üzerine koyduğu "Hulin Pili Poli" Yeni Hatun Dağı, diğeri ise onun yakınlarındaki Tanrı Dağı idi (Bkz. Köprülü 1980, 60-61).

Altay Türklerinde, Kutsal Dağ (Altay) inancı köklü ve yaygındır. Altaylı boylar ve oymakların mukaddes saydıkları dağların belli başlı Abakan ırmağı kaynaklarındaki Eki Tag, Biy ırmağı kıyısındaki Sogol Palmir, Akaya, Ene, coğrafya kitaplarında Rusça “Beluha” denilen Kadın başı, Üçsürü, Karatag, Çaptigan, Ülgen, Aysu, Karahan adlarını taşıyan dağlardır (İnan 1976, 34; İnan 1986, 50).

Altay Türklerine göre insana maddi hayat için gerekli olan bütün nesnelere veren, onun yiyecek elbise ve ikametgâhını bol bol temin eden yedi dağ ve denizi ile Yer-Sudur. Altay Türklerine göre bu dağlar, ırmaklar, göller(Yer-Su) hep canlı nesnelere. Onların kutsal kabul ettikleri dağlar ve göller sadece coğrafi isimler değil, konuşan, duyan, evlenen, çoluk çocuk sahibi varlıklar sayılmışlardır. Şaman ayininde Altay’ın Ruhuna hitap eder, yalvarır ondan medet umar. Bu duasında Altay Dağını rızık veren, şan getiren, hüküm veren ve atalarının çok eskiden beri kutsadığı varlık olarak görür. Atlayın varlığından da tasaya düşülmemesi gerektiğini söyler (İnan 1986, 51).

Altay Türklerinde aynı zamanda mitolojik olarak Altın Dağ ile ilgili inanışlar bulunmaktadır. Bu dağ Gök kubbenin altında etekleri yeryüzüne kadar inmeyen som altından yapılmış bir Gök dağı olarak düşünülmektedir (Ögel 1971, II/290). Altay Dağlarının tümü kutsal görülmekte, içlerinden herhangi bir tepenin bütün Altayları temsil etmediği, göğe yükselen zirvelerin hepsinin birden Tanrı yerine kadar uzandığına inanılmaktadır. Altay Türklerine göre Büyük Tanrı Bay Ülgen’in oturduğu Altın Dağın Altay dağlarında olmasının muhtemel olduğu kabul edilmektedir (Ögel 1971, II/296). Altay Türklerinin inançlarında bazı dağlar yaratılışın kaynağı olarak görülmekte, Töz-Tös (menşe-asıl) olarak isimlendirilmektedir. Abakan ve Yezim dağlarına söylenen ilahilerde bu dağların Töz oldukları zikredilmektedir (İnan 1986, 44).

Orta Asya Türkleri arasında araştırma yapan W. Radloff, Kara Kırgızlar tarafından kutsal kabul edilen “Şu” kaynağında yer alan “Kungraman Dağı”, “Kaysu nehri boyundaki “Çulpasa Dağı” ve “Te” boyundaki “Alabaşı Ata Dağı” olmak üzere üç dağdan bahsetmiştir (Bkz. Radloff 1976, 202). Karahan Devletini kuran Türk boylarından biri olan Çiğil Türkleri de yakınlarındaki bir dağı Tanrı makamı saymışlar, kurbanlarını orada kesmişlerdir. Başkurt Türkleri de, Altay dağları ile Ural dağlarını kutsal olarak kabul etmişlerdir. XVIII. Yüzyılın ortalarında Başkurtlar arasında seyahat eden ve izlenimlerini kayıt altına alan Lepechin, Tura-Tav denilen dağı Başkurtların taparcasına kutsadıklarını ifade etmiştir (Bkz. Tanyu 1973, 33). Oğuz Kağan efsanesine göre, Oğuz Han’ın kendi öz yaylaları olan “On Tag” “Kür-Tag” isimli dağlar Oğuzların kutsal dağları idiler. Kazılık Dağı da Oğuzların

kutsal dağlarından biri olarak efsanelerde yerini almıştır (Ögel 1971, II/285). Dağları kutsal mekanlar olarak gören Türk boyları arasında, mukaddes dağlar ve onların ruhları adına muhteşem ayin ve törenler de yapılmıştır. Dağ Ayini, Kaç ve Beltir boylarında “Tig-gir Tayı” yani Gök Kurbanı, Sagaylarda “Tag Tayanı” yani dağ kurbanı olarak isimlendirilmiştir (İnan 1986, 53).

Türk boylarının hemen hepsinin kutsal gördükleri farklı dağlar olmakla birlikte bazıları genel olarak ortak kutsanmışlardır. VII. yüzyılda bütün Türk boyları ve Göktürk İmparatorluğuna giren yabancı boylar, Ötüken Dağı ve ormanlarının Kült olduğu görülmektedir. Orhon ırmağı kaynaklarında ve bu kaynakların çevresinde bulunan dağların Hunlar devrinde beri muhtelif Türk boyları için müşterek kült olduğunu bilinmektedir. Bu bölgede bulunan şahikalardan birinin hala “Othon Tengri” adını taşıması da eski devirlerin bir hatırası olarak devam etmektedir. Kazılık Dağı, Oğuzların kutsal dağı olmakla birlikte buradan sürülen Kalmukların bu dağ için yaptıkları ağıt, Kazak-Kırgız edebiyatında meşhurdur (İnan 1986, 49).

Türk Mitolojisinde Altın dağ önemli bir unsurdur. Her ne kadar Altın dağ motifi Altay Türklerinde bütün incelikleriyle görünse de eski Türkler tarafından Uygur iline yakın bir dağ “Altun Kan” olarak anılmaktadır. Türkler arasında Altın gibi olan dağlardan çok söz edildiği görülmektedir. Göktürk yazıtlarında da bu motifte dağlar bulunmaktadır (Ögel 1971, II/290). Dünyanın ortasından yükselen Demir Dağ yine Türk mitolojisinin önemli motiflerinden biri olarak dikkat çekmektedir. Bu motif, Göktürklerin Ergenekon Destanında bariz olarak göze çarpmaktadır. Eski Kırgızların torunları Abakan Tatarları, bu dağın dünyanın ortasında bulunduğunu zikretmektedirler (Ögel 1971, II/292). Tanrı Dağları da Türklerin ortak kutsadıkları dağlardan biri olarak ismini dağların Tanrı makamı olarak görülmesinden almaktadır (Bkz. Turan 1979, 111).

İslam dinini benimseyen Türkler, eski inançlarının bir kısmını bu yeni benimsedikleri dine taşımışlar, bu husustaki geleneklerini de koruyarak asırlar boyunca sürdürmüşlerdir. Dağ ile ilgili inanışların bir kısmı da bu bağlamda varlığını günümüze kadar devam ettirmiştir. Altay, Ötüken ve Tanrı Dağı bu günkü Türkler arasında saygı değer bir hatıra, bir tarihi bağ olarak önemini günümüze kadar muhafaza etmiştir (Bkz. Tanyu 1973, 44).

Abdülkadir İnan, Kazan vilayetinde Hocalar dağı ile ilgili bir din adamının şikayetini şöyle nakletmektedir; “Cahil halk nerede bir dağ veya pınar görse, bir kayın ağacı diker ve oraya keramet derler.” (İnan 1976, 185) Bu rivayet, Türklerin Müslüman olduktan sonrada Yer-Su ile ilgili inanışlarını sürdürdüğünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Anado-

lu'da da bu inanışın izleri zaman zaman göze çarpmaktadır. Evliya mezarları yüksek tepelerde bulunmakta, insanlar, bu mezarlar ve yatırları ziyaret etmek için o tepelere çıkmaktadırlar. Yağmur duaları, bir çok bölgede tepelerde yapılmakta, bu dualara insanlarla birlikte hayvanlarda getirilmektedir. Bir örnek olması açısından Sarıkamış yöresinde kuraklık olduğunda Akbaba Dağına çıkılmakta, orada yatan Ak Babaya dilekte bulunmaktadır (Bkz. Kalafat 1990, 100). Dumlu Baba, Hasan baba, Ak Baba, Çoban Dede, Parmaksız Sarı Baba, Güzel Baba, Kuzucan Baba, Sarı Baba gibi dağ ve tepeler üzerinde bulunan yatırlar ve ziyaret yerlerinden isimlerini almaktadırlar (Bkz. Kalafat 1990, 35).

Eski Türkler tarafından mezarların yüksek dağ tepelerine yapılması göz önüne alındığında, dağla ilgili inançların ne dereceye kadar devam ettiği bariz bir şekilde görülmektedir. Hikmet Tanyu, Türkiye'deki Şiiler ve Alevilerce yatırların kutsandığını, hatta evliyaların bulunduğu dağ ve tepelerin bile kutlu sayıldığını belirtmektedir (Bkz. Tanyu 1973, 48). Tunceli yöresinde ata mezarlarına Orta Asya'da olduğu gibi büyük saygı gösterilmekte, mezarlar ya orman içine, ya da dağ tepelerine yapılmaktadır (Bkz. Kalafat 1990, 106).

Anadolu'ya gelen Türkler'de eski Orta Asya mitolojisinin Altın Dağ veya Akdağlar'ı kaybolmuş, onların yerini Kaf Dağı, Tur Dağı almıştır. Aslında efsanevi eski Türk dağları da mitolojide Ön Asyanın bu dağlarının birer paralellerinden başka şey olmamıştır (Ögel 1971, II/290). Doğu Anadolu'da geleneksel Türk inançlarının izleri üzerine yapılan araştırmalar, İslam öncesi dağ ile ilgili inanışların birçoğunun halen farklı şekillerde Anadolu'da yaşadığını ortaya koymuştur (Bkz. Kalafat 1990, 34-36).

Sonuç olarak dağlar, ilahi kaynaklı olmayan dinlerde olduğu gibi, ilahi kaynaklı dinlerde de önemli dini bir motif olmuşlardır. Bazı dinlerde Tanrı'nın makamı, oturduğu yerler olarak görülmüş, bazı dinlerde de sadece kutsiyet izafe edilen yerler olmuşlardır. İslam Dininde bile tabiatın bir parçası olarak görünmesine rağmen, Nur, Arafat, Ebu Kubeys dağı gibi dağlar ziyaret edilen yerler olmuşlardır. Eski Türkler de dağları kutsal görmüşler, dağın bir parçası olduğu yer-su kültü, zamanla Türklerde vatan kelimesi ile özleştirmişlerdir. Bu anlamda dağları vatanın bir parçası olarak düşünmüşler, her şeyden üstün ve önemli görmüşlerdir. Türkler, dağlarla ilgili inançlarını İslam sonrasında da sürdürmüşler, ölen bazı büyüklerini yüksek tepelere gömmüşler, buraları gömülen ve orada yaşadığı bilinen kimselerin ismiyle anarak kültürel özelliğini zamanımıza kadar taşımışlardır.



## Kaynaklar

- AHMET MITHAT, (Trsz.), *Tarih-i Edyan*, İstanbul
- AYDIN, Mehmet (2005), *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Konya
- BAYAT, Fuzuli (2006), "Türk Mitolojisinde Dağ Kültü", *Folklor/ Edebiyat*, C.12, Sayı 46. İstanbul
- BEYDİLLİ, Celal 2004, *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, Ankara , Yurt Kitap-Yayın
- BOKS, Abdullah (1991), *İslam Ansiklopedisi (Arafat)*, İstanbul, MEB. Yay. III
- ECK L. Diana (2005), *The Encyclopedia of Religion*, "Mountains Md.", ABD, Thomson Gale Co., IX
- ELİADE, Mircea (2002, *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, İstanbul, Kabalcı Yay.
- ERGİN, Muharrem (1975), *Orhun Kitabeleri*, İstanbul, Bogaziçi Yay.
- GÖKALP, Ziya (1980), *Makaleler IX*, İstanbul, Kültür Bak. Yay
- [https://www.holyhill.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=16&Itemid=24](https://www.holyhill.com/index.php?option=com_content&view=article&id=16&Itemid=24)  
24.11.2012
- İNAN, Abdulkadir (1976), *Eski Türk Dini Tarihi*, İstanbul, Kültür Bak. Yay
- İNAN, Abdulkadir (1986), *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara, T.T.K. Yay
- İNAN, Abdulkadir (1998), *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara, T.T.K. Yay
- KALAFAT, Yaşar (1990), *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Ankara
- KÖPRÜLÜ, Fuat (1980), *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, Ötüken Yay.
- Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara, DİB Yayınları
- Kutsal Kitap* 2002, İstanbul, Yeni Yaşam Yayınları,
- Longman Dictionary of Competarary English* 1987 , "Cult Md." England
- NECATİGİL, Behcet (1957), *Küçük Mitolojya Sözlüğü*, İstanbul
- ÖGEL, Bahattin (1971), *Türk Mitolojisi*, İstanbul , Kültür Bak. Yay, II
- RADLOF, W. (1976), *Sibiryadan Seçmeler* (Çev. Ahmet Temir), İstanbul, Kültür Bak. Yay
- Shorter Oxford English Dictionary* 1950, "Cult Md." England

TANYU, Hikmet (1973), *Dinler Tarihi Araştırmaları*, Ankara, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay

TURAN, Osman (1976), *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, İstanbul, NakıŐlar Yay.

### **The Cult of the Mountain in Religions and Traditional Turks Beliefs**

**Citation** / ©- Baş, M. (2012). The Cult of the Mountain in Religions and Traditional Turks Beliefs, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 13 (1), 165-179.

**Abstract-** *Mountains are sacred object within world religions regarding to various reasons. They were accepted as divine locations; place of revelation and vision, or as cosmic axis of the world. Mountains - like in any other religions - had also gotten the attention of Turkish tribes with their greatness, and took their place in beliefs as a cult. Considering the value dedicated to mountains, rituals were held on high peaks and important people were also buried there. Mountains were always directly or indirectly mentioned in Turkish mythologies as the most important motives of Turkish myths. Conspicuous mountains with their mysterious position and celestial heights had also been identified with homeland cult. Turks saved their beliefs regarding to mountains after their conversion to Islam and kept these beliefs until today.*

**Key words-** *Cult, Sacred, Cosmic Center, Meru, Olimpius, Otuken, Gold Mountain, Gokturks, Altay.*



# Kur'an'da Geçen Kalp Kavramının Anlaşılmasında Kapalı Sistemin Önemi (1)

Dr. Fatih Menderes Bilgili\*

Ömer Yavuz\*\*

---

**Atrf / ©-** Bilgili, F.M- Yavuz, Ö. (2013). Kur'an'da Geçen Kalp Kavramının Anlaşılmasında Kapalı Sistemin Önemi (1), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1), 181-209.

**Özet-** *Kur'an'da bahsedilen kalbin fiziki sistemimize (universe) ait bir yapısı yoktur. Aksini ispatlayamayışımız onun sistemimizin herhangi bir bileşeninden meydana gelmediğini gösterir. Ancak varlığı fonksiyonel bağlamda kişi tarafından öznel deneyimle anlaşılan kalp konusunda doğanın dışarıda bırakılması söz konusu olamaz. Kalbin kendisine ait bir sistemi vardır. Bu da biyolojik yönümüzün ait olduğu fiziki sistemimizle bir şekilde etkileşim ve iletişim içerisindedir. Bunların hepsi belli bir ilim çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bu yaklaşım tarzı, kalbimizin de yine belli bir ilimle anlaşılabilirliğini ve onun yine belli kaideler çerçevesinde inşa edilebileceğini anlatmaktadır. Sistem analizi epistemik seviyeleri gündeme getirir. Buradaki sistemler doğal sistemlerdir. Doğal sistemler kendisini doğru bir şekilde okumaya çalışana dinamik bir süreç yaşatır. Bu süreçte kalp başrol oynar. Bu sebeple kalbin sistem veya sistemlerle gireceği reaksiyonlar önemlidir. Bu sistemler göz önüne alındığında kalbi inceleyen müstakil bir ilmi disiplinin olması kaçınılmaz gibi görünmektedir. Bu disiplin kalbin bileşenlerinin ait oldukları sistemleri ve işleyişlerini ortaya koyar. Ayrıca kalbin inşasında da aktif görev üstlenir.*

**Anahtar sözcükler-** *Kur'an'da Kalp, Kapalı Sistem, Sistem Dışı, İlimi Metodoloji, Gayb.*

§§§

---

\* Adana ATO Anadolu Lisesi Din Kült. ve Ahlâk Bil. Öğret., e-posta: menderesbilgili@yahoo.com

\*\* Adana ÇEAŞ Anadolu Lisesi Fizik Öğretmeni, e-posta: omeryavuz89@gmail.com

## Giriş

İnsan hem kendisini hem de çevresindeki varlıkları anlayabilecek özelliklerle donatılmıştır. Bunlar sayesinde yaşadığı dünyayı algılayıp anlar. Kendisine yüklenen bu özellikler fiziki kâinatımızla (universe) tamamı ile uyumludur. Zira evrenimiz ve onu meydana getiren varlıklar insanın anlayabileceği şekilde tasarlanmıştır. Ancak bu yapıya uyum gösterip göstermeme kişinin tercihine bırakılmıştır.

İnsana genetik (vehbi) olarak verilen bu özelliklerin başında duyu organları/algı cihazları gelir. Bu organlar yaşadığımız dünyayı algılayıp anlamayı sağlayacak bir kapasitede yaratılmıştır. Bu cihazları kullanarak bize tahsis edilen varlık dünyası ile etkileşime gireriz. Bu cihazlar kendilerine yüklenen programları ancak bu dünyanın bileşenleriyle etkileşime girerek aktifleştirebilir. Algı düzleminde girilen bu etkileşimler kişinin algılayış biçimini oluşturur. Algılayış biçimini tayin eden de yine kişinin kendisi yani özbenidir.

Algılayış biçimimiz bizlere verilen doğal ayetlerden bağımsız ve onlara muhalif olacak bir biçimde kazanılmış ise krizlerin varlığı kaçınılmaz hale gelmiş demektir. Bu durumda algı cihazlarımızı değil algılayış biçimimizi değiştirmemiz gerekir. Bu sebeple algı cihazlarımızın, kendisine sunulan varlık dünyasından (doğal ayetler) bağımsız hareket etmesi doğru değildir. Bilakis algı cihazlarımız bu ayetlerden yeterince yararlanmalıdır. Bunlardan yeterince istifade etmemiz için de bu ayetlerin ait oldukları sistemler ve bu sistemlerdeki işlevleri hakkında bilgi sahibi olmamız gerekir. Aksi takdirde ayetlerin yanlış anlaşılması mümkündür.

Kur'an'da geçen kalbin doğru anlaşılması ve özellikle de biyolojik kalple karıştırılmaması için fiziki kâinatımızdan en üst seviyede yararlanmamız kaçınılmazdır. Bu konuda zihnimizdeki bulanıklığı gidermek ve fonksiyonel bağlamda kalbin analizini yapmak için kimya disiplininde kullanılan sistem tasnifinin işimizi kolaylaştıracağını düşünüyoruz.

Çalışmamızda kullandığımız sistem tasnifi fen bilimlerinden ödünç alınarak yapılmıştır. Genelde kimya biliminde kullanılan bu tasnif tamamen fiziki sistem içindeki ilişkiler göz önüne alınarak elde edilmiştir. Fiziki sistemin dışında farklı sistemlerin varlığı ve işlevselliği için içine katılmamıştır. Bu anlamda ödünç aldığımızı söylüyoruz. Bizler ise fiziki sistemimiz dışında farklı sistemlerin varlığını kabul edip onların ilişkide rol aldıklarını göz önüne alarak bu kategoriden yararlanacağız. Özellikle de yöntemsel (methodical) açıdan bu tasniften istifade edeceğiz.

Varlığının ve etkisinin farkında olduğumuz veya olmadığımız, evrenimizi meydana getiren tüm bileşenler ve bunlar arasındaki ilişkiler fiziki kâinatımızı oluşturur. Fiziki

kâinatımız birbirleriyle sürekli ve olarak düzenli etkileşim halinde olan bileşenlerden meydana geldiği için buna fiziki sistemimiz de diyebiliriz.

### **1. Sistem Nedir?**

Sistem, günlük hayatta ve ilmi çalışmalarda çok fazla karşılaştığımız kavramlardan biridir. Bu kavramı genellikle düzen veya düzensizliği ifade etmek için kullanırız. Sistem kavramından ne anladığımız ve sistemlerde geçerli olan ilmi metodolojilerin neler olduğu konusu oldukça önemlidir.

Kısaca ifade etmek gerekirse sistem, organize bir bütün meydana getirmek üzere birbirine düzenli bir etkileşim ile bağlı bileşenler topluluğudur (Özenli, 1999, M1). Sisteme ait her bir obje bu sistemin bir parçasıdır ve her bir bileşen de birbirleriyle etkileşim içindedir. Diğer bir ifadeyle, herhangi bir ilmî araştırmada ele alınan konunun tespit edilen her bir limitasyonuna en genel anlamda sistem adını verebiliriz. Bununla beraber, belirlenmiş olan her bir sistem de alt sistemlerden meydana gelmiş olabilir. Örneğin güneş sistemi bir sistemdir. Onu meydana getiren gezegenler de bu sistemin birer alt sistemleridir. Yine gezegenler de kendi içerisinde bir sistem olup alt sistemlerden meydana gelmiştir.

Sistemler farklı açılardan tarif edilip tasnif edilebilir. Sistemi meydana getiren bileşenler, bu bileşenlerin tabi olduğu kanunlar, etkileşim ve iletişim, insana sağladığı fayda ve zarar ve daha birçok açıdan sistemleri tasnif etmek mümkündür.

### **2. İlişkiler Açısından Sistem Çeşitleri**

Bu çalışmada sistemleri etkileşim, alışveriş ve iletişim açısından tasnif edip Kur'an'daki kalp (biyolojik kalbi kastetmiyoruz) konusunu anlamaya çalışacağız. Etkileşim, alışveriş ve iletişim kelimelerinin yerine, bunları da içine alan ilişki (correlation) kelimesini kullanacağız.

İlişki açısından yapmaya çalıştığımız sistem tasnifleri hem kalbimizi daha iyi anlamaya hem de onu sağlıklı bir şekilde inşa etmeye yardımcı olacaktır. İlişkide rol oynayan varlıklar, enformasyon ve madde gibi objeler bu tasnifi kristalize etmemizi sağlar. Bu sistemleri şu başlıklar altında toplayabiliriz:

1. İzole sistemler
2. Kapalı sistemler
3. Açık sistemler

İlişki zaviyesinden yapılan bu sınıflandırma, özellikle kalbimizin fonksiyonel yönlerini daha nitelikli bir hale nasıl getireceğimiz konusunda bizlere yardımcı olur. Ayrıca bu tasnif, kalbimizin eğitim algoritmasını<sup>1</sup> oluşturmada ve kristalize etmede büyük rol oynar.

Yukarıda tasnifini yaptığımız sistemlere kimya biliminin yüklediği anlamları kısaca şöyle özetleyebiliriz:

1. İzole sistemler: Adından da anlaşılacağı üzere izole/yalıtılmış sistemler çevresi ile madde ve enerji alışverişi olmayan sistemlerdir. Bir diğer ifadeyle sistem ile ortam arasında madde ve her türden enerji alışverişi olmayan sistemlere izole sistem adı verilir.

2. Kapalı sistemler: Bu sistemler ise ortamlarıyla sadece enerji alışverişi içinde olan sistemlerdir. Madde alışverişine karşı kapalı fakat enerji alışverişine açık olan sistemlere kapalı sistem adı verilir. Bu sistemler kendi kendilerini denetleme özelliğine sahiptir. Kapalı sistemlerde geri besleme mekanizması vardır.

3. Açık sistemler: Bu sistemler ise işlevlerini yapabilmeleri için ortamlarından devamlı madde ve enerji alan ve bunları yapılarında değiştirip ortama bazı çıktılar veren sistemlerdir. İzole sistemin tümüyle tersi olan yani ortamla arasında madde ve her türlü enerji alışverişi olan sistemlere açık sistem adı verilir (Erdik / Yüksel, 1986: 575).

Bu sistemler hem düşünce dünyamızın hem de mühendislik dünyamızın problemlerine, kendine özgü ve farklı yaklaşım getirmektedir. Çıkış noktalarımızın pek çoğu aynı olduğundan özellikle düşünce bağlamında bu tasniflerin bizleri birbirimize yaklaştıracığını söyleyebiliriz. Çıkış noktalarımız fiziki sistem olduktan sonra varacağımız sonuçlar ve bunların doğru olduklarını gösteren gerekçeler birbirinden radikal olarak farklı olmayacaktır.

Bilindiği gibi fen bilimleri, matematiği ve onun önerdiği mantığı kullanarak kâinatımızı okumayı kendisine meslek edinmiştir. Bunun yanında fen bilimleri sadece evrenimizdeki varlıklar hakkında bilgi sunmaz, bizlere yöntem de kazandırır. Bu sebeple fen bilimlerindeki tasniften özellikle metodik açıdan yararlanmada bir sakınca yoktur. Hatta bunları göz ardı etmenin ciddi bir kayıp olacağını düşünüyoruz.

---

<sup>1</sup> Algoritma: Her türlü sistematik hesap yönteminin genel adıdır. Herhangi bir problemin çözüm yöntemini tanımlayan sıralı işlemler bütünü, çözüm zinciridir. Yol, yordam demektir. Bu kavram 9.yy başlarında yaşamış, aslı Türk olan matematikçi Muhammed bin Musa el Harezmi'nin, el-Harezmi sözcüğünden batılların çıkardığı bir terimdir (Nasr, 2006: 78-79; Penrose, 2004: 35-36).



Aynı şekilde Kur'an da bizlere mesajlarını ulaştırmada doğa ayetlerini kullanmaktadır. Zira taşıdığı mesajların doğruluğu ve temel amacı açısından Kur'an ayetleriyle doğa ayetleri arasında herhangi bir fark yoktur (Bilgili / Yavuz, 2011). Çünkü her ikisini de yaratan (Rab) aynıdır; ancak açıklanmasında veya yorumlanmasında farklılıklar olabilir ki bu da her ikisi için söz konusudur.

Bu tasnif beraberinde bilimsel bilgiyi, felsefi bilgiyi ve diğer bilgi çeşitlerini kristalize edip aralarında sağlıklı ürün verecek şekilde ilişkilerin doğmasına yardımcı olur. Burada önemli olan bu tasnifin kazandıracığı yönetime gereği gibi vakıf olmaktır. Ayrıca bu bilgi çeşitlerinin birbirleriyle olan karşılıklı ilişkileri ortaya konularak varlık meselesi gibi hiçbir zaman önemini yitirmeyen ve yitirmeyecek olan problemlere ve bunların çözüm sürecinde kişinin kazanacağı mertebelere açıklık getirilebilir. Öte yandan fen bilimlerinin kazandırdığı yaklaşım tarzları özellikle de tasnifler yanlış yerde zihni kazıların yapılmasına engel olur.

Bu ve benzeri sistem kategorileri, anlaşılmaz gibi görünen varlıkların ve bunların içerdikleri mesajların en azından çerçevesini çizip ne olmadıkları konusunda yardımcı olur. Yine bu gibi tasnifler, kişinin aşına olunan mesajlara takılıp kalmamasını aksine bu mesajlardan yola çıkarak yeni makamlar kazandıracak süreçlere girmesini sağlar.

Kalp de hem yapısal hem de işlevsel açıdan izafi olarak anlaşılması zor olan hususlardan biridir. Zira kalp algı düzlemimizin kapsamı içinde değildir. Hatta bizler için onun yapısal (structural) yönünün varlığı hususu bile net değildir. Bu konuda enformasyon kaybımız çok fazladır. Zira bizlere kalbimizin bu yönünü entelektüel bağlamda somutlayacak kelimeler (fiziki evren ve onun bileşenleri) verilmemiştir. Bizler ancak fiziki sistemimizden yola çıkarak, insanı oluşturan böyle bir bileşene sahip olacağımızı söyleyebiliriz.

Kalbimizi bu söylediklerimizden yola çıkarak anlamaya çalıştığımızda önümüze çözülmesi zor problemler çıkmaktadır. İşte bu problemleri çözmede ya da doğruya en yakın çözümü bulmada bağlamlarına göre sistem tasniflerinin önemli bir role sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple ilişki açısından sistem tasnifini yapma ihtiyacı doğmuştur. Yani ilişki bağlamında sistemi tasnif ederek kalbimizi hem daha iyi anlama hem de onu sağlıklı bir şekilde inşa etme yollarını ortaya çıkarabiliriz. Tasnifin her bir üyesi yukarıda belirttiğimiz çerçevede incelenmelidir. Ancak bu çalışmamızda kalbi, sadece kapalı sistem açısından ele almaya gayret edeceğiz.

### 3. Kapalı Sistemin Tanımı

Eğer bir sistemle veya bu sistemin bir bileşeniyle, başka bir sistem veya bu sistemin bir bileşeni arasında yapısal (madde, elektrik, manyetik alan gibi) açıdan etkileşim, iletişim, alışveriş yok fakat sistem dışından gelen enformasyon ile bir etkileşim ve iletişim varsa bu sistem kapalı sistemdir. Kısaca kapalı sistem, diğer sistemlerle yapısal bir alışverişi olmayan ancak sistem dışından gelen enformasyonla etkileşimi, iletişimi var olan sistemlerdir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi fen bilimlerinin tanımladığı kapalı sistemlerde madde alışverişi yok iken enerji alışverişi vardır. Biz ise burada enerji alışverişini enformasyon alışverişi olarak ele alacağız. Yani maddesel anlamda alışveriş olmayıp ancak enformasyon alışverişi olan sistemlere kapalı sistem demekteyiz. Bu araştırmada enerji yerine enformasyonu kullanarak kalbin işleyiş açısından hangi sisteme ait olduğunu tespit etmeye çalışacağız.

Bir başka ifade ile kapalı sistemler ârif (bilen), ma'rûf (bilinen) ve ma'rifet (bilme) üçlüsünün kendisini gösterdiği sistemlerdir. Bunlar arasındaki ilişkiyi sağlayan enformasyondur. Bu ilişkide fiziksel anlamda bir alışveriş yoktur. Sadece enformasyon açısından bir ilişki vardır.

### 4. Kur'an'daki Kalp Kavramına Kısa Bir Bakış

Etkileşiminin nasıl gerçekleştiğini ve nasıl olduğunu evrenimize ait kelimeler ve bu kelimelerden yola çıkarak oluşturduğumuz kural ve kaidelerle (teorik ve/veya deneysel) somutlayamadığımız fiziki sistemimizin dışında da sistemler bulunmaktadır. Böyle sistemlere Kur'an'dan yola çıkarak gaybî sistemler adını verebiliriz (Yavuz / Bilgili, 2011). Hangi nedenle olursa olsun gaybî sistemleri yok saymak aslında kişinin bizzat yaşadığı öznel deneyimlerini yok saymak anlamına gelir.

Fiziki olmayan gaybî sistemleri yapısal yönlerinden daha çok fonksiyonel yönleriyle inceleyebiliriz. Zira bu sistemlerin fiziksel/maddesel bir yapısı yoktur. Dolayısıyla bunları bütünüyle fiziksel süreçlerle birebir açıklayamayız. Bunları tamamen fiziksel süreçlere indirgeme çabaları ancak beyanlara şiddet uygulayarak yapılmaya çalışılır ki bu da sağlıklı sonuçlar doğurmaz.

Bu çalışmada, sistemimize/evrenimize ait varlıklarla fiziki bağlamda karşılıklı olarak organize bir bütün meydana getirmeyip yine bu varlıklarla fiziksel bir etkileşim içerisinde olmayan objeler kümesi sistem dışı (veya farklı sistem) olarak nitelendirilmiştir. Yani

insan referans sistemi açısından evrene ait varlıklar ve bunlar arasındaki ilişkiyi sistem içi; ruh, cin, melek, şeytan ve ahiret gibi varlıkların sistemlerine ait objeler de sistem dışı olarak tanımlanmıştır. Kur'an'da geçen kalp de bunlardan biridir.

Kalp lügatte merkez, öz, cevher, ilik, en iyi ya da en çok tercih edilen kısım anlamlarına gelir (Mutçalı, 1995: 724). Bir şeyin kalbi, onun bir şekilden başka bir şekle çevrilmesi, döndürülmesi demektir (Isfahani, 2006: 2/391; İbn Munzur, Ts: 1/685). Hurmanın kalbi onun çekirdeği (İbn Munzur, Ts: 1/688; Zebidi, H.1306: I/437), Arab'ın kalbi de kavminin içinde söz sahibi, şerefli olan kişidir denilmiştir (Zemahşeri, 1973: 270).

Ayrıca kalbin "*Göğsün sol tarafında çam kozalağı*" şeklindeki et et parçası (Tehanevi, H. 1318: II/1170), karında siyah bir alaka olduğunu söyleyenler de olmuştur (Zebidi, H.1306: I/437). Bazıları da maddi kalple bağlantısı olan manevi bir kalbin olduğunu ifade etmiştir (Cebecioğlu, 2005: 341; Tehanevi, H. 1318: II/1170; Bilmen, 1967: 103).

Kalp kelimesi Kur'an'da müfred, tesniye ve cemi olmak üzere 132 kez geçmektedir (Abdülbaki, 1982, 549-551). İncelemelerimiz bizleri bu ayetlerde kastedilen kalbin zamanımızda nakli de yapılabilen biyolojik kalp olmadığı sonucuna ulaştırmıştır. Kur'an ayetlerinden yola çıkarak bahsettiğimiz kalbin yapısal açıdan bu sisteme (fizik) ait olmadığını söyleyebiliriz. Aksini ispatlayamayışımız onun bu sisteme ait bir yapısının olmadığını gösterir. Ancak onun kendisine ait bir sistemi olduğunu söyleyebilmemiz için de fiziki sistemimiz kaçınılmaz olarak gereklidir (Attas, 1995: 204; İbn Rüşd, 1992: 26).

Ayetler bu konuda bize ışık tutmaktadır. Zira duymamızı sağlayanın kulak, görmemizi sağlayanın göz, akletmemizi (Kur'an, Hac 22/46), fıkhetmemizi (Kur'an, İsrâ 17/46) ve gönül sahibi (ef'idetün) olmamızı (Kur'an, Kasas 28/10) sağlayanın da kalp olduğu Kur'an'da açıkça dile getirilmiştir (Izutsu, Ts:159; İbn Kesir, 1980: III/227). Ayrıca kalbin, eskilerin kalp gözü dedikleri hakikati görebilme (basiret) yeteneğine sahip olduğunu da söylemek gerekir (Elmalılı, 1960: III/2018).

Buradan yola çıkarak somut anlamda hakkında bilgi sahibi olmasak da kalbimizin yapısal yönünün olduğuna dair işaretlere ulaşmaktayız. Yani kalbimizin, kulağımız ve gözümüz gibi olmasa bile bunlara benzer bir yapısının olabileceğini düşünmekteyiz. Aynı zamanda bu yaklaşım tarzı, kalbimizin de yine belli bir ilimle anlaşılabilirliğini ve onun yine belli kaideler çerçevesinde inşa edilebileceğini göstermektedir.

Özellikle öznel deneyimlerden yola çıkarak, kalbimizin kendisine ait bir sisteminin olduğunu ve o sistemle biyolojik yönümüzün ait olduğu fiziki sistemimizin, hakkında somut anlamda bilgi sahibi olmadığımız bir şekilde etkileşim ve iletişim içinde olduğunu söyleye-

biliriz. Ayrıca hem kâinat hem de Kur'an ayetlerinden yola çıkarak söz konusu olan ilişkilerin hepsinin belli bir ilim çerçevesinde gerçekleştiği sonucuna varmaktayız.

### 5. Kapalı Sistem Açısından Kalbin İşlevselliğine Bir Bakış

Kur'an ayetleri dolaylı olarak kalbimizin kendisine yüklenmiş/genetik sınırlı sayıda yetenek ve özelliklere sahip olduğundan bahsetmektedir. Kalp ile ilgili ayetler incelendiğinde bu yeteneklerin ve özelliklerin kapalı sistemin işleyişine uygun şekilde hayata geçip işlevsel olduğu görülür. Kalbimiz daha önceden doğru veya yanlış yetenekler ve özellikler kazanmış olabilir. Bunlar da ancak belirli şartlara sahip kapalı sisteme göre gelişim ve değişim sürecine girer.

Bu süreçte kalbimizde meydana gelecek yapısal değişiklikleri algılamamız imkân dâhilinde değildir. Zira onun yapısı madde, fizik veya enerji cinsinden değildir. Ancak onun işlevselliği anlaşılabilir. Kalbimizin işlevselliğini de hislerimizden ve davranışlarımızdan anlayabiliriz. Kur'an'da kalbin işlevselliğinden bahseden çok sayıda ayet vardır. Bunlardan bazıları şunlardır:

*“Onların bir ahdi nasıl olabilir ki! Eğer onlar size üstün gelselerdi, sizin hakkınızda ne akrabalık (bağlarını), ne de antlaşma (yükümlülüğünü) gözetirlerdi. Ağzlarıyla sizi hoşnut etmeye çalışıyorlar, oysa kalpleri buna karşı çıkıyor. Onların pek çoğu fâsık kimse-lerdir.”* (Kur'an, Tevbe 9/8).

*“Kim şahitliği gizlerse, şüphesiz onun kalbi günahkârdır. Allah, yaptıklarınızı hakıyla bilendir.”* (Kur'an, Bakara 2/283)

*“Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki olanları akledecek kalpleri, işitecek kulakları olsun. Gerçek şudur ki gözler kör olmaz fakat asıl sudurlardaki kalpler kör olur.”*(Kur'an, Hac 22/46).

*“Kur'an'ı anlamamaları için kalpleri üzerine perdeler, kulaklarına da ağırlık koyarız. Kur'an'da (ibadete lââyık ilâh olarak) sadece Rabbini andığın zaman arkalarına dönüp kaçarlar.”*(Kur'an, İsra 17/46).

Bu ayetlerin her birinde kalbin farklı bir işlevsel özelliği dile getirilmektedir. Kalbin karşı çıkmasından, günahkârlığından, akletmesinden, anlamasından bahsedilmektedir. Burada kalbin işlevselliğini sağlayan enformasyon (ayet, mesaj, bilgi, data) olup madde ve benzeri şeyler değildir. Bu da bizlere kalbimizin kapalı sistem özelliği gösterdiğini söyler. Onun işlevselliği de bu çerçevededir.

Kalbimiz her an için bulunduğu çevre ile etkileşim halindedir. Kalp, özbenin/kişinin inşasına göre, biyolojik yapımız gibi olumlu ya da olumsuz anlamda çevreye uyum sağlayabilir. Bu anlamda kalbin uyum (adaptation) sağlama özelliğinden bahsedebiliriz. Bu bağlamda kalpler birbirine benzeyebilmektedir. Nitekim ayeti kerimede “*Bilmeyenler dediler ki: Allah bizimle konuşmalı veya bize bir ayet gelmeli değil miydi? Onlardan öncekiler de onların dedikleri gibi demişlerdi. Kalpleri birbirine benzemiş. Biz yakinen bilmek isteyen bir kavme ayetlerimizi apaçık bildirdik.*” (Kur'an, Bakara 2/118) buyrulmaktadır.

Kalbin uyum sağlaması sınırsız değildir. Ancak kapalı sistemin izin verdiği değişimlere uyum sağlayabilir. Kur'an ayetleri bizlere bu durumu temel özellik seviyesinde ifade etmiştir. Buna kâfirin kalbini, münafığın kalbini örnek olarak verebiliriz. Bu uyum ve haller ancak kapalı sistem içinde, kalbin sahibi olan özben tarafından gerçekleştirilir. Kişinin tercih ettiği uyum neticesinde Allah kalbi mühürler. Zira bu tipler uyarıya/inzara karşı da kalplerini izole etmişlerdir (Kur'an, Bakara 2/6-7).

Kalbimizin işlevsel yönü göz önüne alındığında onun enformasyon alışverişine açık fakat fiziksel bağlamda gerçekleşebilecek bir alışverişe kapalı olduğunu görürüz. Kâfirlerin uyarılara karşı tutumları, Hz. İbrahim'in kuşlarla girdiği süreç gibi kalbi haller ve faaliyetler tamamen enformasyonla gerçekleşir.

Ayeti kerimede, “*İbrahim Rabbine: Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster, demişti. Rabbi ona: Yoksa inanmadın mı? Dedi. İbrahim: Hayır! İnandım, fakat kalbimin mutmain olması için (görmek istedim), dedi.*” (Bakara 2/260) buyrulmaktadır. Burada Hz. İbrahim kuşlarla enformasyon dışında farklı bir ilişki içine girmemiştir. En basit bir anlatımla Hz. İbrahim kuşları yiyerek onlarla reaksiyonu gerçekleştirmemiştir. Kuşlardaki enformasyonu tabiri caiz ise kalbi ile yemiş ve sindirmiştir. Yani peygamber kuşlardan gelen mesajları (ayet, data) algı araçlarıyla/duyu organlarıyla alarak kalbiyle buluşturmuştur. Bu da ancak enformasyon ilişkisi çerçevesinde olur.

Kur'an'da geçen ayetler, Hz. İbrahim'in kalbini tatmin etmesi gibi olaylar ve her birimizin yaşadığı öznel deneyimler kalbimizin kapalı sistem çerçevesinde işlevsel olduğunu anlatır. Bu da kalbimizin işlevsel olmasında fiziki bir alışveriş olmadığını fakat fizikî sistemimizin onun işlevsel olmasında sadece enformasyon taşımada görev üstlendiğini söyler.

## **6. Kapalı Sistem Özelliği Taşıyan Bir Kalbin Eğitiminde (İnşa) Fiziksel Sistemimizin Rolü**

Kalbimiz çevresiyle fiziki bağlamda bir alışveriş içinde değildir. Bu konunun aksini söyleyen ne Kur'an ayeti ne de öznel deneyim vardır. Kalbimizin fiziksel bir alışveriş içinde olmaması fiziksel yapının sürece hiçbir katkısının olmadığı anlamına gelmez. Aksine fizikî sistemimiz bizi meydana getiren tüm bileşenlerimiz için elzemdir.

Kalbimizin işlevsel olması için ona enformasyonun/ayetin ulaşması gerekir. Bunu da fiziki sistemimiz ve onun bileşenleri taşımaktadır. Bu sebeple bunlara ayet ismi verilmiştir (Çantay, 1/68, 1984). Bu ayetler öncelikle beynimize ulaşır. Kalbimiz ancak beynimize ulaşan bu ayetlerle reaksiyona girerek işlevsel olur. Yani enformasyonun kalbimize ulaşması için öncelikle fiziksel sistemimize ait olan beynimizin işlevsel olması gerekir. Beynimiz işlevsel olmadan kalbin işlevsel olması mümkün değildir.

Nasıl gerçekleştiği hakkında somut bağlamda bilgi sahibi olmadığımız bir işleyişle kalbe enformasyon sağlayan (enformasyon görüntülenmesini gerçekleştiren) fiziksel sisteme ait yönümüzdür. Bu yön sadece enformasyon aktarımında veya görüntülenmesinde görev alır.

Bu olayı ancak aktarma veya görüntüleme şeklinde ifade etmekteyiz. Bu kelimeleri kendi dünyamızdan ödünç alarak kullanıyoruz. Aslında bu olayın nasıl gerçekleştiği konusunda bilgi sahibi değiliz. Ancak fiziksel yönümüz olmadan kalbimize enformasyonun gitmediğini bilmekteyiz.

Kendi sistemimize (fizikî) ait varlıklardan ve olaylardan yola çıkarak kalp gibi yapısal açıdan fiziki sisteme ait olmayan varlıkları anlayıp onları inşa edebiliriz. Bu söylediğimize bilgisayar örnek verebiliriz. Yani bu durum, bizim bilgisayar ekranından bilgi alarak kendimizi geliştirmemize benzetilebilir. Bilgisayar, dışarıdan aldığı verileri kendisine yüklenen program doğrultusunda işleyerek sonucu bize gösterir. Biz de ekrandan istifade ederek o bilgilere ulaşırız. Yani bilgisayar veriyi (data) program çerçevesinde işler ve bize gösterir. Bizler de o bilgilerden istifade ederiz. Burada bilgisayar bizim beynimiz, o bilgileri beyinden okuyan da kalbimizdir. Bu ve benzeri örnekler bizlere kalbimizi anlamada ve onu nasıl eğiteceğimiz konusunda yardımcı olur. Buradaki örnekler birebir modelleme değildir.

Fiziki dünyamızda bilgisayarla olan ilişkimizi algılayıp anlaşılabilir bir şekilde betimleyebiliriz. Bilgisayardan gözümüze sinyaller geliyor ve o bilgileri görüp okuyoruz. Buradaki etkileşim bütünüyle fiziksel düzlemde gerçekleşmektedir. Ancak kalbimizle beynimiz arasındaki bu işin nasıl gerçekleştiği hakkında somut anlamda bir bilgiye sahip değ-

liz. Zira özgür iradenin fonksiyonel olduğu bir tasarımda bunun böyle olması normaldir. Özgür iradesi olmayan robot yapıp onu inşa etme imkânına sahipken özgür iradeli insan yapıp onu istediğimiz gibi inşa etme imkânına sahip değiliz.

Robot bütünüyle fizikî sistemimize ait iken biz insanlar bütünüyle fizikî sisteme ait değiliz. Bu sisteme ait olmayan yönlerimiz de vardır. Kalp de bunlardan biridir. Bu sistemler arasındaki geçişleri algılarımıza hitap edecek şekilde anlatan bir bilgi verilmemiştir. Ancak bu ve benzeri işleyişlerin varlığını ve nasıl fonksiyonel olduğunu anlatacak verilerle (doğa ve Kur'an ayetleri) sahibiz. Bizlere kendi sistemimiz dışındaki sistemleri anlayabilecek özellikler ve yetenekler bahşedilmiştir. Kalbimizin bir özelliği olan akılsal fonksiyonlarımız bu yeteneklerden biridir.

Rabb'imiz her insana bir kalp vermiştir. Bu kalp inşa edilmeyi bekleyen potansiyel yeteneklerle donatılmıştır. Yani inşası özbenin (kişi) tercihine bırakılmış ve yeteneklerle donatılmış bir kalp bizlere doğuştan verilmiştir. Bir başka deyişle bizlere işlevselliği olan yapılar bahşedilmiştir. Hem yapısal (structural) hem de işlevsel yön bizlerin hizmetine sunulmuştur. Nitekim ayeti kerimede, "*Sizin için işitme, görme ve fuad hassası inşa eden O'dur. Ne kadar az şükrediyorsunuz.*" (Kur'an, Mu'minun 23/78) buyrulmaktadır.

Ayette geçen bu özellikler/işlevler bizlerin gereği gibi kullanması için her insanda fonksiyonel olarak inşa edilmiştir. Bunları aktüalize edip kullanmak ve geliştirmek ise bizlerin niyetine, gayretine ve gücüne bırakılmıştır. Ancak ayette de söylenildiği gibi maalesef çoğumuz verilen bu nimetlerin gereğini hoşnut olmuş bir halde ve layığıyla yerine getirmede başarısız olmaktadır.

Bunların başında da akılsal yeteneklerimiz gelmektedir. Burada akıl kalbimizin bir fonksiyonudur. O hakikati bulmada bir araçtır. Materyal olarak da fiziki sistemimizi kullanır/kullanmalıdır. Bu anlamda fiziki sistemimiz ayettir. Akılsal fonksiyonlarımız için kalbimizin ve fiziki sistemimizin varlığı kaçınılmazdır. Yaşadığımız bu evrende fiziki sistemimiz olmadan kalbimizi doğru bir şekilde inşa etmemiz mümkün değildir.

Bizler yalnız fizikî sistemimizden istifade ederek kalbimizi inşa edebiliriz. Bu bağlamda fizikî sistemimiz (doğa ayetleri) kalbimiz için vazgeçilmez bir gerekliliktir. Bu ayetler sayesinde kalplerimiz tatmin olmakta (Kur'an, Bakara 2/260; Al-i İmran 3/126; Maide 5/113; 16/106; Rad 13/28; Enfal 8/10) selim (Kur'an, Şuara 26/89) ve münip (Kur'an, Saffat 37/84) bir faza ve hale gelmektedir. Bu nedenle ayetleri göz ardı ederek kalbi inşa etmek mümkün değildir (Kur'an, Bakara 2/260). Burada faz, örneğin sıcaklığa bağlı olarak suyun

sahip olacağı halleri (katı, sıvı, gaz gibi) ifade eder. Kalp de halden hale geçerek değişim gösterebilmektedir.

Neticede kalbimizi inşa etmede hem doğa hem de doğa ayetlerini işaret eden Kur'an ayetleri vazgeçilmez roller üstlenir. Fizikî sistemimiz bizlere özellikle kalbimizi inşa ederek hem metodoloji hem de bu metodolojiyi kullanarak ilmi bilgi kazandırır. Fiziki sistem, onun bileşenleri ve bu bileşenlerin tabi olduğu kurallar ve kanunlar kalbî eğitimin her aşamasında rol oynar. Sürecin tamamen ilmi bağlamda geçmesi burada dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan biridir. Zira Allah *hakimdir* (Kur'an, Enfal 8/67). Hakimliğinin tezahürlerini şehadet aleminde göstermiştir. Bizlere verilen yetenekler sayesinde Rabb'imizin her şeyi bir hikmete binaen yerli yerince yarattığına şahit olmaktayız. Buradan yola çıkarak kalp inşasının da gelişi güzel olamayacağını rahatlıkla söyleyebiliriz.

### **7. Kalp Beyin İlişkisiyle Ortaya Çıkan Farkındalık**

Fizikî sistemimizden yola çıkarak beynimizin işleyişini kısmen anlayabiliyoruz. Teknolojinin ilerlemesi ile enformasyon kaybımız minimize olmakta ve dolayısıyla beyinle ilgili bilgi eksikliğimiz azalmaktadır. Bunun yanında bilincin nerede ve nasıl bir şey olduğu veya olmadığı hakkında hala nitelikli bilgiye sahip değiliz. Konu üzerinde çalışanların bir kısmı bilinci tamamı ile fiziksel süreçlere indirgerken bir kısmı da tamamen fizikî yapının dışına taşımaktadır. Burada fiziki yapıyla fizik dışı yapının her ikisinin de kendisinin ait olduğu alanda fonksiyonel olduğu ve bunların her ikisinin ilişki içinde olduğu bir çözüm modelinin bizleri doğruya yaklaştıracağını düşünmekteyiz.

Aslında mutlak anlamda yalıtılmış hiçbir varlık yoktur. Ancak bizlere tayin edilen algı sınırlarından dolayı fizik dışı yapıları somut bağlamda algılayıp anlayamayız. Fakat bunların varlığından ve işlevselliğinden dolayı olarak haberdar olmaktayız. Bunlar herhangi bir nedenden ötürü kendilerine verilen görevi yerine getirmediğinde varlıkları ve işlevleri hakkında bilgi sahibi oluruz. Aynı şekilde görevlerini gereği gibi yerine getirdiğinde de bunlardan haberdar oluruz. Bunların belirlenmiş maksadı yerine getirmeleri için her birinin kendine ait bir sistemi ve bu sistemde üzerine düşen görevi olmalıdır.

Kalbimizin varlığını ve işlevselliğini bu şekilde anlayabiliriz. Elimiz, gözümüz, dilimiz gibi kalbimize de önceden yüklenen (genetik) özellikler ve yetenekler vardır. Bunları hayata geçirmek özbene bırakılmıştır.

Kalbimizin sonradan kazandığı düşünceler, duygusal kazanımlar, gerçeklik dünyasındaki etkileşim tarzı ve bunlar sayesinde edindiğimiz davranış ve yeteneklerimizin hepsi onun bir halden başka bir hale geçmesini sağlar (İbn Manzur, Ts: I/685). Bu hallerin



her biri bizlerde çeşitli farkındalıklar oluşturur. Her farkındalık bir sistemin ürünüdür. Her sistemin de kendisine ait bir işleyişi vardır. Bu işleyiş çeşitliliği bizlerde değişik farkındalıklar (consciousness) oluşturur (Tarlacı, 2009: 153,180). Bu bağlamda bilinçlilik hallerinin (faz) de ancak sistem analizi ile ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Farkındalığın/bilincin oluşumunda beynin rolü herkes tarafından kolaylıkla algılanır. Beynimizin fiziki sistemdeki rolünü yerine getirmedeğinde bilinç kaybına uğradığını biliriz. Yani bu gibi durumlarda farkındalık oluşmaz. Bunun yanında sadece beynimizin fonksiyonel olması yeterli değildir. Beynimizin fonksiyonlarını yürüttüğü biyolojik yapıyla birlikte ruhun da olması gerekir (Kur'an, Hicr 15/29).

Ruh verilmeden herhangi bir varlıkta farkındalığın oluşması mümkün gözükmemektedir. Zira bizler keşfedilebilecek en son teknolojiyi kullanarak robot yaptığımızda bile onda farkındalık/bilinç oluşturamayız. Bu imkân bizlere verilmemiştir. Yani bizler bu bağlamda insan yaratamayız.

Fiziki sistemimizde farkındalığı sağlayan beynimiz iken, özbende farkındalığı sağlayan kalbimizdir. Zira Kur'an kalbimizi akletmeyi (Kur'an, Hac 22/46) ve fıkhetmeyi (Kur'an, İsrâ 17/46) sağlayan araç olarak nitelendirmektedir. Bunun yanında kalbimiz duygusal yapıya da kaynaklık etmektedir. Bu konuda ayette, "*Musa'nın annesinin fuadı (yüreği) ise bomboş sabah etti. Şayet inananlardan olması için kalbine kuvvet vermeseydik, az daha onu açığa vuracaktı.*" (Kur'an, Kasas /10) buyrulmaktadır.

Kalbimiz daha önceki inşa durumuna göre kendisine gelen verilerle (ayet, enformasyon) reaksiyona girerek özbenin farkında olmasını sağlamaktadır. Burada farkında olan özben (kişi) olup bu da kalpten ayrıdır. Nitekim ayette, "*Ey iman edenler! Size hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah'ın ve Resul'ünün çağrısına uyun ve bilin ki Allah, kişi ile kalbi arasına girer. Yine bilin ki, O'nun huzurunda toplanacaksınız.*" (Kur'an, Enfal 8/24) denilmektedir. Burada farkındalığı sağlayan kalptir. Kalbimiz de aynı beynimiz gibi farkındalığın oluşumunu sağlayan bir araçtır.

Kalbimiz beynimizle bir ilişki içinde olduğunda bilemediğimiz bir şekilde bizde farkındalık meydana gelmektedir. İlimi bağlamdaki öznel deneyimlerle bu durumun meydana geldiğini rahatlıkla anlayabiliriz. Buradan yola çıkarak özbende farkındalığın oluşması için önce beynin daha sonra da kalbimizin fonksiyonel olması gerektiğini söyleyebiliriz. Kalbimizin fonksiyonel olabilmesi için beynimizin varlığı ve onun fiziksel işleyişi kaçınılmazdır. Bu sebeple kalbimizin fiziki sistemimize bağlı olduğunu, onsuz işlevsellik kazanamadığını ifade edebiliriz.

## 8. Kalbin Kapalı Sistem Bağlamında Fiziksel Sistemimizle (Evren) İlişkisi

Kalbimizin beynimizle girdiği ilişkiyi fiziksel düzlemde betimleme, tasvirleme ve tanımlama imkânı bizlere verilmediğinden bunun nasıl olduğunu açıklayamıyoruz. Sadece böyle bir işlemin gerçekleştiğini daha önce de ifade ettiğimiz gibi öznel ve ilmi deneyimlerle anlayıp hissediyoruz. Bu anlatılanlar neticesinde, kalbimizin kendisine has çevresiyle yalnız enformasyon bağlamında ilişkiye girdiğini söyleyebiliriz. Bunun dışında kalbimiz fiziksel bir varlıkla fiziksel ve/veya kimyasal olarak reaksiyona girmemektedir. Bu bağlamda kalbimiz kapalı sisteme girmektedir.

Bu ilişkide fiziksel ve kimyasal reaksiyonlar madde ve benzeri alışverişinde değil sadece enformasyon taşımakta (görüntülemekte, iletimde) görev üstlenmektedir. Bu bağlamda bunlar birer araçtır. Eğitim de bunlar sayesinde gerçekleşmektedir. Eğitilen kişide nöronların işlevsellikleri dışında herhangi maddesel ve benzeri bir alışveriş olmamaktadır.

Hz. Peygamber'in kalbine vahyin indirilmesi hadisesinde de benzer durum söz konusudur. Ancak burada indirme eylemini gerçekleştiren Cebrail'dir (Kur'an, Bakara 2/97; Şuara 26/192-195). Ayetleri gönderen ise Allah'tır. Ayetler peygamberimize yaşadığı sistem dışından gelmiştir ve başka bir yerine değil doğrudan kalbine indirilmiştir.

Ayetlerin sadece diğer sistemlerden gelmesi kalbin kapalı sistem çerçevesinde çalıştığını gösterir. Peygamberde durum böyle iken diğer insanlarda bu durum farklıdır. Bizlere ayetler kendi sistemimizden gelmektedir. Bu nedenle de ayetlerin ait oldukları sistemler ve bu sistemlerdeki işlevleri hakkında bilgi sahibi olmamız gerekir (Attas, 1995: 204).

Burada kalbimize gelen daha önce de söylediğimiz gibi sadece ayetlerdir. Maddesel olarak hiçbir şey kalbimize gelmemektedir. Beynimize fiziksel olarak gelenlerle kalbimize gelenleri birbirine karıştırmamak gerekir. Beynimize gelenler fizikseldir. Zira beynimiz de fiziksel sistemin bir parçasıdır. Yani beyni meydana getiren bileşenler fiziksel olup bu sistemin kurallarına tabidir.

Kalbimiz yapısal açıdan fiziki sistemimize ait değildir. Ancak enformasyon açısından nasıl gerçekleştiğini bilmediğimiz bir şekilde fiziki sistemimizin reaksiyonundan ve sonuçlarından etkilenmektedir. Zira kalbimiz, fiziki sistemimizden sinyal (information, data) alma ve sinyal verme özelliğine sahiptir. Ancak bu iki sistem arası etkileşimin fiziki bağlamda ölçülmesi imkânı yoktur. Bu da bize farklı sistemlerin ve bu sistemlerin bileşenlerinin etkileşimine dair yeni bir ilmi disiplinin kurulması gerektiğini söyler.

Kalbimiz ile biyolojimiz ve özellikle de beynimiz etkileşim halindedir. Bu etkileşim yapısal değil işlevseldir. Buradaki yapısalılık ile kalbimizin fiziki sistemimizin bir elemanı olmamasını kastetmekteyiz. Dolayısıyla fiziki sistemimiz çerçevesinde bir yapısal etkileşimden bahsedemiyoruz. Fakat kalbin yapısal yönünün olduğunu, kendi sisteminde belli kurallara tabi olduğunu öznel deneyimlerimizle anlıyoruz.

Bu nedenle yapısal açıdan kalbin bir sisteme ait olduğunu düşünmekteyiz. Fakat yapısal açıdan kalbimiz ile biyolojimiz fiziki objeler bağlamında bir alışıverişte bulunmamaktadır. Ancak yapısal etkileşimlerini sağlayan bir ortamın, bir alanın varlığı bu bağlamda kaçınılmaz hale gelmektedir. Bu alan izinli bir alandır. Buradaki izinlilik ilmi izinliliklidir. Kur'an bu alana ruh adını vermiştir. Bedene hayat veren bu ruha (Kuşeyri, 2009: 141) sahip olanlar sistemler arası etkileşimlere izinlidir. Kalp de bunlardan biridir (et-Tehavani, h.1318: II/1170).

Nitekim biyolojik yapıyı oluşturan elementler yaklaşık 15 milyar yıl önce üretilmiştir. Hatta bu elementlerden bazıları fiziki evrenimizin ilk dakikalarında bile üretilmiş olabilir. Bu elementlerin uygun şartlarda bir araya gelerek bizleri oluşturması tek başına yeterli değildir. Nitekim öldüğümüzde (mevt) biyolojimize ait elementlerin hepsi fiziki sistemimizde kalmaktadır. Bunlar tekrardan yeni bir oluşum içine girmektedir. Bizleri sadece biyolojik yapıyı temsil etmiş olsaydı, ölümümüze neden olan bozuk organı tedavi ettikten sonra tekrardan dirilmemiz gerekirdi. Böyle bir şey fiziki evrenimizde olmamaktadır. Zaten insan biyolojik açıdan, fiziki evrenimizde binlerce yıl yaşayacak şekilde yaratılmamıştır.

Bu sebeple biyolojik yönümüz fiziki sistemde iş görebilmemiz için bize emaneten verilmiş bir araçtır. Bu aracı kullananlardan biri de kalbimizdir. İlk bakışta sistemler arasında bir yalıtım olduğu fikri akla gelse bile böyle bir yalıtımın mutlak anlamda olduğuna dair herhangi bir veriye sahip değiliz. Aksine Kur'an ayetleri incelendiğinde mutlak anlamda bir yalıtımın olmadığını dolaylı olarak da olsa ifade ettiği görülür diyebiliriz. Bu sebeple farklı sistemler arasında bir yalıtım olduğunu düşünmemekteyiz. Buradan yola çıkarak kalbimizin ait olduğu sistemle biyolojimizin ait olduğu sistem arasında fiziksel proseslerle ortaya koyamadığımız bir şekilde etkileşim ve iletişim olduğunu söyleyebiliriz.

Biraz önce bahsettiğimiz bilinç meselesi de böyledir. Radikal bağlamda birbirinden farklı sistemlerin varlığını yok sayarak bilinci açıklama çabalarının sonuçsuz kalacağını düşünmekteyiz. Dolayısıyla fiziki sistemin dışında fiziki sistemimizle etkileşim halinde olan bir sistemin varlığını (gayb âlemi) önermek ve bu sistemler arası etkileşimi ilmi bağlamda incelemek çözemediğimiz birçok probleme açıklık getirecektir.

Farklı sistemlerin varlığını anlamada ve bazı fonksiyonları hakkında bilgi sahibi olmada şahadet âlemi/fiziki sistem bize verilen en önemli araçlardan biridir. Hatta bu evrenin bir yaratıcısının olduğunu yine şahadet âleminden yola çıkarak kabul ederiz. Aynı şekilde fiziki evren ve onun işleyişi bizlere, onun Rabb'inin nasıl biri olduğunu da anlatır.

Öte yandan bu yaklaşım tarzı, Allah'ın her şeyi bizim anlayacağımız şekilde yarattığını söyler. Anlamayacağımız ve anlamakta güçlük çekeceğimiz şeyleri de Kur'an'da apaçık söylemiştir. Nitekim ayeti kerimede, “*Onlar O'nun ilminden, kendisinin dilediği kaddarından başka bir şey kavrayamazlar.*” (Kur'an, Bakara 2/255) buyrulmaktadır. Buradaki anlayamama, kavrayamama işlevsel açıdan değil daha çok yapısal açıdandır.

Şahadet âlemi kendimizi inşa etmede oldukça önemli görevler üstlenmektedir. Onun varlığı ve işleyişi bizlere yaklaşım tarzı, değerlendirme ve kontrol mekanizması kazandırır (Özenli, 1999: C5). Biraz önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi bunlar sayesinde bu varlıkların Rabb'ini doğru bir şekilde tanırız. Kalbimizi tanıma ve inşa etme de ancak bu yolla olur. Başka yol önerileri yaratılışa uygun olamayacağından kalbi yorar ve yanlış yollara sevk edebilir.

Öznel deneyimler özellikle de ilim sahiplerinin öznel deneyimleri bu konuda önemlidir. Kendi aramızda bile bazen fiziki sistemimize ait olmayan fakat var olan şeylerden bahsederiz. Örneğin kalbime söz geçiremiyorum, kalbim kırıldı, kalbi bozuk, taş kalpli, kalpsiz, ona kalbimi verdim, kalbimi açayım gibi gündelik ilişkilerde bunların varlığını öznel deneyimlerle ortaya koyarız. Dolayısıyla fiziki bir obje ile ölçülemediği ve fiziksel bağlamda reaksiyona girmediği için kalp gibi gaybî varlıkları yok sayamayız. Yarasa gibi olmanın ne demek olduğunu objektif ve nesnel araçlarla ölçemediğimizde, bu hissin yokluğunu nasıl iddia edemiyorsak burada da durum farklı değildir.

Dinî veya ilmî bilgileri kişisel çıkarlarına alet edenlere malzeme olur düşüncesiyle bir gerçeği gün yüzüne çıkarmamak üstünü örtmek veya tedbirli davranmak adına bu gibi şeyleri yok saymak doğru değildir. Bunları yine ilmin kazanımları ile anlayabileceğimizi göz ardı etmemek gerekir. Aksi takdirde bunlardan yola çıkarak insanları hipnozu altına alanlara pirim verilmiş olunur. Bu gibi durumları yok saymak bu tiplerin performansını düşürmez bilakis artırır. Zira ilmi bir yaklaşıma sahip olmayıp ancak öznel deneyimlerle bu gibi hislere sahip olanlar kendileri için bu tipleri bir sığınak olarak görebilir.

Peygamberlerin geliş amaçlarından bir tanesi de bu konularda ilmi olanla ilmi olmayanı ayırt edip batıl peşinde koşanların çabasını boşa çıkarmaktır. Ne yazık ki kendilerine kitap verilenlerin bir kısmı verilen kitaba bağlı olduklarını söylese de ilmi çerçevenin

dışına çıkmışlar ve doğruluğu test edilmemiş bireysel realitelerinin peşine düşmüşlerdir. Bu sebeple Kur'an geçmiş kitap ehlinin olumsuz durumlarından sürekli olarak bahseder (Kur'an, Cuma 62/5).

### **9. Kapalı Sistem Açısından Kalp-Özben ilişkisi**

Evrenimizdeki her bir varlık ve bu varlıklar arasındaki ilişki bir sistem oluşturmaktadır. Bunlardan biri de insanın biyolojik yapısıdır. Biyolojik yapımız yani vücudumuz sistemlerden meydana gelmiştir. Sindirim sistemi, dolaşım sistemi, sinir sistemi, solunum sistemi bunlardan bazılarıdır. Bunlar da kendi içerisinde alt sistemlerden oluşmaktadır. Vücudumuz bu sistemlerin tamamından meydana gelmiş bir bütündür. Her bir sistem bizlerin sağlığını ve varlığını korumada görev alır.

Sindirim sistemimiz kendisine dışarıdan bir madde geldiğinde çalışmaya başlar. Bu bağlamda vücudumuz açık sistem özelliği gösterir. Eğer madde girişi yoksa sistem sağlıklı bir şekilde çalışmaz. Sistemin iyi bir şekilde çalışması için dışarıdan mutlaka besinlerin yani maddelerin girmesi gerekir. Sindirim sistemimiz kendisine gelen maddeyi uygun hallere getirir ve ilgili yerlere gitmesini sağlar. Vücudumuzu meydana getiren diğer sistemler de bu üründen istifade eder. Neticede insan biyolojik ihtiyaçlarını karşılamış olur.

İnsan bileşenlerden (biyolojik yapı, sadr, kalp, özben gibi) meydana geldiği için dışarıdan gelen bir obje (madde, sinyal, mesaj) bileşenlerin tamamıyla etkileşime girebilmektedir. Bu nedenle bileşenlerin tamamı aktif olursa sonuç daha iyi olur. Biri eksik olur veya sağlıklı çalışmazsa istenilen netice elde edilemez. Bu bileşenlerin her birinin işlevi ve özelliği farklıdır. Bu bağlamda Kur'an'da kişi ile kalbinin birbirinden farklı olduğu anlatılmıştır. Bu ayetlerden bazıları şunlardır:

*“Ey iman edenler! Size hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah'ın ve Resûlü'nün çağrısına uyun ve bilin ki Allah, kişi ile kalbi arasına girer. Yine bilin ki, O'nun huzurunda toplanacaksınız.”* (Kur'an, Enfal 8/24).

*“Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki olanları akledecek kalpleri, işitecek kulakları olsun. Gerçek şudur ki, gözler kör olmaz, fakat asıl göğüslerin içindeki kalpler kör olur.”* (Kur'an, Hac 22/46).

*“Kur'an'ı anlamamaları için kalpleri üzerine perdeler, kulaklarına da ağırlık koyarız. Kur'an'da (ibadete lâyık ilâh olarak) sadece Rabbini andığın zaman arkalarına dönüp kaçarlar.”* (Kur'an, İsra 17/46).

Bu ayetlerde özbenin/kişinin mukayyet olarak özgür iradeye sahip olduğu kalbin ise bu anlamda özgür olmadığı görülür. Zira kalbin kullanılıp kullanılmaması özbenin iradesine bırakılmıştır. Aynı şekilde onu olumlu ya da olumsuz inşa etmek de özbenin tasarrufundadır.

Özben, kalbin nasıl inşa edileceği konusunda karar merciidir. Kalbin özben üzerindeki etkisi de nasıl inşa edileceğine bağlıdır. Eğer kalp olumsuz (Kur'an, Bakara 2/10; Maide 5/52; Enfal 8/49; Ahzab 33/12, 32, 60; Tevbe 9/125; Hac 22/53; Nur 24/50; Muhammed 47/20, 47/29) bir şekilde inşa edilmiş ve tedavi sürecine girilmemişse sahibini (özbeni) kötüye sevk eder. Ancak kalp olumlu anlamda inşa edilmişse bu durumda da kişiyi iyiye yöneltir. Kalbime söz geçiremiyorum, kalbim izin vermiyor gibi gündelik yaşamımızda kullandığımız cümleler bu durumu anlatır.

Dolayısıyla aralarındaki uyum önemlidir. Çünkü özben bir olayla ilgili sorun yaşamazken kalp sorun yaşayabilir. Kişinin bir konuda imanını olduğu halde kalbinin tatmin olmama durumu söz konusu olabilir. Nitekim ayeti kerimede şöyle buyrulmaktadır: "*Hani İbrahim, "Rabbim! Bana ölümleri nasıl dirilttiğini göster" demişti. (Allah ona) "İnanmıyor musun?" deyince, "Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için" demişti.*" (Kur'an, Bakara 2/260). Bu nedenle her ikisinin bir olayla ilgili aynı sonuçlara varması istenir.

Özben ve kalp hem akılsal hem de duygusal açıdan sürekli olarak etkileşim halindedir. Şu ayeti kerimede bu durumu açıkça görmekteyiz: "*Musa'nın annesinin fuadı (yüreği)ise bomboş sabah etti. Şayet inananlardan olması için kalbine kuvvet vermeseydik, az daha onu açığa vuracaktı.*" (Kur'an, Kasas 28/10). Bu ayette de görüldüğü gibi özben ve kalp arasında madde ve benzeri bir alışveriş olmayıp sadece enformasyon alışverişi olduğundan bu ikisi kapalı sistemdir.

Allah'ın kişi ile kalbi arasına girmesinde (Kur'an, Enfal 8/24) de aynı durum söz konusudur. Buradaki girme olayı kapalı sisteme ait kurallar çerçevesinde olup yine kapalı sisteme yüklenen kanunlara uygun gerçekleşir. Buna göre Allah'ın kişi ile kalbi arasına girmesi, kanunların işlevsel olması demektir. Yoksa O'nun zatının girmesi demek değildir. Allah'ın isimlerinin (sıfatları) kalbimizin ait olduğu kapalı sisteme yüklenmiş olması (tecellî), gerekli şartlar hâsıl olduğunda girme eyleminin, yüklenen program çerçevesinde gerçekleşmesi şeklindedir. Bu durum ilgili ayet göz önüne alınarak ayrıntılı bir şekilde incelenebilir.

Bütün bu ilişkilerde canlılığı sağlayan ruhumuzdur. Ruhun ve dolayısıyla özbenin biyolojik yapıyı kullanmasını bırakmasına ölüm denilir. Buna göre ölüm, özben ile biyolojik

yapı arasındaki ilişkinin kesilmesidir. Böylece kalbin de bu fiziki sistemle irtibatı kesilmektedir. Bunların (özben, kalp, biyolojik yapı) fonksiyonel olması için bir alan vardır. Burada alanı izinli çalışma sahası anlamında kullanmaktayız. İşte bu alan ruhun özellikleri arasındadır. Yani ruh üflenmesi böyle bir alanın, izinli bölgenin yaratılması anlamındadır. Bu alan özbenin kullanımına bağlı olarak şekillenmektedir. Kalp de burada önemli rol üstlenir. Kısaca ruh, bunların hepsinin etkileşimini sağlayan alandır.

### **10.Kapalı Sistem Bağlamında Kalbin Değişmesi**

Burada bahsi geçen konular ve varlıklar kapalı sistem çerçevesinde fonksiyonel olmaktadır. Yani kapalı sistemin işleyişine uygun bir şekilde işlevsel olmaktadır. Biz burada daha çok kalbin fonksiyonel olurken hangi sisteme tabi olduğunu bulmaya ve bunu netleştirmeye çalışmaktayız.

Kur'an'da kalple ilgili ayetler incelendiğinde, kalbimizin kapalı sistem çerçevesinde fonksiyonel olup değişim gösterdiği sonucuna varırız. Çevresel faktörlerin etkisiyle belirli sınırlar çerçevesinde gerçekleşen bu değişim geçici olabilir. Çünkü kalpteki değişim her zaman kalıcı değişikliklere veya kalıcı yeteneklere dönüşmeyebilir. Kapalı sistem içindeki kalbimizin gösterdiği etkileşimlerden yola çıkarak, değişimin kalıcı mı yoksa geçici mi olduğunu anlamak mümkündür.

Kalbimizin değişim geçirmesi için onun etkileşime gireceği çevresel şartlar kaçınılmazdır. Tüm fiziki varlıklar ve bunların işleyişleri ayrıca her türlü enformasyon (data) bu çevreyi oluşturur. Bu bağlamdaki çevre ve çevresel şartlar olmadan kalbin fonksiyonel olup inşa olması mümkün değildir. Bu anlamda yalıtılmış bir kalbe sahip değiliz. Kalbimizin tamamen çevresel şartlara bağımlı olması (mahkûm) bizler için bir nimettir. Bu durum yer çekimine veya atmosfere mahkûm olmamız gibidir. Bu hal özellikle özgür iradeli olmamızın ve özbenin bir değerinin olmasının bir sonucudur.

Eğer kalbimiz ve onun işleyişi her bakımdan izole/yalıtılmış veya açık sistem olsaydı diğer özgür irade sahibi varlıkların oyuncağı haline gelebilirdik. Bu durumda da özbenin varlığının bir önemi kalmazdı. Hayvanlardan, bitkilerden hatta robotlardan bir farkımız olmazdı. Zira bu varlıkların bizim gibi özgür iradeleri ve düşünceleri bulunmamaktadır.

Allah'ın dışındaki varlıklara kul olmayıp sadece hak ve hakikate bağlı olmaya yönelik beyanlar özgür irademizi yanlış yerde kullanıp bir başkasının oyuncağı ve eğlencesi haline gelmemeyi bizlere öğütler. Bu bağlamda tevhit inancı bizleri şeytanların oyuncağı olmaktan kurtaran bir çözüm modelidir. Bizlerin bir başkasının oyuncağı ve eğlencesi olup

olmayacağına karar vermede önemli rol oynayan bileşenimiz kalbimizdir. Bu anlamda kalbimizin kapalı sistem çerçevesinde çalışması bizlerin meşru mazeretler üretmesine engel olur. Zira özben istemedikten sonra bir başkasının kalbe müdahale etmesi imkânı yoktur.

Özbenimize ve özgür irademize dışarıdan fiziksel bir müdahale ile onu mutlak anlamda yönetmek imkân dâhilinde değildir. Özgür iradeye sahip olmamız bizlere tercih hakkı vermektedir. Tercih ederken kullanacağımız gerekçeler vardır. Tercihleri ve gerekçelerini gereği gibi kullanıp kullanmamak özgür iradeye bırakılmıştır. Bu bağlamda hayvanlardan farklıyız. Bizler özgür iradenin yönlendirmesi ve o doğrultuda göstereceğimiz çaba neticesinde bir takım yeteneklere kavuşuruz. Hayvanlar ise böyle değildir. Bu sebeple bizlerdeki imanın ve sevginin bir anlamı vardır. Çünkü irademize bağlı sevmeme ve inkâr alternatifimiz vardır.

Hayvanlar kendilerine yüklenen programların dışına çıkamazlar. Ancak bir takım insanların bazı uygulamaları onların eylemelerinde değişiklik yapabilmektedir. Fakat bu eylemler incelendiğinde ne hayvana ne de çevresine fayda vermeyip aksine zarar verdiğini görmekteyiz. Bu durumu göz ardı ederek söyleyecek olursak, hayvanların kendilerine yüklenen programın dışına çıkması mümkün değildir. Bu bağlamda onlar izole sisteme tabidir. Bu sebeple hayvanların kendi adlarına varlık sebeplerini analiz etmeleri mümkün görünmemektedir.

Bizler hayvanlar ve robotlar gibi değiliz. Mukayyet bağlamda özgür irademiz vardır. Bizler ancak bu çerçevede varlık düzleminde reaksiyona gireriz. Bu duruma eğitim algoritmaları dışında fiziksel olarak müdahale edecek kimse yoktur. Fiziksel yapımıza bir başkası müdahale ederek kendi istediği doğrultuda eylemlerde bulundurulabilir ancak düşüncelerimize ve hislerimize hakim olamaz. Bu anlamda bizler hayvanlardan ve robotlardan farklıyız.

Bu bağlamda Rabb'imiz bizleri kendi istediği doğrultuda hareket etmeye zorlamayıp serbest bırakmaktadır. Nitekim ayeti kerimede, *“Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O hâlde, kim tâğûtu tanımayıp Allah'a inanırsa, kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”* (Kur'an, Bakara 2/256) buyrulmaktadır.

Özbenimiz özgür bırakılan irademiz çerçevesinde, dini yaşamsal bağlamda tercih eder veya etmez. Bu açıdan bir zorlama yoktur. Bir başkasına da tamamı ile müdahale imkânı verilmemiştir. Kalbimizin kapalı sistem çerçevesinde işlevsel olması bu durumun



gerçekleşmesine engeldir. Kalbi değiştirecek olan bizleriz. Fiziksel nakiller gibi işlemlerle kalbin değişmesi tamamı ile mümkün değildir. Bunlar ancak değişimi hızlandırır veya yavaşlatır.

Kalbimiz ancak kendisine gelen enformasyonla değişebilir. Değişim kişinin kendi sorumluluğundadır. Kur'an bu konuda apaçık ayetler sunmaktadır. Zulme öncülük yapan zalim liderlerle onlara uyanların ahirette aynı şekilde ve seviyede cezalandırılacaklarını haber vermektedir. Zalimlere uyanlara yaptıklarından ve konularından dolayı mazeret hakkı tanımayacağı bildirilir (Kur'an, Araf 7/38). Çünkü zalim zulmettiği, tabi olanlar da zulme rıza gösterdikleri için aynı yolun yolcusudurlar. Gemiye delenlerle, delinmesine müsaade edip göz yumanlar aynı akıbete duçar olurlar.

Eğer bizler istemezsek hiç kimse kalbimize hükmedemez. Rabb'imiz bizleri bu şekilde yaratmıştır. Allah bile bizlere bu anlamda karışmamaktadır. Nitekim peygamberlerin tüm insanların iman etmesi konusundaki ısrarlarına karşılık Allah Teâlâ ayetinde şöyle demektedir: *"Eğer Rabbin dileyseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekûn iman ederlerdi. Böyle iken sen mi mümin olsunlar diye, insanları zorlayacaksın?"* (Kur'an, Yunus 10/99).

Allah'ın kalbimizde değişiklikler yapma gücü ve kudreti elbette ki vardır. Ancak bunu tercihlerimize ve niyetlerimize göre yapmaktadır. Kendisinin değişiklik yapma durumunu belli şartlara bağlamıştır. Örneğin Allah iman etmeye layık birini hidayete erdirmekte, layık olmayanı da saptırmaktadır. Dolayısıyla değişim kişiye bırakılmıştır. Bu bağlamda kalbimizin kapalı sistemin işleyişine tabi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Kalp işlevsel açıdan kapalı sistem çerçevesinde yaratılmıştır. Ancak işletim açısından özbenin kullanımına göre izole olabilir. Bu durum özbenin niyetine ve gayretine bağlıdır. Zira ayeti kerimede, *"Şüphesiz ki, bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez."* (Kur'an, Rad 13/11) buyrulmaktadır.

Kalbimiz kapalı sistemin işleyişine tabi olduğundan bizler çevremizle sadece enformasyonel (mesaj, sinyal, ayet) açıdan bir ilişki içinde olabiliriz. Daha önce de söylediğimiz gibi enformasyonun algılanması, ulaştırılması ve etkileşimi tamamı ile özgür iradeye bırakılmıştır. Bu bağlamda şeytan bile sadece çağırmakta ve davet etmektedir. Şeytanların başka bir etkisinin, gücünün ve yeteneğinin olmadığını Kur'an açıkça dile getirmektedir. Nitekim ayeti kerimede, *"Gerçek şu ki şeytanın, inanan ve yalnız Rab'lerine tevekkül eden kimseler üzerinde bir hâkimiyeti yoktur. Şeytanın hâkimiyeti, sadece onu dost edinenler ve Allah'a ortak koşanlar üzerindedir."* (Kur'an, Nahl 16/99-100) buyrulmaktadır.

Yine diğerk bir ayette, “İş bitirilince şeytan da diyecek ki: “Şüphesiz Allah, size gerçek olanı söz verdi. Ben de size söz verdim ama yalancı çıktım. Zaten benim sizi zorlayacak bir gücüm yoktu. Ben sadece sizi çağırdım, siz de hemen bana geliverdiniz. O hâlde beni kınamayın, kendinizi kınayın. Artık ben sizi kurtaramam, siz de beni kurtaramazsınız. Şüphesiz ben, daha önce sizin, beni Allah’a ortak koşmanızı kabul etmemiştim. Kesinlikle, zalimlere elem dolu bir azap vardır.” (Kur’an, İbrahim 14/22) denilmektedir.

Eğer bizler yani kalbimiz tamamı ile açık sistemin işleyişine tabi olmuş olsaydık tercihimiz olmadan şeytanların, meleklerin veya bir başkasının hakkımızda karar verip bizi yönetmeleri söz konusu olurdu. Aynı şeyi izole/yalıtılmış sistem için de söyleyebiliriz. Şayet tercih hakkımız olmasaydı özbenin varlığının hayvanlarınkinden bir farkı olmadığı ortaya çıkardı.

Dolayısıyla kalbimizin kapalı sisteme tabi olması yapısal işleyiş açısından bizler için bir zahmet değil bir rahmettir. Fiziki evren ve vücudumuz gibi yapısal işleyişler bizlerin iradesinden bağımsız yaratılmıştır. Bunların işleyişlerini kontrol etmek ve olumsuzluklar dışında bizim herhangi bir etkimiz yoktur. Bu da bizler için bir rahmettir. Yani sistemlerin işleyişleri yapısal olarak tamamı ile Rabb’imize aittir. Bunlardan gereği gibi istifade etme veya etmeme özbenimize bırakılmıştır. Burada özbenimizin niyeti ve gücüne göre yönelişi, fonksiyonel ve belirleyicidir. Niyeti ve yönelme seviyesini belirlemeye vesile olan da kalbimizdir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi ayetler peygamberlerin kalbine Cebrail tarafından indirilmiştir. Burada bir etkileşim söz konusudur. Kalp, izin verildiğinde Cebrail gibi varlıkların yükleme yapıp geliştireceği bir objedir. Aynı şekilde Allah Teâlâ da kalp üzerinde etkili olduğunu ifade etmektedir. Nitekim ayeti kerimede, “*Bilin ki Allah, kişi ile kalbi arasında girer.*” (Kur’an, Enfal 8/24) buyrulmaktadır. Allah ve melek dışındaki varlıkların kalbe girmesi ise sadece ait oldukları sistemin elemanlarını kullanarak olabilir. Birinin kalbini kazanmak da bu şekildedir.

İşlevsel bağlamda özgür iradenin bu süreçlerde rolü büyüktür. Özgür irade, hakikati anlatan varlıklara karşı kalbi izole edebilir. Kalp ile doğal ayetlerin reaksiyona girmesini engelleyebilir. Özgür iradenin, hak ve hakikatin kalbe ulaşmasını engellemesine Kur’an diliyle zulüm denilir. Zalimler izolasyon mekanizmasını kullanır ve yaygınlaştırır. Bu tipler kalp ile doğal ayetlerin reaksiyona girmesini engelleyerek etkileşime mani olurlar.

Özbenimizin biyolojik yapıya giydirilmesi de yine kapalı sistem çerçevesindedir. Özbenin bu sistemdeki kapasitesi biyolojik yapıyla sınırlandırılmıştır. Burada iki sınırla-

ma vardır. Bunlardan biri şeytanların belirlediği sınır diğeri de yaratılıştan gelen sınırdır. Birincisinden kaçınmamız söylenilmektedir. İkincisinin sınırını bizler tayin edemediğimizden dolayı sürekli olarak gelişim sürecinde olmamız gerektiği ortaya çıkar. Bu ikinci sınırlılık Kur'an'da kişinin gücü (vus'u) diye adlandırılmıştır (Kur'an, Bakara 2/286).

Allah'ın kişi ile kalbi arasına girmesi (Kur'an, Enfal 8/24) durumu da kapalı sistem çerçevesindedir. Burada kişi ile kalbi arasında sanki enformasyon açısından bir giriş, bir etkileşim vardır. Bu durumu harekete geçirip sürece girmede sistemimizin bileşenleri aktif rol alabilir. Burada dışarıdan gelen enformasyonun içerideki bileşenleri taşıyıcı olarak kullanması söz konusu olabilir. Bu durumda kapalı sistemi enformasyonu taşıma yönünden ikiye ayırabiliriz. Bunlardan biri sistemimize (evren) ait bir bileşen kullanılmadan enformasyonun sistem dışından gelmesidir. Örneğin peygamberlere gelen vahiy böyledir. Diğeri ise sistemimizdeki (evren) bileşenleri ve aralarındaki ilişkileri kullanarak enformasyonun iletilmesidir. Buna da doğa ayetlerini örnek verebiliriz.

Peygamberlerin kalbi de bizlerinki gibi kapalı sistem çerçevesinde işlev görür. Peygamberlerin kalbini açık sistem olarak değerlendirmek onlara yapılacak en büyük haksızlıktır. Bu bağlamda peygamberin biyolojik kalbinin alınıp temizlenmesi veya buna benzer ek malzemelerin onun vücuduna nakledilmesi söz konusu olamaz (Erul, 2003:42). Ancak onlara bizlerden farklı olarak evrenimizin dışından vahiy gelmiştir (Acluni, 1351: 1/70).

Bizdeki donanım neyse biyolojik açıdan peygamberdeki donanım da aynıdır. Bu anlamda hepimiz beşeriz. Peygambere ekstra şeyler yükleyerek yücelttiklerini zannedenler aslında onun kimliğinin yok sayılmasına neden olmaktadır. Sanki o müdahaleler olmasaydı güya peygamber aslında bizim gibi günahkâr, günaha meyilli gibi özelliklere sahip olacaktı. Böyle bir anlayış peygamberliğe ve onun rol model alınmasına engeldir. Üstelik kalp inşasında böyle bir nakil olmuş olsaydı diğer insanların da kendileri için aynı operasyonu Rabb'imizden isteme hakkı doğardı. Bu anlamda peygamberin kalbinin de açık sisteme değil kapalı sisteme tabi olduğunu söyleyebiliriz. Bu konu ikinci makede ayrı bir başlıkla incelenecektir.

Sistemimiz dışından gelen enformasyon her ne kadar sistemimizin bileşenleriyle taşınmasa bile bu bilginin taşındığını Kur'an bize bildirmiştir. Bu açıdan bakıldığında sistemimizin bir bileşeni kullanılmamakta fakat sistemimiz dışındaki bir varlık (Cebrael) kullanılarak enformasyonun geldiğini Kur'an haber vermektedir. Burada taşıyıcıları, rollerini ve nasıl ulaştırdıklarını tartışmayacağız. Bu durum başka bir hacimli konudur. Bu bağlamda

dualarımızın sistemimiz dışına çıkmasını değerlendirecek olursak göz önüne alacağımız referans sistemimiz yine kapalı sistemdir. Zira ayeti kerimede “*Gökten yere kadar bütün işleri Allah yürütür.*” (Kur’an, Secde 32/5) buyrulmaktadır.

### **Sonuç**

Etkileşiminin nasıl gerçekleştiğini ve nasıl olduğunu evrenimize ait kelimeler ve bu kelimelerden yola çıkarak oluşturduğumuz kural ve kaidelerle (teorik ve/veya deneysel) somutlayamadığımız fiziki sistemimizin dışında da sistemler bulunmaktadır. Böyle sistemlere Kur’an’dan yola çıkarak gaybî sistemler adını verebiliriz. Hangi nedenle olursa olsun gaybî sistemleri yok saymak aslında kişinin öznel deneyimlerini yok saymak anlamına gelir.

Bu çalışmada, sistemimize/evrenimize ait varlıklarla fiziki bağlamda karşılıklı olarak organize bir bütün meydana getirmeyip yine bu varlıklarla fiziksel bir etkileşim içerisinde olmayan objeler kümesi sistem dışı (veya farklı sistem) olarak nitelendirilmiştir. Yani insan referans sistemi açısından evrene ait varlıklar ve bunlar arasındaki ilişkiyi sistem içi; ruh, cin, melek, şeytan ve ahiret gibi varlıkların sistemlerine ait objeler de sistem dışı olarak tanımlanmıştır. Kur’an’da geçen kalp de bunlardan biridir.

Kalbin kendisine ait bir sisteminin olduğunu ve o sistemle biyolojik yönümüzün ait olduğu fiziki sistemimizin bir şekilde etkileşim ve iletişim içinde olduğunu ifade ediyoruz. Bunların hepsi belli bir ilim çerçevesinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla kalbimizin belli bir ilimle anlaşılabilceğini ve onun yine belli kaideler çerçevesinde inşa edilebileceğini söyleyebiliriz.

Nasıl gerçekleştiği hakkında somut bağlamda bilgi sahibi olmadığımız bir işleyişle kalbe enformasyon sağlayan veya görüntülenmesini gerçekleştiren fiziksel sisteme ait yönümüzdür. Bu yön sadece enformasyon aktarımında veya görüntülenmesinde görev alır.

Kalbimizin beynimizle girdiği ilişkiyi fiziksel düzlemde tasvirleme ve tanımlama imkânı bizlere verilmediğinden bunun nasıl olduğunu açıklayamıyoruz. Sadece böyle bir işlemin gerçekleştiğini öznel ilmi deneyimlerle anlayıp hissediyoruz.

Kalbimizin işlevsel yönü göz önüne alındığında onun enformasyon alışverişine açık fakat fiziksel bağlamda gerçekleşebilecek bir alışverişe kapalı olduğunu görürüz.

Kalbimizin tamamen çevresel şartlara mahkûm olması aslında bizler için bir nimettir. Bu durum yer çekimine veya atmosfere bağlı olmamız gibidir. Bu hal özellikle özgür

iradeli olmamızın ve özbenin bir değerinin olmasının bir sonucudur. Eğer kalbimiz ve onun işleyişi her bakımdan izole veya açık sistem olsaydı Allah dışında bir çaba gerektirmeden bir takım varlıkların oyuncağı olabilirdik. Bu halde özbenin varlığının bir önemi kalmazdı. Eğer böyle bir yapıda olsaydık robotlardan bir farkımız olmazdı. Ayrıca hislerimizin ve düşüncelerimizin de bir önemi ve değeri kalmazdı.

Biz istemezsek Allah dışında hiç kimse kalbimize müdahale edemez. Değişim özbenin kendisini değiştirme niyetine ve gücüne bağlıdır. Bu bağlamda kalbimizin kapalı sistemin işleyişine tabi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Özbenimizin biyolojik yapıya giydirilmesi de yine kapalı sistem çerçevesindedir. Özbenin bu sistemdeki kapasitesi biyolojik yapıyla sınırlandırılmıştır. Burada iki sınırlama vardır. Bunlardan biri şeytanların belirlediği sınır diğeri de yaratılıştan gelen sınırdır. Birincisinden kaçınmamız söylenilmektedir. İkincisinin sınırını bizler tayin edemediğimizden dolayı sürekli olarak gelişim sürecinde olmamız gerektiği ortaya çıkar.

Kalbimizin kapalı sisteme tabi olması yapısal işleyiş açısından bizler için bir zahmet değil bir rahmettir. Fiziki evren ve vücudumuz gibi yapısal işleyişler bizlerin iradesinden bağımsız yaratılmıştır. Bunların işleyişlerini kontrol etmek ve olumsuzluklar dışında bizim herhangi bir etkimiz yoktur. Bu da bizler için bir rahmettir. Yani sistemlerin işleyişleri yapısal olarak tamamı ile Rabb'imize aittir. Bunlardan gereği gibi istifade etme veya etme özbeni/kişiyi bırakılmıştır. Burada özbenimizin niyeti ve gücüne göre yönelişi, fonksiyonel ve belirleyicidir. Niyeti ve yönelme seviyesini belirlemeye vesile olan da kalbimizdir.

Allah'ın kişi ile kalbi arasına girmesi kapalı sisteme ait kurallar çerçevesinde olup yine kapalı sisteme yüklediği kanunlar çerçevesinde gerçekleşir. Allah'ın kişi ile kalbi arasına girmesi kanunların işlevsel olması demektir. Yoksa O'nun zatının girmesi demek değildir. Allah'ın isimlerinin/sıfatlarının kalbimizin ait olduğu kapalı sisteme yüklenmiş olması, gerekli şartlar hâsıl olduğunda girme eyleminin, yüklenen program çerçevesinde gerçekleşmesi şeklindedir.

Hem Kur'an ayetlerinden hem de ilmi bağlamdaki bireysel tecrübelerimizden yola çıkarak kalbimizin özellikle fiziki sistemimiz ile yapısal bağlamda bir alışveriş içinde olduğunu söyleyebiliriz. Bunun aksini söyleyen ne bir ayet ne de bir tecrübe vardır. Bu sebeple kalbimizin yapısal açıdan izole/yalıtılmış bir sistem olduğu sonucuna varabiliriz.

Ancak kalbimiz, fiziki sistemimizden sinyal (information, data) alma ve sinyal verme özelliğine sahiptir. Dolayısıyla kalbimizin ait olduğu sistemle biyolojimizin ait olduğu sistem fiziksel proseslerle ortaya koyamadığımız bir şekilde etkileşim halindedir.

Bilinç meselesi de böyledir. Farklı sistemin varlığını yok sayarak bilinci açıklama çabalarının sonuçsuz kalacağını düşünmekteyiz. Dolayısıyla fiziki sistemin dışında fiziki sistemimizle etkileşim halinde olan bir sistemin varlığını önermek ve bu sistemler arası etkileşimi ilmi bağlamda incelemek çözemediğimiz birçok probleme açıklık getirecektir.

İnsanların bir kısmı bilinci tamamı ile fiziksel süreçlere indirgerken bir kısmı da tamamen fizikî yapının dışına taşımaktadır. Burada fizik yapıyla fizik dışı yapının her ikisinin de kendisinin ait olduğu alanda fonksiyonel olduğu bir çözüm modelinin bizleri doğruya yaklaştıracağını düşünmekteyiz. Bunlardan her biri kendilerine düşen görevi yerine getirmediğinde maksat hâsıl olmamaktadır. Bu sebeple her birinin kendine ait bir sistemi ve bu sistemde üzerine düşen görevi olmalıdır.

Kalbin yapısal açıdan ait olduğu bir sistem olduğunu düşünmekteyiz. Fakat yapısal açıdan kalbimiz ile biyolojimiz fiziki objeler bağlamında bir alışı verişte bulunmamaktadır. Ancak yapısal etkileşimlerini sağlayan bir ortamın, bir alanın varlığı bu bağlamda kaçınılmaz hale gelmektedir. Bu alan izinli bir alandır. Buradaki izinlilik ilmi izinlilikdir. Kur'an bu alana ruh adını vermiştir. Ruha sahip olanlar sistemler arası etkileşimlere izinlidir. Kalp de bunlardan biridir.

Bu sistemde gösterdiğimiz performans ve bunun deneyime yansması ile diğer sisteme ait olan yönlerimizi geliştiririz. Bunun tersi doğru değildir. Yani diğer sisteme ait olan yönümüzü geliştirerek bu sisteme ait olan yönümüzü geliştirme diye bir şey söz konusu değildir. Bu nedenle fiziki sistemimize ait yönlerimizi kullanıp geliştirerek diğer sisteme ait yönlerimizi geliştirebiliriz. Dolayısıyla kalbimiz de bu sisteme ait olan yönlerimizi aktüalize ederek gelişecektir. Buradaki gelişim yapısal anlamda değil işlevsel anlamdadır.

Kalbin bulunduğu ortam ve çevreyle olan ilişkilerini incelemek için müstakil bir kalp disiplini kurulmalıdır. Kurulması gereken bu disiplin, kalplerin zamanla sahip olduğu halleri kümelere ayırıp tutum ve davranışlardan yola çıkarak bunların yapısını, değişimini ve gelişimini araştırmalıdır. Çeşitli kalp hallerine sahip toplulukların oluşturdukları sosyal yapının incelenmesini de bu disiplin yapar.

Bu çalışmaların kalp merkezli olmasına dikkat edilmelidir. Kalbin özben tarafından düzenlenmesi yani inşası ve deneyim kazanması da bu disiplinin konusu olmalıdır. Yoksa yapılan çalışmalar nitelikli de olsa entelektüel gevezelikten öteye gidemez.

## Kaynaklar

- Abdulkaki, Muhammed Fuad; *el-Mucemu'l-Mufehras li-el Fazıl Kur'anil Kerim*, Mektebetü'l-İslamiyyeh, İstanbul, 1982.
- Acluni, İsmail ibnu Muhammed; *Keşfu'l Hafa*, Beyrut, c.1, 1351.
- Attas, S. Nakıb; *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- Bilgili, F. M. / Yavuz, Ömer; *Yöntem Bilim Açısından Doğa Kur'an Eşdeğerliliği*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2011.
- Bilmen, Ömer Nasuhi; *Dini ve Felsefi Ahlak Lügatçesi*, Bilmen Yayınevi, 1967.
- Cebecioğlu, Ethem; *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınlar, 2005.
- Çantay, Hasan Basri; *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, Elif Ofset, İstanbul, c.1, 1984.
- Elmalılı, H. Yazır; *Hak Dini Kur'ân Dili*, I-IX, Nebioğlu Basımevi, İstanbul 1960.
- Erdik, Ender / Sarıkaya, Yüksel; *Temel Üniversite Kimyası*, Hacattepe-Taş Kitapçılık, Ankara, 1986.
- Erul, Bünyamin; *Diyanet İlmî Dergi*, "Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", D. İ. B. Ankara, 2003.
- İsfahani, Rağıb; *Müfredat* (Ter. A. Güneş / M. Yolcu), Çıra Yayınları, İstanbul, 2006.
- Izutsu, Toshihiko; *Kur'an'da Allah ve İnsan* (Çev. S. Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul Ts.
- İbn Kesir; *Hadislerle Kur'an'ı Kerim Tefsiri* (Çev. Bekir Karlığa / Bedrettin Çetiner), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1983.
- İbn Munzur, *Lisanu'l Arab* 1-XV, Daru's- Sadr, Beyrut, Ts.
- İbn Rüşd; *Faslu'l-Makal* (Çev. Bekir Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul, 1992.
- Kuşeyri, Abdülkerim; *Kuşeyri Risalesi*, Yeni Şafak, tercümen: Dilaver Selvi, İstanbul, 2009.
- Mutçalı, Serdar; *Arapça Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, 1995.
- Nasr, Seyyid Hüseyin; *İslam ve Bilim* (Türk. İlhan Kutluer), İnsan Yayınları, 2006.
- Özenli, Sertaç; *İlmî Sohbetler*, Karakuşlar Yayınları, Adana, 1999.
- Penrose, Roger; *Bilgisayar ve Zeka* (Çev. Tekin Dereli), Tübitak Yayınları, 2004.

Tarlacı, Sultan; *Bilinç*, Yaşar Büro Araç, İzmir, 2009.

Tehanevi, Muhammed bin Ali; *Keşşafu Istılahatı'l- Fünun* I-II, İstanbul, H. 1318.

Yavuz, Ömer / Bilgili, F. M.; *İlmi Metodoloji Açısından Kur'an'da Gayb*, Çizgi Kitabevi, 2011.

Zebidi, Muhammed Murteza; *Tacu'l Arus min Cevahiri'l- Kamus*, I-X, Daru's-Sadr, Beyrut, H.1306.

Zemaşeri, Mahmud bin Ömer; *Esasu'l-Belağa*, Matbaaatu Daru'l-Kütüb, Mısır, 1973.



## **The Importance of The System Off in Understanding the Concept Heart in The Koran**

**Citation/©-** Bilgili, F.M.- Yavuz. Ö. (2013). The Importance of The System Off in Understanding the Concept Heart in The Koran, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 13 (1), 181-209.

**Abstract-** *The heart mentioned in the Qur'an has no structure belonging to our physical system (universe). The fact that we are unable to refute this shows the heart is not made of any of the components of our system. However, it is impossible to exclude nature as regards to the heart of which presence is understood from subjective experience by the human being in a functional connection. The heart has a system of its own. In some ways, this has an interaction and communication with our physical system to which our biological aspect belongs. All of these happen within the framework of a particular science. This style of approach tells us that our heart can be understood again within the framework of a particular science and it can be built on particular bases. System analysis raises epistemic levels. The systems available here are natural systems. The one who tries to read natural systems accurately experience a dynamic process. In this process, the heart plays a major role. Therefore, the reactions of the heart to system(s) count. Given these systems, the fact that existence of an independent scientific discipline investigating the heart seems to be inevitable. This discipline establishes systems of the components of the heart and their functions. It also takes an active role in the construction of the heart.*

**Key Words-** *Heart in the Qur'an, The System Off, Non-system, Scientific methodology, The unknown (unseen).*



# Mûsikîşinas-ı Şehir Tanbûrî Cemil Bey'in Artistik Plaklarının Husûsî Kataloğu ve Cemil Bey'in Tuttuğu Notlar

Arş. Gör. Erhan ÖZDEN\*

---

**Atıf / ©-** Özden, E. (2013). Mûsikîşinas-ı Şehir Tanbûrî Cemil Bey'in Artistik Plaklarının Husûsî Kataloğu ve Cemil Bey'in Tuttuğu Notlar, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1), 211-227.

**Özet-** *Fonografin icadından sonra özellikle sanatkârlar açısından yeni bir icra alanı doğmuştur. Artık sanatkârlar stüdyo ortamlarında yaptıkları temiz kayıtlarla halka ulaşabilmektedirler. On dokuzuncu asrın sonlarında görülmeye başlayan bu müzik teknolojisi sayesinde ayrıca dönemin musikisi hakkında bir fikir edinebilmekteyiz. Amerika ve Avrupa'dan sonra Osmanlı musikisine hizmet etmeye başlayan ses kayıt firmaları İstanbul'da kurdukları stüdyolar sayesinde on binlerce plağa ses vermişlerdir. Bu firmalar plaklara ilave olarak bir de katalog hazırlamakta idiler. Bu kataloglar iki şekilde hazırlanmaktaydı. Hafız Yaşar Bey, Deniz Kızı Eftelya ve Tanbûri Cemil Bey gibi devrin en önemli sanatkârlarına hazırlanan kataloglar hususi kataloglardı. Diğerleri ise genel eser listelerini veren umumi kataloglardan oluşmaktaydı. Hususi kataloglar sanatkârın yaptığı icraları müstakil bir liste halinde sunmalarından dolayı mûsikî tarihi açısından oldukça önemlidir. Bu çalışma Orfeon Record'un Tanbûrî Cemil Bey için hazırlanmış olduğu hususi kataloğu ve üstadın tuttuğu notları konu edinmektedir.*

**Anahtar sözcükler-** *Fonograf, Edison, Bilumental Kardeşler, Tanbûrî Cemil Bey, Orfeon Record.*

§§§

---

\* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, e-posta: erhan.ozden@marmara.edu.tr

## Giriş

Klâsik Türk Mûsikisi'nin tarihine bakıldığında saz eseri repertuarının sözlü eser zenginliğinin yanında biraz gölgede kaldığı görülmektedir. Bunun nedenleri arasında güfteye dayalı beste anlayışı ve fasıl ritüelini sayabiliriz. Özellikle Divan Edebiyatı'nın etkisiyle Osmanlı'da şair-şiiir-bestekâr zinciri oluşmuştur. Yaşadığımız coğrafyada da bu durum aşağı yukarı aynı eksendedir. Orta Doğu ve Arap Yarımadası'nda icra edilen müzikler çoğunlukla şiiir ilhamlı bir besteleme geleneğinin ürünleridirler. Bu durum günümüz pence-resinden bakıldığında bir eksiklik gibi algılanabilir. Ancak tarihi konuları değerlendirenken yaşadığımız çağın anlayışından ziyade o dönemin beğeni ve değerlerini göz önünde bulundurmak gerekir. Osmanlı mûsikîsi sistematik bir yapı kazandığı 13 ve 14. Yüzyıllardan itibaren sürekli bir gelişme göstermiş ve her yüzyıl beraberinde çeşitli ekol ve üsluplar doğurmuştur. Günümüze ulaşan eserler dönemlerinin mûsikî anlayışını yansıtmakla beraber bestekârları hakkında da bilgiler vermektedir. Ancak icracı açısından aynı şeyleri söylemek pek mümkün değildir. Zira bir icracıyı tavır ve üslup açısından değerlendirebilmek için ses kaydı gereklidir. Bestelerinden hangi ekole ait olduğu tahmin edilebilir fakat virtüozite ve tavır konusunda kayıt olmadan bir hükme varmak pek mümkün değildir.

Geçmişe dönük müzik araştırmaları belge, hiyeroglif resim-kabartma, çalgı örnekleri, repertuar gibi somut veriler ışığında yapılmaktadır. Bu verilere 19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren ses kaydı da eklenmiştir. Fransız Edouard-Leon Scott (1817-1879), Charles Cros (1842-1888) ve Amerikalı Thomas A. Edison'un sesi kaydetme çalışmaları sonuç vermiş ve ilk "fonograf" makinası 1877-78 yıllarında kullanılmaya başlanmıştır. Cihazın mucidi olarak kayıtlara Thomas Edison geçmiştir.<sup>1</sup> Fonograf, Eski Yunancada ses anlamına gelen "fon" ile yazmak anlamındaki "grafo" kelimelerinin birleşmesinden meydana gelmektedir. Diğer dillere İng: Phonograf, Fr: Phonographe, Alm: Fonograph Tr: Fonograf şeklinde girmiştir.<sup>2</sup> Cihaz ilk yıllarda istenilen düzeyde ses kaydı yapamıyordu. Kaydedilen seste bozulmalar, tizlik ve pestlik gibi sorunlar yaşanmaktaydı. 20. Yüzyılın ilerleyen teknolojisi ile beraber daha temiz kayıtlar yapılmaya başlanmıştır. Zamanla fonograf kelimesi yerini "gramofon"a bırakmış ve kısa sürede dünyanın gelişmiş kentlerine ulaşarak gittiği yerlerde bir sanayi oluşturmuştur. Açılan kayıt şirketleri ve plak fabrikaları ülkelerin önemli yatırım kuruluşları haline gelmişlerdir. Fonograf ve gramofonun ilk ulaştığı

---

<sup>1</sup> Ahmet Rasim, *Bedayi-i Keşfiyât ve İhtiraât-ı Beşeriyeden Fonograf*, Matbaa-i K. Bağdadliyan, İstanbul 1886, s. 7.

<sup>2</sup> *Gramofonun Tarihçesi*, Gramofon, Pendik Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2010, s. 15.

yerlerden biri de İstanbul'dur. Fonografı Osmanlı'yla ilk tanıştıran (1895) Polonya'lı yahudi Sigmund Weinberg'dir. Weinberg aynı zamanda Türk sinemasının gelişmesine ve yaygınlaşmasına önemli katkılar sağlamıştır. Önceleri kayıtlar İstanbul'da yapıldıktan sonra çoğaltım için Almanya ve İngiltere'ye gidiyordu. Bu maliyetli ve zahmetli süreç Feriköy ve Yeşilköy'deki ilk plak fabrikaları kurulana kadar devam etti. Yaklaşık on yıl süren dönemde binlerce kayıt Almanya ve İngiliz arşivlerine girmiştir. Ancak yaşanan iki dünya savaşı maalesef bu arşivden geriye pek birşey bırakmamıştır.<sup>3</sup>

Osmanlı'nın son dönemlerinde oluşan kayıt ve plak endüstrisinde İstanbul'da pek çok kayıt şirketi kurulmuştur. Bunların başında The Gramophone Company, Orfeon, Odeon, Columbia, Gramophone Concert Record, Emil Berliner, His Master's Voice, Polydor, Pathe gibi şirketler gelmektedir.<sup>4</sup> İstanbul'daki kayıt ve plak piyasasına en büyük katkısı ilk yerli plak fabrikasını Feriköy'de açan Blumenthal kardeşler yapmışlardır. Odeon, Orfeon ve Columbia gibi markalarla koleksiyonerlerin arşivlerini süsleyen pek çok kaydı Blumenthal kardeşlerin Osmanlı mûsikîsine yaptığı bir hizmet olarak görmek gerekir.<sup>5</sup> Ayrıca üzerinde kopek logosu bulunan Sahibinin Sesi (His Master's Voice) plakları da yüzlerce plağa ses vermişlerdir. 27 cm'lik olarak bilinen bu ilk plakların her yüzüne 3-4 dakikalık kayıt yapılabildiği için çalınan eserler süreye göre icra edilmişlerdir. Bu yüzden bazı eserler metronom olarak hızlı çalınmış bazılarının bir veya birkaç bölümü -mesela bir saz semaisinin son teslimi- süre yetmediği için icra edilmemiştir. Zamanla plak endüstrisi zaman sıkıntısını ortadan kaldırarak uzun çalar plaklar üretmeye başlamıştır. Bu sayede bir plakta 4-5 eser kaydı mümkün olabilmektedir. Sanatlarını fasıl mekanları, sahne, cemiyet, tekke ve çeşitli kurumlarda icra eden Osmanlı Mûsikîsinin ünlü hanende, sazende ve toplulukları kendilerini kısa sürede kayıt piyasasının içinde bulmuşlardır. Plak firmaları en iyi kayıtları yapabilmek için sanatçı peşinde koşmaya başlamış bu durum maddi olarak bir çok sanatkârın işine yaramıştır. Ancak kayıt tekliflerine her sanatkâr aynı yaklaşımı göstermemiştir. Oluşan kayıt piyasasında sanatlarını kirlenme korkusu, kullanıma endişesi ve en önemlisi büyük sanatkârlarda görülen titizlik ve beğenmeme gibi etkenler bazı sanatkârların plak şirketlerinin tekliflerini geri çevirmelerinde önemli rol oynamıştır. Bu sanatkârların başında Tanbûrî Cemil Bey gelmektedir.

---

<sup>3</sup> Gramofonun Tarihçesi, s. 24.

<sup>4</sup> Cemal Ünlü, *Git Zaman Gel Zaman-Fonograf-Gramofon-Taş Plak*, Pan Yay. İstanbul 2004, s. 253, 279.

<sup>5</sup> Tanbûrî Cemil Bey'in cenazesine sadece yirmiye yakın kişi katılmıştır. Bunlar arasında Hermann ve Jülius Bilumenthal'da bulunmaktaydı.

Henüz 19-20'li yaşlarda İstanbul'un mûsikî çevrelerinde hayranlıkla takip edilen Cemîl Bey hocası Tanbûrî Ali Efendi tarafından beraber buldukları bir mecliste şu övgülere layık görülmüştür.

*“Evlâdım bunca senedir bu sâzı çaldım. Eh, şöyle böyle biraz yendik de sanırdım. Şimdi, seni dinledikten sonra, bir daha tanbûru elime almayacağım.”*<sup>6</sup>

Cemîl Bey'in mûsikîye olan kabiliyeti daha küçük yaşlardayken kendini göstermiştir. Üç yaşında babasını kaybetmesi ve amcazade konağında geçen disiplinli hayatı, titiz ve melankolik karakterinde önemli rol oynamıştır. Bestelerindeki romantizm ve virtüozluğundan dolayı Mozart ve Paganini'ye, kompozisyonlarındaki yenilikçi kalıplardan dolayı da Bach'a benzetilmektedir.<sup>7</sup> Aslında Cemîl Bey'e hangi yönden bakarsanız bakın karşınıza bir Osmanlı sanatkârı, beyefendisi ve de en önemlisi yalnızca büyük sanatkârlara ait mütevazî ruh hali çıkmaktadır. Bu yüzden Cemîl'de şan, şöhret ve zenginlik telaşı yoktur. Plak kayıt tekliflerine ilk başta gösterdiği yaklaşım bunu açıkça göstermektedir. Blumental kardeşlerin yanında stüdyo rejisörü olarak çalışan Jak Beresi bu durumu Mesud Cemîl'e şöyle anlatmaktadır:

*“1908 senesinde Odeon plak fabrikası hesabına bu müessesenin Türkiye acentası olan Blümenthal Biraderler'le Tanbûrî Cemîl Bey 100 Napolyon altını mukabilinde plak doldurmak üzere anlaştılar. Para, Kredi Liyone Bankası'na deposit edildi. Fakat ertesi gün Cemîl Bey büroya gelerek çalamayacağını ve paranın bankadan çekilmesini, derin hayret ve teessüfümüz karşısında kat'î bir lisanla söyledi, gitti. Ancak birkaç sene sonra tanıdığınızı zannettiğim ziraat mühendisi Şevket Bey, Tanbûrî Cemîl Bey'i plak çalmağa ikna ettiğini bildirdi. Bir mukavele yaptık ve bu suretle bildiğiniz Orfeon plakları, 1914 Harbi'ne kadar yavaş yavaş meydâna geldi.”*

Cemîl Bey'in 1871 yılında Molla Gürani'de başlayan yaşamı<sup>8</sup> boyunca ruhunda türlü çalkantılar hiç eksik olmamıştır. Ruhundaki bu hassasiyet önce tanbûruna sonra eserlerine yansımaktadır. Akordu, perdeleri, aralıklardaki bütünlüğü ve makam geçkileri

---

<sup>6</sup> Mesud Cemîl, *Tanbûrî Cemîl'in Hayatı*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 2002, s. 77.

<sup>7</sup> Harold G. Hagopian , Ercüment Aksoy, *Tanbûrî Cemîl Bey Vol. II-III Albüm Kitapçığı*, Traditional Crossroads Yayınları, New York 1995, s. 4.

<sup>8</sup> İbnül Emin Mahmut Kemal İnal, Hoş Sada, Maarif Basımevi, İstanbul 1958, s. 116. (Mesud Cemîl babasının doğum tarihini 1973 olarak vermekte ancak Cemîl Bey'in İbnü'l-emin Mahmut Kemal'e 1971 tarihini söylemiş olduğunu belirtmektedir.)

mükemmeldir.<sup>9</sup> Kayıtlardaki titizliğinden dolayı kayıt şirketi yapılan mukaveleye mukabil Cemil Bey'in evine bir gramofon göndermiştir. Cemil Bey yaptığı kayıtları tekrar tekrar dinleyerek beğenmediği icraları yeniden çalmaktadır.<sup>10</sup> Kişiliğindeki ve sanatındaki titizliği çaldığı plaklara yansıyan üstadın tanbûr dışında kemânçe<sup>11</sup>, viyolonsel, yaylı tanbûr<sup>12</sup> ve lavta icrasındaki ustalığı yine bu kayıtlar sayesinde ölümsüzleşmiştir.

Plak kopyası henüz mümkün olmadığı ilk kayıt evrelerinde her plak için ayrı icra gerekmektedir. Mikrofonun icadından önce kayıtlar fonografa takılı çok geniş bir huniye yapılmaktaydı. Bu kayıtların özellikle tiz perdelerde sağladığı temiz sesler Cemil Bey'in icrasındaki nüansları gayet güzel yansıtmaktadırlar.<sup>13</sup> Özellikle taş plak kayıtlarındaki bayan hanende seslerinden bu anlaşılmaktadır. Osmanlı'da plağa okuyan ilk hanım hanende Nasip Hanım'dır. Koleksiyonelerin ulaştıkları en eski plak ise yine Nasip Hanım'a ait üzerinde Gramophone Concert Record etiketi olan 1903 tarihli "Dağı Kürdi-Taksim-Nassib" adlı plaktır.<sup>14</sup> Bu ilk taş plaklarda Deniz Kızı Eftelya, Lale-Nerkis Hanımlar, Seyyan Hanım gibi soprano-mezosoprano seslerden alınan kayıt sonuçları harikadır. Plak şirketlerinin yapılan kayıtların kataloglarını ve kayıt listelerini düzenli bir şekilde tuttukları görülmektedir. Bu kataloglar iki şekilde hazırlanmıştır. Birincisi şirkette yapılan tüm kayıtlar belli bir düzen içinde bir veya daha fazla katalogda bir arada listelenmektedir.<sup>15</sup> İkinci olarak Tanbûrî Cemil Bey gibi devrin en önemli sanatkarlarına ait kayıtlar için hususi kataloglar hazırlanmıştır.

Makalede konu edindiğimiz Tanbûrî Cemil Bey'e ait kayıt kataloğu yukarıda bahsedilen hususi kataloglar içine girmektedir. Cemil Bey bu kayıtları yaptığı sırada kendi el yazısıyla bir liste tutmuştur. Bu liste bir defter halinde oğlu Mesud Cemil'den Neyzen Niyazi Sayın'a intikal etmiştir. Cemal Ünlü'nün "Git Zaman Gel Zaman"<sup>16</sup> adlı kitabında

---

<sup>9</sup> Gonca Tokuz, *Tanbûrî Necdet Yaşar (Anılar-Dostlar)*, Mas Yayınları, İstanbul 2009, s.87.

<sup>10</sup> Mesud Cemil, s. 204.

<sup>11</sup> Klasik Türk Müsiki'sinde klasik kemânçe yada tırnak kemânçesi olarak bilinen bu saz 20. Yüzyıla kadar "kemânçe" olarak ifade ediliyordu.

<sup>12</sup> Cemil Bey'den önce tanbûrun yay ile çalındığına dair bir bilgiye henüz rastlayamadık. Zira hiç bir eserde yaylı tanbûrdan bahsedilmemektedir. Ayrıca Cemil Bey'e kadar yapılmış olan kayıtlarda yaylı tanbûr yoktur.

<sup>13</sup> Cem Taylan, *Tanbûrî Cemil Bey*, Kalan Müzik Yayınları, İstanbul 1995.

<sup>14</sup> Gökhan Akçura, *İvrir Zivir Tarihi I "Unutma Beni"*, Om Yayınevi, İstanbul 2001, s. 25.

<sup>15</sup> Örnek katalog için bkz; Sahibinin Sesi, Türkçe Plakların Esamisi, İstanbul 1930.

<sup>16</sup> Cemal Ünlü, *Git Zaman Gel Zaman-Fonograf-Gramofon-Taş Plak*, Pan Yay. İstanbul 2004, s. 448.

yayınlanan defterde Cemîl Bey'in yaptığı kayıtlarla ilgili değerlendirmeleri bulunmaktadır. Ancak Orfeon Record'un yayınladığı resmi katalogla üstadın tuttuğu notlar birebir aynı değildir. Resmi katalogda yer alan bir çok eser defterde görülmezken defterde yazılı olan bazı sözlü eserler de katalogda bulunmamaktadır.

**ORFEON RECORD'UN  
TANBÛRİ CEMİL BEY HUSUSİ KATALOĞU  
ORFEON RECORD**

**Mûsikîşinas-Şehir Tanbûrî Cemîl Bey'in  
Artistik Plaklarının Hususi Kataloğudur**

*Galata Şişhane Yokuşu Feniks Matbaası*

*Muhterem Heveskârân-ı Mûsikînin Nazar-ı Dikkatine*

*Tanbûrî Cemîl Bey merhum milli ve ananevi Türk aleti mûsikîyelerinde ilk büyük virtüöz ve bilhassa aynı zamanda Türk Mûsikîsi tarihinde yeni bir devir açan büyük bir sanatkârdır. Eski Türk ricalinden ve erbab-ı kaleminden merhum Tevfik Bey'in oğlu olup 1874 tarih-i miladisinde İstanbul'da doğmuş olan Cemîl merhum daha on yaşına gelmemiş bir çocuk iken müteallik olduğu harikulâde mûsikî istidadının emarelerini göstermeye başlamış, bu zamandaki bütün çocukça oyunları ve eğlenceleri eve gelen misafirlerin çekme potinlerinden çıkardığı lastiklerle yahut içine derece derece su doldurulmuş bardaklarla çalgı çalmaya münhasır kalmıştı. Biraz daha büyüdükten sonra ailesinin mümanaatlarına rağmen ihtiyar bir tanbûrî amatör olan lalası Lenber Ağanın kendisinden sakladığı tanbûrlarla gizli gizli çalışmaya başlamış ve nihayet bir gün herkesi hayretler içinde bırakmıştı. Cemîl Bey pek genç yaşında İstanbul'un her tarafında meşhur oldu ve bütün mûsikî mahfellerinde kendisinden bahsedilmeye başlandı. Çünkü bu genç çocuk bir anda yüzlerce senelerden beri hemen hemen aynı üslup ve ifadeyi muhafazada ısrar eden Türk Mûsikîsi'ne bir anda başka bir renk, başka bir çeşni, getirmiş ve o zamana kadar çok ibtidai bir saz halinde ve ibtidai bir teknikle çalınan halis Türk sazı tanbûru bilahare kemançe vesair başlıca Türk aleti mûsikîyesini en ince ve mürekkeb hissiyatı*



ifade kabiliyetini haiz bir alet-i mûsikî derecesine getirerek bununla yeni bir lisan söylemeye başlamıştı.

Seneler geçti ve Cemil ilk zamanlarda perestîşkarı kadar çok olan muarızları ile beraber herkesin kalbine tesir etti ve tamamıyla müstesna ve nev-i şahsına münhasır bir halde kaldı.

Bu gün o öldü, fakat yaşayan bir Cemil mektebi, bir Cemil üslubu vardır ve bugün zevk mûsikîmize hakim olan yalnız o'dur.

“Bilumental Orfeon Record ve Talking Machine Fabrikası” namıyla maruf olan gramofon fabrikamız büyük dahinin bugün belki kendisini bizzat işitmeye muvaffak olabilenlerin bile unutmaya başlayacakları la-yezal nağmelerini ebediyen zabt ve kayıt etmeye muvaffak olduğundan dolayı iftihar ve bahtiyar hislerini izhar ve bilvesile merhumun hatırasını tekrar taziz ve tebcil eder.

### İki taraflı 27 Santim Plaklar

#### Tanbûri Şehir Cemil Bey Tarafından Tanbûr ve Kemançe Taksimleri

Tanbûr, Osmanlı alet-i mûsikîyesinin en mükemmel ve makbulü olup gayet hassas teknesi ve bununla bir nevi muvazenet teşkil ederek esvatı mevceldiren kısım muhtezi uzun bir sapı vardır. Bu sap üzerinde esas perdelerden maadâ en dakik fasılları gösteren seslerde mevcut olduğundan tanbûr perdesiz sazlara mahsus vûs'atı haizdir. Tanbûru sair alet-i mûsikîye-i mümasileden tefrik ve temyiz eden bu hususiyetten dolayı sadası gayet halâvetli ve müessir olup bir nevi nünaziş ve nezakiyetle çalınmak meşrutdur. Hatta iyi tanbûrîlerin bir ünvanı dahi “Tanbûrnüvaz” dır” ki parmakların nağamatı okşar surette seyredeceğine delalet eder.

Sıra no

3025	Sûzidil Taksim	Tanbûr İle
	Pesendide Taksim	Kemançe İle
3026	Nişâbürek Taksim	Tanbûr İle
	Irak Taksim	Kemançe İle
3027	Eviç Taksim	Tanbûr İle
	Evcâra Taksim	Kemançe İle

3028	Ferahnâk Taksim	Tanbûr İle
	Gerdaniye Taksim	Kemançe İle
3029	Sûzidîl Ara Taksim	Tanbûr İle
	Zavil Taksim	Kemançe İle
3030	Kürdi Taksim	Tanbûr İle
	Hüseyni Taksim	Kemançe İle
3031	Müstear Taksim	Tanbûr İle
	Segâh Taksim	Kemançe İle
3032	Gülizar Taksim	Tanbûr İle
	Ferahfeza Taksim	Kemançe İle
3033	Bayati-Araban Taksim	Tanbûr İle
	Uşşak Taksim	Yaylı Tanbûr İle
3034	Hicaz Taksim	Tanbûr İle
	Sultânî-Yegâh Taksim	Viyolonsel İle
3035	Neva Taksim	Tanbûr İle
	Muhayyer Taksim	Viyolonsel İle
3036	Nihavend Taksim	Tanbûr İle
	Hüzzam Taksim	Viyolonsel İle
3037	Uşşak Taksim	Lavta İle
	Isfahan Taksim	Viyolonsel İle
3038	Hicazkâr Kürdi Taksim	Lavta İle
	Mahur Taksim	Viyolonsel İle
3039	Saba Taksim	Kemançe İle
	Bestenigâr Taksim	Viyolonsel İle

3040	Mahur Taksim	Kemançe ile
	Segâh Taksim	Yaylı Tanbûr İle
3041	İsfahan Taksim	Kemançe İle
	Besteniğâr Taksim	Yaylı Tanbûr ile
3042	Hicaz Taksim	Tanbûr İle
	Nihavend Taksim	Yaylı Tanbûr İle

### Yalnız Yaylı Tanbûr İle

Yaylı Tanbûr; Tanbûr rebab vaziyetinde kemançe yayı ile çalınır. Diğer bir nevi ve Cemîl Bey'in ihtiragerdesidir.

3043	Ninni	
	Yanık Ninni	

*Ninni: Hissi ve müesser bir zemzeme-i maderzad der ki çalışırken tıfl-ı şîrhâr ile valide ve dayesi arasındaki müşafehe-i masumanede Cemîl Bey'in bedayi-i mûsikîyesinde olmak üzere, yay teller vasıtasıyla kemançe ve yaylı tanbûr söylettirilmiştir. Yanık ninni itfaiye borusu ve bekçi sadasıyla muhaveresi daha çok olan diğer bir ninnidir.*

*Çoban Taksimi: Cemîl Bey'in müzeyyen bir tarz ile kemançede icra ettiği meşhur kaval nağmesidir ki her cümlesinin nihayetinde işitilen kuzuların feryadı kemançe yayı ile tanzir edilmiştir.*

Orfeon Record

Tanbûrî Cemîl Bey

**Kemañçe İle Muhtelif Eserler**

3044	Çoban Taksimi	Kemañçe İle
	Gayda	Kemañçe İle
3045	Zeybek Havası	Kemañçe İle
	Nihavend Sirtó	Kemañçe İle
3046	Penbe Kız	Kemañçe İle
	“ “	Kemañçe İle
3047	Çeçen Kızı	Kemañçe İle
	Gaziler	Kemañçe İle

Orfeon Record

Tanbûrî Cemîl Bey

**Tanbûr, Kemañçe ve Keman İle Muhtelif Makamattan Peşrevler**

3048	Tahir-pûselik Peşrev	Kemañçe ve Ud	1. ve 2. Hane
	“ “ “	“ “	3. ve 4. Hane
3049	Yegâh Peşrev	Tanbûr ve Keman	1. ve 2. Hane
	“ “	“ “	3.ve 4. Hane
3050	Nihavend Peşrev	Tanbûr ve Kemañçe	1.ve 2. Hane
	“ “	“ “	3.ve 4. Hane
3051	Hicazkâr-kürdi Peşrev	Tanbûr ve Keman	1.ve 2. Hane
	“ “ “	“ “	3.ve 4. Hane
3052	Bestenigâr Peşrev	Tanbûr ve Keman	1. ve 2. Hane
	“ “	“ “	3.ve 4. Hane
3053	Uşşak Peşrev	Tanbûr ve Keman	1. ve 2. Hane
	“ “	“ “	3.ve 4. Hane
3054	Mahur Peşrev	Tanbûr ve Kemañçe	1. ve 2. Hane
	“ “	“ “	3.ve 4. Hane

3055	Karcıgar Peşrev	Tanbûr ve Keman	1.ve 2. Hane
	" "	" "	3.ve 4. Hane
3056	Nühüft Peşrev	Tanbûr ve Keman	1. ve 2. Hane
	" "	" "	3.ve 4. Hane
3057	Saba Peşrev	Tanbûr ve Keman	1. ve 2. Hane
	" "	" "	3.ve 4. Hane
3058	Osman Bey'in Hicazkâr Peşrevi	Tanbûr ve Keman	1. ve 2. Hane
	" "	" "	3.ve 4. Hane
3059	Rast Peşrev	Tanbûr ve Keman	1. ve 2. Hane
	" "	" "	3.ve 4. Hane
3060	Segâh Karabatak Peşrev	Kemançe ve Ud	1. ve 2. Hane
	" "	" "	3.ve 4. Hane

Orfeon Record  
Tanbûrî Cemîl Bey

**Tanbûr ve Kemançe İle Muhtelif Makamattan Saz Semailer**

3072	Hicazkâr Saz Semaisi	Kemançe ve Ud
	Hicazkâr-kürdi Taksim	Kemançe İle
3073	Karcıgar Saz Semaisi	Kemançe ve Ud
	Karcıgar Taksim	Kemançe İle
3074	Rast Saz Semaisi	Kemançe ve Ud
	Rast Taksim	Viyolonsel İle
3075	Sûznâk Saz Semaisi	Kemançe ve Ud
	Sûznâk Taksim	Kemançe İle
3076	Kadim Hicaz Saz Semaisi	Kemançe ve Ud
	Hicaz Taksim	Yaylı Tanbûr İle
3077	Uşşak Saz Semaisi	Kemançe ve Ud

	Uşşak Taksim	Viyolonsel İle
3078	Yegâh Saz Semaisi	Kemançe ve Ud
	Yegâh Taksim	Yaylı Tanbûr İle

Orfeon Record

Tanbûrî Cemîl Bey

**Tanbûrî Şehîr Cemîl Bey Merhum İle Hafız Aşir Efendi**

3079	Sûznâk Gazel	Âşiyân-I Mürg-I Dil	Tanbûr
	Çifte Telli Gazel	Âhımmı Seni Böyle Perişan Eden Ey Mah	Kemançe
3080	Bestenigâr Şarkı	Kaçma Mecburundan	
	Bestenigâr Şarkı	Her Dem Severim	
3081	Tahir-puselik Şarkı	Ben Sana Mecbur Olmuşum	
	Hicaz Şarkı	Bak Ne Hale Koydu	

Orfeon Record

Tanbûrî Cemîl Bey

**Tanbûrî Şehîr Cemîl Bey Merhum İle Hafız Aşir Efendi**

3082	Şevkefza Gazel	Ser-I Zülf-I Amberi	Tanbûr
	Mahur Gazel	Yine Zevrâk Derûnum	Kemançe
3083	Hicaz Gazel	Bende Mecnundan	Kemançe
	Uşşak Gazel	Ey Sine ? Sana Ne Oldu	Kemançe
3084	Sûznâk Gazel	Her Zaman ? Nigahımda	Kemançe
	Hüseyini Taksim		Yaylı Tanbûr

Orfeon Record  
Tanbûrî Cemil Bey

**Tanbûrî Şehir Cemil Bey Merhum İle Gazelhan Şehrî Hafız Osman Efendi**

3085	Uşşak Gazel	Her Zaman Bir ....	Tanbûr
	İsfahan Gazel	Dil Verme Gönül	Tanbûr
3086	Sûznâk Gazel	Dil Verme Gönül <sup>17</sup>	"
	Bestenigâr Gazel	Sergüzeştîm Şerh Edersem	Kemañçe
3087	Hüzzam Gazel	Bir Dil ki	Kemañçe
	Hicazkâr Şarkı	Neyledi Gör Bana O Mah	
3088	Karciğar Şarkı	Kuzumun Gözleri Kara	
	Dağı Şarkı	Tavлада Beslerler	Tanbûr ve Kemañçe
3089	Hüseyini Şarkı	Karşıda Kürd Evleri	
	Hüseyini Erzincan Havası		

Orfeon Record  
Tanbûrî Cemil Bey

**Tanbûrî Şehir Cemil Bey Merhum İle Hafız Sabri Efendi**

3090	Hüzzam Gazel	Yatmış Uyumuş	Tanbûr
	Hicaz Gazel	Dersime Vakıf Değil	Kemañçe
3091	Rast Gazel	Merdüm-i Dideme Bilmem Ne füsün Etti	Lavta
	Saba Gazel	Doğdum Doğalı	Yaylı Tanbûr

<sup>17</sup> Cemil Bey'in tuttuğu defterde bu gazel " Bir Dil ki Esir-i Gâm" olarak geçmektedir. Bkz; Cemal Ünlü, s. 450.

Orfeon Record  
Tanbûrî Cemîl Bey

**Tanbûrî Şehîr Cemîl Bey Merhum İle Hafız Yakub Efendi**

3092	Hüzzam Gazel	Renk Renk Olmuş	Tanbûr
	Nihavend Gazel	Zulmet Gamda Kalan Gönlüme	Kemançe

Sipariş İçin Sıra Numarasını Vermek Kafidir.

**SONUÇ**

Katalog, takdim yazısından sonra Fransızca ve Osmanlıca olarak devam etmektedir. Varağın sağ kenarı Osmanlıca sol taraf ise Fransızcadır. Orfeon Record kataloğu Cemîl Bey'in tuttuğu defterden biraz farklıdır.<sup>18</sup> Mesela kayıtlarda çalınan bir enstruman defterde yaylı tanbûr iken kataloğa kemançe olarak geçmiştir. Cemîl Bey'in titiz sanat anlayışı düşünüldüğünde kayıtlardaki enstruman farklılıklarında deftere itibar etmek gerekmektedir.<sup>19</sup> Farklı makamlarda tasnif edilmiş 150'ye yakın şarkı, gazel ve değişik formdaki sözlü eserler Orfeon Record kataloğunda bulunmazken bazı saz eserleri de defter kayıtlarında görülmemektedir. Şarkı ve gazel gibi sözlü formların kataloğa alınmama nedeni muhtemelen katalogda yalnızca Cemîl Bey'in solo icralarının bulunma tercihinden kaynaklanmaktadır. Katalog Cemîl Bey'in vefatından sonra basılmıştır. Bu da katalogda yeralan 50'ye yakın saz eserinin henüz icra edilmediğinden defterde yazılı olmadığını göstermektedir.

Orfeon Record plaklarına bakıldığında dönemin en ünlü hanende ve sazandelerinin kayıtları görülmektedir. Cemîl Bey gibi bir virtüöze eşlik edecek sazandeler de şüphesiz sazında usta isimlerden seçilmişlerdir. Zira icralar büyük bir uyum ve eşsiz bir ahenk eşliğinde yapılmıştır. Kayıtlar dinlendiğinde Cemîl Bey'e eşlik eden sazın adeta üstadın gölgesini takip ettiği ve ondan aldığı ilhamla güçlü bir entonasyon yakaladığı görülmektedir. Bir taraftan Cemîl Bey'in benzersiz icrası dinlenirken diğer taraftan icrayı

---

<sup>18</sup> Karşılaştırma için bkz; Cemal Ünlü, s 448.

<sup>19</sup> Kayıtlar için bkz; Tanbûrî Cemîl Bey Vol. II-III ,Traditional Crossroads Yayınları, New York 1995. Tanbûrî Cemîl Bey, Kalan Müzik Yayınları, İstanbul 1995. ( Bu albümlerde kayıtların büyük bir bölümü vardır. Olmayan kayıtlar için hususi arşivler kontrol edilmelidir)



bütün nüanslarıyla süsleyen bir refakat duyulmaktadır. Neyzen Niyazi Sayın ve Tanbûrî Necdet Yaşar gibi yirminci yüzyılın yetiştirmiş olduğu en önemli saz sanatçılarına da ilham kaynağı olan bu kayıtlar eşsiz sanatkârlarla yapılmıştır. Bu sanatkârlar arasında Kemani Bülbül Salih Efendi, Tanbûri Fuad Efendi<sup>20</sup>, Udî Nevres Bey, Udî Şevki Bey ve Piyanist Cemal Bey gibi sanatkârları sayabiliriz. Cemil Bey gazel ve şarkılarda Hafız Aşir Efendi, Hafız Yaşar Bey, Hafız Osman Efendi, Hafız Sabri ve Hafız Yakup gibi hafızlara eşlik etmiştir. Tanbûri Cemil tuttuğu notlarda isim olarak yalnızca Udî Nevres Bey'den bahsetmektedir.<sup>21</sup> Bu tutumunda Nevres Bey'in virtüozlukta Cemil Bey'den hemen sonra anılmasının önemi büyüktür.

---

<sup>20</sup> Cemil Bey'in talebesi olan Kadı Fuad Efendi hocasının vefatına kadar onunla meşk etmiştir. Vasiyeti üzerine Cemil Bey'in Merkez Efendi Mezarlığı'ndaki kabrine defnedilmiştir.

<sup>21</sup> Cemal Ünlü, s. 452.

## Kaynakça

- Akçura, Gökhan. *İvır Zıvır Tarihi I*. İstanbul: Om Yayınevi, 2001.
- Cemil, Mesud. *Tanbûrî Cemil'in Hayatı*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2002.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2012.
- Harold G. Hagopian, Ercüment Aksoy. *Tanbûrî Cemil Bey Vol. II-III Albüm Kitapçığı*. New York: Traditional Crossroads Yayınları, 1995.
- İnal, İbnül Emin Mahmut Kemal. *Hoş Sada*. İstanbul: Maârif Basımevi, 1958.
- Kanar, Mehmet. *Türkçe- Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayıncılık, 2011.
- Orfeon Record. *Mûsikîşinas-Şehir Tanbûrî Cemil Bey'in Artistik Plaklarının Hususi Kataloğu*. İstanbul: Feniks Matbaası.
- Pendik Belediyesi. *Gramofonun Tarihçesi*. İstanbul: Pendik Belediyesi Yayınları, 2010.
- Rasim, Ahmet. *Beday-i Keşfiyât ve İhtiraât-ı Beşeriyeden Fonograf*. İstanbul: Matbaa-i K. Bağdadliyan, 1886.
- Ünlü, Cemal. *Gel Zaman Git Zaman*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2004.
- Taylan, Cem. *Tanbûrî Cemil Bey*. İstanbul: Kalan Müzik Yayınları, 1995.
- Tokuz, Gonca. *Tanbûrî Necdet Yaşar (Anılar-Dostlar)*. İstanbul: Mas Yayınları, 2009.

**The Famous Musician Tanburi Cemil Bey's  
Private Catalog of His Artistic Records and Cemil Bey's Notes**

**Citation** / ©- Özden, E. (2013). The Famous Musician Tanburi Cemil Bey's Private Catalog of His Artistic Records and Cemil Bey's Notes, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 13 (1), 211-227.

**Abstract-** *After the invention of phonograph a new profession has originated especially between the artists. Anymore artists can get through to the public with the quality records taken in the studios. Also we can get an idea about music of the age by means of this music technology started to come into sight at the end of the 19. Century. Sound recording companies started to serve ottoman music after America and Europe have given out sound to the thousands of record by means of studios constituted in Istanbul. These companies have preparing catalogs additional to the records. These catalogs have been preparing in two forms. The catalogs prepared for the most important musical artists of the age like yaşar bey, deniz kızı eftelya and tanburi cemil bey were the most special catalogs. The others consisted of public catalogs given the list of general works. The special catalogs are very important for the history of music because of presenting the musical playing of artists as an autonomous list. This study mentions the special catalog prepared for tanburi cemil bey by orfeon record and the notes taken by the master.*

**Key words-** *Phonograph, Edison, Bilumental Brothers, Tanbûri Cemil Bey, Orfeon Record.*



# Çukurova Üniversitesi Lisans Öğrencilerine Düzenlenen Temel Bilgi Teknolojileri Kullanımı Dersinin Muafiyet Sınavı Üzerine Bir Çalışma

Murat KARA, Şemseddin KOÇAK, Esin ÜNAL, Erkan KAYNAK, Yoldaş ERDOĞAN, Emrah YENİLMEZ, Sırrı KÜÇÜKARSLAN\*

---

**Atrf** / ©- Kara, M.- Koçak, Ş.- Ünal, E.- Kaynak, E.- Erdoğan, Y.- Yenilmez, E.- Küçükarslan S. (2013). Çukurova Üniversitesi Lisans Öğrencilerine Düzenlenen Temel Bilgi Teknolojileri Kullanımı Dersinin Muafiyet Sınavı Üzerine Bir Çalışma, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1), 229-246.

**Özet-** *Günümüzde bilgisayar kullanımı, yaşamın her alanında, her amaçla kullanılmakta olup, özellikle çocuklar ve gençler tarafından büyük ilgi görmektedir. Bunun sonucu olarak, gençler eğitime/okula bilgisayar kullanımı ile ilgili birçok bilgi ve beceriye sahip olarak gelmektedirler. Bu görüşten hareketle Çukurova Üniversitesi lisans öğrencilerinin bilgisayar kullanımı konusundaki bilgilerinin ve uygulamalarının, belirlenen ölçülerle karşılaştırılıp, yeterli/yetersiz olduğu konusunda bir karara varmak ve böylece verimliliği arttırmak amacıyla, üniversite genelinde ilk yıllarda zorunlu olarak verilen Temel Bilgi Teknolojileri Kullanımı dersi için 2012-2013 eğitim-öğretim döneminde ilk kez muafiyet sınavı düzenlenmiştir. Sınavın tüm organizasyonu ve hazırlanan yazılımlar Ç.Ü. Enformatik Bölümü öğretim elemanları tarafından yapılmıştır. Bu sınavın hazırlık ve değerlendirme aşamaları geliştirilen "Muafiyet Sınavı Otomasyon Sistemi" aracılığı ile gerçekleştirilmiştir. Öğrenci ve sınav görevlilerinin başvurularının alımı, öğrenci ve sınav görevlilerinin sınav yerlerine atanması ve duyurulması ile öğrencilerin sınav sonuçlarının hesaplanması ve duyurulması bu otomasyon sistemi üzerinden yapılmıştır. Muafiyet sınavı soruları üniversite genelinde bu dersi veren öğretim elemanları tarafından 'öğelere dönük analiz yöntemi' ile 'çoktan seçmeli' soru şeklinde hazırlanmıştır. Hazırlanan sorular, konu alanı*

---

\* Yazarlardan Şemseddin Koçak Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Öğretim Görevlisi; diğerleri ise Çukurova Üniversitesi Enformatik Bölümü'nde Okutmandır. e-posta adresleri (sırasıyla): mkara@cu.edu.tr, kocaks@cu.edu.tr, eunal@cu.edu.tr, ekaynak@cu.edu.tr, yerdogan@cu.edu.tr, eyenilmez@cu.edu.tr, skarslan@cu.edu.tr

uzmanları tarafından soru kökü ve seçenekleri açısından ayrıntılı olarak incelenmiştir. Sınav sonrasında, soruların konularına göre soru ve verilen cevaplar, ölçme ve değerlendirme yöntemleri ile analiz edilmiş ve öğrencilerin konulara göre başarı durumları tespit edilmiştir. Sınav giren 1480 adayın %35,68'i yeterli(başarılı), %64,32'si ise yetersiz(başarısız) olmuştur. Üniversite öğrencilerinin, 'bilgisayar bilgi düzeylerinin' genel kanının aksine, 'yetersiz' olduğu ve Temel Bilgi Teknolojileri Kullanımı dersinin üniversiteyi yeni kazanan tüm öğrencilere verilmesi gerektiği görülmüştür.

**Anahtar sözcükler-** Enformatik, Muafiyet Sınavı, Temel Bilgi Teknolojileri.

## §§§

### Giriş

Teknolojinin günlük yaşamda kullanımının yaygınlaşmasıyla, bilgisayar ve internet yaşamımızın bir parçası haline gelmiş ve çok erken yaşlarda kullanılmaya başlanmış (Orhan ve Akkoyunlu, 2004) olup, çocuklar daha zorunlu okul çağına gelmeden bilgisayarla/internetle tanışmaktadırlar. Oysa bilgisayar/internetle sadece oyun oynayıp, benzeri çalışmalar yapmak, bilgisayardan yararlanmak demek değildir. Bilgisayardan yararlanabilmek için birtakım bilgi ve becerilere sahip olmak gereklidir.

Bilgi ve iletişim teknolojilerindeki gelişmelerin eğitimde etkin, etkili ve yararlı olacak şekilde kullanılabilmesi için bilgisayar okuryazarı olmak ve internet kullanmak hem eğitimciler, hem de öğrenciler için bir zorunluluktur. Çağdaş toplumlarda bilgisayar teknolojilerinin kullanımı, her meslek dalı için kaçınılmaz bir hale gelmiştir. Bunun sonucunda bilgisayar okuryazarlığı becerileri çağdaş toplumun bireyleri için kritik önemi olan beceriler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilgisayar teknolojileri sadece öğrenme ve öğretmede kullanılacak araçlar değil, aynı zamanda bilgiyi bulma ve iletmede kullanılan araçlardır. Bilgi ve iletişim teknolojilerinin eğitimde kullanılabilmesinin önkoşulu, bilgisayar okuryazarı olmak ve internet kullanmaktır (Yanık, 2010). Bundan sonra öğrencilerin, bu araçları, okullarında ve mezuniyet sonrası çalıştıkları işlerde karşılaştıkları sorunları çözmede bir araç olarak kullanabilmeleri gerekir (Seyrek, 2010).

İlköğretim öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada; öğrencilerin büyük çoğunluğunun interneti sıklıkla kullandığı, yaş büyüdükçe internet kullanma oranında artış olduğu, "oyun" amaçlı kullanımın yaş büyüdükçe azaldığı, "bilgiye ulaşma", "oyun" ve "haberleşme" gibi çok amaçlı kullanımın arttığı görülmüştür (Orhan ve Akkoyunlu, 2004).

Öğretmen adayları üzerinde yapılan bir araştırmada; bilgisayar okuryazarlığının, temel beceriler, programlama ve bilgisayar farkındalığı düzeyleri arasında anlamlı farklılık olduğu, ancak yazılım becerilerine başvurma bakımından aralarında bir fark bulunmadığı, sonucuna ulaşılmıştır (Yanık, 2010).

Üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada; birçok öğrencinin bilgisayarı internette gezinmek, e-posta göndermek, müzik dinlemek ve sohbet etmek gibi amaçlarla kullandığı görülmüştür (Seyrek, 2010). Üniversite öğrencilerinin internete yönelmelerinde etkili olan faktörler; önem sırasına göre, sosyal kaçış, bilgilenme, boş zamanları değerlendirme, ekonomik fayda, sosyal etkileşim, chat ve eğlencedir. Erkekler bayanlara göre interneti; sosyal kaçış, ekonomik fayda ve eğlence aracı olarak daha çok görmekte ve kullanmaktadırlar. Bayanlar ise, internet kullanımında bilgilenme motivasyonuna, erkeklerden daha çok önem vermektedirler (Balcı ve Ayhan, 2005). Ayrıca, öğrencilerin bilgisayarı haftada ortalama 3,33 saat sohbet, facebook ve e-posta gibi etkinlikler için 6,01 saat, oyun oynamak için 3,05 saat ve kişisel işler, eğlence ve hobi amaçlı olarak 4,75 saat kullandıkları bulunmuştur (Seyrek, 2010).

Kalp ve damar hastalarının internet kullanımı üzerinde yapılan bir araştırmada ise; kalp ve damar hastalarını internet kullanmaya yönelten nedenlerin bilgi, chat-eğlence, alışveriş ve seyahat olduğu görülmüştür (Şeker, 2005).

Günümüzde bilgisayar kullanımı, yaşamın her alanında, her amaçla kullanılmakta olup, özellikle çocuklar ve gençler tarafından büyük ilgi görmektedir. Bunun sonucu olarak, gençler eğitime/okula bilgisayar kullanımı ile ilgili birçok bilgi ve beceriye sahip olarak gelmektedirler.

Bu görüşten hareketle Çukurova Üniversitesi lisans öğrencilerinin bilgisayar kullanımını konusundaki bilgilerinin ve uygulamalarının, belirlenen ölçülerle karşılaştırılıp, yeterli/yetersiz olduğu konusunda bir karara varmak ve böylece verimliliği arttırmak amacıyla, üniversite genelinde ilk yıllarda zorunlu olarak verilen Temel Bilgi Teknolojileri Kullanımı dersi için 2012-2013 eğitim-öğretim döneminde ilk kez muafiyet sınavı düzenlendi.

Yapılan muafiyet sınavının incelenmesi iki ana bölümde yapıp detaylandırıldı. İlk olarak bilgi seviyesinin değerlendirilmesi, ikinci olarak sınavın bilişim-otomasyon çalışmaları yapıldı.

Öğrencilerin sahip oldukları bilgi seviyelerini belirlemek amacıyla, eğitim, değerlendirme durumları açısından "Tanıma- Yerleştirmeye Dönük Değerlendirme", "Bıçimlen-

dirme ve Yetiştirmeye Dönük Değerlendirme” ve “Durum Muhasebesine Dönük Değerlendirme” olmak üzere üçe ayrılır.

Tanıma-Yerleştirmeye Dönük Değerlendirme; bireyin bir kurs, ders ya da okula girişteki durumu ya da bunlarla ilgili hazır bulunuşluk düzeyini belirlemek, buradan hareketle seviyesine karar vermek amacıyla yapılır.

Biçimlendirme ve Yetiştirmeye Dönük Değerlendirme; öğrencinin öğrenmede güçlük çektiği davranışları, öğrenemediklerini, yani güçlük ve eksiklerini belirlemek, daha sonra ona gerekli yardımı yapmak, bu eksikleri tamamlamak, güçlükleri gidermek için yapılır. Ayrıca hedef, ünite, eğitim ve sınav durumlarının analizinde işe koşulabilir.

Durum Muhasebesine Dönük Değerlendirme; öğrencinin bir ders ya da kursla ilgili dönem ya da okul başarısını, seviyesini saptamak amacıyla yapılabilir (Sönmez, 2003).

Bu çalışmada, Tanıma-Yerleştirme türü bir değerlendirme yapılmıştır. Bu değerlendirmede iki amaç güdüldü;

- Öğrencilerin belli bir ders ya da ünitenin “önkoşulu niteliğindeki giriş davranışlarına” sahip olma derecelerini ve
- İlgili dersin geliştirmeyi düşündüğü davranışlardan öğrencilerce önceden edinilenler olup olmadığını belirlemektir.

Bugünkü sınıf sisteminde yapılan öğretim, bütün öğrencilerin aynı düzeyde olduğu varsayımına dayanır (Tekin, 1987).

Yapılan sınav, derste verilecek olan bilgilere, önceden sahip olduğunu belirten öğrencilerin bilgi düzeyini ölçüp, beraberinde dersten muaf olma imkanı vermek için yapılmıştır. Aynı zamanda sınava giren öğrencilerin, fakülte-bölüm bazında bilgi düzeyleri hakkında fikir edinmek de hedeflenmiştir.

Bu amaçlara ulaşabilmek için sınav öncesi hazırlıkların, soruların, sınav yeri ve gözetmen organizasyonunun, sonuç ve değerlendirme gibi tüm aşamaların doğru ve hatasız olmasına çalışılmıştır. Amaç doğrultusunda tüm hazırlıklar, yazılım ve organizasyonlar Ç.Ü. Enformatik Bölümü öğretim elemanları tarafından yapılmıştır.

Bu sınavın benzeri çalışmaların; Afyon Kocatepe, Ankara, Burdur Mehmet Akif, Cumhuriyet, Çanakkale Onsekiz Mart, Çankırı Karatekin, Eskişehir Osmangazi, Gaziantep, Kardeniz Teknik, Kırıkkale, Kırşehir Ahi Evran, Muğla Sıtkı Koçman, Niğde, Ondokuz



Mayıs, Ortadoğu Teknik, Sakarya, Süleyman Demirel, Tunceli ve Yalova Üniversitelerinde de yapıldığı, Aralık 2012'de arama motorları ile yapılan taramalardan belirlenmiştir.

2010 yılı Akademik Bilişim Konferansında da sunulan "Temel Bilişim Eğitiminde Enformatik Bölümlerinin Rolü" adlı çalışmada, 29 ayrı üniversitenin Enformatik Bölümlerinin %55,1'inin, ders yarıyollarının başlamasından önce muafiyet sınavı yaptığı belirtilmektedir (Doğu, 2010).

## 1. MATERYAL VE METOT

### a. Araştırma Modeli

Araştırmada, tarama türü araştırmadan, tekil tarama türüne dayalı araştırma modeli kullanılmıştır.

### b. Araştırmanın Katılımcıları

Sınava Çukurova Üniversitesi'nde Temel Bilgi Teknolojileri Kullanımı dersini alan, 64 bölümden 1480 Öğrenci katılmıştır.

### c. Veri Toplama Araçları

Bu çalışmada; Çukurova Üniversitesi'nde Temel Bilgi Teknolojileri Kullanımı dersi alan öğrencilere uygulanan muafiyet sınavı başarı puanları ile sınav organizasyonu ve değerlendirilmesi için geliştirilen muafiyet sınavı otomasyon yazılımı kullanılmıştır.

### d. Veri Toplama Süreci

Öğrenci ve sınav görevlilerinin başvurularının alımı, öğrenci ve sınav görevlilerinin sınav yerlerine atanması ve duyurulması ile öğrencilerin sınav sonuçlarının hesaplanması ve duyurulması bu otomasyon sistemi üzerinden yapılmıştır. Otomasyon sisteminde C# programlama dili ile SQL Server veri tabanı kullanılmıştır (Gözüdeli, 2009; Algan, 2012).

Hazırlık aşamalarında sınavın soruları Enformatik Bölümü'nde, bu dersi veren öğretim elemanları tarafından öğelere dönük analiz yöntemi ile çoktan seçmeli soru şeklinde A ve B grubu olarak hazırlanmıştır. Hazırlanan sorular konu alanı uzmanları tarafından soru kökü ve seçenekleri açısından ayrıntılı olarak incelenmiştir.

Öğrencilerin sınava başvuruları Bilgi İşlem Daire Başkanlığı ile yapılan ortak bir çalışma ile ders kayıtları esnasında alınmıştır.

Görev yapacak gözetmenlerin kayıt ve bilgileri bölüm sitemiz üzerinden alınmıştır.

Sınavın yapılabileceği tüm bina ve salonların listesi ÖSYM'den alınan listeye göre otomasyon sisteminin veri tabanına aktarılmıştır.

Bütün bu aktarımlardan sonra sınavda kullanılacak bina ve salonlar, öğrenci sayısı, görevli gözetmen sayısı ile bina kapasiteleri göz önüne alınarak tespit edilmiştir. Ardından öğrenciler ve sınavda görevlendirilecek gözetmenler bu salonlara atanmışlardır.

Şekil 1: Muafiyet otomasyon sistemi atama işlemi ekran görüntüsü

ATAAMA İŞLEMLERİ

Sınava Girecek Toplam Öğrenci Sayısı : 1941 Toplam Görevli Sayısı : 182

ID	Bina Adı	Sevkiyet	Kapasite	Geçmiş
9	Ç.Ü. İNÖNÜ DİĞER YÜKSEKOKULU	20	720	0
7	Ç.Ü. İNÖNÜ İÇTİBAK FAKÜLTESİ	24	680	7
3	Ç.Ü. REKTÖRLÜK 2 BINA	20	570	4
10	Ç.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ	10	420	11
1	Ç.Ü. REKTÖRLÜK 1 BINA	21	400	0
11	Ç.Ü. MİHNEDEBİLİK İMHAHUK FAKÜLTESİ	8	300	11
8	Ç.Ü. İSTATİSTİK - İSTATİSTİK BÖLÜM BINA	11	280	0
277	Ç.Ü. İLETİŞİM FAKÜLTESİ BINA	8	280	24
276	Ç.Ü. BECERİ GÖRME VE SPOR YÜKSEKOKULU	10	280	21
275	Ç.Ü. ADANA SAĞLIK YÜKSEKOKULU	10	280	0
18	Ç.Ü. ADANA MESLEK YÜKSEKOKULU A BLOK	10	250	0
44	Ç.Ü. ADANA MESLEK YÜKSEKOKULU B BLOK	8	240	0
16	Ç.Ü. İYİ FAKÜLTESİ	3	240	0
15	Ç.Ü. İNÖNÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ	8	220	10
14	Ç.Ü. FEN - EDEBİYAT FAKÜLTESİ	8	180	0
12	Ç.Ü. ÇEVRE İNDUSTRİ MÜH. BÖLÜM BINA	7	170	10
10	Ç.Ü. SAĞLIK HİZMETLERİ MESLEK YÜKSEKOKULU	8	160	0
278	Ç.Ü. TEKSTİL MÜH. BÖLÜM BINA	4	140	14
279	Ç.Ü. DİJİTAL TEKNOLOJİ FAKÜLTESİ BINA	4	120	0
17	Ç.Ü. İKTİSADİ FAKÜLTESİ İKTİSADİ BÖLÜM BINA	3	100	10
10	Ç.Ü. ELEKTRİK-ELEKTRONİK MÜH. BÖLÜM BINA	8	100	0
231	Ç.Ü. GÜZEL SANATLAR FAK. EN BINA	8	100	0
9	Ç.Ü. İNÖNÜ İYİ HİZMETLERİ	2	80	0





e. Verilerin Analizi

Hazırlanan ölçme aracının (soruların) geçerliliğini kontrol etmek için alan uzmanlarının incelemesi ve görüşlerinin alınması sağlanmıştır.

Bu yöntemle test güvenilirliğini tahmin ederken karşılaşılan sorun, testin iki eşdeğer yarıya bölünebilmesidir. Testi iki eşdeğer yarıya bölmenin bir yolu da, testteki tek numaralı sorularla, çift numaralı soruları ayrı ayrı puanlamaktır. Bu iki eşdeğer yarıdan elde edilmiş puanlar takımı, ayrı ayrı testlerden elde edilmiş gibi işlem görürler. Araştırmada bu yola göre işlemler yapılmış olup, kullanılan Spearman'ın korelasyon katsayısı

$$r = \frac{\sum xy - \frac{(\sum x)(\sum y)}{N}}{\sqrt{\left[\sum x^2 - \frac{(\sum x)^2}{N}\right] \left[\sum y^2 - \frac{(\sum y)^2}{N}\right]}}$$

şekindedir.

Ölçme aracının güvenilirliğini test etmek amacıyla, "Bir Testin İki Yarıya Bölünmesi Yöntemi" kullanılmıştır. Bu yöntemle, testin güvenilirliğini tahmin etmede, uygulanmış olan test iki eşdeğer yarıya bölünerek, öğrencilerin testin iki yarısından aldıkları puanlar arasındaki korelasyon hesaplanır. Bulunan güvenilirlik katsayısı, yarı testin güvenilirliğini verir ve daha sonra hesaplanan bu korelasyondan hareketle, testin bütününe güvenilirliği Spearman-Brown formülü uygulanarak tespit edilir:

$$r_{xx} = \frac{2r_{oe}}{1 + r_{oe}}$$

Burada,

$r_{xx}$ ; Elde edilen puanların güvenilirlik katsayısı ve  $r_{oe}$ ; Yarı testin güvenilirlik katsayısıdır.

Sınav sonrasında soruların konularına göre soru ve verilen cevaplar ölçme ve değerlendirme yöntemleri ile analiz edilmiş ve öğrencilerin konulara göre başarı durumları tespit edilmiştir.

Verilerin yorumlanması sırasında korelasyon ve güvenilirlik katsayısı değerlendirilirken aşağıdaki değer aralıkları kullanılmıştır;

- 0 - 0,50 arası zayıf
- 0,50 - 0,75 arası orta
- 0,75 – 1 arası yüksek

## 2. BULGULAR VE YORUM

### a. Bulgular

Çukurova Üniversitesi lisans öğrencilerine düzenlenen Temel Bilgi Teknolojileri Kullanımı dersinin muafiyet sınavına 1843 başvuru yapılmış olup, 1480 kişi sınava katılmıştır. Katılanların %35,68'inin (528 kişi) yeterli (başarılı), %64,32'inin (952 kişi) ise yetersiz (başarısız) olduğu görülmüştür.

Bu çalışmada elde edilen veriler doğrultusunda Spearman korelasyon katsayısı  $r = 0,824080069$  (yüksek) olarak bulunmuştur. Güvenilirlik katsayısı da Spearman-Brown formülü ile  $r_{xx} = 0,903556903$  (yüksek) olarak bulunmuştur.

Sınava katılan kişilerin ölçme aracındaki ünitelere göre başarı durumları aşağıdaki tabloda (Tablo-1'de) verilmiştir.

Şekil 4: Sınava Katılanların Başarı Oranı Grafiği



Tablo 1. Öğrencilerin testin ünitelerine göre sorulara verdikleri cevaplar

Ünite	Soru No	Doğru Sayısı	Yanlış Sayısı	Doğru %	Yanlış %	Sonuç (Başarı)
Donanım	5	550	930	37,16	62,84	Yetersiz
	8	540	940	36,49	63,51	Yetersiz
	15	961	519	64,93	35,07	Yeterli
	31	1198	282	80,95	19,05	Yeterli
	35	1204	276	81,35	18,65	Yeterli
	45	1213	267	81,96	18,04	Yeterli
	48	535	945	36,15	63,85	Yetersiz
Ünite Toplamı	<b>7 adet</b>	<b>6.201</b>	<b>4.159</b>	<b>59,86</b>	<b>40,14</b>	<b>YETERLİ</b>
Excel	4	297	1183	20,07	79,93	Yetersiz
	7	245	1235	16,55	83,45	Yetersiz
	9	465	1015	31,42	68,58	Yetersiz
	11	623	857	42,09	57,91	Yetersiz
	13	365	1115	24,66	75,34	Yetersiz
	16	875	605	59,12	40,88	Yeterli
	18	767	713	51,82	48,18	Yeterli
	21	947	533	63,99	36,01	Yeterli
	23	1096	384	74,05	25,95	Yeterli
	25	689	791	46,55	53,45	Yetersiz
	27	1119	361	75,61	24,39	Yeterli
	28	337	1143	22,77	77,23	Yetersiz
30	795	685	53,72	46,28	Yeterli	
Ünite Toplamı	<b>13 adet</b>	<b>8.620</b>	<b>10.620</b>	<b>44,80</b>	<b>55,20</b>	<b>YETERSİZ</b>
İnternet	6	519	961	35,07	64,93	Yetersiz
	14	1202	278	81,22	18,78	Yeterli
	24	308	1172	20,81	79,19	Yetersiz
	39	437	1043	29,53	70,47	Yetersiz
	40	86	1394	5,81	94,19	Yetersiz
	42	1147	333	77,50	22,50	Yeterli
	44	669	811	45,20	54,80	Yetersiz

	46	540	940	36,49	63,51	Yetersiz
Ünite Toplamı	<b>8 adet</b>	<b>4.908</b>	<b>6.932</b>	<b>41,45</b>	<b>58,55</b>	<b>YETERSİZ</b>
İşletim Sistemi	2	1218	262	82,30	17,70	Yeterli
	19	737	743	49,80	50,20	Yetersiz
	22	142	1338	9,59	90,41	Yetersiz
	29	881	599	59,53	40,47	Yeterli
	38	1160	320	78,38	21,62	Yeterli
	41	1294	186	87,43	12,57	Yeterli
	47	1281	199	86,55	13,45	Yeterli
49	326	1154	22,03	77,97	Yetersiz	
Ünite Toplamı	<b>8 adet</b>	<b>7.039</b>	<b>4.801</b>	<b>59,45</b>	<b>40,55</b>	<b>YETERLİ</b>
PowerPoint	17	781	699	52,77	47,23	Yeterli
	33	227	1253	15,34	84,66	Yetersiz
	34	529	951	35,74	64,26	Yetersiz
	36	630	850	42,57	57,43	Yetersiz
Ünite Toplamı	<b>4 adet</b>	<b>2.167</b>	<b>3.753</b>	<b>36,60</b>	<b>63,40</b>	<b>YETERSİZ</b>
Word	1	194	1286	13,11	86,89	Yetersiz
	3	733	747	49,53	50,47	Yetersiz
	10	418	1062	28,24	71,76	Yetersiz
	12	412	1068	27,84	72,16	Yetersiz
	20	271	1209	18,31	81,69	Yetersiz
	26	1099	381	74,26	25,74	Yeterli
	32	196	1284	13,24	86,76	Yetersiz
	37	282	1198	19,05	80,95	Yetersiz
	43	174	1306	11,76	88,24	Yetersiz
50	539	941	36,42	63,58	Yetersiz	
Ünite Toplamı	<b>10 adet</b>	<b>43.18</b>	<b>10.482</b>	<b>29,18</b>	<b>70,82</b>	<b>YETERSİZ</b>
<b>Genel Toplam</b>	<b>50 adet</b>	<b>33.253</b>	<b>40.747</b>	<b>45,22</b>	<b>54,78</b>	<b>YETERSİZ</b>



i. Donanım ünitesinde;

a. Bellekler, hem giriş hem de çıkış birimleri, anakart konularında bilgi düzeylerinin yetersiz (%40,14),

b. Byte-KB, çıkış birimi, işlemci, e-posta konularında bilgi düzeylerinin yeterli (%59,84), olduğu görülmüştür.

ii. Excel ünitesinde;

c. Topla işlevi, formül aralığı, yüzde hesaplama, ortalama, sütun genişliği, virgül stili, çalışma kitabı konularında bilgi düzeylerinin yetersiz (%44,80),

d. Eşer formülü, formül işareti, ondalık basamak, otomatik toplamı konularında bilgi düzeylerinin yeterli (%55,20), olduğu görülmüştür.

iii. İnternet ünitesinde;

e. Url, protokol, sunucu, www, e-posta internette gelişmiş arama konularında bilgi düzeylerinin yetersiz (%58,55),

f. Alan adı(uzantı), virüs konularında bilgi düzeylerinin yeterli (%41,45), olduğu görülmüştür.

iv. İşletim sistemi ünitesinde;

g. Pencere düğmesi, dosya isimlendirme, gelişmiş dosya arama konularında bilgi düzeylerinin yetersiz (%40,55),

h. Donatılar, çoklu seçme, kopyalama kısayolu, işletim sistemi adı, denetim masası konularında bilgi düzeylerinin yeterli (%59,45), olduğu görülmüştür.

v. PowerPoint ünitesinde;

i. Slayt kısayolu, slayt tasarımı, sunu başlatma yolu, konularında bilgi düzeylerinin yetersiz (%63,40),

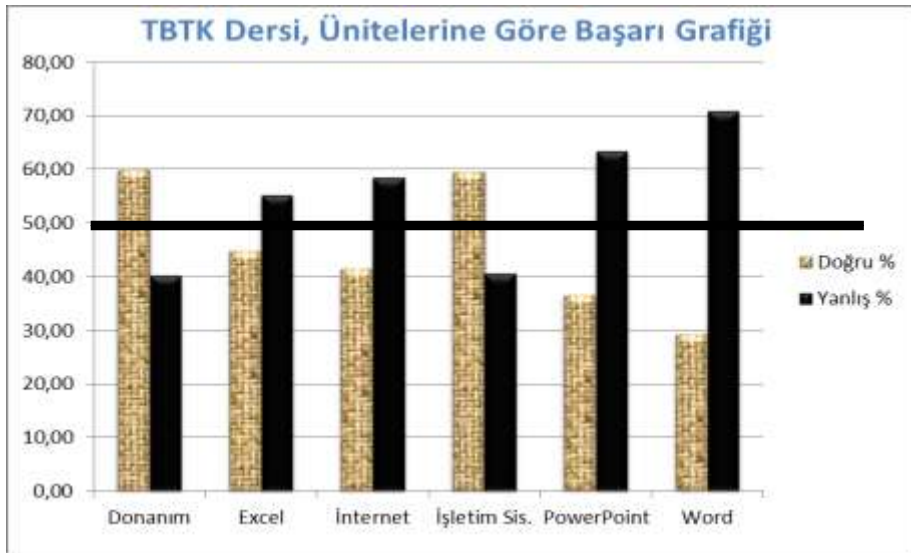
j. Slayt sıralama konularında bilgi düzeylerinin yeterli (%36,60), olduğu görülmüştür.

vi. Word ünitesinde;

k. Biçim özellikleri, sayfa gezintisi tuş bileşimi, girinti arttırıp azaltma, giriş sekmesi, sayfa düzeni sekmesi, sütunlar, sayfa numarası, smartart, konularında bilgi düzeylerinin yetersiz (%70,82),

vii. Yazı boyutunu arttırıp azaltma konularında bilgi düzeylerinin yeterli (%29,18), olduğu görülmüştür.

Şekil 5: Ünitelere Göre Başarı Grafiği



Ünitelerin toplamına öğrencilerin verdikleri cevaplar bazında sonuçlar; cevap verilen toplam yanlış sayısı 40.747 olup bunun yüzdesi %54,78 dir. Doğru cevap sayısı ise 33.253 olup bunun yüzdesinin %45,22 olduğu görülmüştür. Bu oranlara bakılarak Tablo 1' de ayrıntıları verilen ünite ve cevap sayısı açısından %54,78 “yetersiz” , %45,22 “yeterli” oldukları görülmüştür.

## b. Yorum

Çukurova Üniversitesi lisans öğrencilerine düzenlenen Temel Bilgi Teknolojileri Kullanımı dersinin muafiyet sınavı çalışmasında sınava katılan 1480 öğrenciden 528 öğrenci başarılı (%35,68)'i yeterli (başarılı)  $[(528*100)/1480]$ , 952 öğrenci başarısız (%64,32)'i ise yetersiz(başarısız)  $[(952*100)/1480]$  olduğu sonucu bulunmuştur.

Bu dersi alması gerekli 6500 lisans öğrencisinden sınava başvuran 1843 kişi, sınava katılan 1480 kişi ve katılanlardan 528 kişi yeterli (başarılı) olup, toplamda lisans öğrenci sayısına göre başarı oranı % 8,12  $[(528*100)/6500]$  dir. Bu sonuçlara dayanılarak, lisans öğrencilerine Temel Bilgi Teknolojileri Kullanımı dersinin zorunlu olarak verilmesi gerektiği, söylenebilir.

Sonuçta, sanıldığıın aksine öğrencilerin Temel Bilgisayar Kullanımı konusunda istenilen seviyede bilgiye sahip olmadıkları, sadece günlük yaşamda kullanılan bilgisayar becerisine sahip oldukları söylenebilir.

Muafiyet sınavına giren öğrencilerin sonuçlarına göre, öğrencilerin büyük çoğunluğunun (%64,32) yetersiz bilgi ile üniversite eğitimine başladıkları görülmektedir. Bu nedenle Temel Bilgi Teknolojileri Kullanımı dersinin halen yararlı olduğu ve verilmeye devam edilmesi zorunluluğu anlaşılmaktadır. Beraberinde, muafiyet sınavlarının da sürdürülmesi gerektiği (%35,68) öğrencinin derslere girmesine gerek olmadığı, böylece bilgisayar laboratuvarlarına bağlı olan bu derslerin daha da az öğrenci ile etkin ve kaliteli şekilde sürdürülebileceği belirlenmiştir.

## 3. SONUÇ VE ÖNERİLER

### a. Sonuç

2012-2013 Eğitim-Öğretim yılında, Çukurova Üniversitesi lisans öğrencilerine düzenlenen Temel Bilgi Teknolojileri Kullanımı dersinin muafiyet sınavı çalışmasında öğrencilerin %35,68'inin (528 kişi) yeterli (başarılı), %64,32'inin (952 kişi) ise yetersiz (başarısız) olduğu görülmüştür.

Bu dersi alması gerekli 6500 lisans öğrencisinden sınava başvuran 1843, sınava katılan 1480 ve katılanlardan 528 kişi yeterli (başarılı) olup, toplamda lisans öğrenci sayısına göre başarı oranı %8,12 olarak bulunmuştur.

Öğrencilerin, ünitelere göre, Donanım ve İşletim Sistemlerinde bilgi düzeylerinin yeterli olduğu; Excel, İnternet, PowerPoint ve Word 'de ise bilgi düzeylerinin yeterli olmadığı görülmüştür. Çünkü genellikle üniversite öncesinde; oyun, sosyal medya vb. eğlence amaçlı kullanım söz konusu olup, donanım ve işletim sistemi bilgisi bu amaçla öğrenilmek durumunda kalmıştır.

#### **b. Öneriler**

Bu sonuçlara dayanılarak;

a. Soruların ayırt edicilik dereceleri test edilerek geleceğe yönelik soru bankası oluşturulması yönünde çalışılmalıdır.

b. Üniversitemizde lisans öğrencilerine Temel Bilgi Teknolojileri Kullanımı dersi muafiyet sınavı uygulanmalı ve ders, zorunlu olarak verilmelidir.

c. Öğrencilerin tamamını doğru cevapladığı konular müfredat programında kısaca yer almalıdır.

d. Bu çalışmanın benzerlerini yapan diğer Üniversiteler ile sonuçlar paylaşılmalıdır.

Sonuca göre gelecekteki Temel Bilgi Teknolojileri Kullanımı derslerine ilişkin strateji belirlenmelidir.

## Kaynakça

- Algan, Sefer. *Her Yönüyle C# 4.0 (Net'i C# ile Keşfedin)*, İstanbul, 2012.
- Balcı, Şükrü; Ayhan, Bünyamin. "Üniversite Öğrencilerinin İnternet Kullanım ve Doyumları Üzerine Bir Saha Araştırması." *Selçuk İletişim*, 2007, 5 (1) : 174-197.
- Doğu, Ali Haydar. "Temel Bilişim Eğitiminde Enformatik Bölümlerinin Rolü." *Akademik Bilişim'10 - XII. Akademik Bilişim Konferansı Bildirileri*. Muğla, 2010.
- Gözüdeli, Yaşar. *Yazılımcılar İçin SQL Server 2008 ve Veritabanı Programlama*, Ankara, 2009.
- Seyrek, H. İbrahim. "İşletme Bölümü Öğrencilerinin Bilgi Teknolojilerine Yönelik Tutumları ve Yeterlik Düzeyleri." *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2010, 9 (2): 387-406.
- Sönmez, Veysel. *Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı*. Ankara, 2003.
- Şeker, T, B. *İnternet ve Bilgi Açığı*. Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2005.
- Orhan, Feza; Akkoyunlu, Buket. "İlköğretim Öğrencilerinin İnternet Kullanımları Üzerine Bir Çalışma." *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2004, (26): 107-116.
- Tekin, Halil. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara, 1987.
- Yanık, Canan. "Öğretmen Adaylarının Bilgisayar Okuryazarlık Algıları ile İnternet Kullanımına Yönelik Tutumları Arasındaki İlişki." *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2010, (39): 371-382.

## **A Study on Basic Computer Technology Course Examination Applied to Çukurova University Undergraduate Students**

**Citation** / ©- Kara, M.- Koçak, Ş.- Ünal, E.- Kaynak, E.- Erdoğan, Y.- Yenilmez, E.- Küçükarslan S. (2013). A Study on Basic Computer Technology Course Examination Applied to Çukurova University Undergraduate Students, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 13(1), 229-246.

**Abstract-** *Nowadays computers are used for various purposes in every area of life. It is popular especially between children and teenagers. As a result, youth come to education/school with many knowledge and skills related to computer use. From this standpoint, in order to reach a decision on how much adequate/inadequate the knowledge of Çukurova University undergraduate students on using computers and its applications, an exemption exam was held for the first time in 2012-2013 academic year. The exemption exam was about "Introduction to Information Systems" course which is mandatory for the first year students. The organization of the examination and the software that has been used for the organization was made by the staff of Department of Informatics of Çukurova University. The preparation and evaluation phases of this examination were carried out with the "Exemption Exam Automation System" that was developed. Intake of applications for students and examiners, appointment of students and examiners to exam places and announcement of the exam places, and also the calculation and announcement of exam results of students were done with this automation system. Exemption exam questions were prepared, by using item based analysis method in the form of multiple-choice, by the faculty members that are giving this course university wide. The root and options of the prepared questions are examined in detail by the experts in the subject area. After examination, questions and the answers given to questions were analyzed by measurement and evaluation methods in order to identify the success of students for each unit of the course. In general, out of 1480 applicants approximately 35,68% of the students were successful and the rest are unsuccessful. Contrary to popular belief it is seen that the knowledge level of university students in computer use is not enough. "Introduction to Information Systems" course should be given to all the first year students in universities.*

**Key words-** *Informatics, Exam, Information Technology.*

# SADELEŞTİRME – SEMPOZYUM ve KİTAP TANITIMI

## • SADELEŞTİRME

Tabiplerin Üstadı: Ebû Bekir Muhammed b. Zekerıyyâ er-Râzî\*

İsmail Hakkı İzmirli

Sadeleőtiren: Dr. Tuna TUNAGÖZ\*\*

---

**Atıf** / ©- İzmirli, İsmail Hakkı. (2013). Tabiplerin Üstadı: Ebû Bekir Muhammed b. Zekerıyyâ er-Râzî, sadeleőtiren: T. Tunagöz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1), 247-265.

**Özet-** *Aslen Osmanlı Türkçesi ve Arapça harflerle yazılan bu makale ilkin, 1925'te Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nın ilk sayısında yayımlanmıştır. Osmanlı Devletinin son döneminde yaşamış bir Osmanlı âlimi olan İsmail Hakkı İzmirli, büyük İslam filozofu Ebû Bekr Muhammed er-Râzî'nin yaşamı, eserleri ve fikirlerini bu makalede özetlemiştir. Söz konusu makalenin çok fazla bilimsel derinliği olduğunu söylemek güçtür; ancak onun bu makaleyi yazdığı dönemlerde İslam felsefesi ve filozofları hakkında neredeyse hiçbir makale ya da yazı olmadığından, bir önem ve değere sahiptir. Bu nedenle biz, klasik edebiyatımıza ait olan bu eseri hem atıl bırakmamak hem de seçkin âlim İsmail Hakkı İzmirli'nin böyle bir eserini gün ışığına çıkarmak istediğimizden, onu modern Türkçeye aktardık.*

**Anahtar sözcükler-** *Ebû Bekir er-Râzî, İsmail Hakkı İzmirli, felsefe, tıp.*



---

\* Sadeleőtirilen metnin aslı için bkz. İsmail Hakkı İzmirli, "Şeyhu'l-Etibbâ: Ebû Bekir Muhammed b. Zekerıyyâ er-Râzî", *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1925 (1-1), s. 151-165.

\*\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: ttunagoz@cu.edu.tr.

İslâm filozof ve tabipleri arasında parlak bir şöhrete sahip olan, doğuya ve batıya kendisini tanıtan, büyük İslâm düşünürlerinden birisi şüphe yok ki tabiplerin ustası, Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî'dir.

Râzî, geniş bilgi birikimi, ilmî eserlerinin sayı ve kıymeti itibarıyla, insan düşüncesinin, feyzine muhtaç olduğu büyüklerden birisidir. Kendi muhitinde nasıl büyük bir itibara sahipse, muhitinin dışında da öyle bir itibara sahipti. Avrupa'da Râzî isminden alınan "Rhazes" ismiyle bilinmektedir.

Râzî, en büyük İslâm tabibi idi. Müslüman filozofların büyüklerinden de biri idi. Zamanının biricik tabibi, biricik filozofu idi. Râzî'nin ilmî ve felsefî şahsiyeti, şimdiye kadar, olması gereken aksine, etraflıca incelenmiş değildi. Bu ise İslâm felsefesi tarihi için büyük bir boşluktu. Gayet önemli, pek seçkin bir şahsiyet sahibi olan filozofumuzun gelişiminin resmini gösterecek olan hayatını, yaşadığı asrın ilmî ve medenî ilerleyişine örnek olacak eserlerini, sahip olduğu ilmin kaynaklarını bildirecek olan ilmî dayanaklarını, seçkin şahsiyetini izah edecek olan ilmî öğretilerini birer birer tetkik ederek bu boşluğu doldurmak istiyoruz.

### 1. Hayatı

Ebû Bekir Râzî, Horasan'da birçok büyük fakihin, hadis tenkitçisinin, Tasavvuf pirlinin ve büyük kelimcilerin memleketi olan Rey<sup>1</sup> şehrinde doğmuş, orada yetişmişti. Abbasilerden el-Muktefî, el-Muktedir zamanlarında yaşamıştı. O vakitler Abbasilerin parlak devirleri sönmüş, Abbasi hâkimiyet bölgesinde irili ufaklı devletler etrafı kaplamış idi. Râzî, çocukluğundan beri aklî ilimlere hevesli idi; öncelikle onlarla meşguldü. Fakat bununla yetinmedi. Parlak zekâsı onu edebiyata da sevk etti; edebî ilimler ile de meşgul oldu. Râzî'nin tabiatında ona şiir söyleten şairlik vardı. Râzî o asrın uğraşlarından olan vehmî kimyaya da [*simya*] çok emek vermişti. Astrolojiyi de bilirdi.

---

<sup>1</sup> Rey, İran'ın eski ve meşhur bir şehri idi. Hicrî 19 veya 20 tarihinde İslâm ülkesine dâhil oldu.



Râzî, felsefeyi Belhî'den<sup>2</sup> öğrendi. Tıbbı ise ileri yaşlarında öğrendi. Râzî tıp tahsilinden evvel hastanelere gider, tabipleri, eczacıları rahat bırakmaz idi. İlaçların, hastaların durumlarını sorar dururdu. Bir gün hastanede bir başlı, ikiyüzlü bir çocuk görmüştü. Tabiplere sebebini sormuş, aldığı cevap çok hoşuna gitmişti. Bu hal, *Firdevsü'l-hikme* sahibi Ebü'l-Hasan Alî b. Rabben et-Taberî'den<sup>3</sup> tıp tahsil etmesine başlangıç teşkil etti. Bu ilimde tam anlamıyla yetkinleşti, Arapların Galen'i (*Câlinûsü'l-Arab*)<sup>4</sup> unvanını aldı.

Râzî, ilim tahsili sadedinde memleket memleket dolaşır. Endülüs'e kadar giderek bir müddet Kurtuba'da kaldığı bile söyleniyor. Bağdat'a geldiği zaman otuzlu yaşlarda idi.

Râzî, önce Rey'de, sonra Bağdat'ta hastane müdürü olmuştu. Bağdat kimyahanesinde çalışmıştı. Râzî'nin memleketi olan Horasan'da çok değer görürdü. Horasan ve Maverâünnehir sahibi Mansûr b. İsmail ile aralarında sevgi vardı. Onun tıp hizmetinde bulunmuş, "el-Mansûrî"yi onun adına telif etmişti. Râzî'nin daha çok ikamet ettiği yer, vatani olması itibarıyla İran bölgesi idi.

Râzî'nin meclisinde öğrencileri, onların arkasında öğrencilerinin öğrencileri bulunurdu. Bir müracaat olduğunda evvela en geride bulunan öğrencilerinin öğrencileri cevap verirlerdi. Şayet onlar cevap vermezlerse arkadaki öğrencileri cevap verirlerdi. Onlar da cevap veremezlerse sıra üstada gelirdi.

Râzî, yaratılışı itibarıyla asil ve iyi huylu birisiydi; insanlara iyilik etmeyi çok sevdi. Özellikle hastalar hakkında çok merhametli, şefkatli idi. Tedavilerine son derece özen gösterirdi. İyileşmeleri için tüm enerjisi sarf ederdi. Elden geldiği kadar ilacı bırakıp gıda ile tedaviyi benimserdi.

<sup>2</sup> Belhî, felsefede, aklî ilimlerde yetkin birisiydi. Birçok ilim dalı hakkında notları var ise de tam bir kitap şeklinde değildi.

<sup>3</sup> Rabben, râ'nın ve bâ'nın fethiyelidir. Ebü'l-Hasan fizikte tekti. Memleketinde felsefe okuturdu. Orada baş gösteren bir fitne üzerine Rey'e gelmişti. Râzî ondan pek çok ilim öğrendi.

<sup>4</sup> Galen, zamanında tabiplerin reisi idi. Ebü'l-Hasan Alî b. Hüseyin el-Mes'ûdî, "tabîî bilimlerde Aristo'dan sonra Hipokrat ile Galen'den daha âlim hiçbir kimse bilmiyorum." diyordu. Hipokrat, Galen'den önce yaşamıştı.

Râzî'nin bu gayret ve özeni, ilmî incelemesinde ilerleme kaydetmesine rağmen bir an boş durmaz, yazar dururdu. Ya yazdıklarını temize çeker ya da bir şeyler yazardı. Büyük âlimlerin tedvin ettiği kitapları incelemeyi adet edinmişti.

Râzî'nin hastalıkları tedavi hususundaki mahareti, zekâsının eserleri, *Takdimetü'l-ma'rife*<sup>5</sup> sayesinde hastaların durumlarını anlaması, pek çok tabibin teşhis edemedikleri hastalıkları teşhis etmesi, farkına varamadıkları tedaviyi bilivermesi akıllara durgunluk verirdi. Bu hususta pek çok hikâye ve haber aktarılmaktadır.

Râzî, fizik kurallarına, felsefî bilimlere, mantık kaidelerine özen göstermeyip dünya lezzetlerine meyleden kimsenin hiçbir ilmine itimat etmezdi. Râzî, aşırıktan uzak bir tabip idi. Ne tamamıyla maddiyatı ön plana alarak maneviyatı atmış ne de maneviyata tamamıyla bağlanarak maddiyatı bertaraf etmişti. Dünyayı da elden bırakmadı, ahireti de unutmadı.

Râzî, "Galen ile Aristo bir şey üzerinde ittifak ederlerse onun doğrusu budur; fakat ihtilaf ederlerse doğruyu bulmak akıl için çok zordur." iddiasındaydı. Hem tabip hem edip olan filozofumuz şunları söylemiştir:

Le umrî mâ edrî ve kad âzene'l-belî  
bi 'âcili terhâlin ilâ eyne terhâlî  
ve eyne mahallu'r-rûh ba'de hurûcihî  
mine'l-heykeli'l-munhalli ve'l-cesedi'l-bâlf<sup>6</sup>

Râzî'nin gözlerinde sulanma var idi. Bu hal baklayı çok yemesine bağlanmıştı. Sonuç itibarıyla, ömrünün sonunda gözlerine kara su indi. Kendisini ameliyat edecek tabi-

---

<sup>5</sup> Hipokrat'a gelinceye kadar tabiplik, kâhinliğe muhtaçtı. Hipokrat tabipliği kâhinlikten ayırmış, *Takdimetü'l-ma'rife* kitabını vaz etmişti. *Takdimetü'l-ma'rife* bir takım alametten bahseder. Tabip o alametler ile geçmişte, şimdide ve gelecekte hastalığın durumuna vakıf olurdu. Tabip geçmişteki hali haber verince hasta ona güven duyardı. Bu sayede hastalığın gerektiği gibi tedavi edilmesi mümkün olurdu. Şimdiyi bilirse hastalığı layıkıyla tedavi ederdi. Geleceği bilirse hastalığın ortaya çıkmasından önce evvel bütün tedbirlere müracaat ederdi.

<sup>6</sup> "Bu yıpranmış beden çabuk bir göç ilan ediyor. Hayatıma yemin ederim ki nereye göç edeceğimi bilmiyorum. Ruh bozulmuş heykelden, çürümüş bedenden çıktıktan sonra acaba onun yeri neresidir?"

be, rivayet edildiğine göre, gözlerin kaç tabakadan oluştuğunu sormuş, ondan istediği cevabı alamayınca gözlerin iç yapısını bilmeyen tabip nasıl ameliyat yapabilir diye düşünmüş, “dünyayı görmekten usandım, artık görmek istemiyorum.” diyerek ameliyatı yaptırmamıştı. Bu durum filozofumuzun âlem hakkında kötümser olduğuna işaret ediyor. Râzî çok geçmeden, doğduğu yer olan Rey’de, 310 veya 320 tarihinde yetmişli yaşlarında ahiret yurduna göç etmiştir.

Filozofumuzun ölüm nedeni hakkında şöyle bir rivayet de vardır: Râzî bir gün vezire bir ziyafet verir. Vezir yemekleri lezzetli bulunca, yemek pişiren aşçı kadınlardan birini Râzî’den alır. Aşçı yemeği pişirir ise de vezir o lezzeti tekrar yakalayamaz. Aşçıdan sebebini sorar, aşçı “pişen yemek onun aynıdır. Fakat Râzî’nin tencereleri hep altından ve gümüştedir.” cevabını verir. Vezir, “yemeğin tadı tencerenin altın veya gümüşten olmasından ileri geliyor. Bu kadar altın ve gümüş ancak kimya ile elde edilir.” düşüncesiyle Râzî’yi huzuruna çağırır, bildiği kimyayı kendisine öğretmesini teklif eder. Râzî bu hususta bir şey söylemez ve kimyayı bildiğini inkâr eder. Bunun üzerine vezir öfkesini yenemez, filozofumuzu gizlice kiriş ile boğar. Demek oluyor ki, Râzî kimya uğruna kurban olup gitmiş; Asya despotluğu, pek çok büyük gibi Râzî’yi de felakete uğrayanlar arasına dâhil etmiştir.

## 2. Eserleri

Râzî’nin eserleri pek çoktur. Eserleri her ne kadar tasnif olunmamış ise de bunları; tıp, felsefe, fizik, astronomi, tartışma ve mektuplaşma ve diğerleri (*envâ’iyât*)<sup>7</sup> şeklinde ayırmak mümkün olabilecektir.

### 2.1. Tıp Sahasındaki Eserleri<sup>8</sup>

Râzî’nin tıbbı ait harika eserleri vardır. Eserleri uzun yıllar Avrupa’da okunmuş; Yunancaya, Latinceye, Fransızcaya, İngilizceye tercüme edilmiştir. Başlıcaları şunlardır:

1) el-Hâvî: Otuz cilttir. Tıp kitapları içinde en hacimli ve en önemlisi budur. Hipokrat ve Galen gibi tabiplerin zamanına kadar yaşamış olan tabiplerin kitaplarında dağınık olarak yer alan bütün hastalıkları ve tedavi yöntemlerini burada toplamış, hepsini de ait

<sup>7</sup> Tıbbın doğuda nasıl anlaşıldığına dair Kindî’ye müracaat edilebilir. Bkz. s. 47.

<sup>8</sup> Anılan gruplar arasında yer almayı çeşitli bilimlere ait olanlardır.

olduğu tabibe nispet etmiştir. *el-Hâvî* müsvedde halinde iken Râzî vefat etmişti. Meşhur İbnü'l-Amîd, *el-Hâvî*'yi Râzî'nin kız kardeşinden istemiş, bu uğurda çok para harcamıştı. İşte bu paralar sayesinde kız kardeşi kitabın müsveddelerini çıkarmış, İbnü'l-Amîd'e teslim etmiştir. İbnü'l-Amîd, Rey'deki öğrencileri olan tabipleri toplattırarak, kitabı onlara tertip ettirmişti. *el-Hâvî*, Latinceye ve diğer Avrupa dillerine tercüme edilmiş; Arapça metni 1509 ve 1542 tarihlerinde Venedik'te basılmıştır. *el-Hâvî*'nin bir adı *el-Câmî*, "Hâsırû sînâ'atî't-tıbb" dır.

2) el-Mansûrî veya el-Künnâş el-Mansûrî:<sup>9</sup> Bunu Horasan sahibi Mansûr b. İshâk b. İsmâ'îl adına telif etmiş; bu kitapta özetlemeyi ve kısaltmayı tercih etmiştir.

3) Kitâbü'l-cüderî ve'l-hasbe: Bu kitap, İngilizceye tercümesiyle beraber 1866'da Londra'da; sadece Arapça metni ise Beyrut'ta basılmıştır. Latinceye ve Yunancaya da tercüme edilmiştir. Çiçek, kızamık hastalıklarından bahseden ilk kitaptır. Bu hastalıklar hakkında ilk tıbbî incelemeyi beyan eden, bu değerli eserdir. Kitapta doğuya ait pek çok gözlem vardır. On dört bapıdır.

4) et-Tıbbu'l-mülûki: Taberistan sahibine yazdığı kitaptır. Burada gıda ile tedaviyi, ilaçların gıdaların içinde verilmesini açıklıyor.

5) el-Akrâbâzîn<sup>10</sup>

6) Taksîmü'l-ilel

7) el-Medhal ile't-tıbb

} Bunlar da basılıdır

8) Menâfi'u'l-edviye ve mazârûha: Gıdaların faydaları, onların zararlarının uzaklaştırılması hakkında yazdığı bu kitap 1305'te Mısır'da basılmıştır. Kitabın kenarında İbn Sînâ'nın tıbbî dair bir kitabı da vardır.

9) Samyelinin pek çok hayvanı öldürmesinin sebeplerine dair bir kitap

10) Mufassal, Nikrîs: Kadın hastalıklarına dair bir kitap

---

<sup>9</sup> Künnâşe, kuralların ve faydaların kaydedildiği bir mecmua demektir.

<sup>10</sup> İlaç birleşimi, eczacılık.

11) Şiddetli perhizin, hemen ilaçla tedaviye başlamanın bedene zararlı olduğuna dair bir kitap.

12) Halkın tecrübeli tabiplerden yüz çevirip sıradan tabiplere meyletmelerinin sebepleri hakkında bir kitap.

13) Sırru't-tıbb

14) el-Kâfi

15) Organların faydaları hakkında bir kitap

16) Böbrek ve mesane hakkında bir kitap

17) Cahil tabiplerin hastaları isteklerinden men ederek hastalıklarını artırdıklarına dair bir kitap

18) Her yerde bulunabilen ilaçlar hakkında bir kitap. Burada tecrübeli tabibin başka bir ilaç aramasına gerek kalmayacağı bir takım ilaçları beyan ediyor.

19) et-Taksîm ve't-teşcîr: Burada hastalıkların her birinin sebeplerini, alametlerini ve tedavilerini ayrı ayrı beyan ediyor.

20) Bazı kimselerin başında nezleye benzer bir biçimde tutulduğu uyku hastalığının sebebi hakkında bir kitap

21) Saydeletü't-tıbb

22) Öğrencisi Yûsuf b. Ya'kûb'a, göz hastalığı, tedavisi, ilaçların terkibi hakkında yazdığı risale.

23) Hastanesinin vasıfları hakkında bir kitap

24) Hamam hakkında bir kitap

25) Mihnetü't-tıbb

26) Tıbbu'l-fukarâ': Burada hastalıkları izah ederek mevcut olan ilaçlar ile tedavinin imkânını gösteriyor.

27) Sargı hakkında bir kitap

28) Tabibin vasıfları hakkında bir kitap

- 29) Kûlunç hakkında bir kitap
- 30) Hastaların yemekleri hakkında bir kitap.
- 31) Zor anlaşılan hastalıklar ve bu hususta tabibin mazur görülmesi hakkında bir kitap.
- 32) Ansızın ortaya çıkan veya önemli olup tabibi aciz bırakan öldürücü hastalıklar hakkında bir kitap.
- 33) Her memlekette cahil tabiplerin tecrübeli tabiplerden fazla olduklarına dair bir kitap
- 34) Felç hakkında bir kitap
- 35) Tabibin bütün hastalıkları iyileştirmesinin imkân dâhilinde olmadığına dair bir kitap
- 36) Ağız çarpıklığı hakkında bir kitap
- 37-41) Gözün, ciğerin, cinsel organların, kalbin, kulağın, eklemlerin yapısı hakkında bir kitap
- 42) Yüzdeki alacalık ve kızamıklar hakkında bir kitap
- 43) Madenî ilaçlar dair bir kitap
- 44) Birleşik ilaçlar hakkında bir kitap
- 45) Eşyanın özellikleri hakkında bir kitap
- 46) el-İstidrâk min kitâbi Câlînûs: Galen'a ait olup Huneyn b. İshâk tarafından<sup>11</sup> ve Galen'in kendi fihristinde zikredilmeyen kitaplar hakkında bir eserdir.
- 47) Susuzluk, fazla hararet hakkında bir kitap
- 48) Gözün diğer duylara olan ayrıcalığı hakkında bir kitap

---

<sup>11</sup> Huneyn b. İshâk, meşhur Hristiyan tabiptir. Dört meşhur mütercimden biridir. Diğer üçü şunlardır: Kindi, Sabit b. Kurra, Ömer b. Ferruhân et-Taberî. Hipokrat ile Galen'in kitaplarının içeriğini açıklayan, güzel bir biçimde özetleyen, kapalı yerlerini açan o idi. Vefatı 260 tarihindedir.

## 2.2. Felsefe Sahasındaki Eserleri

- 1) Rüyalar hakkında bir kitap
  - 2) Lezzet hakkında bir kitap
  - 3) Nefsin cisim olmadığına dair bir kitap
  - 4) en-Nefsü's-sağîra
  - 5) en-Nefsül-kebîra
  - 6) Vehimler ve nefsi hareket hakkında bir kitap
  - 7) Îsâgûcî veya Medhal
  - 8) Cümel-i meânî-yi katîgûryâs veya Mekûlât
  - 9) Cümel-i meânî-yi analûtîkâ el-ûlâ veya Kıyas
  - 10) Bir risale<sup>12</sup>
  - 11) Bir kaside
- } Psikolojiye aittir
- } Mantığa aittir

12) İnnel-insânî Hâlikan: Burada insanın bir Yaratıcı tarafından hikmete uygun bir surette yaratıldığını anatomi ve fizyoloji bilimleriyle ispat ediyor.

13) İnnel-âlemi Hâlikan Hakîmen: Burada âlemin bir hikmet sahibi Yaratıcısı olduğunu ispat ediyor.

- 14) İlm-i ilahî hakkında filozofların amaçlarını açıklayan bir risale
- 15) İlm-i ilahî hakkında küçük bir risale
- 16) İlm-i ilahî hakkında bir kaside
- 17) el-Hâsıl: Metafiziğe dair diğer bir eser
- 18) Platon'un görüşü doğrultusunda metafizik
- 19) Filozofları gafil kılan nokta hakkında bir kitap
- 20) es-Sırr fi'l-hikme

<sup>12</sup> Bunu Müslüman kelamcılarının terimleriyle yazmıştır.

- 21) Sırru'l-esrâr fi'l-hikme
- 22) Âlemin daima gördüğümüz hal üzere kalmasının mümkün olmadığına dair bir kitap
- 23) Cisimlerin hudûsunu ve kıdemini benimseyenlere ait bir faslı tamamlama hususunda bir risale
- 24) Cisimlerin kıdem ve hudûsu hakkında büyük bir risale
- 25) Tevhit ehli ile Dehrîler arasında âlemin hudûsu hususundaki tartışmaya dair bir risale
- 26) Mîzânu'l-akl
- 27) Tıbbun-nüfûs veya Tıbbu'r-rûhânî: Ahlâkı düzeltmek üzerine bir eserdir.
- 28) Sîretü'l-hukemâ'
- 29) es-Sîretül-fâzıla ve Sîretü ehli-medînetil-fâzıla

### 2.3. Fizik Sahasındaki Eserleri

- 1) Sem'ul-kiyân veya Medhal-i ilm-i tabîî
- 2-3) Görme hakkında iki risale: Birinde görmenin gözden çıkan ışık ile olduğunu inkâr ediyor. Diğerinde aydınlıkta, karanlıkta görmenin farklı oluşunun sebeplerini bildiriyor.
- 4) İlkbahar ve Sonbahar hakkında bir risale
- 5-16) Kimya sanatı hakkında on iki kitap<sup>13</sup>: Bu kitaplarda kimyanın varlığını kabul ediyor.
- 17) Cismin bizzat hareketli olup hareketinin, doğal hareket olduğuna dair bir risale
- 18) Hareketin görülmeyip bilindiğine dair bir risale
- 19) Ârâ-yı tabî'iyye (Fizikle ilgili görüşler)

---

<sup>13</sup> Medhal-i ta'limî; Medhal-i burhânî, el-Hacerul-asğar, el-ekber vs.



- 20) Cevâhiru'l-ecsâm
- 21) Toprağın tabiatının balçık veya taş olduğuna dair bir risale
- 22) Kar hakkında bir risale
- 23-24) Sükûn ve hareket hakkında iki risale
- 25-27) Heyûlâ hakkında irili ufaklı üç risale
- 28) el-Halâ' vel-melâ': Zaman ve mekân hakkında bir eserdir.

#### 2.4. Astronomi Sahasındaki Eserleri

- 1) Hey'etü'l-âlem: Yerin yuvarlak olduğunu; Güneş'in yeryüzünden büyük, Ay'ın yeryüzünden küçük olduğunu açıklıyor.
- 2) İstidâretü'l-kevâkib
- 3) Dünyanın gökyüzünün ortasında dönmesi hakkında bir risale
- 4) Matematiksel delili olmayan kimsenin, yeryüzünün yuvarlak olduğunu anlayamayacağına dair bir risale
- 5) Güneş'in, yıldızın ortaya çıkma ve kaybolmalarının Dünya'nın hareketinden kaynaklanmadığı; muhtemelen feleğin hareketinden kaynaklandığına dair bir risale
- 6) Yedi yıldız hakkında bir risale
- 7) Astroloji hakkında bir risale

#### 2.5. Tartışma ve Mektuplaşmalar<sup>14</sup>

- 1) Mennânî mezhebinden<sup>15</sup> biri ile aralarında cereyan eden münakaşa hakkında bir kitap: Râzî burada Mennâniyye mezhebinin hatalarını açıklıyor.
- 2) Galen'in kitaplarındaki şüphe ve çelişkiler

---

<sup>14</sup> el-Kindî'nin cedeliyat grubuna bir nazire olmak üzere bu grup açılmıştır.

<sup>15</sup> el-Kindî, bkz. s. 30.

- 3) On mesele ile tıbbî redde kalkışan bir küstahı ret hakkında bir kitap
- 4) Kindî'yi, kimyayı imkânsız saymasından dolayı ret hakkında bir kitap
- 5) Tıp sanatını reddeden Câhız'ın görüşünü reddeden bir kitap
- 6) Câhız'ın, kelamın fazileti hakkında yazdığı ve filozoflar aleyhinde ağır sözler söylediği kitabındaki çelişkilerini açıklayan bir risale
- 7) Mu'tezile'yi eleştiren bir risale
- 8) İbnü'l-Yemân'a karşı tıbb-ı ruhânîyi ret hakkında
- 9) Ahmed b. Tayyib es-Serahsî'yi, Galen'i "acı tat" hakkında reddettiğinden dolayı, reddi içeren bir risale
- 10) Kelamcılardan Mismaî'yi, heyula fikrini benimseyenleri reddettiğinden dolayı, reddi içeren bir risale
- 11) Tabip Cerîr'i, bir meyve meselesinden dolayı reddi içeren bir risale
- 12) İlm-i ilahîde Aristo mezhebinin açıklanması bağlamında, Anebo'nun Porfiryus'a<sup>16</sup> yazdığı kitabı ret hakkında bir risale
- 13) Ebül-Kâsım el-Belhî ile ilm-i ilahî hakkında detaylı münakaşalar
- 14) Hasan b. İshâk el-Kummî'ye yazdığı risale
- 15) Nezlenin sebebi hakkında Ebû Yezîd el-Belhî'ye yazdığı risale
- 16) Proklos'a<sup>17</sup> karşı şüpheler
- 17) Lezzet hakkında Süheyl el-Belhî'yi ret hakkında bir risale
- 18) İmamet konusunda Keyyâl'i ret hakkında bir risale
- 19) *et-Tedbîr* kitabını nakz hakkında bir risale
- 20) Belhî'yi ilm-i ilahîde redde dair bir risale
- 21) Süheyl el-Belhî'ye ahireti tespit hakkında yazdığı risale

---

<sup>16</sup> İsağojî'yi yazan.

<sup>17</sup> Proklos Eflatun mezhebine mensuptur. Âlemin hudûsu ve kıdemi hakkında şüpheleri vardır.

- 22) Heyûlâ meselesinde İbnül-Yemân'ı ret hakkında bir risale
- 23) Mansûr b. Talha'nın *Kitabü'l-vücûd*'unu ret hakkında bir risale
- 24) Hikmete dair, Ebü'l-Kâsım b. Dülefe yazdığı risale
- 25) Ali b. Vehbân'a yazdığı bir risale
- 26) Hikmete dair İbn Ebî es-Sâc'a yazdığı risale
- 27) Mes'ûdî ile aralarında âlemin hudûsu ile ilgili olarak gerçekleşen bir diyalog hakkında risale

## 2.6. Diğer Eserler

Satranç ve tavla hakkında kitaplar, *Mihnetü'z-zeheb ve'l-fidda ve'l-mîzânu't-tabîî* adındaki kitabı, ikbal alametleri ve adetler hakkında kitaplar. İmamet hakkında iki kitabı, mühendisliğe ait bir-iki kitabı, duanın gerekliliği hakkında kitabı, velilerin hataları hakkında,<sup>18</sup> öğrencilerin özellikleri hakkında, musiki cümleleri hakkında, *el-Mürşid* veya *el-Ukûl* adındaki kitabı.

Râzî bu kitaplarla kalmamış, Galen'in kitaplarını özetlemiş, bazı eski kitaplara da tefsir yazmış idi. Râzî'nin Belhî'ye yönelttiği eleştiriler, sonradan Mu'tezilî Ebü'l-Hüseyn el-Basrî tarafından reddedilmiştir.

Râzî'nin tıbbâ, felsefeye, fiziğe, astronomiye pek çok hizmeti olmuştur. Işığın kırılmasını keşfeden Râzî'dir. Kaytan yakısının mucidi Râzî'dir. Çiçek ve kızamık hakkında ilk tıbbî incelemede bulunan Râzî'dir. İslâm fizik âlimlerinden birisi olarak Râzî, boşlukta (*halâ*) çekim kuvveti olduğunu söylüyordu.

---

<sup>18</sup> İbn Ebî Usaybia bu kitabın düşmanları tarafından ona nispet edildiğini ifade ediyor.

### 3. Râzî'nin Fikrî Kaynakları

Râzî'ye gelinceye kadar Ebü'l-Hukemâ Kindî sayesinde, Yunan felsefesini Kur'an lafızlarıyla ifadeyi meslek edinen Meşşâîlik oluşmuş; Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm sayesinde yine Yunan felsefesinin tesiri altında kelimeler yeni bir görünüm kazanmış; İbn Küllâb-ı Basrî ve Bağdat mutasavvıflarının reisi Hâris-i Muhâsibî sayesinde, her iki disipline karşı, Ehl-i Sünnet'e mahsus bir kelimeler okulu oluşmuştu.

Yunan felsefesi birbirinden çok farklı ve çok uzak bir bütün şeklinde İslâm coğrafyasına ulaşmıştı. Kindî, Aristo felsefesini temel yapmış; Ebü'l-Hüzeyl ise fiziğini Demokritos, ilahiyatını Empedokles felsefeleri üzerine kurmuş; Nazzâm da fiziğinde Anaksagoras felsefesine dayanmıştı. Kindî okulu, felsefî okul; Ebü'l-Hüzeyl ile Nazzâm okulları ise, kelimeler okulları idi. Kindî nazarında, asıl felsefe farklı sıfatlar, değişik fikirler arasında ahenkli bir bütünlük oluşturan disiplin idi. İşte Aristo bu ahenkli bütünlüğü, kendi fikri sistemi içerisine iyi biçimde yerleştirebilen tek filozoftur.

Kindî ile başlayan Meşşâî okulun takipçileri, özellikle öğrencisi Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Tayyib es-Serahsî ile hızlı ilerleyişlerine devam etmişlerdi. Ebü'l-Abbâs es-Serahsî üstadının şöhretiyle rekabet edebilecek nitelikte birisiydi. Geniş bilgi birikimine sahip, eleştiren bir filozof, tecrübeli ve iyi bir tabip, matematikçi, astronom idi. Az konuşurdu, Arap dili ve belagatini da iyi bilirdi. Filozof ve kelimeciler arasında hadis ilmiyle uğraşanlar hemen yok denecek kadar azdı. İşte o ender kişilerden birisi, Ahmed b. Tayyib es-Serahsî'dir.

Ahmed b. Tayyib es-Serahsî'nin yazısı kaliteli, üslubu tatlı idi. Ne yazık ki, aklı ilminden azdı. Görevi ile alakalı tedbirsizliği yüzünden 283'te Halife Muktasid tarafından cezalandırıldı. Gözden düştüğünden, üç sene kendisine ilgi gösterilmedi ve sonrasında 286'da öldürüldü. Serahsî de Râzî gibi Asya despotluğuna kurban gitti. Serahsî'nin felsefe, astronomi, müzik, coğrafya, cebir, hesap, tıp, fizik ve cedeliyatla ilgili çeşitli eserleri vardır. Serahsî Arapça grameri ile mantık arasındaki farkı gösteren önemli bir kitap da yazmıştır.

Ayrıca Galen'e reddiyesi, Sâbit b. Kurra ile<sup>19</sup> mektuplaşmaları, Huneyn b. İshâk'ı reddi içeren bir kitabı, Bağdat'ın faziletleri hakkında bir risalesi vardır.

Râzî, gerek bunların gerek başkalarının kitaplarını okur, okuduğu kitapların yazarlarını takip ve tenkitten bir an geri durmaz idi. Eleştirel düşünceye sahip olduğundan, doğru düşünce ile yanlış düşünceyi birbirinden ayırırdı. Bununla beraber tıbbı, felsefeden daha çok ilgi gösterirdi. Râzî, Kindî, Serahsî vb. filozofların takip ettikleri bu felsefî harekete karşı oldu.

Aristo'nun vefatından sonra, kıymetli teorilerinden usanılarak onun fikri ekolünden uzaklaşmış idi. Epikür, Demokritos felsefesine; Pyrrhon sofistlik mesleğine; Zenon vücûdiye mezhebine dönmüş idi. Müslüman düşünürleri arasında Râzî de bunlara benzedi. Aristo felsefesinden ve Aristo'dan epey uzaklaştı. Hocası Platon'un ve diğer antik filozofların görüş ve düşüncelerinden ayrıldığından dolayı Aristo'yu ayıplardı. Aristo'nun felsefeyi ifsat ettiğini ve felsefenin asıllarını değiştirdiğini düşünürdü.

Râzî, Aristo'yu zekâsından dolayı takdir etmekle birlikte, antik filozoflardan ayrıldığı için ayıplıyordu. Bundan dolayı İlkçağ doğa filozoflarını tercih ediyor; Hindistan'ın hikmet, adalet ve siyaset madeni olduğu düşüncesiyle Hint felsefesini temel alıyordu. Bundaki en önemli etkenin çevre olması mümkündür. Çünkü İran, Hint felsefesinin etki sahalarından birisiydi.

#### 4. Râzî'nin Öğretisi

Râzî her ne kadar bir felsefî ekol oluşturamamış, psikoloji ve mantıkta kendisinden önceki birikimi geliştirememiş ise de kendisine özgü felsefî fikirleri ile dikkat çekmişti.

Kitapları incelendiğinde Râzî'nin felsefî düşüncelerine vakıf olunabiliyor. Râzî, metafizik bahsinde kendisinden önceki düşünürlerden ayrılmıştı. Çünkü metafizik, ruhanî tıp ve diğer kitaplarında tevhit konusunda Mecûsîliği,<sup>20</sup> nübüvvet konusunda Hinduizm'i

<sup>19</sup> Sâbi'î filozoflardandır. Birçok eser yayımlamıştı. Tıpta ve felsefî bilimlerde çok büyüktü. Vefatı 288 tarihindedir.

<sup>20</sup> Bu mezhep, beş ezeli ilkeyi benimser: İzd, Ehrimen, zaman, mekân, tıynet (çamur) veya heyûlâ. İzd iyi fâil, Ehrimen kötü fâildir. el-Kindî, s. 31.

(*Berâhime*),<sup>21</sup> tenâsühte Sabîî<sup>22</sup> halk inancını benimsediğine delalet eden sözleri vardı. Bu da biraz önce açıklandığı üzere, Hint felsefesine olan ilgisinden kaynaklanıyordu.

#### 4.1. Metafiziği

1) Râzî, Allah'a inanıyordu. İlahî hikmeti ispat ederdi. Ona göre, Allah hikmet sahibidir; âlemi yönetendir ve bu yönetim süreklidir. Âlem bir hikmet sahibi tarafından hikmete uygun bir tarzda var edilmişti. Âlem gördüğümüz bu halde kalamazdı. Bununla birlikte, nefis, boşluk, süre gibi Allah'tan başka bir takım kadîmler de vardır.

2) Nefs kendiyile kâim olan bir cevherdir, cisim değildir. Arazları taşır, asla mekânı yoktur.

3) Boşluk mutlak ve sonsuz mekândır. Öyle bir mekândır ki, onda hiçbir mekânı yoktur.

4) Süre, mutlak zamandır.

Görülüyor ki, Râzî, diğer metafizikçi filozoflardan iyiden iyiye ayrılmış; Mecûsî düşüncesine, Hint felsefesine yaklaşmıştır. Kindî'nin takip ettiği metafizikte âlem kadîm idi. Râzî indinde ise muhdestir. Kindî felsefesinde boşluk imkânsız idi. Râzî felsefesinde ise mümkün ve kadîmdir. Kindî'ye göre, zaman en üst feleğin hareketinin miktarı idi, en üst felek de kadîm idi. Râzî'ye göre ise zaman mutlak kadîmdir. En üst felek de muhdestir.

Nefs hakkında Râzî ile Kindî arasında bir fark görülmüyor. Çünkü Kindî, Platon'un görüşünü takip ederek ruhun cisimden evvel akıl âleminde bulunduğunu kabul ediyordu. Bu ise, Aristo'nun fikirlerine aykırı idi. Râzî burada da Aristoculuğa muhalefet etmişti.

5) Tenâsüh: Ruhların bedenden ayrıldıktan sonra diğer bedenlere geçmesidir. Tenâsüh inancı İslâm'dan önce, filozofların, Mecusilerin ve Yahudilerin bir kısmında mevcut idi. İslâm'dan sonra iki fırkaya sirayet etti: Kaderiyye ve Şia. Kaderiyye'den Ahmed b.

---

<sup>21</sup> Berâhime nübüvveti iptalde ve hayvan kesiminin haram olması hususunda ittifak etmiştir. Bir kısmı âlemin hâdis olduğunu, diğer kısmı da kadîm olduğunu söyler. Hindistan'da sayı olarak çok değildir.

<sup>22</sup> Hindistan'da çoğunluğun mezhebidir. Bunlar âlemin ezeli olduğunu düşünür, yıldızlara tazim ederler.

Hâbit ve öğrencileri, Şia'nın aşırı kanadından Sebeiyye, Beyâniyye, Cenâhiyye, Hattâbiyye ve Râvendîlerin bir kısmı<sup>23</sup> tenâsüh fikrini benimsemekteydi.

Meşhur İbn Hazm el-Endelüsî ile Türk filozofu Ebû Nasr el-Fârâbî, Râzî'nin metafiziğini reddetmişler, bu bapta müstakil eserler yazmışlardı. Fârâbî metafizikte Aristo'nun düşüncelerini takip etti. Altı ruhanî ilkeyi kabul etti. Vahiy ile felsefe arasında farkı gösterdi. Nübüvvete ihtiyacı izah etti. Râzî, Kindî ve Serahsî'den ayrıldı; fakat Fârâbî tarafından karşılandı. Râzî, metafizikte Ebül-Hüseyn el-Basrî tarafından da redde uğradı.

Kindî başta olmak üzere, Meşşâî filozoflar nübüvvet ve vahiy kabul ederler. Onu felsefî bir bakışla açıklarlar, nübüvveti gerekli görürlerdi. Felsefeyi, İslâm coğrafyasına hizmeti dokunan bir disiplin olarak anlıyor ve kabul ediyorlardı. Râzî ise, nübüvvette yine önceki düşünürlerden ayrıldı. Ahlâk felsefesi yönüyle de onlarla uyuşmadı. Bu hususta Hinduizm'e sempati ile bakıyordu. Felsefî düşüncenin İslâm coğrafyasında yaygınlaşması bundan ileri gelmiş olacaktır. Bundan dolayı, *Def'u'l-ebdân bi-arzı Mısır* sahibi Alî b. Rıdvân el-Mısırî (ö. 453), Râzî'nin evliyanın hataları hakkında yazmış olduğu kitabı hakkında *Kitabu'r-Râzî fî mehârîkil-enbiyâ*<sup>24</sup> demişti.

Bununla birlikte, *Tabakâtü'l-etibbâ'* sahibi İbn Ebî Usaybia bu kitabın Râzî'ye isnadını kabul etmiyordu. Fakat Alî b. Rıdvân gibi şahıslar, Hinduizm'e olan meylini göz önünde bulundurarak bu kitabı Râzî'ye isnat ediyorlardı.

*Tabakâtü'l-ümem* sahibi, Ebü'l-Kâsım Sâ'id el-Endelüsî de Râzî hakkında, "metafizik ile derinlemesine uğraşmamış, buradaki temel maksadı anlamadığından görüşlerinde farklılık görülmüş, zayıf görüşleri kabul edip kabul edilmeyen yorumları tercih etmişti. Anlamadığı, yollarını göremediği insanları kötülerdi." demişti.

---

<sup>23</sup> Muhassalü'l-keîâm kitabına müracaat edilsin, s. 149.

<sup>24</sup> Mehârîk, desise sebep ve araçları demektir.

#### 4.2. Ahlâkı

Râzî, sabit yıldızların, beldelerin ahlâkta tesiri olduğu fikrindeydi: “Sabit yıldızların dikey ve yatay olarak yer değiştirmesiyle ahlâk ve mizaçlar da değişir. Beldelerin genişliklerinin değişimi ile mizaçlar, ahlâk, adetler, gıdaların tabiatları değişir.” derdi. Bedenin mizacını da nefsin ahlâkına tabi tutardı.

#### 5. Kindî ile Karşılaştırma

Kindî önemli bir ekol oluşturduğu halde Râzî ekol oluşturamamıştı. Kindî Yunan felsefesine yöneldiği halde, Râzî Hint felsefesine yönelmişti. Kindî, vehmî kimyayı reddettiği halde Râzî kendi devrindeki pek çok bilgin gibi ona ilgi gösteriyordu. Hatta kimya bildiğini iddia eder.<sup>25</sup> “Ben filozof ismini ancak kimya bilene veririm. Çünkü filozof, kimya sayesinde insanlara muhtaç olmaz, insanların ellerine bakmaz.” derdi. Kindî'nin temel ilgi alanı felsefe, Râzî'nin tıp idi. Kindî “Feylesûfû'l-Arab” (*Arapların filozofu*), Râzî “Câlinûsü'l-Arab” (*Arapların Galen'i*) idi. Kindî Arap filozofu, Râzî İran filozofu idi. Kindî kendisine özgü fikirleri ile dikkat çekmemiş; Râzî kendisine özgü fikirleri ile dikkat çekmişti.

Râzî geçti, gitti ve meydanı Fârâbî'ye bıraktı. Fârâbî ise onun izini takip etmedi. Râzî, kendine özgü fikirleri yaygınlaşmadan söndü, gitti.

---

<sup>25</sup> Meşhur kimyacılar Câbir b. Hayyân, Yahyâ b. Hâlid b. Bermek, Zünnûn el-Mısırî idi.



### **The Master of Doctors: Abû Bakr Mohammad b. Zakariyyâ al-Râzî**

**Citation** / ©- İzmirli, İsmail Hakkı, (2013). The Master of Doctors: Abû Bakr Mohammad b. Zakariyyâ al-Râzî, Simplification: T. Tunagöz, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 13 (1), 247-265.

**Abstract-** *This article written originally in Ottoman Turkish and by Arabic letters was published first in the first issue of Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası in 1925. İsmail Hakkı İzmirli, who was one of the Ottoman scholars lived in the last period of Ottoman State, summarized the life, works and ideas of Abu Baqr Mohammed al-Râzî (d. 313/925), the great Muslim philosopher, in this article. It is difficult to say that the article has so much scientific depth, but it has a significance and value, for there was virtually no paper or writing about Islamic philosophy and philosophers at the time he wrote that article. Therefore, we chose to transliterate this article into modern Turkish and publish both because we want the work belonging to our classic literature not to remain idle and bring such work of İsmail Hakkı İzmirli, the distinguished scholar, to light.*

**Key words-** *Abû Bakr al-Râzî, İsmail Hakkı İzmirli, philosophy, medicine.*



## • SEMPOZYUM TANITIMI

# Uluslararası Gaziantepli Bedruddîn el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas Toplantısı

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
10-11 Mayıs 2013, Atatürk Kültür Merkezi / Gaziantep

Arş. Gör. Nagihan YANAR\*

---

### §§§

Uzun yıllar süren Gerede Hadis meclislerinin ardından, sempozyum formatına dönüşerek ilki "I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu" adıyla Kıbrıs'ta düzenlenen hadisçiler toplantısının ikincisi bu yıl 10-11 Mayıs tarihlerinde, "Uluslararası Gaziantepli Bedruddîn el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas Toplantısı" başlığıyla, bir zamanlar dünya çapında ilim merkezi olan, kalıcı eserler vermiş, pek çok ilim adamının doğup büyüdüğü, yetiştiği bir şehir olan Ayıntâb diye meşhur Gaziantep ilimizde gerçekleştirildi.

Yapılan istişareler sonucu hadis ihtisas toplantısının yanında, Gaziantep'in tarihi ve kültürel dokusuna mutabık olarak Ayntâb'da yetişmiş âlimlerin en meşhuru Mahmûd Bedrûddîn el-Aynî'yi ve eserlerini anmak üzere tertip edilen Bedrûddîn Aynî Sempozyumu, yurt içi ve yurt dışından hadisle meşgul olan yüz elli kadar akademisyenin katılımıyla 2011 yılında açılan ve iki yıldır eğitim öğretime devam eden Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin katkılarıyla gerçekleştirildi. Toplam altı oturumda sunulan yirmi beş tebliğle oldukça yoğun bir program olarak tertip edilen sempozyumun açılış konuşması Gaziantep

---

\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, e-posta: nagihan\_yanar@hotmail.com

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ali Akpınar tarafından gerçekleştirildi. Evliya Çelebi'nin Şehr-i Ayıntâb-ı Cihan nitelemesiyle sözlerine başlayan Akpınar, Gaziantep'de yetişen âlimlerden kısaca söz ettikten sonra Ayıntâb'ın en meşhur âlimi Bedruddîn el-Aynî hakkında bilgi verdi. Kendi tabiriyle çiçeği burnunda İlahiyat Fakültesi ile icra edilecek sempozyum hakkında açıklama yapan Akpınar, programın hazırlanmasında emeği geçen kişilere tertip heyeti adına teşekkürlerini sunarak konuşmasını sonlandırdı. Daha sonra sırasıyla Gaziantep Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mehmet Yavuz Coşkun, YÖK Yürütme Kurulu Üyesi Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu ve Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı Prof. Dr. Raşit Küçük'ün yaptığı selamlama konuşmalarıyla, sempozyum resmî açılışı tamamlanmış oldu.

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ali Osman Ateş'in başkanlığında gerçekleştirilen "*el-Aynî'nin Hayatı*" başlıklı **I. Oturum**'da dört tebliğ sunuldu. İlk konuşmacı Prof. Dr. Mehmet Eren, "*Keşfü'l-Kinâ: Âlimlerin Kimlik Bilgileri ve Bedruddîn el-Aynî'nin Biyografisi İçin Önemli Bir Kaynak*" isimli tebliğinde, Aynî'nin eserleri arasında fazla meşhur olmayan ancak özellikle telif asrından hicri dokuzuncu asrın ortalarına kadar çeşitli ilim dallarında yazılan eserler ve müellifleriyle ilgili geniş bir malumat sunan *Keşfü'l-kinâ*' adlı eserine dikkat çekti. Metot, muhteva ve kaynakları yönünden eseri kısaca tanıtan Eren, geniş bibliyografik bilgi sunması yönüyle eserin, İbnü'n-Nedîm'in *Fihrist*'inden sonra telif edilmiş önemli bir kaynak olduğunu dile getirdi. Ayrıca *Keşfü'l-Kına*'nın, Aynî'nin biyografisi ve eserleri hakkında da önemli bir kaynak olduğunu ifade eden tebliğci, künyeleri, nisbeleri ve lâkaplarıyla meşhur olan âlimlerin kimlik bilgilerini tam olarak tespit etme konusunda da eserin oldukça istifade edilebilir bir nitelik taşıdığını belirterek konuşmasını bitirdi. Tebliğin müzakeresi Prof. Dr. Mustafa Ertürk tarafından yapıldı.

İlk oturumun ikinci tebliği "*Bedruddîn el-Aynî ve İlmî Seyahatleri*" başlığıyla Irak Musul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Dr. Halid Yusuf Salih tarafından sunuldu. Tebliğci, ilmî bir çevrede dünyaya gelen Aynî'nin, tek bir ilim dalıyla yetinmeyip pek çok ilim dalında ihtisaslaştığını, telif ettiği eserlerin, ilmi seyahatlerinin ve farklı dallara ait çok sayıda eseri okuttuğu talebelerinin onun ilmî vukûfiyetine işaret ettiğini belirterek Aynî'nin

hayatı, hocaları, talebeleri, rihleleri, okuduğu ve okuttuğu kitaplar hakkında ayrıntılı bilgi verdi. Dr. Halid Yusuf Salih'in tebliğinin müzakeresini Yrd. Doç. Dr. Savaş Kocabaş yaptı.

Arş. Gör. Mehmet Fatih Yalçın, "Memlükler Dönemi Kahire'de Bir Müderris: Bedruddîn el-Aynî" isimli oturum üçüncü tebliğinde, Sehâvî'nin *ed-Dav'ü'l-lâmî* isimli eserinden hareketle tespit ettiği Aynî'nin öğrencileri hakkında, onun verdiği bilgiler ışığında çeşitli değerlendirmelerde bulundu. Böylece Yalçın, Aynî'nin hitap ettiği öğrenci profilini ortaya koymaya çalıştı. Tebliğci, Aynî'nin öğrencilerinin çoğunlukla Şâfî olup Kahire dışından geldiğini, yetiştirdiği öğrenciler arasında kadı nâibliği, hankâh şeyhliği, imam-hatiplik gibi görevler üstlenenlerin yanı sıra en prestijli görev olan Mısır Kadılkudatlığı'na tayin olanların da bulunduğunu ancak genel olarak öğrencilerinin müderris olduğunu belirtti. Tebliğin müzakeresi Doç. Dr. Veli Atmaca tarafından yapıldı.

Müzakeresini Prof. Dr. Nevzat Aşık'ın yaptığı I. Oturumun son tebliği, "Bedruddîn el-Aynî ve Eserleri Hakkında Yapılan Çalışmalar" ismiyle Dr. Ferhat Gökçe tarafından sunuldu. Aynî'nin İslâmî ilimlerden, özellikle hadis, tarih, fıkıh ve Arap diline vukûfiyetini dile getiren Gökçe, söz konusu alanlarla ilgili kaleme aldığı eserleri ve bu eserler üzerine yapılan bazı çalışmaları kaydetti. Aynî'nin 60'ın üzerinde eser vermiş döneminin büyük bir âlimi olduğunu ifade eden tebliğci söz konusu eserlerden sadece 18 tanesinin yayımlandığını, 11 tanesinin yazma halinde çeşitli kütüphanelerde bulunduğunu, 34 tanesinin ise sadece ismen kaynaklarda zikredildiğini belirterek bu eserler üzerine yapılan çalışmalar ile ilgili de istatistiksel bilgiler sundu.

"Bir Şârih olarak el-Aynî" isimli II. Oturum'a Bayburt Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Selçuk Coşkun başkanlık etti. Dört tebliğin sunulduğu bu oturumun ilk konuşmacısı "Aynî'nin Geçmiş Din ve Kültürlerden Nakil Konusundaki (Bazı) Hadisleri Yorumlama Yöntemi" isimli tebliğiyle Doç. Dr. Özcan Hıdır oldu. Tebliğinde Aynî'nin gözlerden uzak kalmış bir yönü olan geçmiş din ve kültürlerle yönelik bilgisi ve ilgisine dikkat çeken Hıdır, *Umdetü'l-kârî* adlı eserinde yorumladığı bazı hadislerden hareketle Aynî'nin, Ehl-i Kitab hakkındaki yorumların, Kur'an ve sünnetten yapılan ilgili nakiller ile İslâm âlimlerinin bunlara dair görüşlerinden oluştuğu "outsider (dışarıdan bakış)" bakış açısına sahip olduğunu,

geçmiş din ve kültürlerle dair bilgi ve nakillerde bulunmadığını dile getirdi. Tebliğin müzakeresi Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin tarafından yapıldı.

II. Oturumun ikinci sunumunu “*Aynî'nin Hadisleri Kronolojik Olarak Değerlendirmesi (Ezan'ın teşriî, Buda'a kuyusu ve mut'a nikâhı örneğinde)*” başlıklı tebliğiyle Yrd. Doç. Dr. Recep Tuzcu yaptı. Aynî'nin tearuz içeren rivayetlerde yer alan bilgileri, kronolojik açıdan dikey ve yatay olarak değerlendirmelere tabi tuttuğunu öne süren Tuzcu, onun “Hadisleri kronolojik tasnifle okuma ve değerlendirme” yönteminin, hadisler arasında görülen tarih yanlışlığı konusundaki problemleri gidermede ve hadisin vurûd tarihini tespit etmede önemli bir yöntem olduğunu dile getirdi. Tebliğin müzakeresi Prof. Dr. Adil Yavuz tarafından yapıldı.

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Dinçoğlu, “*Sünenü Ebî Dâvud Şerhi Çerçevesinde Aynî'nin Hadis Tahlili Ve Tenkid*” başlıklı oturumun üçüncü tebliğinde, Aynî'nin hadis alanında ikinci şerh çalışması olup tamamlanmamış olan *Şerhu Süneni Ebî Dâvud* ismiyle maruf şerhini katılımcıların ilgisine sundu. Dinçoğlu, kalfalık dönemi eseri olarak tavsif ettiği Aynî'nin söz konusu şerhinin, Buhârî'nin *Sahih*'i üzerine kaleme aldığı *Umdetü'l-Karî* adlı şerhi kadar zengin bir içerikte olmadığını bununla birlikte hadislerin tahlil ve tenkidinde önemli bilgiler içeren, fıkıh merkezli olup özellikle Hanefî fıkının delilleri ve tevilini ortaya koyma açısından yazılmış bir şerh olduğunu ifade etti. Tebliğin müzakeresi Prof. Dr. Mahmut Yeşil tarafından yapıldı.

Müzakeresini Prof. Dr. Osman Güner'in yaptığı II. Oturumun son tebliği, “*Megâni'l-Ahyâr Fî Şerhi Esâmî Ricâli Meâni'l-Âsâr İsimli Eseri Bağlamında Aynî'nin Ricâl Tenkidi Ve Edebiyatındaki Yeri*” ismiyle Arş. Gör. Sezai Engin tarafından sunuldu. Engin, Aynî'nin fıkhu'l-hadis literatürünün en önemli kaynaklarından biri olan Tahâvî'nin, *Meâni'l-âsâr* adlı eserinin ricalini, alfabetik olarak okuyucunun hizmetine sunduğu *Megâni'l-ahyâr* adlı eserinde, Tahâvî özelinde Hanefî ulemasına ve ricâline yöneltilen eleştirilere cevap verdiğini kaydetti. Engin, Aynî'nin söz konusu eserini her ne kadar Tahâvî'nin ricâlini tezkiye amacıyla kaleme almış olsa da eserde yer alan zayıf ve meçhul râvîleri de tenkit etmekten geri durmadığını da ifade etti.

“El-Aynî'nin Hadis Şârihlerine Tesir” isimli günün son oturumu olan **III. Oturum**, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Bilal Saklan başkanlığında gerçekleştirildi. Üç tebliğin sunulduğu bu oturumda ilk konuşmacı “Hadis Şerh Yöntemi Açısından Aynî'nin Günümüze Yansıyan Bazı Tesirleri” başlıklı tebliğiyle Prof. Dr. Talat Sakallı idi. Günümüzde hadis yorumlamaya dair metodolojik tartışma ve arayışlarda Aynî'nin şerh metodunun esas alındığını, bazı problemlerin çözümünde temel kaynaklardan biri olarak kullanıldığını ifade eden Sakallı, Aynî'nin, muasır İbn Hacer'in eserine bir nevi reddiye olarak yazmış olduğu şerhinin günümüz akademik tartışmalarına bir zemin teşkil ettiğini dile getirdi. Tebliğin müzakeresi Prof. Dr. Abdülkadir Evgin tarafından yapıldı.

Yrd. Doç. Dr. Zişan Türcan, “Bedruddin el-Aynî'nin Hadis Şerh Geleneğinin Dönüşümündeki Yeri” isimli oturumun ikinci tebliğinde, hadis şerh geleneğinin genel özelliklerinden ve Aynî ile birlikte hadis şerhinde değişen özelliklerden bahsetti. Bu bağlamda hadis şerhlerindeki dönüşümün göstergelerinden biri olarak, Aynî'nin hadislerin tahriri ve farklı tarikleri zikretme amacının ilk dönemlerdekinden farklı olarak, metnin anlamına ilişkin kendi kanaatlerini teyit, bir hadisin bütün boyutlarını açığa çıkarma ve rivayetlerin yaygınlığını göstermek olduğunu dile getiren Türcan, ayrıca kelime tahlilleri ve gramatik çözümlerinin de çok daha ayrıntılı olarak ele alındığını, farklı görüşlerin delilleriyle beraber zikredilerek söz konusu delilleri kullanma yöntemlerinin de tartışıldığını, şerh edilen eserin yapı ve sistematığının, şerh üzerinde etkili olduğunu ifade etti. Tebliğin müzakeresi Prof. Dr. Nevzat Tartı tarafından yapıldı.

Oturum son tebliği, “el-Aynî'nin Hadis Şerhçiliğinde Hattâbî'nin Etkisi” ismiyle Prof. Dr. Salih Karacabey tarafından sunuldu. Hadis şerh çalışmalarının önemli ismi Aynî'nin, Buhârî'nin *Sahih'i* ile Ebû Davud'un *Sünen*'inin ilk şârihi Hattâbî'den ne ölçüde etkilendiği konusunda önemli tespitlerde bulunan Karacabey, Aynî'nin gerek isim vererek gerekse isim vermeden Hattâbî'nin, başta kelimelerin okunuş, anlam ve köklerine dair değerlendirmeleri olmak üzere hadisler hakkındaki izah ve yorumlarından büyük ölçüde nakillerde bulunduğunu, görüşlerine katılmadığı veya değerlendirmelerini yeterli bulmadığı

noktalarda ise bu durumu nezaket içerisinde bildirdiğini dile getirdi. Tebliğin müzakeresi Prof. Dr. Ahmet Yıldırım tarafından yapıldı.

Sempozyumun ikinci günü, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Saffet Sancaklı'nın başkanlığında gerçekleştirilen "*İhtilâflar Karşısında el-Aynî*" isimli **IV. Oturumla** başladı. Beş tebliğin sunulduğu oturumun ilk tebliğcisi, "*el-Aynî-İbn Hazm İlişkisi*" konu başlığıyla Prof. Dr. Bünyamin Erul idi. Aynî'nin özellikle siret ile ilgili konularda zahiriye mezhebine bağlı İbn Hazm'ın eserlerini bir bilgi kaynağı olarak görüp oralardan nakillerde bulunduğunu, zaman zaman da onun farklı görüş ve hükümlerini eleştirmeksizin kaydettiğini ifade eden Erul, buna karşın pek çok konuda İbn Hazm'ın görüşlerini reddederek Ebû Hanife'ye yönelttiği tenkitlere cevap verdiğini de dile getirdi. Tebliğin müzakeresini Prof. Dr. Zekeriya Güler yaptı.

Prof. Dr. Abdullah Kahraman'ın sunduğu "*Bedrüddin el-Aynî'nin Remzü'l-hakâik Adlı Eseri ve Bazı Fikhî Meselelere Yaklaşımı*" isimli oturumun ikinci tebliğinde, *Umdetu'l-kârî* adlı meşhur eseri sebebiyle hadisçi kimliği ile tanınan Aynî'nin aynı zamanda mütebahhir bir fıkıh âlimi olduğuna dikkatleri çeken Kahraman, Aynî'nin Neseffî'nin *Kenzü'd-dekâik* adlı eserine yazmış olduğu şerhinden hareketle onun eserdeki metodunu, furuu fıkıh bilgisini ve bazı fikhî meselelere yaklaşımını ortaya koydu. Bu bağlamda Aynî'nin eserde geçen hadisleri, kaynaklarıyla zikredip hadis kritiği yaptığını, lügavi ve istilâhî izahlarda bulunduğunu, dört mezhebin bazen de Zahirilerin görüşlerine yer vererek kendi tercihini de belirttiğini ve bazı furu konularını usul-i fıkıhla temellendirdiğini ifade eden Kahraman, Aynî'nin gizli kalmış fıkıhçı kimliğinin de müstakil çalışmalara konu edilmesinin zaruretine işaret ederek sözlerini bitirdi. Tebliğin müzakeresi Doç. Dr. Hayati Yılmaz tarafından yapıldı.

Müzakeresini Doç. Dr. Muhammet Yılmaz'ın yaptığı oturumun üçüncü tebliği "*el-Buhârî'nin Hanefîler İçin Kullandığı "Bazı İnsanlar" İfadesine Yönelik Bedrüddîn el-Aynî'nin Değerlendirmeleri*" başlığıyla Doç. Dr. Kadir Gürler tarafından sunuldu. Gürler tebliğinde, Buhârî'nin genel olarak hanefilere özelde ise Ebû Hanife'ye yönelik olarak kullandığını öne sürdüğü 'bazı insanlar' ifadesine, *Umdetu'l-kârî* bağlamında Aynî'nin yapmış olduğu değerlendirmeleri ele aldı. Pek çok yerde Buhârî'yi tenkit eden Aynî'nin, Buhârî'nin Hanefilere



yoğun eleştiri yönelttiği yirmi beş konuda aşırıya gittiğini hatta bu eleştirilerin niteliğinin daha ziyade karalama amaçlı olduğunu iddia ettiğini dile getiren Gürler, Aynî'nin, Buhârî'nin söz konusu tavrını Hanefilerin ileri sürdüğü görüşlerdeki bazı ince noktaları anlayamamasına bağladığını da ifade etti.

Oturumun dördüncü sunumu, Yrd. Doç. Dr. Ahmed Snober'in hazırladığı, "*el-Aynî ile İlk Dönem Münekkitler Arasındaki Hadislerin Hükmü Konusundaki İhtilâflar*" başlıklı tebliğdi. Snober'in tebliğinde ele aldığı, ziyadetü's-sika konusunda Aynî'nin görüşleri ile mütekaddim münekkitlerin görüşlerinin mukayesesi, Aynî'ye göre rical tenkidi, Aynî'nin hadis tenkidinde illet konusundaki yaklaşımları ile Aynî'ye göre hadis ilminin gelişim süreci gibi konular, mazereti sebebiyle programa katılmadığı için Doç. Dr. Bekir Kuzudışlı tarafından sunuldu. Snober'in tebliğinin müzakeresi Yrd. Doç. Dr. İbrahim Selkînî tarafından yapıldı.

Oturumun son tebliği "*el-Aynî'nin Fıkıhın Dışında Kalan Rivayetlere Yaklaşımı Üzerine Bazı Mülâhazalar*" ismiyle Dr. Mahmut Demir tarafından sunuldu. Bir hadisten ahlâkî ve fikhî pek çok hüküm çıkarma noktasında oldukça başarılı olan Aynî'nin fikhî bir mesele ile ilgili olmayan ihtilâflı rivayetlere getirdiği çözümlerde de aynı başarıyı sağlayıp sağlamadığını, ele aldığı bazı örnekler çerçevesinde tartışan Demir, Aynî'nin ahkâm ifade etmeyen rivayetlere getirdiği yorumlarda çekingen, muhafazakâr ve teslimiyetçi olduğunu ve sünnî çizgiyi aşma endişesi taşıdığını ifade etti. Tebliğin müzakeresi Prof. Dr. Musa Bağcı tarafından yapıldı.

"*Fıkıh ve Tefsir Alanlarında el-Aynî*" başlıklı **V. Oturuma** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ramazan Ayvallı başkanlık etti. Dört tebliğin sunulduğu oturumun ilk konuşmacısı "*Kitâbü't-Tefsîr ve Kitâb-ü Fedâilî'l-Kur'ân Çerçevesinde Bedreddîn el-Aynî'nin Tefsirciliği*" başlıklı tebliğiyle Prof. Dr. Abdülhamit Birışık idi. Kur'ân ilimleri ve Kur'an tefsirine dair herhangi bir kitabı bulunmaması sebebiyle genellikle bir müfessir olarak kabul edilmeyen Aynî'nin, Buhârî'nin *Sahih*'inde geniş bir şekilde yer verdiği 'Kitâbü't-Tefsir' ve 'Kitâb-ü Fedâilî'l-Kur'ân' adlı bölümleri üzerine yapmış olduğu şerhten hareketle esasen aynı zamanda bir müfessir kimliğine de sahip olduğunu ifade

eden Birişik, Aynî'nin ihmâl edilmiş bu yönünün de ilmî araştırmalara konu edilmesinin gerekliliğine işaret etti. Tebliğin müzakeresi Prof. Dr. Mesut Erdal tarafından yapıldı.

Prof. Dr. Ali Akpınar'ın müzakeresini yaptığı oturumun ikinci tebliği "*Tefsir Disiplini Açısından Umde Şerhî*" ismiyle Prof. Dr. Gıyasettin Arslan tarafından sunuldu. Aynî'nin şerhini tefsir disiplini açısından inceleyen Arslan, zaman zaman hadislerin yorumlanmasında ayetlerden delil getiren, ayetle hadisi tefsir eden Aynî'nin, çoğu zaman ayetleri, tefsir disiplinine ve Kur'ân'ın genel ruhuna uygun yorumlamış olsa da ele aldığı bazı örneklerden hareketle, yer yer Kur'ân'a aykırı yorumlar da yaptığını iddia etti.

Oturum üçüncü tebliği "*Umdetü'l-Kârî'de Bedruddîn el-Aynî'nin Tefsir Usulü*" başlığıyla Dr. Abdusselam Muhsîn Yusuf tarafından sunuldu. Tebliğinde öncelikle Buhârî'nin *Sahih*'in İslâm âlimleri ve Müslümanlar nezdindeki saygınlığını işaret eden Abdusselam Muhsîn, *Umdetü'l-Kârî*'nin, Buhârî şerhleri arasındaki yeri ve önemine dikkat çekti. *Umdetü'l-Kârî*'deki tefsir ile ilgili rivayetlerin çokluğunu dile getirerek Aynî'nin tefsir rivayetlerini ele alırken takip ettiği ilmi metodu ve tefsir usulü ile ilgili görüşlerini sundu. Tebliğin müzakeresini Yrd. Doç. Dr. Ebu Ömer Samir Sayyed yaptı.

"*Bedreddîn el-Aynî'nin Sahih-i Buhârî'deki Konu Başlıklarının Tasnifine İlişkin Açıklamalarının Klasik Fıkıh Sistematiği Açısından Değerlendirilmesi*" ismiyle Yrd. Doç. Dr. Ayhan Hira'nın sunduğu oturumun son tebliğinde, ahkâm hadislerinden oluşan sünen türü eserler kadar olmasa da, Buhârî'nin *Sahih*'inin de konu başlıklarının genel olarak fıkıh kitaplarıyla uyum içerisinde olduğunu dile getiren Hira, hadis ve fıkıh kitaplarındaki başlıkların nakil yoluyla gelen bilginin, belli bir mantık çerçevesinde tasnif edildiğini ortaya koyduğunu ifade etti. Tebliğin müzakeresi Prof. Dr. Abdullah Kahraman tarafından yapıldı.

Sempozyumun son oturumu olan "*Arapça-Tarih Alanlarında el-Aynî*" isimli **VI. Oturum**, Prof. Dr. Emin Aşıkutlu'nun başkanlığında gerçekleştirildi. Beş tebliğin sunulduğu oturumun ilk tebliği, Prof. Dr. Yakup Civelek ile Öğr. Gör. Ceyhun Ünlüer tarafından hazırlanan "*Bedruddîn el-Aynî'ye Göre Arap Nahiv Usulü Ve İstişhâd (Umdetu'l-Kârî Örneği Bağlamında)*" isimli tebliğdi. Öncelikle nahiv usulü konuları ve dayanaklarının genel olarak incelendiği tebliğde, nahiv kurallarının tespitinde hadisle istişhâd konusu ele alındı. Genellikle muhaddis ve şârih kimliğiyle tanınan Aynî'nin, *Umdetü'l-Kârî* adlı eserinde,

hadisleri bir dilci gibi ele alıp, nahiv kurallarının tespitinde istişhâd olarak kullandığının dile getirildiği tebliğde, istişhâd malzemesi olarak kendisinin özellikle şiir yerine hadisleri tercih ettiği de ifade edildi. Tebliğin müzakeresini Prof. Dr. Nihat Yatkın yaptı.

Oturumun ikinci tebliği "*Bedruddîn Aynî'nin "Umdetu'l-Kârî Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî" Adlı Eserinde Hadisleri Şerh ve Tahlilinde Arap Dili ve Gramerini Kullanmadaki Yöntemleri*" ismiyle Yrd. Doç. Dr. Fikri Güney tarafından sunuldu. Aynî'nin Arap dilinde yetkin bir âlim olmasına katkı sağlayan hocaları hakkında kısa bir bilgi vererek tebliğine başlayan Güney, hadisleri şerh ederken önceki âlimlerden yaptığı nakilleri yorumlama, nahvin temelini oluşturan esaslardan sema', kıyas, ta'lîl ve te'vîl'i kullanma ve bu konularda bir takım yorumlarda bulunma gibi açılardan Aynî'nin nahiv ilminde belirgin bir yeteneğe sahip olduğunu ifade etti. Tebliğin müzakeresi Prof. Dr. Cemal Ağırman tarafından yapıldı.

"*Bedruddîn el-Aynî'ye Göre Belağat Yönünden Nazım ve Delaletleri*" isimli oturumun üçüncü tebliği Irak Musul Üniversitesi Öğretim Üyesi Dr. Abdulkadir Abdullah Fethi tarafından sunuldu. Aynî'nin, diğer İslâmî ilimler yanında, belağat sahasında da önemli bir şahsiyet olduğunun ifade edildiği tebliğde, onun *Umdetü'l-Kârî* ve *Şerhu's-Şevâhid* adlı eserlerinde meânî, beyân ve bed'î ilimlerine dair verdiği örnekler dinleyicilerin ilgisine sunuldu. Tebliğin müzakeresi Yrd. Doç. Dr. Ayhan Erdoğan tarafından yapıldı.

Müzakeresini Yrd. Doç. Dr. Salih Keskin'in yaptığı oturumun dördüncü tebliği "*Historiographical Process in al-'Aynî's 'Iqd al-Jumân: a Case-Study on His Use of Sources for the Year 701 H.*" ismiyle Ass. Prof. Dr. Luca Pizzocheri tarafından sunuldu. Pizzocheri tebliğinde, Aynî'nin *Ikdu'l cum'a fî tarihi ehli'z-zaman* adlı eserinde kullandığı tarihi kaynaklardan söz ederek, Aynî'nin gerçek bir tarihçi gibi davranmadığını, mevcut kaynaklardaki bilgiyi muhafaza edip olduğu gibi aktardığını iddia etti. Aynî'nin kendi eserleri ile alıntı yaptığı kaynaklardan karşılaştırmalı olarak getirdiği örneklerle konuyu tartışan Pizzocheri, Aynî'nin kaynak eserlerdeki tarihi bilgileri seçip yeniden ele alma bakımından takip ettiği metodu ortaya koydu.

Sempozyumun ve VI. Oturumun son tebliği "*Four Chronicles Attributed to Bedruddîn al-Aynî*" ismiyle Konan Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Ass. Prof. Dr. Nobutaka Nakamachi tarafından sunuldu. *Ikdu'l cum'a fî tarihi ehli'z-zaman* adı altında

Aynî'ye atfedilen dört tarih eserini el yazmalarından inceleyen Nakamachi, esasen bu dört çalışmanın birbirinden bağımsız eserler olduğunu ifade etti. Tebliğin müzakeresini Prof. Dr. Özcan Hıdır yaptı.

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ali Akpınar'ın başkanlığında gerçekleştirilen kapanış ve sempozyumu değerlendirme oturumunda sırasıyla Prof. Dr. Talat Sakallı, Prof. Dr. Zekeriya Güler, Prof. Dr. Bünyamin Erul, Doç. Dr. Mehmet Özşenel olmak üzere dört konuşmacı sempozyum ile ilgili kanaatlerini belirtti. İki gün boyunca oldukça yoğun bir şekilde devam eden sempozyum, Prof. Dr. Ali Akpınar'ın kapanış konuşmasıyla sona erdi.

Daha fazla akademisyenin iştirak edebilmesi açısından sempozyum ile birlikte planlanan geleneksel Hadis İhtisas Toplantısı, sempozyumun ilk günü ve oldukça yoğun geçen üç oturumun arkasından yapıldı. Prof. Dr. Ali Toksarı'nın başkanlığında açılan toplantıda Prof. Dr. Bünyamin Erul, Prof. Dr. Bilal Saklan, Prof. Dr. Selçuk Coşkun, Prof. Dr. Ahmet Yücel ve Prof. Dr. Ali Osman Ateş olmak üzere beş hocamızdan genel olarak ilahiyat ve özelde hadis eğitiminde gördükleri mevcut problemleri dile getirmeleri istendi. Samimi bir ortamda, unvan dikkate alınmaksızın, salonda hazır bulunan her dereceden pek çok akademisyenin de kanaatlerini ifade ettiği, tecrübelerini paylaştığı toplantı geç saatlere kadar devam etti. Yapılan fikir teatisi neticesinde, hadis ihtisas toplantısında ele alınması gereken konuların daha geniş bir vakitte etraflıca tartışılması ve gerek lisans gerekse lisansüstü eğitimi daha verimli kılmak adına bilgi alışverişinde bulunularak ortak adımlar atılması amacıyla, sempozyum aralarına sıkıştırılan hadis ihtisas toplantılarının bir sonraki yıl müstakil olarak yapılması ve sempozyum konusunun bizatihi yaygın ve örgün eğitimin hadis öğretim problemlerine ayrılması gerektiğine karar verildi.

Sempozyumun bir sonraki yıl ev sahipliğini yapmak üzere yeni açılan Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Adana Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi talip oldu. Yapılan istişareler neticesinde III. Hadis İhtisas toplantısı ve sempozyumun anılan konu çerçevesinde Adana'da yapılması uygun görüldü.

İki gün boyunca altı oturumda sunulan emek mahsulü çok sayıda tebliğ ile Bedreddin el-Aynî, hayatı, çalışmaları, ilgi alanları ve gizli kalmış yönleriyle etraflıca ele

alındı. Yurt içi ve dışından, meşguliyeti hadis olan pek çok akademisyenin birbirlerinden haberdar olmasına vesile olan, farklı fakültelerde görev yapan, akademik hayata yeni adım atmış araştırma görevlileri ile bu sahada yıllarını tüketmiş tecrübeli bilim adamlarını aynı çatı altında toplayarak, sohbet etmelerine, araştırmalarını paylaşarak bilgi alışverişinde bulunmalarına, samimi bir ortamda sağlam dostlukların kurulmasına imkân sağlayan geleneksel hadis meclislerinin bu yılki sorumluluğunu üstlenen ve en güzel şekilde bu görevi ifa eden Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerine ve emeği geçen herkese teşekkürlerimizi sunuyoruz.



# Dinler Tarihi Çalışmalarında Özgünlük Sorunu

Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
8 – 9 Haziran 2013, Atatürk Kongre Merkezi, Atakum / Samsun

Arş. Gör. Musa Osman KARATOSUN\*

---

## §§§

Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 8 – 9 Haziran 2013 tarihlerinde Atatürk Kongre Merkezi'nde Dinler Tarihi Anabilim Dalı III. Koordinasyon Toplantısı bağlamında “**Dinler Tarihi Çalışmalarında Özgünlük Sorunu**” konulu çalıştay düzenlenmiş, oturumlar aşağıdaki şekilde gerçekleşmiştir.

**Birinci Oturum:** 08 Haziran 2013 Cumartesi günü saat 09:00'da protokol konuşmalarıyla başlayan çalıştayda aşağıdaki görüşlere yer verilmiştir:

OMÜ rektör yardımcısı ve OMÜ İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Mahmut Aydın, yaptığı açılış konuşmasında Dinler Tarihi disiplininin tarihsel süreci içerisindeki gelişiminden bahsederek bu disipline olan ilgi artışının memnuniyet verici olduğunu vurgulamıştır. Günümüzde nitelik, nicelik ve ekonomik açıdan artan fırsatlar paralelinde klasik İslam düşüncesine ait eserlerdeki dinler tarihi disiplinine konu olabilecek yorumların deşifre edilmesinin özgünlük açısından yeni ufuklar açabileceğini vurgulamıştır. Buna ilave olarak, disiplinler arası okumaların özgün bakış açıları sunabileceğini ifade etmiştir. Kavram belirsizliğini gidermenin ve sağlam bir Dinler Tarihi terminolojisi oluşturulmanın özgün çalışmalar için gerekli aslî şartlardan olduğunu belirterek düzenlenen bu çalıştayın gelecekteki çalışmalar için faydalı olması temennisiyle konuşmasını bitirmiştir.

---

\* Çukurova Üni. İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: mkaratosun@hotmail.com

OMÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı ve OMÜ İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Hüseyin Peker tarafından yapılan ikinci konuşmada anabilim dalları toplantılarının önemine vurgu yapılmıştır. Bu bağlamda, bilim adamlarının birbirleriyle tanışmalarının getirdiği faydalara değinilerek belli bir sorunun tartışılmaya açılması ve değerlendirilmesinin de sağlayacağı faydalar zikredilmiştir. Sn. Peker, özgünlük sorununun aynı zamanda diğer bilim dalları için de oldukça önemli bir problem teşkil ettiğini belirterek bu konunun masaya yatırılmasının öneminden bahsetmiştir. Sn. Peker, *yeterlilik ve müfredat* gibi konular ile de ilgili bir takım sorunlara işaret etmiştir. Bu bağlamda, müfredat farklılığının öğrenci açısından doğurduğu sıkıntılara örnekler vererek, dinler tarihi dersinin bütün ilahiyat fakültelerinde ortak bir muhtevaya (ve krediye) sahip olması için bir konsensüsün oluşması temennisiyle konuşmasını bitirmiştir.

Bir sonraki konuşmacı olan OMÜ rektör vekili ve İnfeksiyon Hastalıkları ve Klinik Mikrobiyoloji uzmanı Prof. Dr. Hakan Leblebicioğlu konuşmasına özgünlük sorunuyla bütün bilim dallarının yüzleştiğini ifade ederek başlamıştır. Konuşmasında ayrıca disiplinler arası çalışmalara ilahiyat dışı disiplinlerin de eklenerek yapılacak olan multi-disipliner çalışmaların önemini vurgulamıştır. Özgün çalışmaların Tıp alanında da çok önemli olduğunu Tıp tarihinden örnekler vererek açıklamıştır. Kendi öz kaynaklarımıza yönelmekle özgün bir bakış açısı yakalayabileceğimizi belirtmiştir. Özgünlüğün yanı sıra bilim ahlâkının öneminden ve kopyala-yapıştır mantığının bir bilim dalına verdiği zararlardan bahsederek, yapılan bu çalıştayın belli bir metodoloji oluşturması temennisiyle konuşmasını bitirmiştir.

**İkinci Oturum:** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı öğretim üyelerinden Prof. Dr. Mehmet Katar'ın başkanlığında düzenlenen ikinci oturum çalıştayın ana konusu olan özgünlük probleminin etraflıca tartışıldığı bir oturum olmuştur. Uluslararası Balkan Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Şinasi Gündüz tarafından yapılan sunum, 'özgün' teriminin tanımı ile başlamıştır. Sn. Gündüz özgünlüğü, orijinal olma ve taklitten uzak olma hali olarak tanımlamıştır. Bir çalışmanın orijinal olabilmesi için de üç kıstas ile değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır:



1. Söz konusu çalışma bilinmeyen bir şey mi ortaya koymaktadır?
2. Söz konusu çalışma yeni bir yöntem mi geliştirmektedir?
3. Söz konusu çalışma bilinen bir yöntemi yeni bir konuya mı uygulamaktadır?

Bu kıstaslara ilave olarak bir çalışmanın *dil*, *yöntem* ve *muhteva* açısından da özgünlüğü yakalaması gerektiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda Milel ve Nihal geleneğini üreten İslam bilim mirası tarihinin bu açılardan katkısının olup olamayacağı sorgulanmıştır. Yapılan çalışmaların özgünlükten uzak olmalarının altında yatan problemleri *derleyicilik*, *aktarmacılık*, *çeviricilik* ve *yüzeysellik* olarak sıralamıştır. Bu bağlamda malumun ilanı anlamına gelen derleyiciliğin, aktarmacılığın ve çeviriciliğin özgün bir çalışma olamayacağını belirterek bir çalışmanın 'Türkiye'de yeni' olmasının, o çalışmanın özgün bir çalışma olduğu anlamına gelemeyeceğini ifade etmiştir. Yazılan bir eserin artık bütün dünya tarafından okunduğu bilinciyle hazırlanması gerektiğini belirterek bu hatalara düşülmemesini tavsiye etmiştir.

Yüzeysellik ise en çok üzerinde durulan problem olarak detaylı bir şekilde açıklanmıştır. İlk elden kaynaklara inilememenin beraberinde (ikincil çalışmalara) bağımlılığı doğurduğu ifade edilmiştir. Bunlara ilave olarak yapılan tek yönlü okumaların ve dar saha çalışmalarının genelleştirilmesinin ciddi yöntem sıkıntılarına sebep olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca bazı çalışmaların akademik unvan için yapıldığı ve bu nedenle yüzeysel kalındığı vurgulanarak yapılacak çalışmalarda asıl motivasyonun bu olmaması gerektiği belirtilmiştir.

Sn. Gündüz, ayrıca Dinler Tarihi disiplininin yaşadığı kapsam sorununa da değinerek belli bir dinin 'her şeyinin' çalışılmasının mümkün olmadığını ve daha derin branşlaşmaların gerektiğini ifade etmiştir. Sn. Gündüz, sunumunda sıklıkla Milel ve Nihal geleneğinin, günümüz dinler tarihi çalışmalarının yaşadığı bu tür problemlere çözümler üretebilir enginlikte olduğunu vurgulayarak, Şehristani, Bakıllanî veya Bağdadî gibi isimlerden ilhamla yeni ufuklara yelken açılabileceğini tespit etmiştir.

Özgünlük sorununu ve bu bağlamda yaşanan problemleri ve bu problemlerin çözümüne yönelik tekliflerin çerçevesini bu şekilde çizen Sn. Gündüz'ün sunumundan sonra katılımcılara söz hakkı verilerek bu minvalde tartışmalara geçilmiştir.

Batıdan alınan bazı kavramların tekrar gözden geçirilmesinin sağlayacağı faydalar genel olarak katılımcılar tarafından vurgulanan hususların başında gelmiştir. Bu minvalde 19. yüzyıl Batısının oluşturduğu bazı kavramlar ve kuramlar sorgulanarak bu konularda özgün neler yapılabileceği tartışmaya açılmıştır. Batıdan sorgulanmadan alınan kavramların doğurduğu sıkıntılara ek olarak kendi kültürümüzün kavramlarını başka bir kültürü anlamak için kullanmanın doğuracağı sıkıntılardan bahsedilmiştir. Buna örnek olarak bazı kitaplarda vurgulanan 'Hıristiyanların namazı' 'Budistlerin haccı' gibi değerlendirilmelerin doğru kullanımlar olamayacağı ifade edilmiştir.

Ayrıca alan hâkimiyetinin ve metod bilgisinin artmasıyla, objektifliğin ve özgünlüğün sağlanabileceği ifade edilerek daha nitelikli çalışmaların bu çitayı yakalayabileceği kaydedilmiştir. Bu bağlamda tek bir metodolojiye bağlı kalınmasından ziyade, Milel ve Nihal geleneğinde olduğu gibi birden fazla metod ile de bir çalışmanın yapılabileceği kaydedilerek bu metod tartışmalarından ziyade, yapılan çalışmalarda belli bir standardın yakalanmasının daha önemli olduğu vurgulanmıştır. Bu minvalde, yapılan çalışmaların Batılı araştırmacılar tarafından da takip edilmesini sağlamak amacıyla İngilizce bir dergi çıkartılması ve bu vesileyle, konusunda uzman yabancı hakemler tarafından da incelenebilecek makalelerin yayınlanması teklif edilmiştir.

Bu standardın yakalanması için İngilizce yazmanın yeterli olmadığı vurgulanarak yapılan çalışmalarda motivasyon unsurunun çok daha önemli olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda, yapılan bir çalışmanın öncelikle "O halde ne (so what)?" sorusuna yanıt verebilmesi gerektiği belirtilerek bu takdirde özgünlüğün daha rahat sağlanabileceği tespit edilmiştir.

Ayrıca, Batıda olduğu gibi bizde bir eleştiri (review) geleneğinin olmayışının yapılan çalışmaların titizliğine hâle getirdiği tespit edilmiştir. Ciddi bir değerlendirme mekanizmasının yapılacak çalışmaların kalitesini arttıracığı zikredilmiştir. Bu doğrultuda, dergi hakemleri ve tez danışmanları eleştirilerek, belli bir yanlısın süregelmesinin engellenmesinde bu denetim mekanizmasındaki akademisyenlere önemli görevlerin düştüğü vurgulanmıştır.

Bununla birlikte, özgünlük kıstasının biraz da uluslararası nitelikteki çalışmalarda tarafımıza yapılan atıflarla belirlendiği zikredilerek ilmi kalitenin arttırılması için bu asgarî şartların gözetilmesi gerektiği tavsiyelerinde bulunularak oturum kapatılmıştır.

**Üçüncü Oturum:** OMÜ rektör yardımcısı ve OMÜ İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Mahmut Aydın tarafından yönetilen üçüncü oturumda Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Fuat Aydın tarafından “Dinler Tarihi Alanında Kapsamlı Bir Alan Sözlüğü Oluşturma İhtiyacı ya da Terminoloji Sorunu” isimli bir sunum yapılmıştır.

Prof. Dr. Fuat Aydın, yaptığı sunumda farklı dinler ve inançlara dair kavramların kullanımlarına yönelik örnekler bağlamında ortaya çıkan sorunlardan ve çözüm önerilerinden bahsetmiştir. Öncelikle bu kavramların kullanım nedenlerinin başında kültürel etkileşimin geldiğini belirtmiştir. Bu etkileşim sonucu kültürler kendilerine ait kavramları bir diğer kültüre aktarabildikleri gibi diğer kültürlerin kavramlarını da kendi kültürlerinde kullanmışlardır. *Metinlerarasılık* denilen bu etkileşimden hiçbir kültürün berî olamayacağını belirttiği sunumuna Sn. Aydın, Kur'an'dan örnekler vererek devam etmiştir. Kuran'ın daha çok Yahudi ve Hıristiyan literatürüne ait kavramları kullanmasına rağmen Sabîlik, Mecusîlik ve dolaylı (ima) yoldan Budizm ve Hinduizm gibi dinlere de atıflar yaptığını belirtmiştir.

Sn. Aydın, verdiği birçok örnek bağlamında şu sonuca varmıştır: Eğer Kur'an, diğer dinlere yönelik belli bir kavramı kullanmayı tercih etmişse (Tevrat, havarî vs.), Mîlel ve Nihal geleneğinde o kavram değiştirilmeden kullanılmıştır; ancak Kur'an'da geçmeyen bir kavram ile karşılaşıldığı takdirde, o kavramın Arapça *okunuşunu*<sup>1</sup> kullanmayı tercih etmişlerdir.

Bunlara ilave olarak çeviri faaliyetlerinin doğurduğu bazı sıkıntılara da değinilmiştir. Bu sıkıntıların başında çevirmenlerin dinler tarihi literatürüne hâkim olmamaları nedeniyle yaptıkları hataların (Aryanî ırkına, İranlılar denilmesi gibi) önemli düzeyde sorunlara neden olabileceğini birkaç örnekle açıklamıştır. Bazı transliterasyon ve telaffuz sıkıntıları

<sup>1</sup> [Hint kültürüne ait (देव / dev) kavramının, (ديو/ dîv) ya da (دَيُو/ deyû) şeklinde yazılıp okunması örneği verilmiştir.

nedeniyle Sanskrit ve Çince gibi dillerden yapılan çevirilerde yaşanan problemlere vurgu yapılarak sunum sonlandırılmıştır.

Katılımcılar ise aynı çerçeveleri çizerek bu tarz sorunlara çözüm önerileri getirmişlerdir. Getirilen önerilerin çoğunluğuna göre, kavramların tercüme edilmemelerinin daha doğru olacağı belirtilmiştir. Telaffuz sıkıntılarının yaşandığı dillerde o kavramların transliterasyon yöntemiyle birlikte Türkçe telaffuzlarının verilmesi de yapılan önerilerdendir. Son olarak dinler tarihi alanına ait bir sözlük çalışmasının nasıl yapılabileceğine yönelik tavsiyeler ile üçüncü oturum sonlandırılmıştır.

**Dördüncü ve Son Oturum:** OMÜ İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Burhanettin Tatar yönetiminde düzenlenen son oturumda, ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Başkanı Doç. Dr. Şevket Yavuz “Dinler Tarihi Felsefe-İlişkisinin Boyutları ve Multi Disipliner Çalışmaların Önemi” isimli bir tebliğ sunmuştur.

Sn. Yavuz, sunumunda din/ler tarihi disiplinini sosyal bilimler<sup>2</sup> ve beşerî bilimlerin<sup>3</sup> makasına koyarak, bir dinin anlaşılabilmesi için ortaya çıktığı dönemin *kültürel teknesinin*<sup>4</sup> de iyi anlaşılmasının gerekliliğinden bahsetmiştir. Bu bağlamda İsa'nın tabiatı meselesinin daha iyi anlaşılabilmesi için dönemin Yunan felsefesinin bilinmesinin gerekliliğini Aziz Irenaeus'tan yaptığı alıntılar üzerinden izah etmiştir.

Sn. Yavuz dinler tarihine şu rolü biçerek sunumunun ana tezini ortaya koymuştur: “Böylece din/ler tarihi, hem bizim kendi kadim geleneğimizin ilk/eleri açısından hem batıda doğduğu tarihsel konjonktür açısından, hem de modern ve/veya post-modern durumlar kerterizinden tarihsel rolünü, ancak sosyal ve beşerî bilimlerin metodolojilerini göreve çağırarak suretiyle üstlenebilecektir”

---

<sup>2</sup> Sn. Yavuz bu alanı; antropoloji, tarih, Afrika araştırmaları vs. gibi çalışmaların yapıldığı alan olarak tanımlamıştır.

<sup>3</sup> Sn. Yavuz bu alanı; dinî araştırmalar (religious studies), felsefe, filoloji gibi çalışmaların yapıldığı alan olarak tanımlamıştır.

<sup>4</sup> Sn. Yavuz, bu tabiriyle zamanın ruhuna (zeitgeist) şekil veren her türlü felsefi ve kültürel bilgi birikimini kastetmiştir.

Sn. Yavuz, buna paralel olarak dinlerin “bilinç dışı veya bilinç hâli olarak kendilerine has bir anlam, yorum ve değerler halesi” inşa ettiklerini belirterek, felsefenin inşa edilen bu anlamlar bütününe açıklamadaki rolüne değinmiştir. Bu vesileyle dinler tarihi disiplininin diğer disiplinler ile –özelde felsefe ile– ortaklaşa çalışması gerektiğine bir kez daha vurgu yapmıştır.

Sn. Yavuz, ayrıca felsefenin dinler tarihine yapabileceği katkılara örnek olarak alanda yazılmış eserlerde eksikliği hissedilen felsefi tınıyı sağlayabileceğini iddia etmiştir. Bu vesileyle felsefe, deskriptif ağırlıklı çalışmalar (Sn. Yavuz’a göre deskriptif çalışmalarda yazar neredeyse yok gibidir) ile aşırı normatif çalışmalar arasında yazara bir alan açarak yazarın ‘ben de buradayım’ demesini sağlar. Bu açılardan felsefe, kritik ve analitik düşünceye de yardım eden bir disiplindir.

Ayrıca Sn. Yavuz’a göre felsefe, bir dinin tarihindeki oluşum, dönüşüm ve başkalaşmaları doğal bir şekilde açıklamaya eğilimli olan dinler tarihçisine başka bir perspektif sunabilir. Buna göre Sn. Yavuz, bazı dinî değişimlerin kökenlerine politik felsefe zaviyesinden de bakılabileceğini iddia ederek, politik felsefenin; güç, iktidar, bilgi, akide jargonları üzerinden bir dinin değişiminin incelenmesinde açılımlar sunabileceğini teklif etmiştir.

Son olarak Sn. Yavuz, sunumunu ‘insan’ üzerine vurgu yapan postmodern akımların da bilinmesinin, çağdaş dinî akımların analizinde mutlak suretle gözden kaçırılmaması gereken bir husus olduğunu belirterek noktalamıştır.

Daha sonra moderatör olarak sözü alan Prof. Dr. Burhanettin Tatar da felsefenin, özgünlük sorunu bağlamında dinler tarihine yapabileceği katkıları özetlemiştir. Buna göre felsefeyi ‘düşünülmemiş olanı düşünme’ yetisi olarak tanımlayarak, dinler tarihi disiplini çerçevesinde ‘söylenmiş olan şeylerin’ sınırını fark etmenin önemine vurgu yapmıştır. Böylece söylenmemiş olan şey ortaya çıkacaktır. Tam bu bağlamda dinin, felsefi anlamda ‘şey’ olmadığını; yani, bütün kavram haritaları ortaya çıkan, tam anlamıyla ve her yönüyle kavranan bir olgu olmadığını iddia ederek, özgünlüğün bu açıdan kapalı kalan kısımların tespit edilmesiyle sağlanabileceğini ve felsefenin bu yönde çokça faydaları olabileceğini savunmuştur.

Sonrasında katılımcılara söz hakkı tanınarak görüşleri alınmıştır. Bu minvalde katılımcılardan birisi özgünlüğün göreceli olabileceğini belirterek yapılan çalışmaların hedef kitesinin belirlenmesinin önemine vurgu yapmıştır. Bu minvalde zaman zaman Batı için özgün sayılabilecek bir çalışmanın bizim için gayet sıradan olabileceği belirtilmiştir. Örneğin İbn Sina üzerine yapılan bir çalışma bizim için malumun ilanı iken, Batıya göre özgün bir çalışma sayılabilmektedir. Ancak bu görüş özellikle Sn. Gündüz tarafından eleştirilerek artık global bir dünyada yaşadığımızın bilincinde olmamızı ve çalışmalarımızda yerellik kabuğunu kırmamız gerektiğini tavsiye etmiştir. Sn. Tatar buna ilave olarak özgünlüğün, bir çalışmanın sorduğu güçlü sorularda yattığını belirterek sübjektif bir yönünün olamayacağını vurgulamıştır. Her tezin tek bir soruya yanıt vermesi ve temeldeki bu soru bağlamında oluşan diğer soru işaretleriyle birlikte genişleyen bir çalışmaya dönüşmesi gerektiğini belirtmiştir.

Dördüncü oturum da bu şekilde tamamlanarak **Değerlendirme Oturumuna** geçilmiştir. Prof. Dr. Mahmut Aydın başkanlığında düzenlenen bu oturumda Prof. Dr. Şinasi Gündüz ve Dr. Saime Leyla Gürkan özet niteliğinde konuşmalar yapmışlardır. Sn. Gürkan, özgünlük konusunda hoca-öğrenci ilişkisine özellikle önem vererek, danışman uzmanlıklarının tez konularıyla ilişkisinin pek çok açıdan önemli olduğunu vurgulamıştır. Alan uzmanlarının bulunmadığı takdirde yurtdışı uzmanlarından destek alınabileceğini önermiştir. Bunlara ilave olarak çok-yazarlı çalışmaların yapılabileceği önerisinde de bulunmuştur. Ayrıca dinler tarihçilerinin birbirinden kopuk çalışmalara imza atmalarının nasıl telafi edilebileceğine yönelik Hikmet Tanyu örneği üzerinden tavsiyelerde bulunmuştur.

Son olarak söz alan Sn. Gündüz, eleştiri geleneğinin mutlaka yerleşmesi gerektiğini belirterek alınganlığın alana katkı yapan bir tutum olmadığını belirtmiştir. Ayrıca problem-merkezli tez çalışmalarının önemine tekrar vurgu yaparak tezlerin çoğunun belli bir 'tezinin' dahi olmadığını vurgulamıştır. Bunlara ilave olarak yapılan çalışmalarda başka uzmanların görüşlerine de başvurulmasının sağlayacağı açılımlar bakımından önemini belirtmiştir.

Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından üçüncüsü düzenlenen Dinler Tarihi Anabilim Dalı Koordinasyon toplantısı benim gibi henüz yolun ba-

şında olan bir akademisyen için oldukça verimli geçti. Özgün bir çalışmanın temel gereksinimleri hakkında bilgi edinmemin yanı sıra, çok değerli hocalarım ile tanışma ve görüş alışverişinde bulunma imkânı elde ettim. Katılımcıların ilmî birikimleri ve dinleyicilerin katkılarıyla genişleyen tartışma platformu beraberinde çok faydalı önerilerin açığa çıkmasını sağlamıştır. Bu önerilerin en başında eleştiri geleneğine duyulan ihtiyaç gelmektedir. Özellikle değerli hocalarımızın eleştirilere açık olduğunu görmenin bizler gibi meraklı ve genç araştırmacılara cesaret verici bir yönü de olmuştur. Ayrıca probleme-dayalı çalışmalar yapmaya yönelik verilen çok değerli tavsiyeler de âdeta birer deniz feneri gibi yolumuzu her daim aydınlatacak niteliktedir.

Bu vesileyle, özellikle Prof. Dr. Mahmut Aydın hocamızın şahsında, tebliğleriyle bizleri aydınlatan bütün katılımcılara, görüş ve önerileriyle katkı sağlayan bütün dinleyicilere ve bu toplantının düzenlenmesinde emeği geçen herkese ve bütün kurumlara teşekkürlerimizi sunuyoruz.





## • KİTAP TANITIMI

Abdulcabbar ADIGÜZEL\*

---

*Semavi Dinlerde Barış ve Şiddet İkilemi*

Kadir ALBAYRAK

Sarkaç Yayınları, Ankara 2010, 236 s.



§§§

Şiddet, savaş ve terör kadim zamanlardan bu yana insanlığın baş belası olmuş, deyim yerindeyse vücuda yayılan amansız bir kanser gibi insanlığı çepçevre kuşatmıştır. Toplumun hemen her kesiminde farklı türlerine rastlanılan şiddetin insan kaynaklı olduğu ve doğal olarak inanç sistemlerinden bütünüyle soyutlanamayacağı ifade edilmektedir. Bu sebeple din ve şiddet arasındaki ilişkinin ne düzeyde olduğunu ortaya koymak önem arz etmektedir. Bu hususla ilgili olarak Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK'ın kültür dünyamıza kazandırdığı "Semavi Dinlerde Barış ve Şiddet İkilemi" adlı kitabı disiplinler arası bir araştırma olmakla birlikte ciddi emek mahsulü özgün bir eserdir. Bu çalışma, günümüzde nüfus ve nüfuz açısından etkin rol oynayan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinlerini önceleyerek barış ve şiddet boyutu hakkında mühim bilgiler sunduktan sonra insanlığın özlemlerini beklediği dünya barışının tesis ve temini noktasında birtakım çözüm önerileri sunması bakımından da ayrı bir önemi haizdir.

Yazara göre söz konusu üç din, tarihsel açıdan bir zincirin üç halkası gibi semavi açıdan çekirdek (Yahudilik), gövde (Hıristiyanlık) ve meyve (İslam) olarak değerlendirilebilir. Netice itibarıyla doğum zamanları ve büyüme ortamları birbirinden oldukça farklı üç düşman kardeş görünümündedirler. Hiç şüphesiz her üç dinin ve doğrusu bütün dinlerin ilk

---

\* Diyanet İşleri Başkanlığı, İmam-Hatib, e-posta: abdlcbb86@gmail.com

temel ilkesi dünyaya barış getirmekle, hem birey hem de toplum olarak herkesi mutlu kılmaktır. Ne yazık ki, mutluluk o kadar çok parçacıktan oluşur ki, içlerinden daima bir kaçı eksik kalmakta ve dinler hedeflerini tam olarak gerçekleştirememektedir. Çünkü insanlığın kadim ideali olan barışı/huzuru/mutluluğu temin ve tesis etmenin önünde en büyük engel olarak insanlığın ortak kâbusu şiddet, hiddet, nefret ve savaşlar yer almaktadır. Dinleri gölge gibi takip eden bu olgular zaman içerisinde dinleri kendi gölgesinde bırakarak bir “yaşam biçimi” haline gelmişlerdir. İnsanoğlunun barış ve şiddet arasında yaşadığı bütün bu gelgitler, insanın aklına İspanyol yazar ve düşünür Gasset’in hem otobur hem de etobur olarak nitelendirdiği insan hakkında “...yaşamını koyunla kaplan arasında bocalayarak geçirmektedir” ifadelerini getirmektedir. (Önsöz)

Yazarın bu eseri bir giriş ve beş bölümden oluşmaktadır. Yazar, “Giriş” bölümünde *din, barış, şiddet, savaş ve terör* gibi kavramların tahlillerini yapmakla kalmamış aynı zamanda “Dinsel Şiddet ve Özellikleri”ne dair bazı tespitlerde bulunmuştur. Kavram açıklamalarının arasında insan dışında hiçbir canlının bilinçli olarak başka bir canlıyı tamamen yok etmek için mücadele etmediğini ve kayıtlı tarihte savaş dönemlerinin neredeyse barış dönemlerinden daha uzun olduğunu vurgulayan yazar, dünyanın ilkel kabile yapılanmasından küresel kabile yapılanmasına doğru gittiğine dikkat çekmiştir. Yazar, “Benim özgürlük savaşçım, sana göre terörist”, “Benim şiddetim iyi; senin şiddetin kötü” şeklindeki mevcut zihin dünyasının meşruiyetini, dini söylemlerle desteklenmeye çalıştığının altını çizerek savaşın bütün çirkin ve itici özelliğine rağmen “*kutsal*” nitelemesiyle dini alana kaydırdığını ifade etmektedir. Savaşlarda kimin fail, kimin kurban olduğunu belirlemenin zorluğuna rağmen savaşların antropolojik mi yoksa teolojik mi olduğu türünden birtakım sorgulamaların gerekliliğinden bahseden yazar, dinin savaş, şiddet gibi sorunlarda *çözümün kalbi* olması gerekirken din adamlarının da katkılarıyla “*Kutsal Savaş*” gibi kılıflarla *şiddetin odağı* haline getirildiğine dikkat çekmektedir. (s. 1-16)

Yazar birinci bölümü “Şiddetin Felsefi Temelleri ve Din-Devlet İlişkisi” konusuna ayırmıştır. Barış ve şiddetin sadece dinin değil felsefenin de çetin meselelerinden biri olduğunu vurgulayarak evvelâ “Şiddet ve Savaşın Felsefi Temelleri”ni ele almaktadır. Yazar filozoflardan şiddetin tedavi ve telafisinin mümkün olmadığını söyleyenler ile iyileştirilmesinin mümkün olduğunu söyleyenlerin varlığından bahsettikten sonra Heraklit (m.ö. 540-475), Ksenophon (m.ö. 430-355), Eflatun (m.ö. 427-347), Aristo (m.ö. 384-322) gibi erken dönem filozoflardan başlayarak William Shakespeare (1564-1616), Francis Bacon (1561-1626), Thomas Hobbes (1588-1679), Jean Jacques Rousseau (1717-1778), İmanuel Kant (1704-1824) ile devam ederek ve nihayet Frederich Hegel (1770-1831), Karl Marx

(1818-1883), Nietzsche (1844-1900), Max Weber (1864-1920), Sigmund Freud (1856-1939), Karl R. Popper'e (1902-1994) kadar daha birçok düşünürün savaş hakkındaki görüşlerine değinmiştir. Sonuç olarak ise klasik ve modern dönemde birçok filozofun, şiddeti insan doğasının ve hayatın zorunlu bir gerçeği olarak gördüğünü ifade etmiştir. Zira filozofların bir kısmına göre savaş, kaçınılmaz bir vaka olarak insanlığın karşısında durmaktadır. Bazılarına göre ise sanıldığı aksine savaş medeni gelişmeye bile katkıda bulunmaktadır. (s. 17-34)

“Şiddet Bağlamında Din-Devlet-Politika İlişkisi” bahsinde yazar, din ve politikayı “*et ve tırnak gibi birbirinden ayrılmayan ikili*” olarak vasıflandırmış, konunun giriş kısmında Gandhi'den: “*Dinin politikada hiçbir şey yapmayacağını söyleyenler, dinin ne olduğunu bilmeyenlerdir*” sözünü nakletmiştir. Konuyu işlerken de yine düşünürlerin: “*Din, iktidarın yardımcısıdır*”, “*Krallar, Tanrının bakanlarıdır*”, “*Din, halk için bir dizgindir*”, “*Sahte olsa bile din, devlete tabi/bağlı kılınmal*” gibi sözleriyle dinin devlet ve politika ile ilişkisine dair birtakım ilkelerden bahsetmiştir. Çünkü yazara göre din-devlet ve politika ilişkisi yeni bir fenomen değildir. Kitab-ı Mukaddes'te bile Davut ve Saul örneğinde olduğu gibi her kralın yanında bir peygamberin yer aldığı anlaşılmaktadır; ancak kimi zaman bu peygamberler en yüce makamlara getirilirken kimi zaman da işkence görmüş, kovulmuş ve sürgüne maruz kalmışlardır. Gerçek olan şu ki, din ve politika sürekli ön planda olmuş, rol gereği kimi zaman perdenin arkasında, kimi zaman da sahnede yer almışlardır. Çünkü uzun tarihi süreç içerisinde bazen din politikaya bazen de politika dine koltuk değneği vazifesi görmüştür. Bu anlamda din, siyaset için araç olduğu gibi, siyaset de din için bir araç konumundadır. Bazen birbiriyle kan kardeş gibi rol alırken bazen de kanlı kardeşler kimliğine bürünmektedirler. (s. 35-45)

Daha sonra modern dönemlerde dinin politik arenadaki konumuyla ilgili olarak yazar, “Modern Dönemde Din-Politika İlişkileri”ni ele almıştır. Dinlerin toplumsal ve bireysel yaşamdaki etkilerini yitireceği ve insanların hayatlarını dinin yaptırımlarının dışında yaşayacağı anlamına gelen “*sekülerleşme teorisine*” rağmen modern dönemde sekülerizme karşı olan hareketlerin de canlandığını vurgulamıştır. Çünkü gerek evrensel dinlerde ve gerekse milli/yerel dinlerde eski ve yeni dinsel akımlar bireylerin yaşamlarında yeni formlarla daha heyecanlı halde yaşamayı sürdürmektedir. Bunun yanı sıra politikacıların dini, insanları tahrik etmek ve politik bilgiyi pekiştirmek için kendi hesaplarına kullandıklarını belirterek, politikacıların karşılaştıkları problemlerde çözüm bulamayınca kendilerini meşurlaştırma aracı olarak Tanrı'yı devreye sokmaya başladıklarına dikkat çekmiştir. Modern dönemde dinin politikaya alet edilmesine yönelik örnekleri sıralayan yazar, gerçek anlam-

da inanmış din mensuplarına, siyasilerin bu kötü emellerine alet olmamalarını ve dinin şiddet üreten bir olgu olduğu anlayışını engellemeye yönelik çağrıda bulunmayı da ihmal etmemiştir. (s. 46-59)

Dinsel şiddetin arkasındaki gerçek güdünün dini değil, siyasi ve ekonomik olduğu ortadadır. Bu sebeple söz konusu bölümde “Şiddet Olgusu ve Din-Ekonomi İlişkisi”ne yer veren yazar, kutsal metinlerde savaşlardan sonra elde edilen ganimetlerden sıkça bahsedilmesi örneğinde olduğu gibi tarih boyunca din-ekonomi ve savaşların iç içe olduğunu söylemektedir. Zira tarihteki ekonomik devrimler ve evrimler esnasında şiddetin de zirve noktasına ulaştığı bilinmektedir. Ancak her dönemde şiddete dini bir kisve giydirilerek insanlar daha kolay motive edilmiş ve din ise “*günah keçisi*” olarak sunulmuştur. Bilhassa günümüzde din, ekonominin etkisine tamamen girmiş görünmekte ve din mensupları dillerinde dini, gönüllerinde ise ekonomiyi benimsemektedirler. Dolayısıyla yazara göre dinin ekonomisinden değil, ekonominin dininden bahsetmek daha doğru olacaktır. (s. 60-68)

Yazar, ikinci bölümü “Şiddet Kapsamında Metin, Bağlam ve Yorum İlişkisi”ne ayırmıştır. Kutsal metni farklı anlamının metodolojik bir problemden kaynaklandığını vurgulamış; barış ve şiddete yönelik metinlerin küresel çağdaş dünyada anlaşılması, yorumlanması ve hayata uygulanmasının da uzun tartışmalara, farklı görüşlere neden olduğunun altını çizmiştir. Bu hususta genel olarak yazar, bir dini incelerken yazılı metni ve bağlamını mı esas almak gerekiyor yoksa din müntesiplerinin tarih sahnesinde sergiledikleri anlayışları ve yaşayışları mı? sorusunu tartışmaktadır. Bilindiği üzere kutsal metinler uzun bir tarihi süreç içerisinde belli tarihi şartlarla karşılıklı etkileşim içerisinde tekemmül ettiği için doğdukları toplumların izlerini taşımakta ve bunun sonucu olarak barışa ve şiddete yönelik mesajları aynı anda içermektedir. Diğer yandan kutsal metnin sonraki nesillerden belli bir okuyucuyla aktif bir iletişime geçtiğinde canlanması söz konusu iken metni okuyan birey, belli bir toplumda, muayyen bir tarih ve bağlamda şekillenmiş, kendine özgü bir dile sahip ve belli bir yorum gücüyle donanmış olarak, metne bağlı bir özne durumundadır. Metnin karşısında duran bu bireyler, geçmişten beri edindikleri anlayış, özümseme ve yorumlama ile metne yükledikleri anlamın yanı sıra dine yaklaşımlarında kendilerine en uygun ve cazip gelen metni/yorumu tercih etmektedirler. Ancak bu durum, daha sonra metinlerin keyfi yorumlanmasına sebebiyet verdiği için sonraki nesillerin söz konusu metinleri anlama problemini beraberinde getirmektedir. Bu anlamda kutsal metnin indiği dönemde ne söylediğinden ziyade sonraki nesillerin ondan ne anladığı ön plana çıkarılmış yani kutsal metinler konuşmaktan çok konuşturulmuştur. Burada sonuç olarak yazar, ortaya çıkan problemlerin kutsal metinden ziyade metni yorumlayanlardan kaynaklandığını göz önünde tutarak

sorunlara çözüm üretmenin de metnin dışında aranması gerektiğini ifade etmiştir. (s. 69-93)

Yazar, üçüncü bölümü Semavi dinlerin ilki olarak kabul edilen “Yahudilikte Barış ve Şiddet”e yönelik söylem ve eylemlerine ayırmıştır. Yazar Yahudiliği, salt dünyayı öngören bir din olmasının yanında dünyevi hedeflerini sadece İsrailoğulları adıyla gerçekleştirmeyi amaçlayan ve bu hedefler uğruna her türlü şiddeti mubah kılan bir din olarak tanıtmaktadır. Ancak Yahudiliğin kutsal metinlerinde barış kelimesinin türevleriyle birlikte 63 yerde zikredildiğini, Yahudilikte ad ve soyad olarak da kullanılan Şalom (selam/barış) kavramının ayrı bir yere sahip olduğunu, *Şalom Alehem-Alehem Şalom* şeklinde selamlaşmalarını ve hatta Süleyman isminin İbranice’de *Şilomo* şeklinde okunarak “barışsever” anlamına geldiğini belirtmiştir. Bunun yanı sıra yazarın ifade ettiğine göre, Eski Ahit’te sevgi, merhamet ve rahmet nitelikleriyle takdim edilen Tanrı, adaletten ödün vermemeyi emretmekte, haksız yere tek bir kişiyi bile öldürmeye izin vermemektedir. Bir insana hakaret etmek bile insanları kendi suretinde yaratmış olan Tanrı’yı inkâr etmek anlamına gelmektedir. Ayrıca İşaya’da adalet ve barışın sağlanması sonucu: “*Kurtla kuzu bir arada yaşayacak, parsla oğlak birlikte yatacak, buzağı, genç aslan ve besili siğir yan yana duracak, onları küçük bir çocuk güdecek*” denilmektedir. Üstelik Eski Ahit’te müstakbel bir altın çağın tasviri bile yapılmaktadır: “*İnsanlar kılıçlarını çekiçle dövüp saban demiri, mızraklarını bağcı bıçağı yapacaklar. Ulus ulusa kılıç kaldırmayacak, savaş eğitimi yapmayacaklar artık*”. (s. 95-102)

Barış ile ilgili söylemlere bakınca Yahudiliğin sevgi ve barışa önem veren, Tanrı’yı sevgi dolu ve affedici olarak niteleyen, insanlara merhametle davranmayı önemseyen ve benimseyen bir din olduğu görülmektedir. Dinlerin şiddetle ilişkilerini araştıranlar cihe-tinden bakıldığında ise Yahudiliğin “seçilmiş millet” ve “vaat edilmiş toprak” anlayışına bağlı olarak şiddet üzerine kurulmuş bir din olduğu fark edilir. Hatta bazen Yahudiliğin şiddet dini, Tanrı’sının da şiddet Tanrı’sı olduğunu ileri süren dini akımlardan bahsedilmektedir. (s. 103-104) Eski Ahitte şiddet kavramı ve türevlerine -barış ve türevlerinden fazla olmak üzere- takriben 65 yerde rastlanması; Tekvin’de Tanrı’nın “*Yarattığı insanları, hayvanları, sürüngenleri, kuşları yeryüzünden silip atacağım dedi. Çünkü onları yarattığıma pişman oldum*” demesi, şirk koşanın/Rabbin ismine küfredenin recmedilmesi, Hz. Musa’ya lanet okuyan/din adamına karşı çıkanın öldürülmesi, zina edenin öldürülmesi/yakılması, birisinin ölümüne sebep olan öküzün sahibiyile birlikte öldürülmesi gibi hususlarla *Yahudilik ve Şiddeti* işleyen yazar, başta Hz. Musa olmak üzere ondan sonra yerine geçen Yeşu,

İlyâ, Yeremya, Samuel, Davud ve Elişa gibi peygamberlerin şiddetle olan ilişkilerine örnekler vermiştir. (s. 114-120)

Ayrıca yazarın belirttiğine göre, Tevrat'ta savaş taktik ve stratejileri içeren pasajlara bakıldığında Tanrı'nın savaflara bizzat müdahil olduğu, bir komutan gibi ordunun başında yer aldığı ve yol gösterici bir rolünün olduğu görülmektedir. Üstelik kaybedilen her savaş İsrailoğullarının günahlarından dolayı Tanrı'nın bir intikamı ve cezası şeklinde kabul edilmektedir. Yahudi din adamları/kâhinler ise savaşta aktif rol oynamış, birer *din işleri subayı* gibi askerleri cesaretlendirmiş ve onları savaşa teşvik etmişlerdir. Bütün bu metinler ve tarihsel olaylar Yahudilikte bir *Kutsal Savaş* olgusunun bulunduğunu göstermektedir. (s. 122) Bunun yanı sıra tarihte şiddet eylemlerini "*Tanrıdan başka kral yoktur*" temel ilkesini slogan haline getirerek, Yahudi bir devlet kurmak için teşkilatlanıp savaşan ilk devrimci topluluk da yine Yahudi kökenli Zealotlar olmuştur. (s. 129-130) Son yüzyıla gelince yazar, 1948 yılında İsrail Devleti'nin kurulmasından sonra komşu devletlere karşı sistematik bir şekilde şiddet uygulamalarının Yahudi fundamentalizminin en bariz göstergesi olduğunu vurgulamaktadır. Üstelik İsrail devletinin "Yahudi Terörü" denebilecek tarzda bazı uygulamalarının ve kimi hahamların şiddet içeren fetvalarının bulunduğunu da belirtmiştir. Netice itibarıyla Yahudiliğin hem kutsal metinleri hem de tarihi, şiddeti yadırgamamış ve Tanrı'nın emriyle şiddeti meşrulaştırmıştır. (s. 134)

Yazar, eserin dördüncü bölümünde "Hıristiyanlığa Göre Barış ve Şiddet" konusunu ele almıştır. Yazarın belirttiğine göre bugün dünyada en çok müntesibi olan dinlerden biri olan Hıristiyanlık âdeta barış ve sevgi kavramlarıyla birlikte anılır olmuştur. Çünkü Hıristiyanlığın doğuşu, ilk yüzyılları itibarıyla mistik ve pasif bir görünüm sergilemektedir. Hıristiyanlığa göre nihai kurtuluş yalnızca ahirette gerçekleşecektir. Yeni Ahit'te yer alan: "*Sağ yanağına vurana sol tarafını da çevir*", "*Düşmanını bile sev*", "*Düşman acıkmışsa onu doyur, susamışsa ona su ver. Bunu yapmakla onu utanca boğarsın. Kötülüğe yenilme kötülüğü iyilikle yen.*", "*Ne mutlu barışı tesis edenlere, onlar Tanrı oğulları olarak çağrılacaklardır!*", "*Seven herkes Tanrı'dan doğmuştur ve Tanrı'yı tanır, sevmeyen kişi Tanrı'yı tanımış değildir*", "*Sevgide yaşayan, Tanrı'da yaşar, Tanrı da onda yaşar*", "*Eğer bir kimse 'Tanrı'yı seviyorum' der ve kardeşinden nefret ederse, yalancıdır; çünkü görmüş olduğu kardeşini sevmeyen, görmemiş olduğu Tanrı'yı sevemez*" şeklindeki bazı ifadeler bu dinin sevgi ve barış *dini* olarak tanıtılmasında önemli role sahip olmuştur.(s. 135-139)

Daha sonra ise Hıristiyanlık ve şiddet konusunda yazar, Hıristiyanlığın Bizans İmparatorluğunun resmi dini olarak kabul edilmesi ile sevgi ve barış yanlısı olma anlayışını değiştirdiğini söylemiştir. Çünkü Hıristiyanlık tarihinde zorla vaftiz veya diri diri yakma gibi

her türlü şiddetin mubah sayıldığı dönemler yaşanmış, engizisyon mahkemeleri kurulmuş, aforozlar uygulanmış ve savaşçılar kutsanarak Haçlı Seferleri düzenlenmiştir. Kaldı ki, Hıristiyanlık bu kutsal savaşlarla yalnızca diğer dinleri değil, farklı düşüncede olan Hıristiyan mezheplerini bile bertaraf etme yoluna gitmiş, resmi inancı yaymak için şiddeti bir metot olarak benimsemiştir. 12. ve 13. yüzyıllarda düzenlenen Haçlı Seferleri ile “kâfir” olarak nitelenen Müslümanları kutsal mekânlardan ve Kudüs’ten atma girişimleri, heretiklere karşı yapılan katliamlar, Yahudi ve Müslümanların İspanya’da soykırımı tabi tutulmaları, Otuz Yıl Savaşları, Amerika’da meydana gelen iç savaş, Latin Amerika, Afrika, Avustralya’nın Hıristiyanlaştırılması, Ku Klux Klan örgütünün faaliyetleri, Hebron’da patriyarkların mezarında yapılan katliamlar, Kuzey İrlanda’da Katoliklerle Protestanlar arasındaki çatışmalar vs. Hıristiyanlığın tarihte uyguladığı şiddetin sadece bir kısmıdır. Günümüzde bile kullanılan “İsa’nın Hıristiyan Askerleri”, “Misyon Stratejisi”, “Evanjelik Haçlı Seferleri” ve “Hıristiyan Şövalyelik Ruhü” gibi kavramlar da yine Hıristiyanlığın militarist yanını göstermektedir. (s. 140-147)

Hıristiyanlığın sevgi Tanrı’sı tarihi şartlar gereği zaman içerisinde savaşçı bir Tanrı özelliğine büründüğünü belirten yazar, Yeni Ahit’te de çok sayıda şiddet sahneleri bulunduğunu ve hatta Vahiy bölümünün âdeta bir savaş meydanını andırıldığını, dünyevî ve uhrevî nefret, şiddet, savaş, kan ve intikam içermekte olduğunu söylemektedir. Ayrıca İsa’nın “*Kılıcı olmayan abasını satıp bir kılıç alsın*”, “*Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın! Barış değil, kılıç getirmeye geldim*”, “*Ben dünyaya ateş yağdırmaya geldim. Keşke bu ateş daha şimdiden alevlenmiş olsaydı*”, “*Ben ayrılık getirmeye geldim*” şeklinde şiddet içeren bir takım sözlerinden bahsetmiştir. (s. 148-151)

Savaş ve şiddetin Aziz Augustine, Thomas Aquinas gibi düşünürlerce haklı gösterilerek meşrulaştırılıp devlet politikası haline getirildiğini belirten yazar, “*asli günah*” doktrininin de şiddeti gerekçeleyen bir problem oluşturduğunu ifade etmiştir. Meksika ve Peru’da İspanyollar’ın Kızılderili çocukları vaftiz ettikten sonra hemen beyinlerini parçaladıklarını da örnek olarak sunmuştur. (s. 164-168) Son olarak yazar, *Armagedon Savaşı*’ndan bahsetmiştir ki, bu savaş gelecekte Tanrı’nın öfkeden meleklerine şiddeti emredeceği, Mesih’in yeryüzüne inip demir çomakla insanları güdeceği ve çömlek kaplar gibi kırıp parçalayacağı, Hıristiyan olmayanların liderleriyle birlikte kükürtle yanan ateş gölüne diri diri atılacağı anlamına gelmektedir. Hâlihazırdaki kötü âlemin çok feci bir şekilde son bulmasını tasvir eden bu savaşın bilhassa Evanjelik Hıristiyanlar tarafından bir an önce gerçekleşmesi umulmaktadır. Hatta gerçekleşmesinin hızlanması için şiddet olaylarına zemin hazırlama girişiminde bulunanların var olduğunu söyleyen yazar, bugün Ortadoğu’da işle-

nen şiddet ve katliamlara gerek maddi gerek siyasi destek sağlama girişimlerinin temelinde bu zihniyetin yatmakta olduğunu belirtmektedir. (s. 172-175)

Yazar, eserin beşinci bölümünde üç semavî dinin sonuncusunu, “İslam Dinine Göre Barış ve Şiddet” başlığıyla ele almaktadır. Yazarın belirttiğine göre İslam dini, dünya ve ahirete dengeli bir şekilde yönelen, gerçekçi bir din olarak tanımlanmasına rağmen Batı’da özellikle son dönemlerde dünya kamuoyunda, şiddet ve baskıyla özdeşleştirilmeye çalışılmış, Kur’an ve kılıç yan yana anılır olmuş ve “nerede Müslüman varsa orada şiddet ve çatışma vardır” anlayışı hâkim olmuştur. Bu hususla ilgili olarak yazar, Alman bilgin Annemarie Schimmel’in İslam dini için: “yeryüzünde en çok yanlış anlaşılan din” tespitinde bulunduğunu ve kendisinin Batı’da İslam’ın doğru anlaşılması için çaba sarf ettiğini belirtmiştir. (s. 179)

Hâlbuki İslam’ın, bizatihi kelime olarak teslimiyet, barış, sulh gibi anlamlara geldiğini söyleyen yazar, İslami metinlerin de bunu desteklediğini vurgulamaktadır. Yazarın belirttiğine göre, Kur’an’da sadece sulh kelimesi bile takriben 200 defa zikredilerek barışın aileden başlayıp bütün dünyaya hâkim olması için çaba sarf etmek emredilmekte ve barışın daha hayırlı olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca Hz. Muhammed’in âlemlere rahmet olarak gönderildiği ifade edilirken diğer taraftan insanlar *silme*/barışa ve “barış yurduna” çağrılmakta ve selamlaşmak emredilmektedir. “Eğer onlar, barışa yanaşırlarsa sen de barışa yanaş”, “Eğer onlar barış teklif ederlerse Allah, onlara saldırmamız için size yetki vermemiştir”, “Düşmanla karşılaşmayı arzu etmeyiniz” gibi ayetler Rahman, Rahim, Latif, Vedud, Rauf, Kerim gibi Cemal isimleriyle anılan Yaraticının barıştan yana olduğunu göstermektedir. Bunun yanı sıra Kur’an’da Rauf ve Rahim olarak anılan Hz. Peygamber, savaşta kadınların ve çocukların öldürülmesini yasaklamakla kalmamış Müslüman olmayan bir insanı haksız yere öldüren kimsenin cennet kokusu alamayacağını ifade etmiştir. (s. 180-183) Yine İslam’ın deruni yönünü temsil eden, yorumlayan ve yaşayan, en üstün ahlaka yaklaşmak için çaba gösteren, sevgiyi kendilerine şiar edinen tasavvuf ehlinin de barış ve huzur için çaba sarf ettiğini vurgulamıştır. (s. 193-194)

Bunun yanında Kur’an’da savaşmaya yönelik birtakım emirlere rastlamanın da mümkün olduğunu söyleyen yazar, “Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın”, “Sizinle topyekûn savaşta gibi siz de müşriklerle topyekûn savaşın”, “Müminleri savaşa teşvik et” ayetlerini örnek olarak vermiştir. Hz. Muhammed’in de “Ben savaş peygamberiyim”, “La ilahe illallah Muhammedun rasulullah deyinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum” gibi beyanlarını da aktarmıştır. (s. 190) Bu hususta İslam’ın cihat anlayışına değinen yazar, Kur’an’ın sadece doğal insan hakları ve dinî haklar bir saldırıya



uğradığı zaman cihada cevaz verdiğini belirtmiştir. İslam hukukunda da savaşın bir şarta; yani karşı tarafın saldırganlığına bağlandığını vurgulamıştır. “Şeytanın dostlarıyla savaşın”, “Nerde bulursanız öldürün”, “Küfrün önderleriyle savaşın” gibi ayetlerin de, savaş şartları oluştuktan sonra Müslümanların ondan kaçmamaları, bütün varlıklarıyla mücadele etmeleri ve galip gelmek için dayanışmaları, yardımlaşarak savaşmaları gibi emirleri içerdiğini söylemektedir. (s. 196) İslam dininin sağ yanağınıza bir tokat atana öbür yanağınızı da çevirin ilkesini benimsemediğini söyleyen yazarın ifade ettiğine göre, İslam hiçbir zaman ilk tokadı atan taraf olmak da istemez; ancak dinlerdeki altın kural gereği atılan bir tokada da mutlaka karşılığını vermeyi öngörür. Bunun yanı sıra yazar, İslam dininde savaşın/şiddetin mutlak ve kutsal olmadığını, belli koşullar altında ortaya çıkan ârizî bir olgu olduğunu; cihadın ise harpten tamamen farklı olduğunu, dinde zorlama olmadığını ve kişinin mürted olsa da yaşama hakkına dokunulamayacağını ifade etmiştir. (s. 198-203)

İslam dininde de diğer dinlerdekine benzer bir “haklı savaş, haklı öldürme, nefsi müdafaa anında şiddet kullanma” mekanizmalarının bulunduğunu söylerken yazar burada, diğer dinlerin metinlerinde de şiddet öğretileri bulunmasına rağmen, özellikle İslam’ın şiddet dini olarak gösterildiğinin, Hıristiyanlığın her şeye rağmen sevgi dini olarak tanıtıldığının altını çizmektedir. Batı’nın İslam topraklarını sömürgeleştirme girişimine, Müslümanların doğal olarak tepki vermesinin bilerek çarpıtıldığını ve bununla da İslam ve şiddetin özdeşleştirilmeye çalışıldığını da ifade etmektedir. Günümüzde İslam’a yönelik şiddet algısının arka planına dair önemli tespitlerde bulunan yazara göre, şu anda bütün dünyada terör egemense, bunun bütün dünyaya egemen olan bir güçten kaynaklanıyor olması gerekir. İslam, bütün dünyaya egemen olmadığına göre sorunun kaynağı Müslümanlarda değil, Müslümanları gösterenlerde aranmalıdır. (s. 208)

Ortaya çıkan şiddet eylemlerinin önüne geçebilmek için din adamlarına büyük bir görev düştüğünü söyleyen yazar, her üç dinin bilginlerinin ortaya çıkarak terörün bütün çeşitlerini açıkça kınaması gerektiğini özellikle vurgulamıştır. Adalet kavramını masaya yatırmanın gerekliliğine de değinirken dünyada Müslümanlar aleyhine yapılan haksızlıkların gündeme getirilip bunların çözümlenmesi için adım atılması gerektiğini belirtmiştir. Daha sonra yazar, Marc Gopin tarafından ortaya konulan çözüm önerilerine katıldığını belirterek eserinin son kısmında bu önerilere yer vermiştir. Gopin’e göre, kişinin kendisini başkasının yerine koyması anlamına gelen, bir diğer ifadeyle “sana yapılmasını istemediğini sen de başkasına yapma” prensibi olarak bilinen *empati*, barışın tesisi için ilk şarttır. Bu anlamda çatışan taraflar kendilerini bir nebze ötekinin yerine koymakla yükümlü kabul etmeli ya da üçüncü bir taraf arabuluculuk görevi üstlenmelidir. İkinci olarak Hz. Âdem’in

oğlu Habil gibi bir tür şiddetsizlik anlamına gelen *pasifizm* hayata geçirilmelidir. Üçüncü olarak insanın muhterem ve mükerrem bir varlık olduğundan hareketle *hayatın kutsallığı* idraklere sunulmalıdır. Dördüncü olarak ise insanı dış dünyadan ziyade kendi iç dünyasına yoğunlaştıran *derunilik ve bireysel içsel hayat* ön plana alınmalı ve bu sayede insanın ahlaki yönden olgunlaşmasına gayret gösterilmelidir. Beşinci olarak da bütün ayrılıklara rağmen, üç semavi dinin de kabul ettiği insanlığın *tek kökten geldiği anlayışının* yerleşmesi için çaba sarf edilmelidir. (s. 212-213)

Yazarın belirttiğine göre, her üç semavi din barışa öncelik tanıdıklarını, yeryüzüne barış, huzur ve mutluluk getirmek istediklerini açıkça ilan etmişlerdir. Madalyonun öbür yüzünde ise bütün inanışların zaman zaman şiddete yöneldiklerini, bunun dayanaklarını da kutsal metinlerde fazla zorlanmadan bulduklarını, hatta gerekirse önceden inşa ettikleri anlayışlarına kutsal metinleri bile uydurduklarını görmek mümkündür. Buradan anlaşılıyor ki inanç sistemleri her iki tarafı keskin bir kılıç gibidir. Öyleyse sorun metinde değil, metne can ve anlayış veren bireyde aranmalıdır. Bundan dolayı, şiddetten, savaştan dini/dinleri sorumlu tutmak açık bir çelişkidir. Çünkü son zamanlarda modernizm Tanrı konumuna yükseltilmiş, onun sayesinde sınırsız kitle imha silahları üretilmiştir. Bu son derece gelişmiş silahlar şiddete kaynaklık etmiş ve hâlâ kaynaklık etmeye devam etmektedir. Bunun sonucunda 20. yüzyılda neredeyse yetmiş milyona yakın insan hayatını kaybetmiştir. Bunlara din savaşı demenin gerçeğe uygun olmadığı bir yana, bunların tamamen sekülerizm ve modernizm kaynaklı savaşlar olduğu âşikârdır. (s. 218)

Tarih boyunca ideal barışın gerçekleşmemesini insanın özünde, doğasında var olan şiddetin/hoşgörüsüzlüğün açığa çıkmasına ve Tanrı'nın politik niteliklere sahip bir varlık olarak algılanmasına bağlayan yazar, nedenler ortadan kalkmadıkça söz konusu önerilerin işe yaramayacağını vurgulamaktadır. Bu sebeple yazara göre, sonuç itibarıyla insanın önce oturup özüne dönerek kendisini deruni bir arınma sürecinden geçirdikten sonra kutsal metinlere yönelmesi, en azından bir defa olsun denenmesi gereken biricik yöntem olarak görülmelidir. Çünkü insanoğlu kutsal metinleri dinleyerek dinlenemiyor, belki kendini dinlerse, dinlenebilir. (s. 222).

## YAYIN İLKELERİ ve YAZIM KURALLARI

1. Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.
2. Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap, tez, sempozyum değerlendirmeleri, tenkitli neşir, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Gönderilen yazılar daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olmalıdır.
4. Dergiye gelen yazılar öncelikle yayın kurulu tarafından şekil açısından incelenir, uygun görüldüğü takdirde içerik incelemesi için hakemlere gönderilir.
5. Çalışmalar üç farklı üniversiteden birer hakeme gönderilir, en az iki hakemin oluruyla yayımlanır.
6. Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca ve Arapça dillerinde yazılar yayımlanır.
7. Dergide yayımlanan yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
8. Yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
9. Dergide yayımlanması istenen yazılar [ilahiyatdergi@cu.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@cu.edu.tr) adresine e-posta yolu ile gönderilmelidir.
10. Yayımlanacak yazılar ekler de dâhil olmak üzere teorik çalışmalar için 25 (yirmi beş), uygulamalı çalışmalar için 30 (otuz) dergi sayfasıyla sınırlıdır.
11. Yazıların sonuna 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla Türkçe ve İngilizce özet eklenmelidir.
12. Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak Türkçe ve İngilizce anahtar sözcükler özetin altına yerleştirilmelidir.
13. Çeviriler orijinal metinleri ile gönderilmelidir.
14. Yazılarda Türk Dil Kurumu'nun İmla Kılavuzu ve dergimizin belirlediği esaslar dikkate alınır.
15. Dergiye gönderilen yazılar **3 nüsha** olarak ve A4 boyutlarında, üst, alt, sağ ve sol 2,5 cm boşluk bırakılarak, 1,5 satır aralıklı, sola dayalı, satır sonu tirelemesiz ve 12 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Tablo, resim, şekil, grafik vb. ilaveler derginin sayfa boyutları dışına taşmaması için 10x17 cm sınırlarını aşmamalıdır.
16. Makalelerde kullanılan kaynaklar, makale sonunda "kaynakça" listesi olarak verilmiş olmalıdır.
17. Dipnotlarda kitap isimleri italik olarak yazılmalı, makale isimlerinde ise makale başlığı tırnak içinde ve normal, yer aldığı kitap ve dergi ismi italik olarak yazılmalıdır.