

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

2011/2

Yıl: 2 cilt: II sayı: 2

**ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**2011/2 Cilt/Volume: II Sayı/Number: 2**

**ISSN 2146-4901**

**Sahibi/Owner**

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Dekan Vekili Prof. Dr. Seyid AVCI

**Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief**

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

**Editör/Editor**

Yrd. Doç. Dr. Tamer YILDIRIM

**Editör Yard./Co-Editor**

Araş. Gör. Ömer Ali YILDIRIM

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Seyid AVCI

Yrd. Doç. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZKAN

Yrd. Doç. Dr. İbrahim BAZ

Yrd. Doç. Dr. İbrahim KUTLUAY

Araş. Gör. Dr. Fadıl AYGAN

Araş. Gör. Kasım ERTAŞ

Araş. Gör. Mehmet Ata AZ

Araş. Gör. Ömer Ali YILDIRIM

**Redaktör**

Kudret SAVAŞ

**Teknik Hazırlık**

Fetullah MERCAN

**Baskı/Publication**

Sebat Ofset Matbaacılık

Matbaacılar Sitesi, Yayın Cad. 6. Blok No: 2 Karatay/Konya

**Sertifika No:** 1619

**Basım Tarihi:** Mart 2012

**Yönetim Yeri/Administration Place**

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Gündoğdu Mah. Sema Küçüksöz Cad. Gençlik ve

Spor İl Müdürlüğü Karşısı 73000-Şırnak/Merkez

Tel:+904862167005 Faks: +904862167006

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki sayı olarak yayınlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektrik ortamına aktarılamaz.

*Kurucu dekanımız  
Prof. Dr. Mustafa ALTUNDAĞ'a  
ithaf olunur.*

# PROF. DR. MUSTAFA ALTUNDAĞ

Bünyamin AÇIKALIN\*

## I- HAYATI VE ŞAHSİYETİ

Mustafa Altundağ hocamız, 1961 yılında Adana/Karaisalı'nın Ustalılar köyünde doğdu. İlkokulu 1974'te Adana'da bitirdikten sonra 1976'da Karaisalı'da hıfzını tamamladı. 1981 yılında Adana İmam-Hatip Lisesinden mezun oldu.

1986 yılında Çukurova Üniversitesi Ziraat Fakültesini bitirip aynı yıl Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Bilim Dalında yüksek lisansa başladı.

İstanbul'da bir süre imam-hatip olarak görev yaptıktan sonra 1989 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine Tefsir araştırma görevlisi olarak intisap etti.

1994 yılında aynı Enstitüde doktorasını tamamlayıp 1996'da aynı Fakülte de öğretim görevlisi kadrosuna atandı. 1998 yılında yardımcı doçent; 2002'de doçent; 2007'de ise profesör unvanlarını aldı. Fakülte deki öğretim üyeliğinin yanında 2008 yılında Temel İslam Bilimleri Bölümü başkan yardımcılığı, ardından da dekan yardımcılığı görevlerine getirildi.

Bu Fakülte de öğretim üyesi olarak çalıştığı süre boyunca, lisans ve lisansüstü düzeyde verdiği derslerin yanında tamamlanan dört adet yüksek lisans tezinin de danışmanlığını yürüttü.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesindeki görevlerinin dışında, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisinde müellif-redaktör olarak, ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığının hazırlanmakta olduğu Tefsir projesinde ise sekreter olarak çalışmıştır. Bir süre Azerbaycan Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde bulunarak alanıyla ilgili dersler vermiştir. 4 Aralık 2008'de Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesine kurucu dekan olarak atanmış, bu üniversite de görevde bulunduğu süre zarfında aynı zamanda rektör yardımcısı olmuş, Üniversite Senatosu ve Yönetim Kurulunda üye olarak çalışmıştır. Üç yıllık görev süresini tamamlamasının ardından döndüğü Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde, yeniden dekan yardımcılığı görevine getirilmiştir.

Evlü ve üç çocuk babası olan hocamızın, varlıklı bir aileye mensup olmadığı için, çocukluk ve gençlik dönemlerini, birtakım zorluklar içinde geçirdiğini

\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

biliyoruz. O, yaşadığı mahrumiyetlere rağmen, yılmadan okuma azmini sürdürmüş, hayatının ilerleyen yıllarında, ilmi çalışmalarını yürütmek amacıyla girdiği pek çok sınavda başarılı olarak tahsil hayatını kemale erdirmiştir.

Hocamızın dikkat çeken özelliklerinden biri onun lisans eğitiminden farklı bir alanda hayata atılması ve alan değiştirerek ilahiyatçı kimliğini tercih etmesidir. Bunda hocamızın başta ailesi olmak üzere, yakın çevresinin dine duyduğu saygının, çocukluğunda aldığı temel dini eğitimin ve kendisinin dini konulara olan düşkünlüğü ve merakının rol oynadığını söylemek mümkündür. Kendisi ziraat fakültesi mezunu olmasına rağmen Tefsir alanında yüksek lisansa başlamış, kısa bir süre sonra da Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine Tefsir araştırma görevlisi olarak atanmıştır. Hocamız, 15 yaşında tamamladığı hıfzı ve özel olarak aldığı Arapça ve diğer dersler sayesinde Tefsir alanında yeterli bilgi düzeyine ulaşmış, lisans eğitimi almadığı ilahiyat alanındaki eksikliğini gayretli bir çalışmayla gidermiştir. Sonuçta akademik hayata adım attığı sahada, alınabilecek tüm unvanları elde etmiştir.

Hocamız, gerek öğretim elemanı, gerek akademisyen, gerekse idareci olarak yaptığı görevlerde başarılı çalışmalarda bulunmuştur. Yapı ve karakter bakımından alçakgönüllü, hoşgörülü, olgun ve sabırlı bir insan olarak tanınır. Kendisiyle birlikte çalıştığı mesai arkadaşlarını ve öğrencilerini kırmamaya, onlara anlayışlı bir şekilde davranmaya azami gayret gösterir. Ancak bilimsel çalışmaları, verdiği dersleri ve idari göreviyle ilgili konularda dikkatli, disiplinli, titiz ve özenli olduğunu da belirtmeliyiz. Örneğin onun bir idareci olarak taviz vermediği konulardan birisi, eğitim-öğretimin kalitesidir. Her zaman öğrencilerin menfaatlerini birinci planda tutmaya çalışan hocamız, öğrencilerin iyi yetişmeleri için gerekli tedbirleri almaya ve uygulamaya gayret etmiştir. Kendisine bağlı personelin hak ve hukukuna saygı duyması, onlara rahat bir ortamda çalışma imkânı sunmaya çalışmasının yanı sıra kurumun çıkarlarını da elinden geldiği ölçüde gözetmiştir.

Hocamızda, üstlendiği görev ne olursa olsun, onun hakkını verme azim ve isteğinin bulunduğunu ifade edebiliriz. Bu anlayışı sayesinde kurucu dekan olarak görev yaptığı Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde kısa sürede hayırlı hizmetler yapmıştır. Şırnak Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Ali Akmaz'ın da destekleriyle, 2009 yılında 70 öğrenciyle İlahiyat Fakültesini öğrenime açmış; iki bilim dalında yüksek lisans programı açılmasına destek vermiş; 50'yi aşkın öğretim elemanının Fakülteye kazandırılmasında emeği ve katkısı olmuş; İlahiyat Fakültesinin yeni binasına taşınmasında ve eksikliklerinin giderilmesinde gayret göstermiş; bugün dördüncü sayısını çıkarmaya

muvaffak olan İlahiyat Fakültesi Dergisini, başta editörü olmak üzere diğer emeği geçen arkadaşlarımızla birlikte bilim dünyasına kazandırmış; öncelikli olarak Fakültemizde okuyan ihtiyaç sahibi öğrencilerimizi maddi açıdan rahatlatmak ve Fakültede yapılacak birtakım sosyal-kültürel ve akademik faaliyetleri desteklemek üzere, Şırnak'ın hamiyetperver zenginlerinin yardımlarıyla Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Derneğini (ŞİFA-DER) kurmuştur.

Hocamızın geride bıraktığı bu hizmetlerin ve başarılı çalışmalarının arka planında, onun bir başka özelliğinin, "istişareye verdiği önemin" bulunduğunu belirtebiliriz. Sevgili Peygamberimizin "İstişare eden pişman olmaz" hadisi doğrultusunda, hem şahsiyle hem de içinde bulunduğu kurumlardaki hizmetleriyle ilgili olarak istişareye başvurduğuna pek çok kişi şahitlik edebilir. Elbette sonuç itibariyle bazı konularda isabet edildiği gibi bazılarında edilmeyebilir. Ancak burada hocamızın iyi niyeti, sağduyuyu ve nihayetinde realiteyi esas aldığını belirtmemiz mümkündür.

Tanyabildiğimiz kadarıyla hayatı ve şahsiyeti hakkında bilgi vermeye çalıştığım hocamızın sağlık, afiyet, mutluluk ve huzur içinde bir ömür sürmesini dilerken, yüce Allah'ın kendisini daha nice bilimsel çalışmalar yapmaya ve nice hayırlı hizmetlerde bulunmaya muvaffak kılmasını niyaz ederim.

## II- ESERLERİ

### A- Telif Kitap

- 1- "*Müfessir Vâhidî ve Fazâilü's-Süver Adlı Eseri*". Yüksek lisans tezi. Danışman: Doç. Dr. Ali Özek, 1988, 125 sayfa.
- 2- "*Ali b. Faddâl el-Mücâşî'nin Nüketü Meâni'l-Kur'an Adlı Eserinin Tahlili ve Tenkitli Neşri*". Doktora tezi. Danışman: Prof. Dr. Suat Yıldırım, 1994, 323 sayfa.
- 3- "*Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'an'ın Dil ve Yazım Özelliği (Mushafta Lâhn Meselesi)*", Nurlar Neşriyat-Poliqrafiya Mærkæzi, Bakı 2004.
- 4- "*Sahih Kıraatlerin Kaynağı*", Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- 5- "*Kur'an'a Göre İdeal Mü'min*", Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

### B- Tercüme

- 1- "*Hz. Muhammed'in Risaletinin Evrenselliği*", Muhammed Said Ramazan el-Bûtî'nin bir tebliğinin tercümesi, Kur'an Mesajı, Ağustos-Eylül 1998, sayı 10-12, s. 60-70,

- 2- İsmail Hakkı Bursevî'nin "*Rûhu'l-Beyân*" adlı tefsirinden Tevbe sûresi (23. âyetten surenin sonuna kadarki bölümün) tercümesi.

### C- Uluslararası Hakemli Dergilerde Yayınlanan Makaleler

- 1- "*Kur'an'ın Evrenselliği: Delilleri, Karşıt Görüşün Analizi*", Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültesinin Elmi Mecmuası, 01 (01) Mart 2004, s. 101-134.
- 2- "*Kur'an Vahyinin İlk Mesajlarında Ahlaki Boyut*", Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültesinin Elmi Mecmuası, 02 (02) Temmuz 2004, s. 109-149.
- 3- "*Kur'an Hitabının Ehl-i Kitabı Bağlayıcılığı Üzerine*", Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültesinin Elmi Mecmuası, 01 (03) Temmuz 2005, s. 79-121.
- 4- "*Kur'an'da Müşkil Bir Mesele: Cehennem Azabının Ebediliği*", Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültesinin Elmi Mecmuası 07 (07) Mart 2007, s. 41-88.
- 5- "*Quran Âyeleri Işığında Qız Uşaqlarının Diri Diri Torpağa Basdırılması*", Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Akademik Z. Bünyadov Adına Şerqşünaslıq İnstitutu Elmi Araşdırmalar, 3-4, Bakı 2004, s. 327-333.
- 6- "*Quranın Behs Ettiği Mövzular*", Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Akademik Z. Bünyadov Adına Şerqşünaslıq İnstitutu Elmi Araşdırmalar, 3-4, Bakı 2004, s. 342-350.

### D- Uluslararası bilimsel toplantılarda sunulan ve bildiri kitabında (*Proceedings*) basılan bildiriler

- 1- "*Kur'an'ı Tercüme Etmenin Gerekliliği ve Sağlıklı Bir Kur'an Tercümesi İçin Bazı Öneriler*", Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi Azərbaycan Dillər Universiteti *Tercüme və Transmilli Proseslər* Beynəlxalq Konfrans (Uluslararası Sempozyum), 14-15 Aprel (Nisan), Bakı 2005 (Bildirinin tam metni, s. 52-63).
- 2- "*İnsan Hakları Bağlamında İslam'a Göre Din ve Vicdan Hürriyeti*", Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Akademik Z.M. Bünyadov Adına Şerqşünaslıq İnstitutu *Qloballaşan Dünyada İslam* Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları (Uluslararası Sempozyum Tebliğlərinin Tam Metni), Bakı 2005, s. 56-66.

- 3- "İslam'ın Temel Kaynağı Kur'an'ın Milli Duygu ve Değerlere Bakışı", Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Folklor Enstitüsü "Ortak Türk Geçmişinden Ortak Türk Geleceğine" III. Uluslararası Folklor Sempozyumu, 13-16 Kasım 2005, Bakü-Azerbaycan (Seda Neşriyat 2005), bildiri tam metni, s. 543-546.

#### E- Ulusal hakemli dergilerde yayınlanan makaleler

- 1- "Kelâmullah–Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde Kelâm-ı Nefsî–Kelâm-ı Lafzî Ayırımı", M.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, sayı 18, 2000, s. 149-181.
- 2- "Sahih Kıraatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine", M.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, sayı 20, 2001, s. 23-48.
- 3- "İstanbul Topkapı Mushafı Hz. Osman'a mı Aittir?", Marife, yıl 2, sayı 1, bahar 2002, s. 53-87.

#### F- Ulusal bilimsel toplantılarda sunulan ve bildiri kitabında basılan bildiriler

- 1- "Kur'an'da Neshi Kabul Etmeyenlerin Gereğçelerine Tahlili Bir Yaklaşım", Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III, İslami İlimler Araştırma Vakfı, 14-15 Ekim 2000, İstanbul: Ensar Neşriyat 2002, bildiri tam metni s. 421-442.
- 2- Mustafa Atilla Akdemir'in "Kıraat Resmü'l-Mushaf İlişkisi" başlıklı bildirisinin müzakeresi, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV (Kıraat İlmi ve Problemleri), İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 13-14 Ekim 2001, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 135-142.
- 3- Ali Selçuk Biricik'in "Kur'an ve Coğrafya" adlı bildirisinin müzakeresi, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-II, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul: Ensar Neşriyat 2001, s. 236-238.

#### G- Ansiklopedi Maddeleri

- 1- "Hurûf-ı Mukattaa", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1998, XVIII, s. 401-408.
- 2- "İbnü'l-Cündî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2000, XXI, 4-5.
- 3- "Mücâşit", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2006, XXXI, 444-445.



## **Bu Sayının Hakemleri**

Prof. Dr. Abdurrahman Acar: Dicle Ü.

Prof. Dr. Ahmet Önkal: Konya Ü.

Prof. Dr. İlhan Kutluer: Marmara Ü.

Prof. Dr. Turan Koç: Erciyes Ü.

Doç. Dr. Adem Apak: Uludağ Ü.

Doç. Dr. Ahmet Hakkı Turabi: Marmara Ü.

Doç. Dr. Necdet Tosun: Marmara Ü.

Doç. Dr. Rahim Acar: Marmara Ü.

Yrd. Doç. Dr. Abdulmuttalip Arpa: Şırnak Ü.

Yrd. Doç. Dr. Abdurrahim Alkış: Dicle Ü.

Yrd. Doç. Dr. Harun Öğmüş: Konya Ü.

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Akpınar: Harran Ü.

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Gönül: Gazi Ü.

Yrd. Doç. Dr. Recep Özdirek: Şırnak Ü.

Yrd. Doç. Dr. T. M. Ahmet Ez-Ziyadat: Şırnak Ü.

# İÇİNDEKİLER

13-14 | editörden

## Makaleler

- 15-36 | **İbrahim BAZ**  
Güneydoğuda Bir İrfan Merkezi: Serdahl Tekkesi ve Külliyesi
- 37-68 | **Ahmet ALABALIK**  
Rey ile Makbul Olmayan Tefsir Yönelimleri
- 69-90 | **Mehmet Ata AZ**  
Descartes'ta Tanrı, Kudret ve Ezeli Doğrular
- 91-125 | **Mehmet TIRAŞCI**  
Ruhi Kalender'e Göre Mûsikî ve Türk Mûsikisine Dâir Değerlendirmeler
- 127-142 | **Kasım ERTAŞ**  
XVI. Yüzyıl Osmanlı Devleti Islahat Düşüncesi Bağlamında Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Nasîhatu's-Selâtin isimli Eseri

## Çeviriler

- 143-169 | **Roberto TOTTOLI (Çev.: İbrahim KUTLUAY)**  
Son Zamanlarda Telif Edilmiş Bazı Kitaplarda Deccâle Dair Hadis ve Rivayetler
- 171-176 | **Van A. HARVEY (Çev.: Tamer YILDIRIM)**  
Ludwig Feuerbach'ın Yeniden Keşfi
- 177-193 | **N. M. L. NATHAN (Çev.: Mehmet Ata AZ)**  
Yahudi Monoteizmi ve Hristiyan Tanrısı

## Tanıtım ve Değerlendirmeler

- 195-201 | **Bünyamin AÇIKALIN**  
Sahih Kıraatlerin Kaynağı
- 202-205 | **Süleyman KARACELİL**  
Kur'an'a Göre İdeal Mümin
- 206-209 | **Aykut KAYA**  
Ali b. Faddal el-Mücâşî'nin "Nüketü Me'âni'l-Kur'an" isimli Eserinin Tahlil ve Tenkitli Neşri
- 210-213 | **Muhammed ERSÖZ**  
Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'an'ın Dil ve Yazım Özelliği (Mushafta Lâhn Meselesi)
- 214-224 | **İbrahim BAZ**  
Uluslararası Geçmişten Günümüze İdil Sempozyumu ve "Geçmişten Günümüze İdil" Kitabı
- 225-229 | **Tamer YILDIRIM**  
"Tanrının Varlığına İlişkin Argümanlar" Atölye Çalışması (20-21 Mayıs 2011)

## CONTENTS

---

13-14 | editorial

### Articles

- 15-36 | **İbrahim BAZ**  
A Wisdom Center in South-East: Serdahl Dervish Lodge and Complex Buildings
- 37-68 | **Ahmet ALABALIK**  
Inclinations of Interpretation Quran by Opinion That Is Not Accepted
- 69-90 | **Mehmet Ata AZ**  
God, Omnipotence and Eternal Truths in Descartes
- 91-125 | **Mehmet TIRAŞCI**  
According to Ruhi Kalender Music and his Assessments on Turkish Music
- 127-142 | **Kasım ERTAŞ**  
The Work of Gelibolulu Mustafa Âli Titled Nasîhatu's-Selâtin in the Context of the Reform Thought of the Ottoman State in 16th Century

### Translations

- 143-169 | **Roberto TOTTOLI (Çev.: İbrahim KUTLUAY)**  
Hadith and Tradations in Some Recent Books Upon the Dejjâl (Anti-Christ)
- 171-176 | **Van A. HARVEY (Çev.: Tamer YILDIRIM)**  
The Re-Discovery of Ludwig Feuerbach
- 177-193 | **N. M. L. NATHAN (Çev.: Mehmet Ata AZ)**  
Jewish Monotheism and the Christian God

### Book Reviews

- 195-201 | **Bünyamin AÇIKALIN**  
Source of Authentic (Sahih) Recitations
- 202-205 | **Süleyman KARACELİL**  
Ideal Believer According to the Qur'an
- 207-209 | **Aykut KAYA**  
Analyze of Ali b. Faddal el-Mucâşî's Book Titled Nükhetü Me'âni'l-Kur'ân and it's Publication
- 210-213 | **Muhammed ERSÖZ**  
Within the Framework of False Claims Qur'an's Feature of The Language and Spelling: "Lahn" Issue in Qur'an
- 214-224 | **İbrahim BAZ**  
International Symposium on İdil from past to Present and it's Book
- 225-229 | **Tamer YILDIRIM**  
Arguments for the Existence of God: Workshop (20-21 March 2011)



### ***Editörden***

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4. sayısında sizlere merhaba demekten mutluluk duymaktadır. Dergimiz özellikle ilahiyat alanında sosyal bilimlere, genel olarak bilimsel düşünceye, öncelikle içinde yaşadığımız coğrafya ve insanlığına yararlı bilgiler kazandırma eylemine devam etmektedir. Bu sayımızda da hem ilahiyatın temel konularına hem de günümüz din, tarih, birey, toplum ilişkisini inceleyen konuları ele almaktadır. Dergimizin bu sayısını kurucu dekanımız Prof. Dr. Mustafa Altundağ hocamıza ithaf olarak hazırladık. Prof. Dr. Mustafa Altundağ hocamız 2008 yılında Fakültemizde kurucu dekan olarak göreve başlamış ve 9 Yardımcı Doçent ve 5 Araştırma Görevlisi ile fakülteyi kurmuştur. Ayrılırken ise bu sayılar 1 Doçent, 17 Yardımcı Doçent, 3 Öğretim Görevlisi ve 32 Araştırma Görevlisine ulaşmıştır. Hocamızın görev süresi 2011 yılının sonunda dolunca Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Şırnak Üniversitesi'ne gelirken bıraktığı Dekan Yardımcılığı görevine geri dönmüştür. Hocamıza görevinde başarılar, sağlıklı, verimli uzun ömürler dileriz.

Bu sayımızda hocamızla ilgili olarak onun hem talebeliğini hem de dekan yardımcılığı görevini yapan Yrd. Doç. Dr. Bünyamin Açıkalin'ın yazdığı "Mustafa Altundağ'ın Hayatı ve Eserleri" adlı yazısını ve hocamızın kaleminden çıkmış olan dört eserinin kitabiyat kısmında değerlendirmesini yaptık. Dergimizde ayrıca Yrd. Doç. Dr. İbrahim Baz'ın "Güneydoğuda Bir İrfan Merkezi: Serdahl Tekkesi ve Külliyesi" adlı makalesi Şırnak'ta bulunan Serdahle Tekkesi hakkındadır. Makalede Şeyh Muhammed Saîd Seydâ tarafından kurulan ve bugün metruk halde bulunan tekkenin fizikî yapısı, ilmi ve irfânî atmosferi, şeyh olarak görev yapanlar, burada yetişen sûfi ve âlimler ile sosyal hayattaki etkilerini incelemiştir. Yrd. Doç. Dr. Ahmet Alabalık'ın yazdığı "Rey ile Makbul Olmayan Tefsir Yönelimleri" adlı makalede Kur'an tefsirin-

de İslam âlimleri nezdinde kabul edilmeyen re'ye başvurularak yapılan tefsir, bu tefsir yönteminin doğuşu, yönelimleri, bu yönteme dair örnekler alınarak uygulamalı bir şekilde incelenmiştir. Araştırma Görevlisi Mehmet Ata Az'ın yazdığı "Descartes'ta Tanrı, Kudret ve Ezeli Doğrular" adlı makalede Frankfurt'un "Taş Paradoksu" bağlamında, Descartes'in ezeli doğrular doktrininin; matematik, mantık, metafizik ve ahlaki norm ve doğrularının Tanrı'nın iradesince belirlenip belirlenmediği tartışılmış ve Descartes'in konuya ilişkin görüşünü ezeli doğruların Tanrı tarafından özgür bir şekilde yaratıldığı gibi özgür iradesince de değiştirilebileceği ifade edilmiştir. Araştırma Görevlisi Mehmet Tıraşçı'nın makalesi, uzun yıllar Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Türk Din Musikisi Hocalığı yapmış olan ve pek çok öğrenci yetiştirerek alana yazdığı eserlerle de katkıda bulunan Ruhi Kalender'in yaşamı ve çalışmalarına ayrılmıştır. "Ruhi Kalender'e Göre Müsiki ve Türk Müsiki'sine Dâir Değerlendirmeleri" adlı makale, Ruhi Kalender'in müsiki hakkındaki görüşleri gerek eserlerinden, gerekse kendisi ile yaklaşık altı ay süren röportaj kayıtları ana kaynak olarak kullanılarak hazırlanmıştır. Araştırma görevlisi Kasım Ertaş, padişahlara ve devlet ileri gelenlerine yol göstermek maksadıyla yazılan XVI. yüzyılın önde gelen tarihçi ve devlet adamlarından Gelibolulu Mustafa Âli'nin kaleme aldığı *Nasîhatu's-Selâtin/Nushatü's-Selâtin*, adlı eserini incelemektedir. Eser devlet büyüklerine yol gösterici mahiyette yazılan bu tarz örneklerin çok ötesinde bir öneme sahiptir. Mustafa Âli'nin bu eseri, siyasal reform edebiyatında "nasihatnâme" denilen yeni bir türün öncü çalışması olarak değerlendirilmektedir. Mustafa Âli, sadece bu meseleleri eleştirmekle kalmamış aynı zamanda bunların çözümü noktasında da önemli tavsiyelerde bulunmuştur. Bu sayımızda ayrıca İbrahim Kutluay, Mehmet Ata Az ve Tamer Yıldırım'ın birer çevirisi ve kitap tanıtımı ve değerlendirmeler kısmında bir atölye ve Prof. Dr. Mustafa Altundağ hocamıza ait dört eserinin değerlendirmesini ve bir de sempozyum değerlendirmesini sizlerin beğenisine sunmaktayız. Yayına hazırlanan beşinci sayımızda görüşmek dileğiyle...

*Editör*

# Güneydoğuda Bir İrfan Merkezi: Serdahl Tekkesi ve Külliyesi

İbrahim BAZ\*

## Özet

Bu makale, Şırnak'ta bulunan Serdahl Tekkesi hakkındadır. Serdahl Tekkesi, Şırnak ili, Cizre ilçesi Bağlarbaşı (Serdahl) köyündedir. Şeyh Muhammed Saîd Seydâ (ö.1968) tarafından kurulmuştur. Bugün metruk haldedir. Çalışmamızda tekkenin fizikî yapısı, ilmî ve irfânî atmosferi, şeyh olarak görev yapanlar, burada yetişen sûfî ve âlimler ile sosyal hayattaki etkilerini incelemeye çalıştık. Bir külliye şeklinde olan Serdahl'de Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin önemli âlimlerinden Şeyh Fahreddin Arnâsî, Muhammed Emin Er, Şeyh Halil Serdefî, Seyyid Ali Fındıkî, Abdullah Fırfelî gibi âlimler yetişmişlerdir. Tekke bölgede huzur sağlamak ve sorunları çözmek noktasında önemli bir rol oynamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Cizre, Serdahl, Şeyh Seydâ, Tekke, Güney Doğu

---

## A Wisdom Center in South-East: Serdahl Dervish Lodge and Complex Buildings

### Abstract

This article is about Serdahl Dervish Lodge. Serdahl Dervish Lodge is in Cizre, Şırnak. It is founded by Sheikh Muhammed Said Seydâ el-Cezerî (d.1968). Nowadays it is derelict. In this article, we want to mention about it's building, scientific and wisdom situation, sheikhs and it's situatin in social life of region. Sheikh Fahreddin-i Arnâsî, Muhammed Emin Er, Sheikh Halil Serdefî, Seyyid Ali Fındıkî, Abdullah Fırfelî and some other scholar was learned tasavvuf and other religious knowledge in this complex. And it had been a very important role in peace and solving of problem of region.

**Key Words:** Cizre, Serdahl, Sheikh Seydâ, Dervish Lodge, Southern East

---

\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı

## Giriş

Güneydoğu Anadolu Bölgesi Anadolu tasavvuf tarihi açısından İstanbul'dan sonra en önemli merkezlerin başında gelmektedir. 1258 tarihinde Bağdat'ın istilası sonrası kuzeye doğru göç etmek zorunda kalan Kâdirî tarikatının temsilcisi çoğu seyyid aileler tarafından yürütülen tasavvufî hizmetler, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (1826)'den sonra Nakşibendiliğe doğru bir dönüşüm yaşamıştır. Bugün Anadolu Nakşî kollarının neredeyse tamamının dayanak noktası bu bölgedir. Buna rağmen bölge tasavvufî hayatı hakkında yeteri kadar çalışma yapılmamıştır. Biz bu çalışmamızda, Cumhuriyet tarihinde Güneydoğu Anadolu Bölgesinin en önemli irfan merkezlerinden biri olan Şırnak ili, Cizre ilçesine bağlı Bağlarbaşı (Serdahl)<sup>1</sup> köyündeki Serdahl Tekkesi ve tekkenin bölge sosyal hayatındaki yeri hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

Serdahl Tekkesi'nin bulunduğu Bağlarbaşı köyü, Cizre-İdil-Mardin yolu üzerinde 12. kilometrede, Düzova (Hoser) köyüne varmadan 1 km. güney istikametindedir. Serdahl Tekkesi olarak tanıtacağımız yapı, esas itibariyle bir külliye hüviyetindedir. Camisi, medresesi, pîr evi, misafirhanesi, mutfağı, hamamları, ahır vs. bulunan tam bir külliye-dir. Şeyh Muhammed Saîd Seydâ-i Cezerî (ö.1968) tarafından kurulan ve kendisinden sonra gelen oğulları Şeyh Nurullah Seydâ (ö.1985) ve Şeyh Ömer Faruk Seydâ tarafından, Cizre'nin çok sıcak olması itibariye özellikle yaz aylarında kullanılmış olan bir mekândır. Şu an metruk durumda bulunmaktadır ki çalışmanın amaçlarından biri de gündün güne yıpranan ve yıkılan yapının fizikî durumu ve geçmişteki fonksiyonunu

1 Bağlarbaşı köyünün eski ismi Serdahl'dir. Serdahl Kürtçe Bağlarbaşı anlamına gelmektedir.



kayıt altına almaktır. Bu doğrultuda külliyenin gerekli ölçümleri yapılarak krokisi çizilmiştir.

Serdahl Tekkesi, bölgede Kürtçe ismiyle yalnız *Serdahl* şeklinde tanınmakta ve tekke ismi kullanılmamaktadır. Bununla birlikte fonksiyonu itibariyle ele aldığımızda, Serdahl Tekkesi olarak tanıtmanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Esas itibariye camiler, Ashab-ı Suffe ile başlayarak İslam tarihi boyunca ilim ve irfanın tedarik ve talim merkezi olmuştur.<sup>2</sup> Bilahare müstakil medrese ve tekke merkezleri kurulmuştur. Güneydoğu bölgesinde klasik uygulama genel olarak aynen devam etmiş, medrese ve tekke hizmetleri cami merkezli yürütülmüştür. Yasal olarak 1925 yılından itibaren yasak olması da bu hususta etkili olmuştur. Bizim Serdahl Tekkesi olarak tanıtacağımız yapı da resmi kayıtlarda Bağlarbaşı Camii olarak geçmektedir. Ancak bölgenin en önemli medrese ve tekkesi konumundadır.

Bu çalışma öncelikle bir saha çalışmasıdır. Çalışma yapılırken, tekke merkezi ve tekkeye bağlı şube tekkeler ve medreseler gezilerek gözlemler kayıt altına alınmıştır. Buna ilave olarak değişik il ve ilçede halen yaşayan ve tekkede bulunmuş kişiler dinlenerek kaydedilen bilgiler karşılaştırmalı olarak incelendikten sonra değerlendirilmiştir.

## 1. Tarihi ve Fiziki Yapısı

### 1.1. Tarihi

Serdahl Tekkesi olarak tanıtacağımız Serdahl Camii resmî kayıtlarda Bağlarbaşı Camii olarak geçmektedir. Caminin de içinde bulunduğu geniş arazi, Şeyh Reşid Dırşevi(ö.1868)'nin<sup>3</sup> kızı olan Şeyh Muhammed Saîd Seydâ'nın annesi Halime Hatun tarafından satın alınmıştır. 1860 (h. 1276) tarihinde Cizre'ye bağlı Düzova (Hoser) köyünde doğan

2 Camilerin eğitim, öğretim ve kültür merkezi olarak fonksiyonu hakkında bkz. Ahmet Önkal, Nebi Bozkurt, "Cami", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul: 1993, VII, 50.

3 Şeyh Reşid Dırşevi ve ailesi hakkında bilgi için bkz. Muhammed Nûri Eş-Şeyh Reşid en-Nakşibendî ed-Dırşevi, *el-Kutûbu'l-Ceniyye fî Terâcimi'l-Âileti'd-Dırşeviyye*, Trs.; İbrahim Baz, "Şırnak Bölgesindeki Nakşî Şeyh Aileleri ve İdil'de Yaşayan Mutasavvıflar", *Geçmişten Günümüze Uluslararası İdil Sempozyumu*, (İstanbul: 2011), s.347.

Halime Hatun, güzel ahlakıyla tanınan bir kadındı. Her gün düzenli olarak *Kur'an-ı Kerim* ve *Delâilu'l-Hayrât* okurdu. Evin günlük işleri ve hayvanları ile meşgul olur, ayrıca şal yapımında kullanılan yün ipliği yapardı. Hatta buradan elde ettiği para ile Şeyh Seydâ'nın tekkesi olarak bilinen *Serdahl Tekkesi*'nin bulunduğu Serdahl köyünden çocukları ve kardeşi Molla Abdulkhakim'in çocukları için arsa aldı. Çocukları Şeyh Muhyiddin ve Şeyh Sirâceddin ile köyün sulu arazisinin bulunduğu alanda tarlaya ihata duvarı örerek sebze yetiştirmiştir.<sup>4</sup> Bunun yanında Cizre'nin Kale Mahallesi'nde de kendi çocukları ile kardeşi Abdulkhakim ve Şeyh Muhammed Nürî Dirşevî'nin çocuklarına da birer ev satın aldı. 1931 yılında vefat etti. Mezarı Cizre'deki Şeyh Muhammed Nürî kubbesi olarak anılan kubbenin avlusunda olup 24 nolu mezardır.<sup>5</sup>

Şeyh Seydâ-i Cezerî, tekkelerin kapatılmasından sonraki süreçte konuyla ilgili yaşanan siyasi sorunlar nedeniyle<sup>6</sup> 1926 yılında Musul'a gitmiş ancak kısa süre sonra 1928 yılında tekrar Cizre'ye dönmüştür. Fakat kanaatimizce şehir merkezinden ve resmî alandan biraz uzak olmak düşüncesi, onun Serdahl'e daha fazla gitmesine ve daha uzun süre kalmasına neden olmuştur. 1920'li yıllardan itibaren kullandıkları Serdahl köyünde zaten bir cami bulunmaktaydı. Zaman içerisinde bu cami etrafında külliye oluşmuştur. Cizre Müftülüğü kayıtlarında bulunan camiye ait Cami Bilgi Formu'nda ve caminin kitabesinde göre inşaat, 1962 yılında tamamlanmıştır. Bu tarih, bir kısım restorasyonların tamamlanma ve resmi açılış tarihi olmalıdır. Zira ifade edildiği üzere zaten aktif olarak kullanılan bir cami bulunmaktaydı.

Şeyh Seydâ-i Cezerî'nin özellikle yaz aylarında kalmayı tercih ettiği Serdahl, Mardin, Batman, Siirt, Van, Ağrı ve Şırnak illeri ile Suriye ve Irak'ın kuzeyindeki bölgenin en önemli medresesi ve tasavvufî hayatının merkezi konumuna gelmiştir. Aslında Şeyh Seydâ'nın fonksiyonunu artırdığı bu

4 Şeyh Muhammed Saîd Seydâ el-Cezerî, *Mektûbât*, Haz.: Şeyh Abdussamed el-Farknî, Ter.: İbrahim Öztürk, (İnegöl: 2008), s. 31. (19 No'lu Dipnot)

5 Şeyh Seydâ, el-Cezerî, *Mektûbât*, s. 11.

6 Şeyh Seydâ, tekkelerin ve medreselerin kapatıldığı süreçte yaşanan sıkıntılardan dolayı bazı zamanlar Cudi Dağı eteklerinde bulunan Çağlayan ve Hebler köylerinde bulunan muhibbinin mihmandarlığında oralarda hatta dağdaki mağaralarda ders vermeye devam etmiştir.

tekke, Basret Şeyhleri olarak tanınan ve Osmanlıların son yüzyılında bölgenin en önemli âlimlerinin hizmet yürütmüş oldukları, Sıbgatullah Arvâsi başta olmak üzere birçok büyük sûfinin sülûkunu tamamladığı köklü bir tekkedir. Medrese geleneği ise daha önceye dayanmaktadır. Şeyh Seydâ'nın 1968 yılında vefatından sonra yerine oğlu Şeyh Nurullah Seydâ geçmiştir. Tekkede görev yapan şeyhler başlığı altında bilgi vereceğimiz Şeyh Nurullah Seydâ, 1985 yılına kadar bu hizmeti yürütürken gerek medrese tahsili gerekse tasavvufî hizmetler boyutunda tekkenin fonksiyonunu artırmıştır. 1985 yılında Şeyh Nurullah'ın vefatını müteakip görevi kardeşi Şeyh Ömer Faruk Seydâ görevi devralmıştır.

1980'li yıllarda bölgede yaşanan sorunlar, bölgenin istisnasız bütün alanlarında ve toplumun bütün katmanlarında etkili olmuştur. Bu hususta en fazla etkilenenlerden biri de kuşkusuz âlimler ve bunların yürüttükleri medrese ve tekke hizmetleri olmuştur. İşte bu süreçte, 1994 yılında Bağlarbaşı (Serdahl) köyü bütünüyle boşaltılmış ve her şeyiyle birlikte terk edilmiştir. Her ne kadar 2002 yılında tekrar iskâna açılmış olsa da köye 10 aile tekrar dönmüş ancak Serdahl Külliyesi hizmete girmemiş ve metruk şekilde kalmıştır.

## 1.2. Serdahl Külliyesi ve Bağlarbaşı Camii

Tanımlamanın doğru olması amacıyla bütün yapıyı Serdahl Külliyesi, medrese ve tekke bölümün bulunduğu camiyi Bağlarbaşı (Serdahl) Camii şeklinde isimlendirmeyi tercih ettik. Külliye, medrese ve tekke olarak hizmet veren cami, pîr evi, mutfak, misafirhane, ahır, hamam ve abdesthane olmak üzere 7 ana birimden oluşmaktadır.

### 1.2.1. Cami

Serdahl Camii, ana bina ve avludan oluşmaktadır. Cami bölümü dikdörtgen bir yapıya sahiptir ve dış duvardan 22.143X17.866 metre ölçülerinde olup yaklaşık 395 metrekaredir. Avluya giriş yönüne göre sağ tarafta, caminin üst katına çıkılan beton bir merdiven bulunmaktadır. Merdivenin cami üstüne vardığı bölümün üstü kapatılarak bu bölüm minare olarak kullanılmıştır.

Ayrıca müstakil bir minaresi bulunmamaktadır. Caminin üst kısmı da namaz kılmak için kullanılmıştır. Avlu bölümü ise yamuk şeklindedir. Güneyi 22.143, kuzeyi 18.761, doğusu 25.523, batısı ise 23.912 m. uzunluğundadır. Camiye giriş kapısı ağaçtan yapılmıştır ve avlunun batı yönünde orta kısımdadır. Kuzey yönünde 6 m. eninde ve 19 m. uzunluğunda açık alanda namaz kılmak için bir bölüm bulunmaktadır. Bu alanın özel bir mihrabı ve mihrabın önünde demirden yapılmış 1 m. yüksekliğinde bir sütre bulunmaktadır. Bu bölüm, caminin üstü gibi yaz aylarında kullanılmıştır. Yine avlu içerisinde namaz kılınan bölümün mihrabının sağ tarafında bir havuz bulunmaktadır.

Caminin son cemaat mahalli 6 m. enindedir. Avludan camiye giriş yine ağaç bir kapıdan verilmiştir. Cami mahfili 6 m. eninde, 22.143 m. boyunda olup dört beton direk üzerinde durmaktadır. Mahfile çıkış cami girişine göre sol taraftadır. Minber, beton malzemedan yapılmış olup, zarif işlemeli ağaç bir kapısı bulunmaktadır. Mihrap da minber gibi beton malzeme ile yapılmış sade bir görünümüne sahiptir. Etrafında bulunan çinilerden bir kısmı dökülmüştür. Caminin, güney istikametinde 4 altta 4 üste olmak üzere 8, kuzeyinde 5, doğusunda 7, batısında 6 olmak üzere toplam 26 penceresi bulunmaktadır. Cami mahfilinden geçilen özellikle Şeyh Nurullah Seydâ'nın kullandığı bir oda bulunmakta olup oda duvarlarına gömülü olarak 4 adet kitaplık bulunmaktadır.

Caminin bozulmamış olan hat ve tezhipleri, Şeyh Seydâ'nın ilmi icazet verdiği halen Cizre'de yaşayan Mahmud Çorak Hocaefendi tarafından yapılmıştır.

Serdahl Camii, 16.03.2009 tarihli güncellenmiş “Tapu Kayıt Örneği” kayıtlarına göre Şırnak ili, Cizre İlçesi Bağlarbaşı köyünde olarak tespit edilmiştir.<sup>7</sup> Sokağı ibaresinin karşısında, Köyiçi yazılıdır. Yüzölçümü olarak 1270 metrekaredir. Cinsi, “Avlulu Kargir Cami”, malik olarak ise “Bağlarbaşı Köyü Tüzel Kişiliği” gösterilmektedir. Yaptıran kişi olarak “Şeyh Seydâ” olduğu belirtilmektedir.<sup>8</sup> Hissesinin “Tam”, edinme nedeni “Tapulama”dır. Ada numarası belirtilmemiş, parsel no 14'tür.

7 1985 tarihli Cami Bilgi Formu'nda “Mardin ili Cizre ilçesi Bağlarbaşı köyü” olarak tespit edilmektedir. Çünkü, 1990 yılından önce Cizre ilçesi Mardin iline bağlı idi.

8 1985 tarihli Cami Bilgi Formu.

“Cami Bilgi Formu”na göre, cami kodu: “73.35/811-1022”<sup>9</sup>, başkanlıkça belirlenen kritere göre caminin sınıfı “D” dir. Cami 200 metrekare kapalı alan, bahçesi 400 metrekare olmak üzere toplam 600 metrekaredir. Mimari olarak “Betonarme taş yapı” özelliğine sahip, mimarının ise Diyarbakırlı Hamza Usta, cemaat kapasitesinin 2000 olduğu<sup>10</sup> kaydedilmektedir. Lojmanın bulunmadığı ve soba ile ısındığı, ibadete açılış tarihinin “1962”, mülkiyetinin “Köy Tüzel Kişiliği”, hizmet durumunun “Faal”, bir imam-hatip ve bir müezzin kadrosu bulunmasına rağmen yalnız imamının bulunduğu ifade edilmektedir. Cemaat sayısı olarak sabah: 10, öğle: 25, ikindi: 25, akşam: 30, yatsı: 30 ve Cuma namazı 110 olarak gösterilmektedir.

6.6.2002 tarihli Cami Bilgi Formu’na göre ise, caminin beş vakit ibadete açık, ana ibadet alanının 300 m<sup>2</sup>, bahçeli, 4 tuvaletli olduğu ve o tarihte Bağlarbaşı köyünün nüfusunun 150 olduğu kaydedilmiştir. Yazın camiye gelen cemaat sayısının sırasıyla sabah 4, öğle 12, ikindi 15, akşam 13, yatsı 15; kışın sabah 6, öğle 13, ikindi 15, akşam 12, yatsı 15; Ramazan ayında ise sabah 10, öğle 15, ikindi 20, akşam 15, teravih 35 olarak kaydedilmiştir. Kadınların camiye gelmediği, her yaştan erkek cemaatin bulunduğu, yaz aylarında camide Kur’an Kursu açılmadığı, merkezi vaaz sisteminin bulunmadığı ve caminin yabancı turist ziyaretçisinin olmadığı kaydedilmiştir.

Yukarda kaynak olarak kullandığımız, 1985 tarihli Cami Bilgi Formu’nda verilen bilgilerden cemaat sayısı, bütün sözlü kaynaklarımızın verdiği bilgilerle örtüşmemektedir. 2002 tarihli bilgiler ise, köyün sekiz yıllık iskâna kapatılmasından sonra, tekrar dönüşün başladığı yıla aittir ve doğrudur.

### 1.2.2. Pîr Evi

Pîr evi olarak tanımladığımız yapı, caminin kuzey istikametinde olup avlu ile doğrudan bağlantılı değildir. Bu bölüm giriş, iki oda ve bir banyodan oluşmaktadır. Külliyeenin tamamı gibi taş yapıdan oluşmaktadır. Odalarda Şeyh Seydâ tarafından kullanılan, ağaçtan yapılmış zarif iş-

9 Ancak 1985 tarihli Cami Bilgi Formu’nda, o dönemde Cizre’nin Mardin’e bağlı olması nedeniyle Cami Kodu olarak: 4701/811-1022, Şırnak iline bağlandıktan sonra 6.6.2002 tarihinde doldurulan bir başka Cami Bilgi Formu’nda ise “Cami Kütük Defterindeki Numarası”nın karşısında 1023 yazılmış ve 5 vakit namaz kılındığı kaydedilmiştir.

10 1985 tarihli Cami Bilgi Formu.

lemeli duvara gömülü kitaplıklar bulunmaktadır. Dikdörtgen şeklindeki yapı 4.91X20.05 m. ölçüdedir. Ayrıca mutfak ve depo bölümünün güney istikametinde Şeyh Seydâ'nın günlük olarak kullandığı, zaman zaman halvete girdiği ve özel görüşmeler yaptığı bir odası daha bulunmaktadır.

### 1.2.3. Mutfak

Pir evinden çıkışta sağ tarafta bulunmaktadır. Mutfak ile depo arasında giriş merdivenleri bulunmaktadır. Burası ailenin özel mutfağı görevi yanında medrese talebelerine ve tekkeye gelen müridlere yemek pişirilen yerdir. Bayram ve kandil gecelerinde üç bin kişiye ulaşan hatta zaman zaman bu sayıyı geçen misafirlere de yemek burada pişirilirdi. Külliyenin mutfağın güney istikametinde Şeyh Seydâ'nın odası ile cami avlusu arasında ekmek ihtiyacının giderildiği bir de özel fırın bulunmaktaydı. Bugün mutfak bölümü büyük oranda yıkılmış, kısmi olarak 1 metreye varan taş duvarları kalmış, fırın ise bütünüyle yıkılmıştır.

### 1.2.4. Misafirhâne

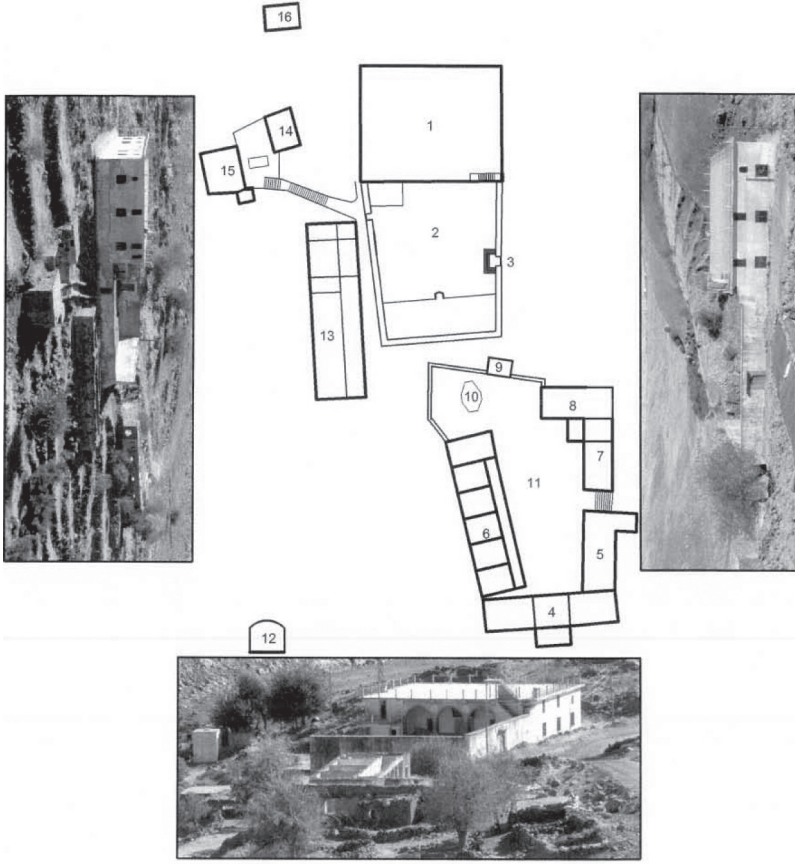
Misafirhane bölümü, külliye daha sonra ilave edilmiş ve Şeyh Nurullah Seydâ tarafından yaptırılmıştır. Mutfağın karşısında ve doğu istikametinde olup, 24.478X7.265 ölçülerindedir. Taş duvarları sağlam olmakla birlikte çatısı yıkılmış durumdadır. 6 oda ve bir mutfaktan oluşmaktadır.

### 1.2.5. Ahırlar

Tekkeye ait hayvanlar yanında, misafirlerin atlarının da kaldığı bu bölüm, cami avlusunun doğu istikametindedir. 25.523X7.558 ölçülerindedir. Beş küçük bir büyük olmak üzere altı bölümden oluşmaktadır. Taş duvarları sağlam olmakla birlikte, çatısı bulunmamaktadır.

### 1.2.6. Hamam

Külliyenin doğu istikameti boyunca uzanan dere üzerinde kurulmuştur. Külliye göre, kuzey doğu istikametindedir. Hamamda çok sayıda özel kabin bulunmaktadır. Taş duvarları sağlam olmakla birlikte tavanı bütünüyle yıkılmış durumdadır.



### SERDAHLE TEKKESİ VE KÜLLİYESİ

- |                           |                       |
|---------------------------|-----------------------|
| 1 - CAMI                  | 9 - FIRIN             |
| 2 - CAMI AVLUSU           | 10 - HAVUZ            |
| 3 - CAMI ESAS GİRİŞİ      | 11 - AVLU             |
| 4 - PİR EVİ               | 12 - HAMAM            |
| 5 - MUTFAK                | 13 - AHIR             |
| 6 - MİSAFİRHANE           | 14 - KÜLLETEYN        |
| 7 - DEPO                  | 15 - BAY ABDESTHANE   |
| 8 - ŞEYH SEYDA ÖZEL ODASI | 16 - BAYAN ABDESTHANE |

### 1.2.7. Abdesthâne ve Kulleteyn

Cami avlusunun doğu kısmından açılan bir kapı ile geçilen ve dereye doğru merdivenlerle inilen bu bölümde toplam altı tuvalet bulunmaktadır. Ayrıca merdivenlerin bittiği yerin sağ tarafında halen akmakta olan üç oluklu bir pınar bulunmaktadır. Pınarın sağ tarafında, abdest ve gusül abdesti almak için yapılmış dört bölümden oluşan bir kulleteyn ve güney istikametinde namaz kılmak için bir mihrabın da bulunduğu kapalı bir mekan mevcuttur. Şeyh Seydâ beş vakit namaz öncesi mutlaka kulleteyne girer ve abdest alırdı. Bu uygulamasını asla aksatmazdı. Bu kapalı bölüm ile tuvaletlerin arasında bugün suyu bulunmayan bir havuz bulunmaktadır. Erkekler tarafından kullanılan bu abdesthanenin güney istikametinde ve takriben 25 m. mesafede bayanlara ait bir abdesthane mevcuttur.

## 2. Tekkede Görev Yapan Şeyhler

Serdahl Tekkesi'nin kuruluşundan itibaren üç şeyh görev yapmıştır. Bunlar, Şeyh Muhammed Sâid Seydâ el-Cezerî (ö. 1968), oğlu Şeyh Nurullah Seydâ (ö. 1985) ve Şeyh Ömer Faruk Seydâ'dır.

### 2.1. Şeyh Muhammed Sâid Seydâ el-Cezerî (ö. 1968)

Şeyh Seydâ, 1889 yılında Cizre'de doğdu. Henüz bir yaşında iken 1890 yılında babası Şeyh Ömer Zengânî, hacca giderken Cidde'de vefat etti.

Şeyh Seydâ, Cizre ve civarının son yüzyılda yetiştirmiş olduğu en önemli âlim ve şeyhlerinin başında gelmektedir. Zahiri ilimlerdeki yetkinliğin yanında kâmil ve mükemmel bir mürid olan Şeyh Seydâ, yaşadığı dönem ve sonrasında bölgenin sosyal hayatında da etkili olmuştur. 1925 yılında Tekâyâ ve Zevâyânın Seddine Dair Kanun çıktıktan sonra Güneydoğu ve çevresinde yaşanan sosyal ve siyâsî olaylar nedeniyle birçok âlim ve sûfi Irak ve Suriye'ye göç etmiştir. Bu süreçte Şeyh Seydâ ve ailesi, Şeyh Hüseyin Basreti ve Şeyh Reşid ed-Dırşevî ahfadının ile birlikte 1926 yılında Musul bölgesine göç etmiştir.<sup>11</sup> Bazı aileler orada kalırken<sup>12</sup>

11 Bu göç, bölgenin üç önemli şeyh ailesi olan Şeyh Seydâ'nın ailesi, dayıları Dırşevîler ile Basretîler (Zibârîler)'in bütün aile olarak göçmesi nedeniyle bölge halkı tarafınca "Fermana Şeyhan-Şeyhlerin Fermanı" şeklinde anılmıştır. Geniş bilgi için bkz. Şeyh Muhammed Şefik ez-Zibârî, *Ahvâlü'd-Dürriyye ve'l-Ahbâru'l-Miskiyye fî silsileti'z-Zibârîyye*, (Musul: 1935).

12 Geri dönmeyenlerden biri de Şeyh İbrahim Hakkı el-Basreti'dir. Şeyh İbrahim Hakkı 1881 yılında Şırnak iline bağlı Gabar dağlarının güneyindeki Basret köyünde doğmuş, 1991 yılında hayatını sürdürdüğü Suriye'de Hulvan'da vefat etmiş ve orada defnedilmiştir. Bkz. Heyet, *Suriye Evliyalari*, (İstanbul: Türkiye Gazetesi Yayınları, 2006), s. 402,403;



Şeyh Seydâ, ailesiyle birlikte 1928 yılında tekrar Cizre'ye dönmüştür.

Cizre'deki hizmetlerine ilave olarak Serdahl Camisini yaptıran Şeyh Seydâ, yaşadığı tarihlerde bölgenin en önemli âlim ve sûfisi olarak tanınmıştır. Onlarca büyük âlim ve sûfi yetiştirmiş, camisi olmayan köylere cami yaptırmış ve yetiştirdiği talebelerini oralarda görevlendirmiştir. Şırnak iline bağlı İdil ilçesinde yaptırdığı merkez cami, ilçenin ilk camisi olma özelliğini taşımaktadır.<sup>13</sup> Bölgede yaşayan Süryânî ve Yezîdilerle iyi ilişki içerisinde olmuş, onları sürekli İslam'a davet etmiştir ve birçoklarının Müslüman olmasına vesile olmuştur. Yaşadığı dönemin bölgedeki ilmi ve sosyal yönden en önemli şahsiyeti olarak kabul edilmiştir. 1968 yılında Cizre'de vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.<sup>14</sup> Kerametleri bugün dahi anlatılmaktadır.<sup>15</sup> 1

Şeyh Seydâ, birçok eser kaleme almıştır. Bunlardan tasavvufla ilgili olanlar, *et-Tasavvuf*, *Ed-Dâbita fi'r-Râbita*, *et-Te'lif fi'Te'lif*, *Tenbihu'l-Müsterşid*, *Manzûmeler*'dir. Ayrıca, *Kitabu Ahkâmi'l-Envât*, *El-Mecmeu's-Sağır*, *Et-Tıbbu'n-Nebevî* isimli eserleri bulunmaktadır.<sup>16</sup>

Tarikat silsilesi şu şekildedir:

1. Şeyh Ömer Zengânî<sup>17</sup>: Şeyh Sâid Seydâ'nın babasıdır.
2. Şeyh Abdülhakim ed-Dırşevî (1856–1905): Dırşevî ailesinden Şeyh Reşid'in büyük oğludur.
3. Şeyh Muhyiddîn el-Cezerî (ö.1914): Ömer Zengânî'nin oğlu, Şeyh Saîd Seydâ'nın ağabeyidir.
4. Şeyh Muhammed Nûri ed-Dırşevî (ö.1914): Dırşevî ailesinden Şeyh Reşid'in ikinci oğludur.
5. Şeyh Muhammed Saîd Seydâ el-Cezerî (ö. 1968).

13 İdil Merkez Camii 1949 yılında Şeyh Muhammed Saîd Seydâ tarafından yaptırılmıştır. Daha sonra 1990'lı yıllarda tadilat geçirmiş ve cami büyütülmüştür. İlk yapılan caminin minaresi bugün caminin içinde kalmıştır.

14 Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Şeyh Molla Fahreddin-i Arnâsi, Zülfikârî'l-Haydarî fi Nusreti eş-Şeyh Muhammed Saîd Seydâ el-Cezerî, (Yazma Eser), s. 5-14.

15 Şeyh Seydâ, müridleriyle birlikte Cizre halkının Cudi Dağı eteklerinde her yıl büyük katılımla gerçekleştirdiği tarihi ve köklü bir geleneği olan panayırlara katılırdı. Şeyh Seydâ, bu panayırlarda yakılan ve insan boyunu aşan ateşin içerisine bazen müridlerinden birkaçını girdirir ve onlar da dakikalarca orada kalırlardı. Bu keramet Şeyh Seydâ'nın değişik zamanlarda gösterdiği bir keramettir. (Kaynak kişi: Dırşevî ailesinden Burhaneddin Munis).

16 Şeyh Seydâ, *Mektûbât*, s. 49.

17 Bu silsilenin Şeyh Ömer Zengânî'den Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'ye kadar ulaşan silsilesi şu şekildedir: Şeyh Hâlid-i Zibârî, Şeyh Muhammed Aynî, Şeyh Sâlih Subkî, Şeyh Hâlid el-Cezerî, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî. Bkz. Abdülhakim Yüce, "Cizre'li Şeyh Seydâ ve Tasavvufî Görüşleri", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri*, Ed.: M. Nesim Doru, (Ankara: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010) s. 638.

## 2.2.Şeyh Nurullah Seydâ (ö.1985)

Şeyh Nurullah Seydâ el-Cezerî (ö.12.05.1985):<sup>18</sup> Şeyh Seydâ'nın oğludur. 1949 yılında doğmuş, 1985 yılında 36 yaşında iken Nusaybin yolunda geçirdiği trafik kazası sonucu hayatını kaybetmiştir. Gerçek bir âlim, kâmil bir mürşit olarak bilinmektedir. Genç yaşına rağmen birçok eser kaleme almıştır. Tasavvufla ilgili “*Hizbu'l-Hakâiki'l-İrşâdiyye, Sahîfetü'l-Ma'rife, Esrârü't-Tasavvuf*” isimli eserleri bulunmaktadır.<sup>19</sup>

## 2.3.Şeyh Ömer Faruk Seydâ

Şeyh Ömer Fâruk Seydâ El-Cezerî: Şeyh Saîd Seydâ'nın oğludur. Halen manevî görevine devam etmektedir. Âlim, âbid ve mürşid-i kâmil olarak tanınmaktadır.<sup>20</sup>

## 3. Tekkede İlmî ve Tasavvufî Durum: Tekke-Medrese Bütünlüğü

Tekkenin fonksiyonun daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde medrese- tekke ilişkilerini çok kısa bir özetle sunmak istiyoruz.

Düşünceler ve yaşam biçimleri doğduğu ve geliştiği havzanın karakteristiğini taşır. Bir bölgede doğal kabul edilen bir düşünce veya davranış bir başka bölgede garip karşılanabilir. Bu farklılıkların tarihî, coğrafi, siyasal ve hatta ekonomik bağlamları bulunmaktadır. Bu unsurlardan azâde ele alınan ve incelenen bir konunun yalnız bir yönüyle değerlendirilmesi söz konusu olabilir. Güneydoğu Anadolu Bölgesi de sosyal ve siyasal hayatta yansımalarını gözlemlediğimiz halen yaşayan çok dilliliğin ve dinliliğin, etnik farklılığın, henüz dağılma süreci yaşayan aşiret algısının izlerini taşımaktadır.

18 Hayatı ve görüşleri hakkında bkz.: Şeyh Seydâ, *Mektûbât*, s. 63-67; Muhammed Göksu, “Muhammed Nurullah Seydâ el-Cezerî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Tasavvuf Anlayışı”, *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri*, Ed.: M. Nesim Doru, (Ankara: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010), s. 647-661.

19 Muhammed Göksu, “Muhammed Nurullah Seydâ el-Cezerî (1949-1985)'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Tasavvuf Anlayışı”, *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu*,(Ankara: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010), s. 647-661.

20 Şeyh Seydâ, *Mektûbât*, s. 68-9.

Medrese-tekke ilişkileri, Osmanlı'dan itibaren payitahtın İstanbul olması nedeniyle ağırlıklı olarak İstanbul merkezli ele alınmış ve değerlendirilmeler yapılmıştır. Ancak Nizamülmülk medreselerinin belki de son kalıntılarının yaşadığı Güneydoğu Anadolu medreseleri, yüzyıllardır klasik anlamda güçlü bir geleneği sürdürmektedir. Bu medreseler, yüzyıllar boyu hatta Cumhuriyetin ilanından sonra dahi temel eğitim merkezleri olarak görülmüş ve bu anlamda halkın büyük bir teveccühünü kazanmıştır.

Bölgede medreseler anlamında merkez konumunda bulunan Norşin (Güroymak) Ohin (Koyunlu), Tillo (Aydınlar), Hizan, Arvas, Nehri, Serdahl (Bağlarbaşı), Basret, Dırşev, Hazne<sup>21</sup> gibi onlarca merkez medresede yetişen müderrislerin (molla-mele), hocaları tarafından görevlendirildikleri camileri birer şube medrese haline dönüştürmesiyle bölge yüzyıllar boyu güçlü bir ilim merkezi olmuştur. Bu gelenek, dünyada yaşanan sosyo-ekonomik gelişmelerin bölgeye yansımaları oranında son yıllarda zayıflamış olmakla birlikte hala varlığını sürdürmektedir. Gözlemlerimize göre halen faal olan 60 civarında medrese bulunmaktadır.

İlim merkezi olarak medreseleri, irfan merkezi olarak tekkeleri kabul edecek olursak, Güneydoğu'da medrese her zaman tekkenin önünde olmuştur. Bu durum özellikle son yüz elli yılda daha bariz şekilde görülmüştür. Hatta denilebilir ki Güneydoğu'da tasavvufi hayat kurumsal anlamda medreseler, kişisel anlamda müderris mürşitler vasıtasıyla varlığını idâme ettirmiştir. Bölgede neredeyse istisnası yok denecek kadar yüksek bir oranda, her mürşit aynı zamanda bir müderristir. Ancak her müderris mürşit değildir.

Güneydoğu'da genel olarak imamlar müderris, camiler medrese ve tekke vazifesini görmüştür. İstanbul başta olmak üzere bazı Anadolu şehirlerinde görülen ve tarikatların özelliğine göre değişen müstakil tekkeler bu bölgede yok denecek kadar azdır.

21 Bugün Suriye'de buluna bir merkez olup, ardından Tel Maruf ve Tel İrfan merkezlerine taşınmıştır.

Medrese-tekke bütünlüğünün sağlanması ağırlıklı olarak Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve halifeleri yoluyla gerçekleşmiştir. Zira “Zülçenaheyh” unvanına sahip Mevlânâ Hâlid, ilim-irfan birlik ve bütünlüğünü sağlayacak bir uygulama ortaya koymuştur. Bölgenin büyük çoğunluğunun Nakşî-Hâlidî olması nedeniyle de medrese-tekke bütünlüğü sağlanmıştır.

Güneydoğu Anadolu’da medrese-tekke münasebetlerini özetleyecek mahiyette birkaç maddeyi şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Medrese ile tekke kültürü iç içedir. Medresenin ve tekkenin başında bulunan kişiye göre farklılık arz etmekle birlikte genel anlamda zâhirî ilimlere verilen değer daha fazladır.

2. Her mürşit aynı zamanda bir müderristir.

3. Tasavvufî icazetler genellikle ilmî icazetten sonra verilmiştir.

4. Bölgedeki köy camileri dâhil hemen her caminin aynı zamanda bir medrese fonksiyonu icra etmiş olması nedeniyle, mürid olanların medrese bilgisi anlamında yüksek oranda bir tahsile sahip oldukları söylenebilir.

5. Bölgede hizmet yürüten şeyhlerin çoğunluğu aynı zamanda müderris olduklarından dolaştıkları camisi olmayan köylere cami yaptırmışlar ve buralara talebelerini imam ve müderris olarak atamışlardır. Böylece nüfuz alanlarını genişletmişlerdir.<sup>22</sup>

Serdahl Tekkesi de Güneydoğu medrese-tekke karakteristiğini bütünüyle taşımaktadır. İstisnaları olmakla birlikte önce medrese ilimleri tahsili verilmiş, müteakiben tasavvufî eğitim başlamıştır. Şeyh Seydâ ve kendisinden sonra gelen şeyhler, medresenin baş müderrisi konumundadır. Onlar aşağıda kısaca hayatlarını vereceğimiz yardımcı müderrisleri yetiştirmişler, bu müderrisler de bilâhare yeni eğitime başlayan ve adına bölgede “fakı”<sup>23</sup> denilen talebelerin eğitimiyle meşgul olmuşlardır. Hatta kendilerine ilmî ve tasavvufî icazet

22 Güneydoğu Anadolu Bölgesi medrese - tekke ilişkileri hususunda daha geniş bilgi için bkz. İbrahim Baz, “Midyat ve Çevresinde Tasavvuf Kültürü ve Midyatlı Süfiler” Keşf-i Kadim: Matiate’den Midyat’a (Uluslararası Midyat Sempozyumu’nda Sunulmuş, Yayınlanmamış Tebliğ Metni).

23 Fakı kelimesi, fıkıh kelimesinden gelmektedir. Özel olarak fıkıh, genel olarak ilim talebesi anlamında kullanılmıştır.

verilip görev için atandıkları yerlerden bir program dâhilinde birkaç aylık sürelerle gelerek merkez medrese ve tekke olan Serdahl'de hizmetlerini sürdürmüşlerdir. Tekkenin önemli özelliklerinden biri de taşra şubeler konumunda bulunan medrese ve tekkelerde tahsilini tamamlayarak icazet alma noktasına gelen talebelerin Serdahl'e gelerek icazetlerini şeyh efendiden almalarıdır. Ancak, tasavvufi hilafet şeyh tarafından verilirken, medrese icazeti taşra şubelerde görev yapan müderrisler tarafından da verilmiştir.

#### 4. Tekkede Yetişen Bazı Sûfiler ve Âlimler

Serdahl Tekkesi, yetiştirdiği âlim zatlarla başta Güneydoğu Anadolu Bölgesi olmak üzere Türkiye'nin birçok bölgesinde hatta yurt dışında etkili olmuştur. Burada yetişen sûfi âlimler bölgede ilimle uğraşın-uğraşmasının herkesin tanıdığı olduğu kişilerdir. Serdahl'de yetişen âlimlerden önde gelenleri şunlardır: Molla Ramazan El-Bûtî,<sup>24</sup> Şeyh Fahreddin Arnâsî (Yıldız), Şeyh Halil Serdefî (Aksoy), Şeyh Muhammed Emin Çermukî (Er), Molla Süleyman Hoserî (Bayar),<sup>25</sup> Şeyh Muhammed Sâlih el-Cevvâdî, Şeyh Molla Tâhir-i Hespistî, Molla Abdullah Fırfelî, Seyyid Ali Fındıkî, Molla İbrahim Arabânî, Molla Ahmed Zinârehî, Şeyh Muhammed Ali Ceylanpınârî, Muhammed Beşir Alakâmîşî (Düzgün), Şeyh Yusuf Kefsûrî (Öz), Şeyh Muhammed Ca'dî el-Amedî, Şeyh Ma'rûf Gercuşî.

Biz bunlardan yalnız üçünün hayatlarını kısaca vereceğiz.

##### 4.1. Şeyh Fahreddin Arnâsî (Yıldız) (1910-1972)

Şeyh Muhammed Saîd Seydâ el-Cezerî'nin ilmi yetkinliğini takdir ettiği en önde gelen halifelerinden biridir. Fahreddin Arnâsî, 1910 yı-

24 Said Ramazan El-Bûtî'nin babasıdır. Aslen Şırnak ili, Güçlükonak ilçesindedir. Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Said Ramazan el-Bûtî, *Babam Molla Ramazan el-Bûtî*, (İstanbul: 2006, Kent Yayınları).

25 Recep Özdirek, "Cumhuriyet Döneminde İdil'de Yaşayan Müslüman Din Âlimleri", *Geçmişten Günümüze Uluslararası İdil Sempozyumu*, (İstanbul: 2011), s. 337.

İnönü Midyat'a bağlı Arnas (Bağlarbaşı) köyünde doğdu.<sup>26</sup> Seyyid nesep olan Şeyh Fahreddin, 14 yaşında medrese tahsilini tamamlamak üzere Batman'a gitti. Tahsilini bölgenin büyük üstadlarından kabul edilen, aynı zamanda tasavvufi yönü de bulunan Silvan'lı Molla Hüseyin Kîçik'in talebesi olan ve Beşîrî'nin *Tilmiz* köyünde müderrislik yapan Molla Hasan Tilmizî'nin yanında tamamladı ve ondan icazet aldı. Batman Ulu Camii imamlığı sırasında yaptığı etkili vaazlarla bölge halkının teveccühünü kazanan Şeyh Fahreddin, bu sıralarda manevî açlık hissederek ve Cizreli Şeyh Seydâ'nın yanına giderek 40 yaşlarında ona intisab eder. Seyr-i sülûkunu tamamladıktan sonra 1955 yılında kendisine halifelikle birlikte ilmî icazet de aldı.<sup>27</sup>

"Şeyh Fahreddin-i Batmânî" olarak şöhret oldu. Yazdığı fetvaların sonunda "*El-Miskîn Fahrüddîn*" mahlasını kullandı. Şeyh Fahreddin, 62 yaşında iken 1 Şubat 1972 tarihinde vefat etti ve annesinin de metfun bulunduğu Batman yakınlarındaki Korik köyünde defnedildi.

Şeyh Fahreddin, özellikle fıkıh ilminde otorite kabul edilmiştir. Şeyh Seydâ onun için "*Eğer fetvayı Şeyh Fahreddin verdiyse kaynağına bakmanız gerekmez.*" diyerek onun ilmine güvenini ortaya koymuştur. Yüzlerce talebe yetiştiren Şeyh Fahreddin, şeyhinin isteği üzerine kendi çocuklarına da özel ders vermiştir. Hatta kendisinden sonra postnişin olan Şeyh Nurullah Seydâ ilmî icazeti ondan almış, halen bu hizmeti yürüten Şeyh Ömer Faruk Seydâ ile kardeşi Şeyh Bâki Seydâ ondan ders okumuşlardır. Ayrıca Prof. Dr. Kerim Ünal, Prof. Dr. Halil Çiçek, Prof. Dr. Abdülaziz Beki ve Yrd. Doç. Dr. Nusrettin Bolelli başta olmak çok sayıda akademisyenin, il müftüsünün, imamın hocasıdır. Damadı Midyat'lı Molla Muhammed Beşir Aksoy ile Molla Şefik Aksoy da talebeleri arasında yer almaktadır.

Velûd bir yazar olan Şeyh Fahreddin'in başlıca eserleri şunlardır: *Cuma Günü ve Cuma Namazı*, *Keşfu'l-Ğıta Hâşiyetu İmtihani'l-Ezkiyâ*, *Durretu's-Sadefi Beyâni Asnâfi'l-Harf, et-Tarsîfi İlmî't-Tasrîf, el-İstinare fi*

26 Abdülkerim Ünal, "Molla Fahreddin Batmânî ve İlmî Kişiliği", *İbrahim Hakkı ve Sirt Uleması Sempozyumu*, (İstanbul: 2008), s. 501-520.

27 Şeyh Seydâ, *Mektûbât*, s. 56.

*İlmi'l-İstiare, İsâğûcî fi'l-Mantık, Risaletu'l-vad', el-İ'tisam Hâşiyetu Şerhi'l-İsam Ale'l-Ferideti fi'l-Beyân, Miftâhu'l-Cenne fi Ezkâri'l-Kitâbi ve's-Sünne, Zu'l-Fikâru'l-Hayderî fi'd-difâi anî's-Şeyh Seydâ el-Cezerî, El-Kavlû's-Sedîd fi Beyâni Hukmî's-Saydi Bi'l-Bundukati'l- Muttehezeti Mine'l-Hadîd.*<sup>28</sup>

#### 4.2.Şeyh Halil Serdefî (Aksoy)<sup>29</sup> (1916-2002)

Şeyh Seydâ'nın önde gelen halifelerinden biri olan Şeyh Halil Serdefî (Aksoy), aynı zamanda şeyhinden ilmî icazet almış âlim bir zat idi. 1916 yılında Batman'a bağlı Bilahşe köyünde dünyaya gelen Şeyh Halil, aslen Becirman köyündendir ki bu köy bütün bölgenin tanıdığı seyyidler diyarıdır.

Şeyh Halil Serdefî, ilk tahsilini babası Şeyh İbrahim'in yanında almıştır. Şeyh İbrahim, Şeyh Ahmed Haznevî'nin hocalarından biridir. Babası vefat ettikten sonra Şeyh Halil, Serdef köyünde on sekiz yaşında iken imamlık yapmaya başladı. Bu dönemde Serdef<sup>30</sup> köyüne ziyarete gelen Seyh Seydâ, Şeyh Halil'i tanıyıp onun Şeyh İbrahim'in oğlu olduğunu öğrenince onun daha iyi yetişmesi için Cizre'ye gelerek kendi medresesinde tahsilini tamamlamasını tavsiye etti. Bunun üzerine evli olmasına rağmen Şeyh Halil, Cizre'ye gitmiş ve Medrese'nin müderrislerinden eski Cizre müftüsü Molla Mahmud Bilge, Molla Abdullah Fırfelî ve Molla Süleyman'ın nezaretinde tahsiline devam etmiş ve son dersleri Şeyh Seydâ'dan okuyarak kendisinden ilmî icazet almış ve tekrar Serdef köyüne dönmüştür.

1953 yılında kendisine tasavvufî hilâfet verildi ve hocası tarafından yine Dargeçit'e bağlı şimdiki ismi Sümer olan Deyvan köyüne ilim ve irşad hizmetlerini yürütmek üzere görevlendirildi. İlmi ve ahlakî ile örnek olan, yaptığı vaazlarla bölgede büyük saygı gören Şeyh Halil, Şeyh Seydâ'nın halifesi olması itibarıyla başta Garzan, Botan ve Serhad bölgelerinde aşiretler arası yaşanan sorunlardan, kırgınlık ve küskünlüklere kadar her problemin

28 Ünalın, "Molla Fahreddin Batmânî" s. 501-520; Baz, "Midyat ve Çevresinde Tasavvuf Kültürü ve Midyatlı Süfiler", (Yayınlanmamış Tebliğ Metni); www.seyh-fahreddin.com

29 Şeyh Halil hakkındaki bilgiler, 9 Eylül 2011 tarihinde ziyaret ettiğimiz oğlu Molla Muhammed Beşir Aksoy Hocaefendi ile yaptığımız röportaja dayanmaktadır.

30 Köy Mardin ili Dargeçit (Kerboran) ilçesine bağlıdır ve bugünkü ismi Altiyol olarak değişmiştir. İlçe merkezine 10 km. uzaklıktadır.

çözümü noktasında, üzerinde ittifak edilen bir âlim olarak kabul gördü. Eli bol, gönlü genişti. Tor<sup>31</sup> diye isimlendirilen yaşadığı bölgede sofrasına oturmayan insan azdı. Şeyh Halil, çok sevdiği şeyhinin küçük oğlu Abdullah Veli Seydâ'ya kızını vererek şeyhi ile hısımlık bağı kurmuştur.<sup>32</sup> Şeyh Halil, 8 Şubat 2002 tarihinde vefat etti ve Sümer (Deyvan) köyüne defnedildi.<sup>33</sup>

#### 4.3. Abdullah Fırfeli (1907-1995)

Şeyh Abdullah Fırfeli, 1907 yılında Daner'de dünyaya geldi. Dorik aşiretinden olup babasının adı İbrahim'dir. Henüz bir haftalık bebek iken annesini kaybetti ve sütanneye verildi. Daner'de Seyyid Ali'den Kur'an öğrenimi ile başlayan tahsil hayatı, birçok yerde okuduktan sonra nihayet Molla Süleyman ve Molla Abdülhakim'in yanında devam etti. Ardından Suriye'ye gitti ve oradan döndükten sonra Şeyh Said Seydâ'dan ilim okudu ve ilmi icâzetini ondan aldı.

Şeyh Abdullah Efendi, Fahreddin-i Batmânî'nin vefatından sonra talebelerine hocalık yaptı. Ardından Cizre'de yaşayan Şeyh Seydâ hazretlerinin vefatından sonra onun çocuklarını ve talebelerini okutma talebi kendisine teklif edilmiş, o da kabul ederek Cizre'de müderrisliğe başlamıştır. Bu sırada evini Fırfel'den taşımamış, 1989 yılında rahatsızlanmaya başlayınca evini Nusaybin'e taşımış ve 1995'te orada vefat etmiştir. Şeyh Abdullah'ın seksen sekiz senelik ömrünün 65 yılından fazlası medreselerde müderrislik yaparak geçmiştir. Müderrislik hayatı boyunca Şeyh Seydâ'nın çocukları Şeyh Nurullah ve Şeyh Ömer Faruk başta olmak üzere yüzlerce talebeyi okutarak<sup>34</sup> onlara icazet vermiştir.<sup>35</sup> Bunun çoğu da Fırfel'dedir. İşte bu münasebetledir ki *Şeyh Abdullah Fırfeli* diye şöhret olmuştur.<sup>36</sup>

31 Tor; Midyat, Dargeçit, İdil, Gercüş ve Nusaybin'in köylerini kapsayan bölgeye verilen isimdir. Bu bölgede yaşayan halka Tori denilir. Tor bölgesine aynı zamanda Turabidin de denilmektedir. Bölge hakkında geniş bilgi için bkz.: Altan Tan, *Turabidinden Berriye'ye* (Aşiretler, Dinler, Diller, Kültürler), (İstanbul: Nübihar, 2011)

32 Şeyh Seydâ, *Mektûbât*, s. 52.

33 Baz, "Midyat ve Çevresinde Tasavvuf Kültürü ve Midyatlı Süfiler" Uluslararası Midyat Sempozyumu'nda Sunulmuş, Yayınlanmamış Tebliğ Metni).

34 Şeyh Seydâ, *Mektûbât*, s. 54.

35 İcazet alan talebelere bazısının isimleri, kendisi, babası ve dedesi ile üç nesil icazet almış olan Abdülbaki Deniz Bey tarafından kaydedilmiştir. Bkz.: Abdülbaki Deniz, "Jiyana Mela 'Ebdullahê Fırfeli", *Nübihar*, 111, 2010, s. 72.

36 Abdülbaki Deniz, "Jiyana Mela 'Ebdullahê Fırfeli", s. 70.



Tasavvufî icazet yanında ilmî icazetini de Şeyh Seydâ'dan aldı. Şeyh Abdullah, dini ve tasavvufî ilimleri çok iyi bilmekle birlikte, pozitif bilimlerle dini bilimleri birlikte ele alan ve açıklayan Cizre eski müftülerinden Molla Mahmud'la birlikte bölgenin iki bilge kişisinden biri olarak tanındı. Önemli iki eseri bulunmaktadır. Bunlar ilki fıkhîtan, sünnete, akaid'den tasavvufa kadar çeşitli ilimlerle ilgili 281 soru ve cevaptan oluşan 102 sahife bir eser olan *Kitâbu'l-Es'ileti ve Ecvibe'*dir.<sup>37</sup> Diğeri ise muhabbet, tasavvuf, şariat-tarîkat-hakikat-marifet, bazı peygamberlerin hayatları, kaza ve kader, sabır gibi temel konuları içeren *Kitâbu'l-İşârâti ve Beşârât'*dir.<sup>38</sup> Eser, 233 sayfadır.

##### 5. Tekkenin Sosyal Fonksiyonu ve Bölgedeki Etkisi

Serdahl Tekkesi, özellikle Şeyh Seydâ döneminde bölgede hayatın her alanında merkezi bir rol üstlenmişti. Bölgeden kasıt, öncelikle tekke merkeze alındığında namazın kasrını gerektiren 80 km. mesafelik bir daireyi içermektedir. Bu alan kaba bir sınırla batıda Midyat ve köyleri ile Nusaybin ve köyleri, kuzeyde Kerboran (Dargeçit) ve civarı, doğuda Silopi ve Kuzey Irak'ın bir kısmı, güneyde ise Suriye'nin bazı köylerini kapsamaktadır. İşte bu daire sınırları içerisinde miras paylaşımı, tapu işlemleri, kavga ve kan davaları, her türlü asayiş ve ailevî sorunlar başta olmak üzere devlete bağlı organların icra etmesi gereken neredeyse hayata dair her türlü işlem tekkeye gelerek orada çözüme kavuşturulurdu. Tekkede verilen kararın üzerine bir daha söz söylenmezdi. Tekke, bu yönüyle bölgenin kalbi konumunda gözükmektedir.

Bölgede yaşayan ya da görev yapan insanların çoğu başta Şeyh Seydâ olmak üzere tekkede görev yapan şeyhlerin ilmîne ve ahlakına büyük saygı göstermiş ve neticede müridi yahut muhibbi olmuşlardı.

Tekkede günlük olarak köy nüfusunun ortalama 10 katı ziyaretçi olurdu. Bu sayı hafta sonunda daha da artardı. Başta Cizre olmak üzere yakın il ve ilçelerden gelenlerle özellikle havalanın müsait olduğu dö-

37 Seyyid Mela Abdullah Fırfılı, *Kitabu'l-Es'ileti ve Ecvibe*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2011).

38 Seyyid Mela Abdullah Fırfılı, *Kitâbu'l-İşârâti ve Beşârât*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2010).

nenlerde sayının 500-1000 kişiyi bulduğu olurdu. Bu sayı bayram ve kandil gecelerinde 3000 civarında olurdu ve tekkenin dışına çıkacak şekilde büyük sofralar kurulurdu.

Tekkenin etki alanındaki köylerin birçoğunda, tekkeye gelen misafirlerin ve medresede okuyan talebelerin iâşesinin karşılanması amacıyla bir tarla tahsis edilir ve o tarla imece usulü ekilip biçilerek ürün tekkeye götürülürdü. Bazı köyler tarla tahsis etmek yerine kendi ürünlerinden toplayarak tekkeye götürürlerdi. O dönemlerde bölgede hayvancılığın yaygın olması itibarıyla köylüler çoğu zaman küçükbaş hayvanlar da götürürlerdi. Aslında tekkenin de yüzlerce küçükbaş hayvanı bulunmakta idi. Şeyh Seydâ, medresede okuyan talebelere özel ilgi gösterir, tekkenin küçükbaş hayvanlarından, öğrenci sayısına göre koyun yahut keçi vererek hocalarıyla birlikte onları piknik yapmaya gönderirdi. Tekkenin 1960'lı yıllarda bir kamyonu vardı. Kamyon bu ve benzeri hizmetlerde de kullanılırdı.

Maddi hastalıklar yanında manevî hastalıkları olanlar, akıl hastaları, özürlüler, sakatlar, ailesi tarafınca terk edilen çocuklar tekkeye getirilirdi. Bu yönüyle tekke, bir nevi rehabilitasyon merkezi gibi bir rol üstlenmişti. Şeyh Seydâ, yemek esnasında çoğunlukla bu insanların yanında oturur ve onlara kendi elleriyle yemek yedirirdi.

Serdahl Tekkesi, ilmî ve irfânî yönüyle bölgede yaşayan değişik din ve dildeki insanlarla birlikte yaşama konusunda da merkez bir rol üstlenmiştir. Süryânîler, Yezidîler, Ermenîler başta olmak üzere Müslümanlarla birlikte yaşama, aşiretler arası kavgalar ve anlaşmazlıkların çözümü hususunda arabulucu bir rol üstlenmiştir.

## 6. Sonuç

Serdahl Tekkesi ve Külliyesi Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin Cumhuriyet tarihindeki en önemli ilim ve irfan merkezlerinden biridir. Şeyh Muhammed Saîd Seydâ el-Cezerî (ö.1968) tarafından 1959-1962 yılları arasında yaptırılan bir yapıdır. Medrese ve tekke hizmetlerinin içerisinde bulunduğu cami, pîr evi, mutfak, misafirhane, ahır, hamam ve abdesthâne bölümlerinden oluşmaktadır. Şeyh Muhammed Saîd Seydâ,

Şeyh Nurullah Seydâ ve Şeyh Ömer Fâruk Seydâ, buranın meşâhetini ve müderrisliğini yapmıştır. Şeyh Fahreddin Arnâsî, Muhammed Emin Er, Molla Ramazan el-Bûtî, Şeyh Halil Serdefî, Seyyid Ali Fındıkî ve Abdullah Fırfelî gibi bölgenin büyük sûfi ve âlimleri burada yetişmiştir.

Tekke, aynı zamanda bölgenin sosyal birlik ve bütünlüğünün korunmasında, sorunların çözümünde ve bölgede yaşayan farklı din ve inançtaki insanların huzur içinde yaşamasında önemli bir rol oynamıştır.

Tekkede hizmet yürüten şeyhin öncülüğünde, halifeler ve müderrisler yaz aylarında ortalama üç ay köy köy dolaşarak halkın irşadı hususunda hizmet vermişlerdir. Burada okuyan ve icazet alan talebelerin bir kısmı, tasavvufî hilâfetle birlikte bölgenin değişik il, ilçe ve köylerinde merkeze bağlı olarak şeyh tarafından vazifelendirilmiştir.

Bütün bunların ötesinde Serdahl tekkesinin temsil ettiği, yaşadığı ve yaşattığı tasavvufî hayat tarzı ve düşüncesi, bölge insanının dirliğinin temel unsuru olmuştur. Bugün Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde var olan tasavvufî merkezlerin sayısının azalması ve bu merkezlere ilginin eskisiyle mukayese edilmeyecek şekilde düşmüş olması, hiç kuşkusuz bölgede yaşanan sorunların temel sebeplerinden biridir. Bölgedeki medrese ve tekkelerin yeni bir form ile faaliyetlerini devam ettirmesinin bölgenin tarihi köklerine dönüşüne bir imkan sunacağı aşîkardır.

## Kaynakça

- Baz, İbrahim, "Şırnak Bölgesindeki Nakşî Şeyh Aileleri Ve İdil'de Yaşayan Mutasavvıflar", *Geçmişten Günümüze Uluslararası İdil Sempozyumu*, (İstanbul: 2011), s.347.
- Baz, İbrahim, "Midyat ve Çevresinde Tasavvuf Kültürü ve Midyatlı Sûfiler" *Keş-i Kadim: Matiate'den Midyat'a (Uluslararası Midyat Sempozyumu'nda Sunulmuş, Yayınlanmamış Tebliğ Metni)*.
- el-Bûtî, Said Ramazan, *Babam Molla Ramazan el-Bûtî*, çev. Abdulhadi Timurtaş, (İstanbul: Kent Yayınları, 2006).
- Cami Bilgi Formu (Bağlarbaşı Camii, 1985 tarihli)
- Cami Bilgi Formu (Bağlarbaşı Camii, 6.6.2002 tarihli)
- Deniz, Abdulkaki, "Jiyana Mela 'Ebdullahê Fırfelî", *Nûbihar*, 111, 2010, s. 72.

- Göksu, Muhammed, “Muhammed Nurullah Seydâ el-Cezerî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Tasavvuf Anlayışı”, *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri*, Ed.: M. Nesim Doru, (Ankara: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010), s. 647-661.
- Heyet, *Suriye Evliyalari*, (İstanbul: Türkiye Gazetesi Yayınları, 2006), s. 402,403;
- Muhammed Nürî Eş-Şeyh Reşid en-Nakşibendî ed-Dirşevî, *el-Kutûfu'l-Ceniyye fî Terâcimi'l-Âleti'd-Dirşeviyye*, Trs.
- Önkal, Ahmet, Bozkurt, Nebi, “Cami”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), 1993, VII, 50.
- Özdirek, Recep, “Cumhuriyet Döneminde İdil’de Yaşayan Müslüman Din Âlimleri”, *Geçmişten Günümüze Uluslararası İdil Sempozyumu*, (İstanbul: 2011), s. 337.
- Seyyid Mela Abdullah Fırfılı, *Kitabu'l-Es'ileti ve Ecvibe*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2011).
- Seyyid Mela Abdullah Fırfılı, *Kitâbu'l-İşârâti ve Beşârât*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2010).
- Şeyh Molla Fahreddin-i Arnâsî, Zülfikârî'l-Haydarî fî Nusreti eş-Şeyh Muhammed Saîd Seydâ el-Cezerî, (Yazma Eser), s. 5-14.
- Şeyh Muhammed Saîd Seydâ el-Cezerî, *Mektûbât*, Haz.: Şeyh Abdussamed el-Farkînî, Ter.: İbrahim Öztürk, (İnegöl: 2008), s. 31. (19 No’lu Dipnot)
- Şeyh Muhammed Şefik ez-Zibârî, Ahvâlü'd-Dürriyye ve'l-Ahbâru'l-Miskiyye *fî silsileti'z-Zibâriyye*, (Musul: 1935).
- Tan, Altan, *Turabidinden Berrîye'ye* (Aşiretler, Dinler, Diller, Kültürler), (İstanbul: Nûbihar, 2011)
- Ünalın, Abdülkerim “Molla Fahreddin Batmânî ve İlmî Kişiliği”, *İbrahim Hakkı ve Siirt Uleması Sempozyumu*, (İstanbul: 2008), s. 501-520.
- [www.seyhfahreddin.com](http://www.seyhfahreddin.com)
- Yüce, Abdülhakim, “Cizre’li Şeyh Seydâ ve Tasavvufî Görüşleri”, *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri*, Ed.: M. Nesim Doru, (Ankara: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010) s. 638.

# الاتجاهات المنحرفة في التفسير

Ahmet ALABALIK\*

## Rey ile Makbul Olmayan Tefsir Yönelimleri

### Özet

Bu makalede Kur'an tefsirinde âlimler nezdinde kabul edilmeyen re'ye başvuru olarak yapılan tefsir, bu tefsir yönteminin doğuşu, yönelimleri ele alınmıştır. Ayrıca bu yöneme dair örnekler alınarak uygulamalı bir şekilde incelenmiştir. Rey ve rivayet tefsirlerinin ortaya çıkışı sahabe dönemine kadar uzanan bir tarihe sahiptir. Makbul edilmeyen görüşlerle tefsir ise mezheplerin ortaya çıkışıyla başlamıştır. Rey ile tefsir insanlığın ihtiyacının gerektirdiği bir gereksinimdir. Rey ile tefsirin bazı şartları bulunmaktadır. Rey ile tefsirin makbul olmayan türleri ise sahibini dinden çıkararak aşırı görüşler ile, onu din dairesi içinde bırakan görüşler olarak iki kısma ayrılabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Kuran, Tefsir, Rey, Metot, Müfessir

## Inclinations of Interpretation

## Quran by Opinion That Is Not Accepted

### Abstract

This article is about the interpretation of Quran by opinion that is not accepted by scholars, the birth of the method of interpretation Quran and their inclinations. There are also practice examples for this method. The interpretation Quran by opinion and relating strated during prophet's companion. But the interpretation Quran by opinion that is not accepted started during Islamic religious sect. The interpretation Quran by opinion is a requirement necessity. There are two conditions; the interpretation Quran by opinion that is not accepted is divided into two parts: Extreme opinions to remove the religious person from his religion. Opinions that leare the religious person in the circle of his religion.

**Key Words:** Quran, Interpretation of Quran, Opinion, Method, Interpreter of Quran

\* Yrd. Doç. Dr. Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

## الاتجاهات المنحرفة في التفسير

### المقدمة

فهذا بحث موجز عن اتجاهات التفسير بالرأي المذموم وقد قسمته إلى قسمين :

القسم الأول : يتناول نشأة اتجاهات التفسير بالرأي المذموم.

القسم الثاني : نماذج من التفسير بالرأي المذموم.

وقد ذكرت في هذا البحث نبذة موجزة عن نشأة هذا الاتجاه واسبابه واهم ما قاله العلماء في نقده ثم ذكرت بعد ذلك نماذج تبين الانحراف الواقع في تفسير بعض الايات والتي تناولها بعض من تصدى لتفسير القران الكريم. وعلى الله قصد السبيل...

### المبحث الأول

#### نشأة اتجاهات التفسير بالرأي المذموم

جرى التفسير منذ زمن النبوة إلى زمن اتباع التابعين على طريقة تكاد تكون واحدة، ولكن في كل عصر كانت التفاسير تتضخم وتتجدد، وذلك لأن نواحي الغموض كانت تزداد كلما ابتعد العصر عن زمن النبوة. وهذا التضخم في التفسير لم يكن إلا نتيجة محاولات عقلية

اجتهادية لم يخرج عن قواعد اللغة ولم تتجاوز الكتاب والسنة، فلم تخرج من دائرة الرأي المحمود إلى الرأي المذموم المنحرف.

ظل الأمر كذلك إلى أن نشأت الفرق الإسلامية واحدة تلو الأخرى، وتفرقت الأمة في قضايا كبيرة، وظهرت المذاهب الاعتقادية المختلفة، وبعد أن كان القرآن سبباً لاجتماع الأمة على كلمة سواء، أصبح هدفاً لأصحاب المذاهب كلٌّ يبحث فيه عن دليل ينصر به مذهبه ويؤيد رأيه، ولو كان ذلك بطريق إخضاع النصوص لمذهبه وهواه وتأويل ما ينافي مذهبه

ومن هنا بدأت التفاسير تخرج عن دائرة الرأي المحمود المقبول إلى دائرة الرأي المذموم المردود، وظهرت الاتجاهات المنحرفة في التفسير بالرأي.

ولا أريد أن أتعرض لنشأة هذه الفرق، لأن هذا الموضوع توفيه حقه كتب الملل والنحل، ولكنني أود أن أبين أسباب الانحراف في التفسير، ومظاهر هذا الانحراف.

ومن المعلوم أن وقوع المفسرين في الخطأ أمر متوقع غير مستغرب، لأنه لا أحد معصوم عندنا إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد وقع الخطأ من الصحابة، ومن التابعين وأتباع التابعين : وهؤلاء صفوة الأمة وقد زكاهم الله ورسوله. لكن اجتهاداتهم وأخطائهم لم ينعتها أحد بأنها أراء مذمومة، فحتى أخطائهم كانت ضمن (الخطأ المقبول) ولهذا قسم العلماء الأخطاء إلى ثلاثة أصناف :

#### الأول : الخطأ في الهدف والقصد والباعث

وهذا يعتبر خطأ جذرياً، وهو أخطر أنواع الخطأ وأشدّها. فبعض الناس قد يقبل على القرآن وينظر فيه لحاجة في نفسه، ولههدف خبيث يريد تحقيقه، ولمقصد غير سليم. فهذا سيحرف معاني الآيات ويقولها

ما لم تقل، وذلك لتشهد لما عنده من هوى وباطل وانحراف، كأصحاب الأديان مثل : اليهود والنصارى، وأصحاب الأفكار والمبادئ الجاهلة الباطلة، كالشيوعية والعلمانية، ومن هؤلاء المستشرقون الذين يبحثون في القرآن وعلومه وتفسيره، فقد ينظر أحد هؤلاء في القرآن، ليس إيماناً به، لأنه غير مسلم، ولا خدمة له، لأنه لا يبتغي بعمله وجه الله. إنما ينظر في القرآن ليخدم دينه أو مذهبه أو فكرته، ويلبس على المسلمين، ويشوه أفكارهم وعقيدتهم، ويحرف معاني الآيات ليقومهم في الحيرة والشك، إذ أن أصحاب الأهواء حينما ينظرون في القرآن، يكون نظرهم باطلاً، وتكون نتائجه باطلة لأنها قائمة على تحريف معاني الآيات. وسبب ذلك والخطأ الذي وقعوا فيه، هو الخطأ في الهدف والقصد وبالتالي يصدر عن القصد المنحرف تفسير منحرف، فلا بد من الحذر.

### الثاني : الخطأ في المنهج

أصحاب هذا الخطأ تجاوزوا الخطأ الجذري السابق الذكر، فلم يكن مقصدهم وباعثهم خبيثاً، وإنما كان سليماً نقياً، لكنهم وقعوا في خطأ منهجي في نظرهم وتدبرهم للقرآن، فلم يراعوا قواعد التفسير، ولم يحصلوا العلوم الضرورية للمفسر، كما لم تتوفر فيهم صفات المفسرين، ورغم ذلك أقبلوا على القرآن ينظرون فيه ويفسرونه وهم يملكون مقصداً سليماً، وباعثاً صواباً، وهو خدمة القرآن وتدبره، وسلامة المقصد والنية لا تكفي لحسن فهم القرآن، ولذلك يقع هؤلاء في أخطاء كثيرة في التفسير.

ولا بدّ من أن نكون منصفين حال التعامل مع هذا النوع من التفسير فنسجل عليهم الأخطاء ونجتنبها، ونسجل لهم الصواب، ومثال على ذلك : ما كتبه المفسرون من الفرق الإسلامية كالمعتزلة والخوارج والشيعة والصوفية.



فلا يمكن اتهام أمثال الزمخشري والقاضي عبد الجبار في مقصدهم لأنهم من المعتزلة، وكذلك الطبرسي والطببائي الشيعيين، فهؤلاء ضمن دائرة الإسلام، وقد أقبلوا على القرآن كي يفهموه ويدرسوه ويفسروه، لكنهم وقعوا في الخطأ، بسبب استخدامهم للمنهج الخاطيء في تفسيرهم سواء في المسائل العقائدية أو الفقهية وكذلك الحديث الشريف وحياة الصحابة والسيرة.

### الثالث : الخطأ في بعض الجزئيات الفرعية :

وهؤلاء سلموا من الخطأين السابقين، فمقصدهم سليم، وباعتهم صواب، ومنهجهم في التعامل مع القرآن سليم أيضاً، فكانت تفسيراتهم لكتاب الله صحيحة صائبة في مجملها، والخطأ الذي وقع فيه هؤلاء، خطأ في بعض الجزئيات الفرعية، أو في عرضهم لبعض الأفكار، أو تعبيرهم عن بعض المعاني أو في الخروج ببعض النتائج، وهذا خطأ عرضي غير مقصود وهو ملازم للبشر، ومنهم العلماء والمفسرون، ولم ينج من هذا الخطأ إلا من عصمه الله، ولا معصوم عندنا إلا الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم.

يقول الدكتور صلاح الخالدي : ”ينطبق هذا على المفسرين من الصحابة والتابعين كما ينطبق على المفسرين من أتباع التابعين وتابعيهم الذين وصلتنا تفاسيرهم مثل : مجاهد، والحسن البصري، وعبد الرزاق الصنعاني، والطبرسي، والرازي، وابن كثير، والبيضاوي، والنسفي، والقرطبي، والآلوسي، ورشيد رضا، وسيد قطب، ...، وغيرهم. يجب أن نكون منصفين موضوعيين مع هؤلاء، وحبنا لبعضهم لا يدفعنا لغض الطرف عن أخطائهم، كأن نقول : لم يخطئ الطبري، وابن كثير، وابن تيمية وسيد قطب ...“<sup>(١)</sup>

١ الخالدي، تعريف الدارسين بمنهج المفسرين، ص ١٢١ - ١٢٤، بتصرف.

من الأخطاء المؤدية إلى الانحرافات في التفسير<sup>(٢)</sup>

١. دخول عالم القرآن بمقررات فكرية سابقة :

يقول الشيخ أبو الأعلى المودودي :

” ينبغي على القارئ - قبل أن يبدأ دراسته للقرآن - أن يضع في ذهنه حقيقة هامة ؛ هي أن هذا الكتاب فريد في أصله وفصله، مختلف تمام الاختلاف عما اعتاد أن يقرأه من كتب ...“<sup>(٣)</sup>

يقول سيد قطب :

” ومنهجنا في استلهام القرآن الكريم، ألا نواجهه بمقررات سابقة إطلاقاً، لا مقررات عقلية، ولا مقررات شعورية - من رواسب الثقافات التي لم نستقها من القرآن ذاته - نحاكم إليها نصوصه، أو نستلهم معاني هذه النصوص وفق تلك المقررات السابقة !!!“<sup>(٤)</sup>

٢. الخطأ في فهم بعض الآيات : لحرصهم على الاستدلال على بعض الأفكار الصحيحة بالقرآن مع أنه لا داعي لذلك، ومن ثم الانحراف في تفسيرها، وتقويلها ما لم تقل به، والخروج منها بنتائج خاطئة، لأن هؤلاء كانوا يبحثون عن أدلة من آيات القرآن على ما عندهم من آراء.

٢ استفدت في هذا الموضوع من : الذهبي، الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم دوافعها ودفعها ص

١٥-٢٠، والعك، أصول التفسير وقواعده ص ٢٢٧-٢٣٠ والخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص ١٢١ - ١٣٧. ويمكن أن يستفاد من كتاب أ.د. فضل حسن عباس، المفسرون ؛ مدارسهم ومناهجهم ط ١ دار النفائس، الأردن، ٢٠٠٧، ص ٧٢٠، ٧١٩، وكتابه: التفسير ؛ أساسياته ومناهجه، ط ١، مكتبة دنديس بالأردن، ٢٠٠٥، ص ٧٠٨، ٦٦٥

٣ المودودي، أبو الأعلى، تفهيم القرآن، تعريب أحمد إدريس، الطبعة الأولى، دار القلم، الكويت، ١٩٧٨، المقدمة ص ٧.

٤ قطب، سيد، خصائص التصور الإسلامي، دار الشروق، بيروت، ص ١٦-١٧.

٣. عدم اتباع أحسن طرق التفسير : وهي تفسير القرآن بالقرآن، ثم بالسنة الصحيحة، ثم باللغة، وأخيراً إعمال الرأي والاستنباط.
٤. عدم اعتماد الأحاديث الصحيحة في التفسير، وقبول أحاديث موضوعة أو ضعيفة، وتفسير الآيات بها.
٥. التساهل في رواية الإسرائيليات، أو الروايات غير الثابتة المتعلقة بأحداث القصص القرآني، وسير الأنبياء والمرسلين، عليهم الصلاة والسلام.
٦. عدم البقاء مع القراءات العشر الصحيحة : وقبول قراءات غير صحيحة من غير العشرة، مع أن القراءات الشاذة ليست قرآناً. وترجيح بعضهم لبعض القراءات الصحيحة، مع أن الترجيح بينها لا يجوز لأنها كلها كلام الله.
٧. التساهل عند أخذ أقوال الصحابة والتابعين : وعدم اعتماد ما صحّ منها، وذكر روايات متعارضة مختلفة عن الصحابي أو التابعي، وترك القارئ في حيرة أمام الأقوال الكثيرة التي وضعوها أمامه بحيث يصعب عليه الترجيح أو الاختيار.
٨. الاستطراد والخروج عن التفسير إلى غيره : حيث كان المفسر يتوسع في بحث بعض الموضوعات والمسائل والقضايا ليس لها صلة مباشرة بالتفسير.
٩. الانشغال بمعارك فكرية ومناقشات مختلفة : حيث كانوا يحولون التفسير إلى ساحة معركة تتصارع عليها مختلف الآراء والأفكار، وتتقاتل عليها مختلف المذاهب والفرق، وخاصة المسائل المتعلقة بالعتيدة والإيمان، وكم تقاتلت الفرق المختلفة أثناء تفسير الآيات، من معتزلة وخوارج وشيعة وأشاعرة وسلفية وغيرهم، حيث أنهم فسروا القرآن

بمقرراتهم الفكرية السابقة فوقعوا في خطأ الدليل والمدلول معاً أو أخطأوا في الدليل لا في المدلول.<sup>(٥)</sup>

١٠. الإستشراق والإستغراب: يعتبران من مظاهر الإنحراف في التفسير بالرأي<sup>(٦)</sup>  
هذه بعض أسباب الانحراف في التفسير بالرأي، أما مظاهر هذا  
الانحراف فهو ما يلي :

### مظاهر الانحراف في التفسير بالرأي.

١. أن يكون المعنى الذي يريده المفسر صواباً غير أن لفظ القرآن لا يدل عليه ولا يراد منه. وحتى يجعل المفسر معناه قرآنياً يحمل عليه اللفظ القرآني ومع ذلك لا ينفي المعنى القرآني الظاهر الذي دل عليه اللفظ القرآني حقيقة. وهذا النوع ينطبق على كثير من تفاسير الصوفية والوعاظ، ومثال ذلك تفسير الصوفي (أبي عبد الرحمن السلمي) لقوله تعالى ” ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو أخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم“<sup>(٧)</sup>. حيث قال : (أي : اقتلوا أنفسكم بمخالفة هواها، أو اخرجوا من دياركم : أي اخرجوا حب الدنيا من قلوبكم ...) <sup>(٨)</sup>. فإن وجوب مخالفة الهوى ووجوب إخراج حب الدنيا من القلب معنى صواب. ولكن المعنى الظاهر لكل من (اقتلوا ... اخرجوا ...) غير ما ذهب إليه السلمي لأن القتل لا يكون إلا بإزهاق الروح، كما أن الخروج معناه الخروج من الديار بمغادرتها، إضافة معنى قتل الهوى وإخراج حب الدنيا

٥ أنظر ، ابن تيمية، أحمد، مقدمة في أصول التفسير، الطبعة الثالثة، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٩٧هـ، ص : ٣١ وما بعدها.

٦ فضل حسن عباس، التفسير ؛ أساسياته ومناهجه، ص ٦٦٥، ٧٠٨ النساء ٦٦.

٨ العك، أصول التفسير وقواعده ص ٢٨، نقلاً عن تفسير السلمي / ٤٩، الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص ٤٩٧، بتصرف.

من القلب إلى المعنى الظاهري من الآية خطأ في الاستدلال، لأن اللفظين القرآنيين (القتل) و(الخروج) لا يدلان عليه .

٢. أن يكون المعنى الذي يريده المفسر صحيحاً، لكن ظاهر النص لا يحتمله، وهذه الصورة تنطبق على تفاسير بعض الصوفية الذين يفسرون القرآن بمعان إشارية صحيحة في ذاتها ومع ذلك فإنهم يقولون : أن المعاني الظاهرة للآية غير مرادة، وتفسير هؤلاء أقرب ما يكون إلى تفسير الباطنية، ومن ذلك ما فسر به سهل التستري قوله تعالى : ” ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين ”<sup>(٩)</sup> حيث قال : ” لم يرد الله معنى الأكل في الحقيقة، وإنما أراد معنى مساكنة الهمة لشيء هو غيره ”. فالتستري نفى الأكل من النهي، مع أن النهي يدل عليه وهذا سلب له عن معناه المراد، ثم حمله على أن المراد به الاهتمام بغير الله، والإقبال على غيره، وهذا غير مراد من النهي، مع أن هذا النهي صواب في نفسه.<sup>(١٠)</sup>

٣. أن يكون المعنى الذي يريد المفسر نفيه أو إثباته خطأ في نفسه، واللفظ القرآني لا يدل عليه، ولكن لا ينفي الظاهر فيحمل المفسر اللفظ القرآني عليه، ومن ذلك ما ذكره بعض المتصوفة من المعاني، ومثال عليه : تفسير الصوفي (ابن عربي) لقوله تعالى : (واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتيلاً)<sup>(١١)</sup>

حيث قال : ” واذكر اسم ربك الذي هو أنت، أي اعرف نفسك ولا تنسها، فينساك الله !! فالمعنى الذي أراد ابن عربي إثباته خطأ في ذاته، وهو قول بوحدية الوجود، فالرب والإنسان عنده شيء

٩ البقرة : ٣٥.

١٠ الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص ٤٩٨، العك، أصول التفسير

وقواعده، ص ٢٢٨-٢٢٩

١١ المزمّل : ٨

واحد، فهذا المعنى باطل، ومع هذا لم ينف ابن عربي المعنى  
الظاهر من الآية.<sup>(١٣)</sup>

٤. أن يكون المعنى الذي يريد المفسر نفيه أو إثباته خطأ في  
نفسه، واللفظ القرآني لا يدل عليه، ومع ذلك ينفي المراد من ظاهر  
اللفظ القرآني فيحمل اللفظ القرآني عليه، ويسلب لفظ القرآن ما يراد  
به ويدل عليه، ويحمله على ذلك الخطأ تعمداً، وهذه الصورة تنطبق  
على تفاسير أهل البدع والمذاهب الباطلة من الغلاة والمتعصبين،  
كتفسير بعض الغلاة من الشيعة لقولة تعالى: ” ألم تر إلى الذين  
أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت“<sup>(١٤)</sup> فقالوا: الجبت  
والطاغوت هما أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب!<sup>(١٥)</sup>

وأحياناً يحتالون في صرف اللفظ القرآني عن ظاهره إلى معنى  
آخر لا يدل عليه، وفيه تكلف وتحريف، وذلك لتعارض المعنى مع  
مذهبهم الباطل. وذلك كتفسير بعض المعتزلة لقوله تعالى: (وجوه  
يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة)<sup>(١٥)</sup> حيث فسروا (إلى) في الآية بالنعمة،  
وقالوا: (إلى) مفرد (آلاء) وفي الآية تقديم وتأخير. والتقدير: وجوه  
ناظرة إلى ربها: أي تنظر نعمة ربها!!

وهكذا صرفوا الآية عن المعنى المخالف لمذهبهم<sup>(١٦)</sup>.

٥. أن يكون اللفظ محتملاً للمعنى الذي ذكره المفسر لغة، ولكنه  
غير مراد، وذلك كاللفظ الذي يطلق في اللغة على معنيين أو أكثر،

١٢ الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص ٤٩٩، العك، أصول التفسير  
وقواعده، ص ٢٢٨-٢٢٩

١٣ النساء: ٥١.

١٤ الخالدي، تعريف الدارسين، ص ٤٩٩، العك، أصول التفسير وقواعده، ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

١٥ القيامة: ٢٢-٢٣.

١٦ العك، أصول التفسير وقواعده، ص ٢٢٩، الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج  
المفسرين، ص ٥٠٠.

ويفهم كل معنى في سياق بعينه. فيأتي المفسر فيحمله على معنى آخر من معانيه غير المراد، وذلك كلفظ (أمة) فإنه يطلق على معان متعددة، ولا يمكن الوصول إلى المعنى المراد إلا بالسياق الذي ورد فيه هذا اللفظ، حيث إن السياق مهم جداً للوصول إلى المعنى المراد.

٦. أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى بعينه، ولكنه غير مراد في الآية، وإنما المراد معنى آخر غير ما وضع له اللفظ بقرينة السياق، فيخطئ المفسر في تعيين المعنى المراد، لأنه اكتفى بظاهر اللغة، فيفسر اللفظ على معناه الوضعي، وذلك كما في قوله تعالى: (وأتينا ثمود الناقة مبصرة)<sup>(١٧)</sup> فيجعل "مبصرة" من الإبصار بالعين على أنها حال من الناقة، وهذا خلاف المراد، إذ المراد: آية واضحة على صدق نبوته، وقد يؤدي إلى انحراف التفسير في مثل هذه المواضع التفسير بمجرد الاحتمال النحوي الإعرابي. والله أعلم.<sup>(١٨)</sup>

يمكن القول بأن الاتجاهات المنحرفة في التفسير ترجع إلى:

١. سوء نوايا المفسرين لتحقيق غاياتهم المنكرة وأغراضهم المشبوهة<sup>(١٩)</sup>.

٢. أن يعتقد المفسر معنى من المعاني، ثم يريد أن يحمل ألفاظ القرآن الكريم على ذلك المعنى الذي يميل إليه ويعتقده. قلت وهذا من أهم أسباب الانحراف قديماً وحديثاً.

هذا باختصار أهم الأسباب التي أدت إلى الانحراف في التفسير. وقد تعرض الدكتور الذهبي في كتابه "الاتجاهات المنحرفة في التفسير" إلى اتجاهات الإخباريين والقصاص، واتجاهات أصحاب

١٧ الإسراء: ٥٩.

١٨ العك، أصول التفسير وقواعده، ص ٢٢٩.

١٩ المرجع السابق. ص ٢٢٩

المذاهب النحوية، واتجاهات بعض من يجهلون قواعد اللغة العربية، واتجاهات المذاهب والفرق الدينية، واتجاهات القائلين بأن القرآن حوى جميع العلوم

الكونية، واتجاهات دعاة التجديد من المحدثين، ووضح كل اتجاه منها وضرب له الأمثلة الكافية، ومن ثم أنصح بالرجوع إليه لمعرفة التفاصيل.<sup>(٢٠)</sup>

## المبحث الثاني

نماذج من اتجاهات التفسير بالرأي المذموم

١. المعتزلة والتفسير :

لما ظهرت المذاهب الدينية تأثر التفسير بها إلى حد كبير، ذلك أن القرآن الكريم كان هو المرجع الأول الذي يقصد إليه أصحاب المذاهب المختلفة من المسلمين ليأخذ كل منهم ما يشهد لمذهبه ولو بطريق إخضاع النص القرآني له، وقسره على موافقة رأيه وهواه، وتأويل ما يصادمه من ذلك تأويلاً لا ينافي مذهبه ولا يعارض عقيدته. وكانت فرقة المعتزلة من بين هذه الفرق التي تأولت كثيراً من آيات القرآن على غير تأويلها، واتجهت بالكثير من نصوصه اتجاهاً منحرفاً.<sup>(٢١)</sup>

فالمعتزلة وضعوا أصولاً لمذهبهم - وهي ما يسمى بالأصول الخمسة عند المعتزلة - والمتمثلة في : العدل، التوحيد، الوعد، والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه الأصول ما أجمع عليه المعتزلة، ولا يعتبر معتزلياً من لم يعتقدوها.

٢٠ الذهبي، محمد حسين، الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم، دوافعها ودفعتها، الطبعة الأولى، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٧٦، ص ١٥-٩٧.  
٢١ المرجع السابق، ص ٤٧.



ثم تفرعت من هذه الأصول مسائل خالفوا فيها أهل السنة والجماعة، وأهم هذه المسائل ما يلي :

١. مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، وهو مخلد في النار.
٢. أوجبوا على الله إثابة الطائع، ومعاقبة العاصي، ولا يجوز العفو عن مرتكب الكبيرة ولا دخوله في الشفاعة.
٣. فعل الأصلح واجب على الله تعالى.
٤. رؤية الله مستحيلة في الدنيا والآخرة.
٥. صفات الباري عين ذاته.
٦. أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لهم، وأن الهداية والضلال من العبد.
٧. الحسن والقبح ذاتي للأفعال.
٨. الجنة والنار ليستا موجودتين الآن.
٩. أن الحرام ليس برزق.
١٠. أن الله لا يأمر إلا بما يريد.

وبعد أن وضعوا هذه الأصول وخالفوا غيرهم في تلك المسائل بحثوا في القرآن عن أدلة تؤيد أصولهم فإن وجدوا ما يخالف أصولهم أولوا. وهذا أدى إلى الانحراف في التفسير عندهم، وفيما يلي اذكر نماذج من تفسيرهم المنحرف :

في قوله تعالى (وكلم الله موسى تكليماً) <sup>(٣٢)</sup> وجدوا في هذه الآية ما يعارض مذهبهم، بادروا إلى تحويل النص عن معناه إلى ما يتفق ومذهبهم، فقرأوا ( وكلم الله موسى تكليماً) بنصب لفظ الجلالة على أنه مفعول لفعل الكلام من موسى - أي أن موسى

٢٢ النساء : ١٦٤.

كَلَّمَ الله - فحرّفوا القراءة وفق أهوائهم.. وبعض المعتزلة يبقي النص القرآني على قراءته المتواترة، ولكنه يحمل على معنى بعيد حتى لا يبقى مصادماً لمذهبه، فيقول إن (كَلَّمَ) من (الكَلَّمَ) بمعنى الجرح، فالمعنى : وجرح الله موسى بأظفار المعنى ومخالب الفتن؛ وذلك ليفرّ من ظاهر النظم القرآني الذي يصادم عقيدته، ويخالف مذهبه.. (٣٣) ومن الأمثلة على الاتجاه المنحرف عند المعتزلة في التفسير أيضاً : ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار في كتابه (تنزيه القرآن عن المطاعن) عندما عرض لتفسير قوله تعالى ( من يهد الله فهو المهتدي ومن يضل فأولئك هم الخاسرون) (٣٤) حيث يقول : ”من يهد الله إلى الجنة والثواب فهو المهتدي في الدنيا، ومن يضل عن الثواب إلى العقاب، فأولئك هم الخاسرون في الدنيا) الذي دفع القاضي عبد الجبار إلى التفسير المنحرف في تأويل الآية انتصاره لمذهبه، لأن المعتزلة يزعمون أن الله تعالى لا يخلق الهدى ولا الضلال في الدنيا، وأنهما من خلق العباد. وأكتفي بمثالين من التفسير المنحرف للمعتزلة وذلك خشية الإطالة.

## ٢. الشيعة والتفسير :

لم يسلم الشيعة من الانقسام والتفرق، فمنهم من غالى فاعتبر علياً قد وصل إلى درجة الألوهية، ومنهم من اعتدل فاعتبر أن علياً كرم الله وجه أفضل من غيره من الصحابة، وأنه أولى بالخلافة وأجازوا تولية المفضل مع وجود الفاضل، ومنهم من اتخذ موقفاً وسطاً، فاعتبروا علياً إماماً معصوماً وهو خليفة الله بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأن هذه الخلافة

٢٣ العك : أصول التفسير وقواعده، ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

٢٤ الأعراف : ١٧٨.

انتزعت منه انتزاعاً. هذه الفرقة هي الشيعة الاثني عشرية، أو الإمامية. وهي الفرقة التي سأعرض لتفسيرها المنحرف، وقد أعرضت عن الغلاة منهم لأنهم خارجون عن دائرة الإسلام فلا يعتد بتفاسيرهم، أما المعتدلة منهم وهم (الزيدية) فسأعرض عنهم أيضاً لأنهم أقل انحرافاً من الإمامية ويعتبرون قريبين إلى أهل السنة، وتجنباً من الإطالة.

وهؤلاء قد وضعوا أصولاً لمذهبهم كالمعتزلة، وفيما يلي أصولهم الخمسة :

١. التوحيد.
٢. العدل.
٣. النبوة.
٤. الإمامة.
٥. المعاد

وهذه الأصول الخمسة تتضمن عقائد أخرى مثل :

٦. البداء
٧. العصمة
٨. المهديّة
٩. الرجعة
١٠. التقيّة
١١. الخمس

١٢. نكاح المتعة... وغيرها من الأمور المتعلقة بعقيدتهم. وتأيداً لمذهبهم أولوا آيات قرآنية وبالتالي انحرفوا وفيما يلي نماذج لانحرافهم في التفسير.

تفسيرهم لقوله تعالى : (لتركبن طبقاً عن طبق) <sup>(٢٥)</sup> يقولون : إنه إشارة إلى أن هذه الأمة ستسلك سبيل من كان قبلها من الأمم في الغدر بالأوصياء بعد الأنبياء ويعتبرون هذا المعنى من المعاني الباطنة لبعض الآيات القرآنية يشير إلى ما سيحدث في المستقبل من حوادث ويعدون هذا من وجوه إعجاز القرآن الكريم.

ومن مظاهر الانحراف في تفاسيرهم تفسيرهم أيضاً للحروف المقطعة في أوائل السور، كقوله تعالى : (كهيعص) <sup>(٣٦)</sup> حيث قالوا : الكاف : اسم كربلاء، الهاء : هلال العترة، الياء : يزيد لعنه الله وهو ظالم لحسين، والعين : عطشه، والصاد : صبره،... <sup>(٣٧)</sup>

وفي قوله تعالى : (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون) <sup>(٣٨)</sup> قالوا : قوم موسى في الباطن هم أهل الإسلام، <sup>(٣٩)</sup> وفي قوله تعالى : (إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا) <sup>(٤٠)</sup>، يقول السيد عبد الله العلوي : تدل الآية على إمامته - أي عليّ - دون سواه، للحصر، وعدم اتصاف غيره بهذه الصفات، وعبر عنه بصيغة الجمع تعظيماً، أو لدخول أولاده الطاهرين) <sup>(٤١)</sup> ومثال آخر ما فسروا به قوله تعالى (وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون، فلولا إذا بلغت الحلقوم، وأنتم حينئذ تنظرون) <sup>(٤٢)</sup> قالوا (وتجعلون رزقكم) : أي أن شكر النعمة التي رزقكم وما منّ عليكم بمحمد وآله، (أنكم تكذبون) أي بوصيه (فلولا إذا بلغت الحلقوم وأنتم حينئذ تنظرون) إلى وصيه علي عليه السلام يبشر وليّه بالجنة (ونحن أقرب إليه منكم) <sup>(٤٣)</sup> يعني أقرب إلى أمير المؤمنين علي منكم (ولكن لا تبصرون) أي : لا تعرفون <sup>(٤٤)</sup>.

- 
- ٢٦ مريم (١).  
 ٢٧ العك، أصول التفسير وقواعده، ص ٢٤٦.  
 ٢٨ الأعراف (١٥٩).  
 ٢٩ الذهبي، التفسير والمفسرون، ٢ / ٣٣.  
 ٣٠ المائة (٥٥).  
 ٣١ الذهبي، الاتجاهات المنحرفة في التفسير ص ٥٤، نقلاً عن تفسير القرآن للسيد عبد الله العلوي.  
 ٣٢ الواقعة (٨٢-٨٤).  
 ٣٣ الواقعة (٨٥).  
 ٣٤ الذهبي، التفسير والمفسرون ٧١ / ٢.

وعندما يعرض البحراني لقوله تعالى (إنكم لفي قول مختلف يؤفك عنه من أفك) (٣٥)

يفسرها بقوله : ”اختلف في ولاية هذه الأمة، فمن استقام على ولاية عليّ دخل الجنة، ومن خالف ولاية علي دخل النار“ (٣٦)

وفي تفسير إبراهيم بن فرات الكوفي أحد علماء الإمامية الاثني عشرية في القرن الثالث الهجري، يقول في تفسيره لقوله تعالى : (عم يتساءلون، عن النبأ العظيم، الذي هم فيه مختلفون) (٣٧) : كان علي بن أبي طالب عليه السلام يقول لأصحابه : أنا والله النبأ العظيم الذي اختلف فيه جميع الأمم بألسنتها، والله ماله نبأ أعظم مني، ولا - والله - آية أعظم مني“ (٣٨) وفي تفسير قوله تعالى : (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا) (٣٩) يحاول كل من الطبرسي والطباطبائي قصر أهل البيت على النبي صلى الله عليه وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين، وأن يجعل الآية خاصة بهؤلاء الخمسة، وأن الإرادة فيها تحتمل الإرادة المحضة، والإرادة التي يتبعها التطهير وإذهاب الرجس ثم يدعيان أن الاحتمال الثاني هو المراد. وأن الآية تدل على عصمة الأئمة من جميع القبائح (٤٠) ويعقب الشيخ الذهبي قائلاً : ”وبدهي أن

٣٥ الذاريات (٨-٩).

٣٦ الذهبي، الاتجاهات المنحرفة في التفسير، ص ٥٥، نقلاً عن كتاب «البرهان في تفسير القرآن» للبحراني ص ٤٨٠

٣٧ النبأ (١-٣)

٣٨ الذهبي، الاتجاهات المنحرفة في التفسير، ص ٥٥.

٣٩ سورة الأحزاب : ٣٣.

٤٠ الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت ج ٧-٨، ص ٤٦٣-٤٦٢، والطباطبائي، محمد، حسين، الميزان في تفسير القرآن، ط ٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٩٧٣ - ج ١٦، ص ٣١٠ وما بعدها.

هذا الاتجاه في تفسير ما سبق من الآيات إنما دفع قائله إليه ما يعتقدونه في الإمامة والأئمة. (٤١)

قلت : ولا شك أن مثل هذا التفسير والتأويل حمل الآيات القرآنية إلى معان لا يحتملها اللفظ، فلا بد من الانتباه والحذر.

### الاتجاه المنحرف في التفسير للخوارج :

نشأت هذه الفرقة بعد حادثة التحكيم، ثم دبّ الخلاف بينهم فنفروا أحزاباً، كل حزب يفارق الآخر في المبدأ والعقيدة، ولكن يجمع الكل على مبدأين هما :

١. تكفير علي، ومعاوية، والحكمين، وأصحاب الجمل، وكل من رضي بالتحكيم.

٢. وجوب الخروج على السلطان الجائر، وهناك مبدأ ثالث يقول به أكثر الخوارج وهو التكفير بارتكاب الكبائر (٤٢).

قالت الخوارج : إن الله أنزل في شأن علي قوله (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام) (٤٣) فقد استدلوا على تكفير مرتكب الكبيرة بقوله تعالى : (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ومن كفر فإن الله غني عن العالمين) (٤٤) فقالوا : إن تارك فريضة الحج كافر بدليل قوله

٤١ الذهبي، الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم، ص ٥٦

٤٢ البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، تحقيق إبراهيم رمضان، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت ١٩٩٧، ص ٧٨ وما بعدها، وانظر الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق : أمير علي مهنا، علي حسن فاعور، الطبعة السابعة، دار المعرفة، ١٩٩٨، ص ١٣٢-١٣٣.

٤٣ البقرة (٢٠٤)

٤٤ آل عمران (٩٧)

تعالى : (ومن كفر) واستدلوا أيضاً بقوله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) <sup>(٤٥)</sup> قالوا إن كل مرتكب المعصية مهما كانت فهو كافر وذلك لأن الذي يرتكب الذنب يكون قد حكم بغير ما أنزل الله. <sup>(٤٦)</sup>

وفي تفسير قوله تعالى : (قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى) <sup>(٤٧)</sup> قال صاحب كتاب (هميان الزاد) : ”فمودة قرابته صلى الله عليه وسلم من لم يبدل منهم ولم يغير مثل : فاطمة وحمزة والعباس وابنه رضي الله عنهم واجبة.. المراد بأله الذين لم يبدلوا فخرج علي ونحوه ممن بدّل..“ <sup>(٤٨)</sup>

وهكذا استدل الخوارج على آرائهم وما ذهبوا إليه من مذهب بآيات قرآنية بعيداً عن الموضوعية، والفهم السليم، بل أخضعوا هذه الآيات لأهوائهم الباطلة.

#### الاتجاه المنحرف في التفسير للصوفية :

للمتصوفة كغيرهم من طوائف المسلمين – دراسات في القرآن الكريم، وكان لهم تفاسير ومؤلفات حوتها المكتبة الإسلامية، قديماً وحديثاً. وكانت دراسات المتصوفة للقرآن وشروحهم له، عليها طابع التصوف. فالصوفي – كغيره من أصحاب الفرق – بنى له نظريات علمية فلسفية أولاً ثم فسر القرآن على هذه النظريات بعد ذلك. والذي

٤٥ المائدة (٤٤)

٤٦ الذهبي، الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم، ص ٦٣-٦٤، وانظر : عبد العزيز، أمير، دراسات في علوم القرآن، ط١، دار الفرقان، عمان، مؤسسة الرسالة بيروت، ١٩٨٣، ص ١٦٥.

٤٧ الشورى (٣٣)

٤٨ الذهبي، الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم، ص ٦٨

يستعرض التفسير الصوفي النظري وما فيه من تفسير إشاري فيضي  
يُجد في هذا أو ذاك اتجاهًا منحرفاً عن النهج القويم لتفسير القرآن  
الكريم، فالتفسير الصوفي النظري تفسير يخرج بالقرآن - في الغالب -  
عن هدفه الذي يرمي إليه.. فمثلاً ابن عربي يميل ببعض الآيات إلى ما  
يذهب إليه من القول بوحدة الوجود ففي تفسير قوله تعالى : (وإلهكم  
إله واحد) <sup>(٤٩)</sup> قال : (... إن الله تعالى خاطب في هذه الآية المسلمين.  
والذين عبدوا غير الله قربَةً إلى الله فما عبدوا إلاّ الله. فلما قالوا : ما  
نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى فأكدوا ذكر العلة، فقال الله لنا : إن  
إلهكم والإله الذي يطلب المشرك القربة إليه بعبادة هذا الذي أشرك به  
واحد، كأنكم ما اختلفتم في أحديته... ” ولما فسر قوله تعالى : (واذكر  
اسم ربك، وتبتل إليه تبتيلاً. رب المشرق والمغرب) <sup>(٥٠)</sup> قال : ”أذكر ربك  
الذي هو أنت، أي اعرف نفسك واذكرها ولا تنسها فينسك الله، واجتهد  
لتحصيل كمالها بعد معرفة حقيقتها.. ” رب المشرق والمغرب “أي الذي  
ظهر عليك نوره فطلع من أفق وجودك بإيجادك، والمغرب : الذي اختفى  
بوجودك وغرب نوره فيك واحتجب بك “ <sup>(٥١)</sup>  
قلت : ومثل هذا التفسير لا يقوم إلاّ على الهوى والضلال و الرأى  
الفاسد المردود.

### الاتجاه المنحرف في التفسير للإخباريين والقصاص :

اشتمل القرآن الكريم على كثير من القصص : منه ما يتعلق  
بأخبار الأنبياء مع أممهم، ومنه ما يتعلق بأخبار الماضين ممن ليسوا

٤٩ البقرة (١٦٣)

٥٠ المزمل (٨-٩)

٥١ الذهبي، الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم، ص ٧٠-٧٢، وانظر عبد  
العزیز، دراسات في علوم القرآن، ص ١٦٥-١٦٧



بأنبياء ولا مرسلين، كقصة أصحاب الكهف، وقصة ذي القرنين، وقصة الذي مر على قرية... وقصة أصحاب الجنة وغيرها من القصص... ولما كانت النفس عادة تتشوق إلى معرفة تفاصيل الحوادث وجزئياتها، وجدنا من المسلمين في عهد الصحابة من كان يرجع إلى بعض من أسلم من أهل الكتاب كعبد الله بن سلام، وكعب الأحبار يسألونهم عن بعض جزئيات هذه الحوادث... وهكذا أخذ الصحابة عن أهل الكتاب فيما يتفق مع شريعتنا وكانوا يكذبونهم فيما لا يتفق معها... ولكن هل بقي التحفظ في رواية الإسرائيليات على ما كان عليه في عهد الصحابة؟ لا، فبعد عصر الصحابة رضوان الله عليهم زادت رواية التابعين للإسرائيليات هكذا حتى امتلأت بعض كتب التفسير بهذه الإسرائيليات.

ومن الأمثلة على ذلك ما جاء في تفسير الثعلبي لما عرض لتفسير قوله تعالى:

(إذ أوى الفتية إلى الكهف) <sup>(٥٢)</sup> روى عن السدى ووهب بن منبه رواية طويلة ذكر فيها أسماء هؤلاء الفتية واسم كلبهم، وفيها حوار غريب بين الكلب والفتية وأعجب ما فيها أن النبي صلى الله عليه وسلم طلب من ربه أن يريه أصحاب الكهف، فأجابه الله أنه لن يراهم في الدنيا، وأمره أن يرسل إليهم أربعة من أصحابه ليبلغوهم رسالته. ويعقب الذهبي على هذه الرواية فيقول: ”والعجيب أن الثعلبي يمر على هذه الرواية دون أن يتعقبها بكلمة تكذيب لها أو شك فيها، ولست أرى إلا أنها رواية تحمل في طياتها دليل كذبها.. الخ. <sup>(٥٣)</sup>

٥٢ سورة الكهف (١٠)

٥٣ الذهبي، الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم، ص ٢٧-٢٩

## الاتجاه المنحرف في التفسير لأصحاب المذاهب النحوية

وسبب انحراف هؤلاء في تفاسيرهم ؛ أنهم وضعوا وقعدوا القواعد في النحو ثم بحثوا في الآيات القرآنية عن ما يؤيد مذهبهم النحوي، وبالتالي أولوا الآيات التي لا تتفق مع مذهبهم... وهكذا نشأ لديهم انحراف في التفسير.

ومن الأمثلة على ذلك : إنكار الزمخشري قراءة ابن عامر - (وهي قراءة متواترة) في قوله تعالى

(وَكذلكَ زَيْنَ لِكثيرٍ مِنَ المُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلادِهِمُ شُرَكَائِهِمُ) (٥٤)  
فقال في ذلك : (وأما قراءة ابن عامر، قتل أولادهم شركائهم، برفع القتل ونصب الأولاد، وجرّ الشركاء، على إضافة القتل إلى الشركاء، والفصل بينهما بغير الظرف - وهو المفعول - فشيء لو كان في مكان الضرورات - وهو الشعر - لكان سمجا مردوداً، كما سَمَّجَ ورْدٌ :

(زَجَّ القُلُوصَ أَبِي مَزادَةَ) (٥٥) فكيف به في الكلام المنثور ؟ فكيف به في القرآن المعجز بحسن نظمه وجزالته؟ والذي حمل - يريد ابن عامر - على ذلك أنه رأى بعض المصاحف ”شركائهم“ مكتوباً بالياء (٥٦) ولو قرأ بجر الأولاد والشركاء - لأن الأولاد شركاؤهم في أموالهم، لوجد في ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب) (٥٧).

٥٤ الأنعام : ١٣٧

٥٥ البيت هو : (فَرَجَّحْتُهَا بِمَزَجَّةٍ زَجَّ القُلُوصَ أَبِي مَزادَةَ) من التحقيق على الكشاف ج ٢ / ص ٦٧.

٥٦ قال أبو عمرو الداني : (في مصاحف أهل الشام) كذلك زَيْنَ لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم) بالياء وفي سائر المصاحف (شركاؤهم بالواو) انظر الداني، عثمان بن سعيد، المقنع في رسم مصاحف الأمصار مع كتاب النقط، تحقيق محمد الصادق فحماوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ص ١٠٧.

٥٧ الزمخشري، محمود بن عمر، تفسير الكشاف مع حواشيه الأربعة ، تحقيق عبد السلام شاهين، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠، ٢ / ٦٧.

هذا وفي تفسير الزمخشري كثير من المواقف التي يرد فيها الزمخشري القراءات المتواترة بحجة أنها لا تتفق ومذهبه النحوي.<sup>(٥٨)</sup>

وقد عاب عليه أبو حيان رده لقراءة أبي عامر<sup>(٥٩)</sup>، كما عاب عليه أيضاً ابن الجزري<sup>(٦٠)</sup> - رحمه الله - حيث قال : (والحق في غير ما قاله الزمخشري، ونعود بالله من قراءة القرآن بالرأي والتشهي، وهل يحل المسلم القراءة بما يجد في الكتابة من غير نقل ؟ بل الصواب جواز مثل هذا الفصل وهو الفصل بين المصدر وفاعله المضاف إليه بالمفعول في الفصيح الشائع الذائع اختياريًا، ولا يختص ذلك بضرورة ذلك الشعر، ويكفي في ذلك دليلاً هذه القراءة الصحيحة المشهورة التي بلغت التواتر، كيف وقارئها ابن عامر من كبار التابعين الذين أخذوا عن الصحابة كعثمان بن عفان وأبي الدرداء رضي الله عنهما وهو مع ذلك عربي صريح من صميم العرب، فكلامه حجة وقوله دليل، لأنه كان قبل أن يوجد اللحن ويتكلم به).

والذي أوقع الزمخشري في المحذور، ما عليه جمهور البصريين من عدم جواز الفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير الظرف إلا لضرورة الشعر

ولله دُرٌّ إمام النحاة، أبي عبدالله بن مالك حيث قال في كافيته الشافية:

وَحُجَّتِي قِرَاءَةَ ابْنِ عَامِرٍ	فَكَمْ لَهَا مِنْ عَاضِدٍ وَنَاصِرٍ
------------------------------------	-------------------------------------

٥٨ الذهبي، الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم، ص ٤٠.

٥٩ المرجع السابق، ص ٣٩.

٦٠ ابن الجزري، أبو الخير محمد بن محمد، النشر في القراءات العشر، تقديم علي محمد الضباع، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨، (١٩٨/٢).

وقد بين ابن مالك رحمه الله قوة هذا الفصل من جهة المعنى<sup>(٦١)</sup> كما عاب ابن المنير السكندري في حاشيته على الكشاف ردّ القراءة المتواترة لأنها ليست رأياً من ابن عامر وإنما نقلاً صحيحاً متواتراً عن النبي صلى الله عليه وسلم<sup>(٦٢)</sup> واكتفى بهذا القدر على انحراف أهل النحو في تفسيرهم لكتاب الله عز وجل.

### الاتجاه المنحرف في التفسير العلمي

من الأمثلة عليه ما ذكره الشيخ الذهبي نقلاً عن طنطاوي جوهرى في تفسير قوله تعالى : (وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة..) <sup>(٦٣)</sup> حيث قال جوهرى : ”... وأما تحضير الأرواح فإنه من هذه الآية استخراجه. إن هذه الآية تتلى والمسلمون يؤمنون بها حتى ظهر علم الأرواح بأمريكا أولاً، ثم بسائر أوروبا ثانياً...” ثم علق الذهبي على ما ذهب إليه طنطاوي قائلاً : ”ولست أشك في أن مثل هذا التفسير خروج بالقرآن عن مقصده وانحراف به عن هدفه، فالقرآن لم ينزل على محمد صلى الله عليه وسلم ليكون مصدراً لجوامع الطب، وضوابط الفلك، ونظريات الهندسة، وقوانين الكيمياء، وعالم الأرواح وكيفية تحضيرها..، لا بل هو كتاب هداية يخرج الله به الناس من الظلمات إلى النور...”<sup>(٦٤)</sup> قلت : ولا يمنع أن يكون بجانب الهداية احتواء الآيات القرآنية الحقائق العلمية والكونية. كما أن التفسير العلمي ضمن الشروط

٦١ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢ / ١٩٨ - ١٩٩.

٦٢ السكندري، أحمد بن المنير، الانتصاف حاشيته على تفسير الكشاف للزمخشري، ٢ / ٦٦

٦٣ البقرة : ٦٧

٦٤ الذهبي، الاتجاهات المنحرفة في التفسير، ص ٨١ - ٨٨

يعتبر من التفسير بالرأي المقبول، أما إذا تجاوز الشروط المقررة، فقد انحرف عن مساره وسار ضمن التفسير بالرأي المذموم. والله تعالى أعلم.

### الاتجاه المنحرف في التفسير لبعض مدّعي التجديد من المحدثين

الامثلة على هذا الاتجاه كثيرة، والانحراف فيها بين، ومن ذلك ما فسر به أبو زيد الدمنهوري قوله تعالى ( وسخرنا مع داود الجبال يسبحن والطير وكنا فاعلين)<sup>(٦٥)</sup> حيث يقول (يسبحن) يعبر عما تظهر الجبال من المعادن التي كان يسخرها داود في صناعته الحربية، و(الطير) يطلق على كل ذي جناح، وكل سريع السير من الخيل والقطارات البخارية والطائرات الهوائية“ وعندما عرض لقوله تعالى : ”... ولسليمان الريح عاصفة تجري بأمره إلى الأرض التي باركنا فيها...“<sup>(٦٦)</sup> حيث يقول الدمنهوري: ”تجري بأمره“ الآن تجري بأمر الدول الأوروبية وإشاراتها في التلغراف والتلفونات الهوائية“<sup>(٦٧)</sup>. قلت: وهذا بلا شك خروج بالآيات عن مدلولها وانحراف في تأويلها.

ومنه أيضاً تفسير الشيخ أحمد حسن الباقوري، لقوله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون)<sup>(٦٨)</sup> حيث قال إن الآية لا تتناول إلا من أنكر بقلبه وجحد بلسانه، أما من عرف بقلبه أن هذا الحكم حكم الله، وأقر بلسانه أنه حكم الله ثم أتى بما يضاده، فإنه على ذلك حاكم بما أنزل الله، وإن كان

٦٥ الأنبياء : ٧٧

٦٦ الأنبياء : ٨١

٦٧ الذهبي، الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن، ص ٩١ - ٩٦.

٦٨ المائدة : ٤٤

تاركاً له، فلا يلزمه دخوله تحت هذه الآية واعتباره كافراً، ثم وصف هذا التفسير للآية بأنه ينفي عن الأمة حرجاً لا قبل لها به ولا خيرة لها فيه، إذ يستطيع القائلون به أن يتعلقوا بقضية العموم في الآية، فيرموا بالكفر حكام أمتنا الذين يستمدون القوانين واللوائح والاشتراعات من قوانين عالمية لا صلة لها بالإسلام“ وقال أيضاً: ”إن حكام البلاد الإسلامية اليوم هم في حالة الضرورة التي تبيح بعض المحظور على أن يرتقبوا الوقت المناسب حين تكون للأمة قوة تحمي بها تقاليدها وشرائعها ومدنيتها، والإسلام نفسه سلك هذا المسلك فعمل أولاً على تكوين العقيدة في الأمة، ثم على تكوين شريعتها والقرآن مكيه ومدنيّه يؤيد ذلك“ وقد علق د. الرومي على ذلك قائلاً: ”وبالمناسبة، فإنه قال هذا الباطل وهو يتولى منصب وزير الأوقاف..“<sup>(٦٩)</sup> قلت : لا يسلم للشيخ فيما ذهب إليه لأنه استخدم قاعدة أصولية في غير موضعها وقاس واقعنا الحاضر على العهد المكي وهذا قياس مع الفارق..

ومنه أيضاً ما ذكره جواد كسار في كتابه (وعى القرآن، مدارسة مع الشهيد بهشتي) حيث يقول بهشتي : ”أحياناً يستلهم الأفراد من كتاب الله نوعاً من الانحرافات المضحكة. فقد حصل لي عملياً - وكنموذج لهذه الانحرافات تبعت على السخرية - وأن إطلعت على نموذج أعدّه أحد طلبة العلوم الدينية ممن أمضى مراحل شوطه الدراسي إلى نهاية مرحلة السطوح بشكل جيد نسبياً، فهذا السيد يعطي دروساً في مدنيتها، وقد دفع لي ما يقارب ٣٠٠ صفحة مما كتبه في تفسير سورة (الحمد) وسورة

٦٩ انظر الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، ١٠٦٥/٣ - ١٠٦٦، بتصرف

(البقرة)...عندما طالعت اثنتي عشرة صفحة من النص وجدته مليئاً بالأخطاء... فعثرت على مسألة سأذكرها فيما يلي ؛ عندما يصل الكاتب إلى آية ”أقيموا الصلاة“ تراه يفسرها على أساس تسعير لهيب الثورة، فتغدو الصلاة لديه (لهيب الثورة) وليست بمعنى الصلاة المتداولة بين المسلمين، ثم يعقب قائلاً : ”ما يفيد كلام الكاتب أن الجميع بدءاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم نفسه إلى جميع المسلمين الآخرين فهموا إقامة الصلاة بالمقلوب خلال أربعة عشر قرناً... ان ما ذهب إليه الكاتب هو التفسير بالرأي وتلاعب بالنص القرآني وفق أهوائه ” (٧٠)

قلت : وهذا تأويل فاسد، مردود على صاحبه بل حرام القول به.

## الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وعلى سيدنا محمد وآله وصحبه أفضل السلام وأزكى الصلوات وبعد.

فمن خلال دراستي وقراءتي في هذا الموضوع، ومن خلال اطلاعي على ما دونه العلماء فيه، أسجل هذه النقاط التالية :

- إن الانحراف في اتجاهات التفسير ينقسم إلى قسمين :

قسم منها كفر ويخرج صاحبها من الملة، وقد أعرضت عنه في بحثي، كتفسير الزنادقة والملاحدة وغلاة الشيعة والباطنية وبعض الفلاسفة، وتفسير العلمانيين، والاشتراكيين والشيوعيين.

٧٠ كسار، جواد علي، وعي القرآن، مدارس مع الشهيد بهشتي، مؤسسة الثقليين الثقافية، ص ٢٣-٢٥، بتصرف.

والقسم الثاني لا يخرج صاحبه عن دائرة الإسلام، ولكن القائل به يخرج عن الاستقامة والصواب، بل أنه قد يآثم ويقع في الحرام نتيجة تفسيره المذموم.

- إن الخطأ امر وارد لانه لا عصمة لاحد الا للنبي صلى الله عليه وسلم ولكن من الاخطاء ما يمكن تبريره ومنها ما لا يمكن تبريره فما كان متعلقا بالمنهج والطريقة فمع اصحاب هذه الاخطاء نكون منصفين فنقبل ما كان صحيحا ونرد ما كان خاطئا اما ما كان متعلقا بالبعث والمقصد فهذا لا يمكن قبوله بحال من الاحوال لان هذا التفسير لا يقف وراءه الا الكيد للدين وهدم الملة.

وفي الخاتمة أقول : إن موضوع التفسير بالرأي موضوع واسع جداً، ولو يعطى له حقه في البسط والتفصيل لبلغ المجلدات. ولهذا حاولت أن أسجل خلاصة ما ذكره العلماء في الموضوع وأن أنقل آرائهم فيه بإيجاز أحيانا، وبالتفصيل أحيانا أخرى.

الاتجاهات المنحرفة في التفسير

#### قائمة المصادر والمراجع

١. الخالدي، صلاح عبد الفتاح، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ط١، دار القلم، دمشق، دار الشامية، بيروت، ٢٠٠٢.
٢. الذهبي، محمد حسين، الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم، دوافعها ودفعها، ط١، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٧٦م.
٣. العك، خالد، أصول التفسير وقواعده، ط٣، دار النفائس، بيروت، ١٩٩٤م.



٤. المودودي، أبو الأعلى، تفهيم القرآن، تعريب أحمد إدريس، الطبعة الأولى، دار القلم، الكويت، ١٩٧٨م.
٥. قطب، سيد، خصائص التصور الإسلامي، دار الشروق، بيروت.
٦. قطب، سيد، في ظلال القرآن، ط٨، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٧١م.
٧. ابن تيمية، تقي الدين أحمد، مقدمة في أصول التفسير، ط٣، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٩٧هـ.
٨. الأردبيلي، المحقق، زبدة البيان في براهين أحكام القرآن، تحقيق رضا الاستادي وعلي أكبر زماني نژاد، ط٢، انتشارات مؤمنين، قم، إيران، ١٤٢١هـ.
٩. السائس، محمد علي وآخرون، تفسير آيات الأحكام، ط٢، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، دار القادري، دمشق، بيروت.
١٠. الرومي، فهد بن عبد الرحمن، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، ط٣، مؤسسة الرسالة بيروت، ١٩٩٧م.
١١. الرومي، فهد بن عبد الرحمن، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، ط٢، مكتبة التوبة، ١٤١٦هـ.
١٢. عبد الرحمن، عائشة، التفسير البياني للقرآن الكريم، ط٣، دار المعارف، مصر، ١٩٦٨م، الجزء الثاني، ط٢، ١٩٧٣م.
١٣. الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، ط٦، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٥م.
١٤. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ط١، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

١٥. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ط ٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
١٦. البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، تحقيق إبراهيم رمضان، ط ٢، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٧.
١٧. الشهرستاني، محمد عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا، علي حسن فاعور، ط ٧، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٨.
١٨. عبد العزيز، أمير، دراسات في علوم القرآن، ط ١، دار الفرقان، عمان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣م.
١٩. الداني، عثمان بن سعيد، المقنع في رسم مصاحف الأمصار مع كتاب النقط، تحقيق محمد الصادق فحماوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
٢٠. الزمخشري، محمود بن عمر، تفسير الكشاف مع حواشيه الأربعة، تحقيق عبد السلام شاهين، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥م.
٢١. ابن الجزري، أبو الخير محمد بن محمد، النشر في القراءات العشر، تقديم علي محمد الضباع، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.
٢٢. السكندري، أحمد بن المنير، الانتصاف حاشية على تفسير الكشاف، تحقيق عبد السلام شاهين، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥.
٢٣. حسن عباس، فضل، المفسرون؛ مدارسهم ومناهجهم ط ١ دار النفائس، الأردن، ٢٠٠٧.

٢٤. حسن عباس، فضل، التفسير ; أساسياته ومناهجه، ط١، مكتبة  
دنديس،الأردن، ٢٠٠٥

٢٥. كسار، جواد علي، وعي القرآن، مدارس مع الشهيد بهشتي، مؤسسة  
الثقلين الثقافية.



# Descartes'ta Tanrı, Kudret ve Ezeli Doğrular

Mehmet Ata AZ\*

## Özet:

Bu çalışmada, Frankfurt'un "Taş Paradoksu" bağlamında, Descartes'in ezeli doğrular doktrininin; matematik, mantık, metafizik ve ahlaki norm ve doğrularının Tanrı'nın iradesince belirlenip belirlenmediği tartışılmıştır. Bazı Descartes takipçileri, ahlaki norm ve doğruların Tanrı'nın iradesince belirlenmesinin, matematiksel, mantıki ve metafiziksel doğruları da kapsayacak şekilde genişletilemeyeceğini iddia ederken; diğer Descartes takipçileri ise, sadece ahlaki norm ve doğruların değil aynı şekilde matematiksel, mantıki ve metafiziksel doğruların da Tanrı'nın iradesince belirlenebileceğini iddia etmişlerdir. Birbirinden farklı bu tür iki Descartesçi anlayışın oluşmasının temel nedeni, Descartes'in konuya ilişkin metinlerinde bazen yeteri kadar açık olmamasıdır. Bu çalışmamızda, Descartes'in konuya ilişkin tutarlı görüşünü vereceğim. Ki bu da, ezeli doğruların Tanrı tarafından özgür bir şekilde yaratıldığı gibi özgür iradesince de değiştirilebileceğidir.

**Anahtar Kavramlar:** Ezeli doğrular, mutlak kudret, irade, yaratma, matematik, mantık, metafiziksel ve ahlaki doğrular.

## God, Omnipotence and Eternal Truths in Descartes

### Abstract:

This work discussed in the context of Frankfurt's solution of stone paradox whether Descartes's doctrine of creation of the eternal truths, the laws and truths of mathematics, logic, metaphysics and morals are determined by God's will or not. While some of Descartes's predecessors hold that moral laws and truths are determined by God's will, it was not at all common to extend the scope of God's will over mathematics, logic and metaphysical truths. However, the other Descartes's predecessors defend that not only moral laws and truths are determined by God's will but also mathematics, logic and metaphysics truths determined by God's will. The reason of these two different understandings of Descartes is sometimes Descartes was not clear enough in his texts. In this article, I offer a coherent understanding of his idea that even eternal truths are freely created by God, likewise they can be changed by His will.

**Key Words:** Eternal truths, omnipotence, will, creation, mathematics, logic, metaphysical and moral truths.

\* Araş. Gör., Şırnak Üniversitesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Harry Frankfurt, Taş Paradoksu'nun çözümü ile ilgili yazmış olduğu "The Logic of Omnipotence"<sup>1</sup> adlı makalesinde kudret sıfatıyla ilgili sorunların çözümü için Descartes tarafından dile getirilen bir öneride bulunur. Söz konusu öneriye göre Descartes, mutlak kudret sıfatının sınırlarını çizerken Tanrı'nın özgür iradesinden hareketle, kudret sıfatının mantıksal imkanla sınırlanamayacağını, Tanrı'nın mantıken imkansız olanları da yapabileceğini iddia etmişti.<sup>2</sup>

Tanrı tarafından meydana getirilemeyecek herhangi bir şeyin var olduğunu hiçbir zaman söylememiz gerektiğini düşünüyorum. Her türlü doğruluğun temeli ve iyilik onun kudretine bağlı olduğundan, Tanrı'nın vadisiz dağ yapamayacağını veya  $1+2\neq 3$ 'ü meydana getiremeyeceğini söylemeye cesaret etmeyeceğim.<sup>3</sup>

Aynı şekilde Frankfurt da kudret paradoksunun çözümünde Descartes'ın bu görüşlerini baz alarak şöyle bir çözüm önerir:

Farz edelim ki, Tanrı'nın mutlak kudreti, Tanrı'ya mantıken imkansız olan fiilleri ve aynı zamanda kaldıramayacağı bir taşı yaratma imkanı versin. Bu tür varsayımdaki kudret anlayışını analiz ettiğimizde, bunun olabirliğinin kudretin taalluk alanında olduğu düşünülürse hata edilmiş olur... Eğer Tanrı'nın farz edilen ve kendi kendisiyle çelişen

- 1 Frankfurt, Harry, "The Logic of Omnipotence", *Philosophical Review*, (1964). S. 262-63.
- 2 Kaufman, D. Gordon, "Descartes' Creation Doctrine and Modality", *Australasian Journal of Philosophy* 80, (2002), s. 24-41; Ayrıca bkz: Frankfurt, Harry G., "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", *Philosophical Review*, 86, (1977), s. 36-57.
- 3 Descartes, Rene, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III, ed. by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny. Cambridge: Cambridge University Press, (1991), s. 358-59.

(*self-contradiction*) olarak tanımlanan iki fiilden biri olan problematik taşı yaratması varsayılabilirse, neden problematik olan ikinci fiil olan söz konusu taşı kaldırması da varsayılabilir?<sup>4</sup>

Frankfurt'un paradoksun çözümü ile ilgili önermiş olduğu bu çözüm, Tanrı ile kudret sıfatı arasındaki varsayılan ilişki Tanrı'ya, mantıksal olarak saçma olarak nitelenebilecek şeyleri yapmayı mümkün kılmaktadır. Aynı şekilde, Tanrı hakkında veya onun kudretiyle ilgili konuşmanın bir mantığı olmadığı, yani teoloji ya da metafizik dilinin mantığı olmadığı gibi felsefi ve teolojik sorunlar doğurabilecek bir sonuca da götürülebilmektedir.

Bu çalışmamızda Frankfurt'un önermiş olduğu teklifin makul olup olmadığını Descartes'ın Tanrı, mutlak kudret ve ezeli doğrular arasında varsaydığı ilişki bağlamında irdeleyeceğiz. Descartes'ın görüşlerini ve onun görüşlerine kaynaklık eden Tanrı ile mantıksal doğrular arasında varsaydığı ilişkinin mahiyetini belirlemeye çalışacağız. Zira Frankfurt'un, Descartes'ta Tanrı ile mantıki doğrular arasında var olduğunu düşündüğü ilişki, hem Descartes'ın neden böyle bir argümanı savundüğünü aydınlatacak hem de kudret sıfatının nasıl yorumlanması gerektiği konusunda bize yardımcı olacaktır. Acaba Frankfurt vb düşünürlerin ifade ettiği gibi Descartes, ahlakî doğrulara ek olarak, metafizik, mantık ve matematik doğruları da dahil olmak üzere Tanrı'nın ezeli doğruları değiştirebileceğini iddia etmiş midir?

Descartes'ın bu ezeli doğrulara ilişkin görüşlerini yorumlamada iki temel yaklaşımın bulunduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilki Descartes'i, dönemin Augustine, Aquinas gibi düşünürlerden oluşan skolastik gelenek bağlamında yorumlayıp Tanrı'nın sadece ahlakî doğruları değiştirebileceği, metafizik, mantık ve matematik doğruları gibi ezeli doğruları değiştiremeyeceği şeklinde yorumlarken; ikinci kısım düşünürler ise Descartes'i, döneminin skolastik düşüncesinin aksine Tanrı'nın ahlakî doğrular da dahil olmak üzere ezeli doğruları değiştirebileceği şeklinde

4 Frankfurt, Harry G., "The Logic of Omnipotence", s. 263.

yorumlamışlardır.<sup>5</sup> Bu tür iki farklı yorumun bulunmasının nedeni Descartes'in eserlerinde bazen net olmayan ifadeler kullanmış olmasıdır. Biz bu çalışmamızda ikinci görüşün aksine Descartes'in, Tanrı'nın her ne kadar özgür iradesi bağlamında ezeli doğruları yaratmış olsa da, doğasının değişmezliği, basitliği, aldatmazlığı vb. kaygılardan dolayı ezeli doğruları değiştir(e)meyeceği görüşünün daha doğru olduğunu Descartes'in eserlerinden alıntılar yaparak göstermeye çalışacağız.

Descartes, Tanrı ile ezeli doğrular arasındaki ilişkiyi ilahi basitlik tezi ile Tanrı'nın özgür iradesi bağlamında belirlemeye çalışmıştır. İlahi basitliğin temel iddialarından biri olan sıfatların özdeşliğinden hareketle Tanrı'nın iradesinden bağımsız ezeli doğruların varlığını inkar eder:

Ezeli doğrulara gelince, bir kez daha söylüyorum ki, sadece Tanrı onları doğru ve mümkün bildiği için onlar doğru ve mümkündürler. O'dan bağımsız olduklarını ima edecek şekilde Tanrı tarafından doğru olarak bilinmezler. İnsan, onların kelimelerinin anlamını gerçek bir şekilde anlar ise, küfre girmeden herhangi bir şeyin doğruluğunun Tanrı'nın bilgisine öncelik teşkil ettiğini söyleyemeyecektir. Bundan dolayı, Tanrı'nın bir şeyi irade etmesi ve bilmesindeki gibi, Tanrı'da irade etme ve bilme aynı şeydir. Ve sadece bir nedenden dolayı, bu tür şey doğrudur.<sup>6</sup>

Descartes, Tanrı'nın basitlik anlayışına bağlı olarak, Tanrı'da bilme ve irade etmenin özdeş olması nedeniyle Tanrı'nın, ezeli doğruların nihai ve yeterli nedeni olduğunu iddia eder. Bunu da ezeli ilim ile bilinen ezeli doğruların, ezeli iradesi ile de irade edilmiş olmaları gerektiğine dayandırır. Aksi takdirde ezeli iradeye bağlı olmayan ezeli doğrular Tanrı'dan bağımsız olacaklardır. Bunun önüne geçmek için Descartes, ezeli doğruların Tanrı'nın iradesine bağlı oldukları sonucuna varır.

5 Daha ayrıntılı bilgi için bkz: Harry G. Frankfurt, "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", *Philosophical Review*, 86, (1977); "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", *Philosophical Review*, 93, (1984); Ishiguro, Hide, "The Status of Necessity and Impossibility in Descartes" In Rorty, (1986); Kenny, Anthony, *Descartes: A Study of His Philosophy*, (New York: Random House, 1968); "The Cartesian Circle and Eternal Truths", *Journal of Philosophy* 67, s. 685-700; Richard La Croix, "Descartes on God's Ability to Do Logically Impossible" *Canadian Journal of Philosophy* 3, s. 455-75; Stephen Menn, *Descartes and Augustine*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

6 Descartes, Rene, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III, ed. by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 24.



İkinci olarak da Suarez'in ezeli doğruların Tanrı tarafından zorunlu olarak yaratıldığı anlamındaki özgür iradeyi devre dışı bırakan iddialarını<sup>7</sup>, Tanrı'nın özgür iradesinden hareketle eleştirir.<sup>8</sup> İlahi basitliğin özdeşlik iddiasına bağlı olarak Tanrı'nın zihninin objeleri olan ezeli doğrular, zihin ve iradenin özdeş olması nedeniyle, Tanrı'nın iradesinin de objeleri olacaklardır. Böylece Descartes, Tanrı'nın özgür iradeye sahip olmasından hareketle, söz konusu ezeli doğruların Tanrı tarafından özgür bir şekilde yaratılmış olmalarının kaçınılmaz olacağını söyler:

Ezeli olarak adlandırdığın matematiksel doğrular, Tanrı tarafından ikame edilmişlerdir ve yaratılmışların O'na bağımlı olmasından daha az olmayacak şekilde tamamen O'na bağımlıdır.<sup>9</sup>

27 Mayıs 1630'da Mersenne'e yazmış olduğu mektupta her ne kadar tam olarak hangi kelimeyi kullanacağı konusunda emin olmasa da ezeli doğruların Tanrı tarafından yaratılmış ya da tesis edilmiş olduklarını söyler:

Tanrı'nın onları (ezeli doğrular) yapmak için ne yaptığını soruyorsun. Cevap veriyorum, tüm ezeliği ile onları irade etti ve olmalarını anladı ve bununla da onları yarattı. Veya "yaratma" kelimesini şeylerin mevcudiyeti için tahsis edersen, bu durumda O, onları (ezeli doğruları) tesis etti veya yaptı.<sup>10</sup>

Descartes'ı kendi tezini destekleyecek şekilde yorumlayan Frankfurt, kudret sıfatının mahiyeti ve taalluk alanı ile ilgili olarak, mantık ilkelerine bağlı kalmaksızın Tanrı'nın her türlü fiilde bulunabileceği sonucuna varır:

Tanrı'nın kudreti, Tanrı'ya mantıksal imkansızlıklar yapmaya bile imkan verir.<sup>11</sup>

7 Dutton, B., "Suarezian Foundations of Descartes' Ontological Argument", *The Modern Schoolman*, 70:, (1993) s. 249-58; Curley, E., "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", *Philosophical Review*, 93, 1984; Frankfurt, Harry G., "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", *Philosophical Review*, 86, (1977).

8 Frankfurt, Harry G., "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", *Philosophical Review*, 86: (1977), s. 36-57; ayrıca bkz: Curley, E., "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", *Philosophical Review*, 93, (1984).

9 Descartes, Rene, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III, s. 23.

10 a.g.e., s. 25.

11 Frankfurt, Harry G., a.g.m., s. 221.

Tanrı ile kudret sıfatı arasında varsayılan bu ilişkinin, ilk bakışta Tanrı'yı mantıksal saçma olarak nitelenebilecek şeyleri yapmaya yönelttiği söylenebilir; bundan dolayı da bu kudret anlayışı kabul edilmeyebilir. Ama bu tür kudret anlayışı, klasik kudret anlayışının reddedilişi olarak değil de aksine kudretin yeniden yorumlanması olarak görülebilir. Çünkü bu tür kudret anlayışı, mantıksal ihlallerden dolayı saçma veya imkansız gibi görünen fiillerin yapılmasına imkan sağlayacak mahiyettedir. Fiillerin oluş imkanını belirleyen mantık kuralları (mümkün/imkansız) Tanrı tarafından belirlendiği zaman, söz konusu mantık kuralları Tanrı tarafından ihlal edilebilecektir.

Şu önermeleri düşünelim:

1. Tanrı, kendinden daha büyük varlık tarafından yönlendirilebilir.
2. Tanrı, kendinden daha büyük bir varlık yaratabilir. Ama yine de kendisi Tanrı olarak kalır.
3. Tanrı, yaratmış olduğu daha büyük varlığı, kendinden daha büyük kılmayabilir.<sup>12</sup>

Frankfurt'un tezine göre, "1.", "2." ve "3." önermeler doğrudur. Tanrı'nın, var olan varlıkların tümünden daha büyük olduğu tezine göre, Tanrı "1.", "2." ve "3." önermeler gibi mantıken imkansız olan fiilleri de yapabilir. "3." ü önerme, diğerlerine nazaran daha dikkat çekici görünmektedir. "3." önerme, sadece Tanrı'nın kendi içerisinde çelişkili olan fiili yapabildiğini iddia etmemekte, aynı zamanda yaratmış olduğu büyük varlığın kendisinden daha büyük bir Tanrı olması ve kendi tanrısallığına hanel gelmesini engelleyebilen özel bir çelişkiyi de barındırmaktadır. Bu ise anlaşılması daha güç bir şeydir.

Öyle görünüyör ki, "3." önermenin doğruluğunu savunan Frankfurt, Tanrı hakkındaki söylemleriyle ya da Tanrı'nın kudretiyle ilgili açıklamalarıyla, Tanrı'nın hiçbir şekilde mantık kurallarınca yönlendirilemeyeceğini savunmaktadır. Frankfurt'un bu iddiasını kabul edip, Tanrı'nın mutlak kudretinin mahiyeti ve taalluk alanını belirlemede mantık kurallarını göz ardı ettiğimizde, Tanrı'nın kudretini tanımla-

<sup>12</sup> Frankfurt, Harry G., a.g.m., s. 262-63.

mada rasyonel bir temelimiz ve kriterimiz kalmayacaktır. Bu da, kudret sıfatıyla ilgili argüman geliştirirken tamamen keyfi çıkarımlarda bulunacağımız anlamına gelecektir. Frankfurt'un, Tanrı'nın kudretinin mantık kurallarıyla denetlenemeyeceği iddiası, Tanrı hakkında veya O'nun kudretiyle ilgili konuşmanın bir mantığı olmadığı yani teoloji ya da metafizik dilinin mantığı olmadığı gibi anlaşılmaz bir sonuca götürür. Bu da bize Frankfurt'un tezinin neden anlaşılmaz olduğunu kanıtlamaktadır.

Frankfurt bu argümanını, daha önce de dile getirdiğimiz gibi Descartes'in görüşleriyle desteklemektedir. Özellikle de, Descartes'in Mersenne'e 15 Nisan ve 27 Mayıs 1630, Arnould'a 29 Haziran 1648 ile Mesland'a 2 Mayıs 1644'te yazmış olduğu mektuplara dayandırmaktadır.<sup>13</sup> Söz konusu mektupları incelediğimizde, bu mektuplardan sadece biri, Descartes'in Arnould'a yazmış olduğu mektup, Frankfurt'un görüşlerine kaynaklık edecek türdendir. Kaynak olarak göstermiş olduğu diğer metinlerden ilki olan Mersenne'e yazmış olduğu mektubu<sup>14</sup> okuduğumuzda Frankfurt'un anladığının aksine, kendi teziyle çeliştiğini görebiliriz. Mersenne ve Mesland'a yazılan iki mektuptan, Frankfurt kendi teziyle uyuşan kısmı almıştır. O da, Descartes'in Tanrı'nın, ezeli (mantık) doğruları yaratmaya ihtiyacı olmadığı, O'nun bu tür ezeli doğruları yaratmayabileceği iddiasını alıp, kendi tezine kaynaklık edecek şekilde yorumlamıştır. Oysa Descartes, Arnould'a yazmış olduğu mektupta bu tür iddiaları kesin bir dille inkar etmiştir.

Frankfurt'un aktardığına göre Descartes, Mersenne'e yazmış olduğu mektupta şöyle yazmıştır:

Matematik doğruları... Tanrı tarafından sistemleştirilmiştir ve matematiksel doğrular, ezeli bir şekilde Tanrı'ya bağlıdır. Aynen bütün varlıkların O'na bağlı oluşu gibi... Şunu söyleyebilirsin: Nasıl bu doğrular Tanrı tarafından tesis edildiyse aynı şekilde bir kralın koymuş

13 Frankfurt, Harry G., a.g.m., s. 262.

14 Rene, Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III, s. 25.

olduğu kuralları değiştirmesi gibi o da bu kuralları değiştirebilir. Buna, zorunlu bir şekilde “doğrudur” cevabı verilir.<sup>15</sup>

Frankfurt'un yapmış olduğu alıntı, yanlış yorumlanmış gibi görünmektedir. Zira alıntının yapıldığı metnin ikinci cümlesine baktığımızda Descartes'in söylediklerini, Kenny'in yapmış olduğu çeviriye göre daha farklı yorumlanabilir. Kenny'in çevirisinde:

Eğer Tanrı mantıksal doğruları koyduysa, kralın kendi koymuş olduğu kuralları değiştirebilmesi gibi, Tanrı da koyduğu kuralları değiştirebilir. Buna şöyle cevap verilir: “Evet, yapabilir, eğer onun iradesi değişebilirse. Fakat ben onların ezeli ve değişmez olduklarını düşünüyorum.” ... Aynı yargıyı Tanrı için de yapıyorum. Fakat onun iradesi özgürdür. Evet, fakat onun kudreti anlaşılmaz ve kavranılmazdır.<sup>16</sup>

Çevirileri karşılaştırdığımızda, Frankfurt'un çeviriyi kendi tezine kaynaklık edecek şekilde yorumladığını anlıyoruz. Bu da Frankfurt'un, Descartes'in söylemediği şeyleri söylediği ya da söylemiş olduklarını kendi tezini destekleyecek şekilde yorumlaması demektir.

Descartes'in mektubunu baştan sona okuyup anlamaya çalıştığımızda, onun işaret ettiği noktanın sandığımızdan daha muğlak olduğunu anlıyoruz. Frankfurt'un yanlış bir şekilde alıntılanmış olduğu ifadeler, Tanrı'nın “doğruları” değiştirebileceği şeklindedir. Bunların içerisinde mantıksal doğrular da bulunmaktadır. Metnin tamamında Descartes, Tanrı'nın bu doğruları, kendi iradesinin değişmesi şartıyla değiştirilebileceğini söyler.<sup>17</sup> Bu metinde kullanmış olduğu “eğer” (if) edatı kanatimizce çok önemlidir. Descartes hayali olarak kurmuş olduğu diyalogda sorduğu soruya verdiği cevapta, bu doğruları ezeli ve değişmez olarak tanımlamaktadır. Descartes için, doğruların Tanrı için ezeli ve değişmez olması çok da önemli değildir. Ona göre burada önemli olan, doğruların mahiyetinden çok Tanrı'nın iradesinin değişip değişmedi-

15 Frankfurt, Harry G., a.g.m., s. 262; Rene, Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III, s. 25.

16 Frankfurt, Harry, “Descartes on the Creation of the Eternal Truths”, s. 42-43; Rene, Descartes, *Philosophical Letters*, ed. by Anthony Kenny, (London: Oxford Univ. Press, 1970), s. 12

17 Descartes, Rene, *Philosophical Letters*, s. 12-14; Descartes, Rene, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. II, s. 61, 293

ğidir. Burada bizim için önemli olan “*if only if*” (ancak ve ancak) şartını, Tanrı'nın iradesinin mahiyetine şart koşmasıdır.<sup>18</sup>

Descartes'ın mektubunda kurmuş olduğu hayali diyalog beraberrinde bazı felsefi ve teolojik problemler doğurmaktadır. Zira diyalogda bir yandan Tanrı'nın iradesinin özgür oluşuna değinirken öte yandan onun değişmez olduğuna vurgu yapmaktadır. Nasıl oluyor da aynı anda Tanrı'nın iradesi hem özgür hem de değişmez olabilmektedir ? Descartes'ın buna cevabı:

Evet, zira Tanrı'nın kudreti anlaşılmaz (incomprehensible) dir.

Descartes'ın verdiği cevaptan onun, Tanrı'nın mahiyetini tanımlarken kullanmış olduğumuz din dilinin Tanrı'yı tanımlamada yetersiz kaldığı gibi bazen de birbiriyle çelişen tanımlamalar yapılabileceği anlaşılmaktadır. Başka bir ifade ile Descartes'ta “*Tanrı hakkında konuşmanın mantıksızlığı*”nı görebiliyoruz.<sup>19</sup>

Tanrı'nın iradesinin özgürlüğü, Descartes için nihai bir öneme sahiptir. Zira ezeli ve değişmez doğruların akıbeti, bunlara mantıksal doğruları da dahil edebiliriz, Tanrı'nın iradesine bağlıdır.<sup>20</sup> Aynı şekilde ezeli doğruların, Tanrı tarafından zorunlu bir şekilde, iradesi dışında yaratıldığını savunanların iddialarına, Tanrı'nın belirlenmemiş iradesi olduğunu savunarak karşı çıkar.<sup>21</sup> Descartes, Mersenne'ye 27 Mayıs 1630 tarihinde göndermiş olduğu mektupta şöyle yazar:

Tanrı özgür iradesiyle, bir dairenin farklı noktalardan o dairenin yarıçapının uzunluğunu eşit kılmayabilir. Aynen dünyayı yaratmayabileceği gibi.<sup>22</sup>

Bu pasajda Descartes, Tanrı'nın, şimdi farklı noktalardan bir dairenin yarıçapının eşit olmasını yanlış kılacak özgür iradeye sahip olduğu gibi Tanrı'nın bunu yapabilecek gücü olduğunu da ifade etmektedir.

18 Descartes, Rene, *Philosophical Letters*, s. 12; Descartes, Rene, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III, s. 25.

19 Descartes, Rene, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III, s. 235.

20 Curley, E., “Descartes on the Creation of the Eternal Truths”, s.569–97, 583-84.

21 Descartes, Rene, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III, s. 25-26.

22 Descartes, Rene, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III, s. 25; Ayrıca bkz: *The Philosophical Writings of Descartes*, vols. II, s. 221; Frankfurt, Harry G., a.g.m., s. 263.

Descartes'ın 29 Haziranda 1648 tarihinde Arnould'a yazmış olduğu mektupta matematiksel doğruların kesinliğinden hareketle Tanrı'nın bu kesinliği değiştirebilecek kudret ve iradeye sahip olup olmadığına ilişkin olarak şunları söyler:

Tanrı'nın sayılarla ilgili düzenlemeyi yapamayacağını söylememe rağmen... Bir ve ikinin toplamının üç olmayabileceğine rağmen, Tanrı'nın bana bu işlemin böyle olduğuna dair bir zihin verdiğini söyleyebilirim. Bunun aksini düşünemiyorum... İki ve birin toplamının üç olmadığını düşünemiyorum. Aynı şekilde, bunun da zihnim ve anlayışla çeliştiğini düşünüyorum.<sup>23</sup>

Buradaki asıl problem, Descartes'ın bu pasajda geniş zaman kipinde "düzenlemeyi yapamamak"ı (can not) kullanmasıdır.<sup>24</sup> Öyle sanıyorum ki, Descartes'ın buradaki endişesi, Mersenne'e yazmış olduğu ilk mektup-takiyle çok benzerdir. Buna göre Descartes, Tanrı'nın matematiksel işlemleri farklı bir şekilde düzenleyemeyeceğini söylemek istemiyor. Daha açık bir ifadeyle Descartes Tanrı'nın bir artı ikinin üçten farklı bir sonuç ( $1+2 \neq 3$ ) verdiremeyeceğini söylemekle Tanrı'nın mutlak kudretini sınırlamaktan endişeleniyor. Öte yandan aynı şekilde bir artı ikinin üç dışında başka bir sonuç etmesinin Tanrı tarafından sağlanabileceğini de söylemiyor. Savunmuş olduğu tez doğrultusunda bunu da söyleyemez.

#### Şu Argümanı Düşünelim:

1. Tanrı, bir artı ikinin üçten farklı bir sonuç vermesini sağlayabilir. ( $1+2 \neq 3$ ).
2. Tanrı bana öyle bir zihin vermiştir ki bir artı ikinin üçten farklı bir sonuç verebileceğini düşünemiyorum. ( $1+2 \neq 3$ ).
3. Bir artı ikinin üç olmayabileceğini düşünemiyorum.
4. Olmasını düşünemediğim (mantık kurallarına ters düştüğünden) bir durumu Tanrı yapabilir.

23 Descartes, Rene, *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. II, s. 25; Frankfurt, Harry G., a.g.m., s. 263.

24 Frankfurt, Harry G., a.g.m., s. 263.

5. Tanrı aldatıcı olabilir.
6. Aldatıcı varlık, Tanrı'nın değişmez özüyle çelişir (Zira aldatma, iyi olan özde değişimi gerektirir).
7. Bundan dolayı, Tanrı aldatıcı olamaz.
8. O halde Tanrı, bir artı ikinin üç dışında farklı bir sonuç vermesini sağlayamaz.

Kartezyen felsefeye dayanarak kurmuş olduğumuz argümana göre bir artı ikinin üç dışında bir sonuç vermesini Tanrı sağlayamaz. Zira, Arnould'a yazmış olduğu mektuptaki düşüncelerden farklı olarak Tanrı'nın aldatıcı olmayan özünün doğurduğu bir sonuç bulunmaktadır. Ki bu da, bir artı ikinin üç olması gerektiği ve bunun aldatıcı olmayan mutlak iyi doğaya sahip olan Tanrı tarafından bile değiştirilemeyeceği gerçeğidir.<sup>25</sup>

Bütün bunlar Descartes için çelişki gibi görünmektedir. Zira bir yandan kesin bir dille Tanrı'nın doğasının değişmezliği kaygısı ile Tanrı'nın mantık ve matematik yasalarına bağlı olduğunu iddia ederken öte yandan isteksiz ve tereddütlü şekilde Tanrı'nın mantık ve matematik yasalarına bağlılığı olmadığını iddia etmektedir. Sanırım bunun temel nedeni, bu tür yasalara bağlılığın Tanrı'nın özgür iradesine bazı sınırlamalar getireceği ve Tanrı'nın aldatıcı olmayan, aksine iyi olan doğasına hanel getirecek fiilleri nefyetme kaygısıdır.

Descartes'ın mantıksal doğruların değişmezliği ile ilgili vardığımız görüşlerini desteklemek için iki kısa alıntı daha yapacağız. Bunlardan ilki:

Bence Tanrı, onları geçmişte öyle yarattığından ve onların böyle olmasını istediğinden onlar değişmez ve ezelidir. Sen bunun ciddi sonuçlar ve zıtlıklar barındırdığını düşünebilirsin. Söylediklerim doğruysa bence bu yeterlidir.<sup>26</sup>

... Bundan dolayı, şeylerin özlerini ve matematiksel doğruları Tanrı'dan bağımsız bildiğimizi sanmıyorum. Bununla beraber, Tanrı'nın

25 Menn, Stephen, *Descartes and Augustine*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 340.

26 Descartes, Rene, *Philosophical Works of Descartes*, Vol. II, ed. Elizabeth S. Haldane and G.T.R. Ross, (New York, Dover Publications, 1955), s. 226.

iradesi ve hükmü onların bu şekilde olmaları yönünde hükmettiğinden beri, onlar değişmez ve ezeldir.<sup>27</sup>

İkincisi de, bundan biraz farklı ama Descartes'ın görüşüyle yakından ilişkilidir:

Q: Tanrı, yaratmış olduklarına, kendinden nefret etmesini emredip bu durumu iyi olarak gösterebilir miydi?

R: Bunu hiçbir şekilde yapamaz. Fakat biz O'nun ne yapabileceğini bilemeyiz. Ama neden bu şekilde yapmasın?<sup>28</sup>

Yapmış olduğumuz bu iki alıntı bize açık bir şekilde Descartes'ın Tanrı'nın başlangıçta mantık kurallarını daha farklı bir şekilde yaratabileceğini ama iradesinin bu şekilde tecelli etmesinden dolayı değişmez olduklarını ve mükemmelliği, değişmezliği, aldatmazlığı vb. niteliklerinden dolayı Tanrı tarafından bile ihlal edilemeyecekleri görüşünü savunduğunu göstermektedir. Descartes her zamanki görüşünden farklı olarak daha önce şunu savunmaktaydı:

Doğanın kanunlarının nasıl olduklarından bahsetmiştim. Bunu da Tanrı'nın mükemmelliğinden başka bir şeye dayandırmaksızın yapmıştım... Bunu yaparken de şunu göstermeye çalıştım: Eğer Tanrı farklı dünyalar yaratsaydı gözlemlemiş olduğumuz kanunlardan farklı kanunlar yaratamazdı.<sup>29</sup>

Bu metin hakkında söylenebilecek şey şudur: Descartes'e göre Tanrı'nın doğasının değişmezliği göz önünde bulundurulduğunda mantığın ve matematiğin doğruları yaratılmış olup ezeli ve değişmezdir. Tanrı tarafından bile değiştirilemez ve ihlal edilemez. Buna rağmen Descartes, Tanrı'nın özgür iradesi ve kudretinin sınırsızlığını düşündüğünde Tanrı'nın bizim mantık kurallarımıza göre imkansız olan dünyaları hiç zorlanmadan yaratabilecek kudret ve özgür iradeye sahip olduğu düşüncesindedir.

Descartes, mektuplarında açıklamış olduğu görüşlerinin radikal olduğunu biliyordu. 15 Nisan 1630 tarihinde Mersenne'e yazmış olduğu

27 Descartes, Rene, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. II, s. 261.

28 Descartes, Rene, "Conversation with Burman", *Oeuvres*, Vol. VII, s. 432.

29 Descartes, Rene, *Philosophical Works of Descartes*, Vol. I, s. 108.



mektubunda Mersenne'den, Tanrı ile ilgili olan diyaloglarında, adını anmaksızın görüşlerinden bahsetmesini istiyordu. Descartes'ın Tanrı ile mantıksal doğruları da içeren ezeli doğrular arasında gördüğü ilişki, o dönemin geleneksel skolastik çelişkilerini kendi içersinde barındırmaktaydı. Benzer görüşleri Thomas Aquinas'da - mantık kurallarının Tanrı tarafından ihlal edilemeyeceği, Tanrı'nın, fiillerinde mantık kurallarını gözetmek zorunda olduğu iddiasını- görebiliriz:

Mantık, geometri ve aritmetik gibi bazı bilimlerin temel ilkeleri, şeylerin temel ilkelerini oluşturduğundan, Tanrı, bu ilkelerle çelişecek bir şey yapamaz. Bundan dolayı Tanrı'nın, bu tür ilkelerle çelişecek bir tür (cins), yarı çapları birbirine eşit olmayan bir daire veya üç açısı dik iki açıya eşit düşen bir üçgen yapamaz.<sup>30</sup>

Tüm itiraflarda Tanrı'nın mutlak kudretli (omnipotence) olduğu söylenir. Ama söz konusu kudretin mahiyetinin nasıl olduğunu açıklamak oldukça güç görünmektedir. Fakat burada bir sorun vardır. Aynen, Tanrı'nın gücü her şeye yeter dediğimizde, "her şey" (all) kavramının anlamında olduğu gibi. Eğer biz bu konuyu daha ciddi bir şekilde düşünerek buradaki kudret (omnipotence) kavramını, mümkün şeylere referansla anlarsak, o zaman Tanrı'nın kudretinin her şeye yetmesindeki "her şey" den kastın, mümkün şeyler olduğunu anlarız...

Bu iddia, meleğin söyledikleriyle de çelişmez: "*Tanrı için hiçbir şey imkansız değildir.*" (Luka 1:37). Burada söylenenler çelişkiye delalet etmez. Hiçbir akıllı da bunun olabileceğini düşünmez.<sup>31</sup>

Descartes 15 Nisan 1630 tarihinde Mersenne'e yazmış olduğu mektupta Tanrı'nın kudretinin nelere taalluk edebileceğine ilişkin şöyle yazar:

Genel anlamda şundan kesin bir şekilde emin olabiliriz ki Tanrı bizim düşünebileceğimiz her şeyi yapabilir. Fakat Tanrı'nın bizim düşünebileceğimiz hiçbir şeyi yapamayacağını söyleyemeyiz. Bizim zihin

30 Kenny, Anthony, "The Cartesian Circle and Eternal Truth" *Journal Philosophy*, Vol: 67, (1970), s. 695.

31 Pegis, C. Anton, *Basic Writing of St. Thomas Aquinas*, Vol. I, (Ramdon House, New York, 1945), s. 262.

gücümüzün ve tasavvurumuzun onun gücünün genişliği kadar geniş olduğunu söylemekle kendi zihin gücümüze fazla güvenmiş oluruz.<sup>32</sup>

Descartes'ın neden böyle düşündüğünü merak ettiğimiz takdirde bunun cevabını, onun felsefi anlayışında bulabiliriz. Descartes, kendinden şüphe edilmeyecek şeyi bulmayı amaçlamıştı. Bundan dolayı, her şeyden şüphe duymaya başladı. Sonunda kendisinden şüphe edilemeyecek bir şey buldu. O da şüphe ettiğiydi. Onun bu anlayışının arkasında “*cogito ergo sum*” yatar. Böylece Descartes, Tanrı anlayışını bu ilke üzerine kurdu. Descartes'a göre Tanrı aldatmazdı. Zira Tanrı, aldatan değildi. Ayrıca bu anlayışa göre, doğanın ve matematiğin kurallarını da Tanrı tesis etmiş olup söz konusu kurallar Tanrı'ya bağlıdır. Eğer Tanrı isterse, bu kuralları değiştirebilir.

Bu anlayış doğrultusunda Descartes'ın Tanrı'sı şunları yapabilir:

1. Tüm yarıçapları eşit olmayan bir daire yapabilir.
2. Vadi olmadan bir dağ yapabilir.
3.  $2+1$ 'in 3 etmediği bir işlem yapabilir.<sup>33</sup>

Descartes'e göre bunların bize anlaşılmasız görünmesinin temelinde, insan zihninin sınırlılığı ve yetersizliği yatmaktadır. Buna bağlı olarak da sınırlı olan zihin, sınırsız ve mutlak olan varlığın doğasını, fiillerini ve kudretinin taalluk alanını anlamaktan acizdir. Bu da Tanrı'nın her yaptığıının ya da yapabileceklerinin zihnimizce anlaşılamayacağı anlamına gelmektedir. Ayrıca Tanrı'nın kudretinin ve iradesinin taalluk alanını belirleyen doğası, zihnimizin geliştirmiş olduğu mantık, matematik ve fizik kurallarından farklıdır. Bu yüzden Tanrı'nın fiillerini tam anlamıyla kavrayamayacağımız gibi ihata da edemeyiz.

Descartes'ın savunmuş olduğu kudret anlayışını “*Mutlak Kudret*” (*Absolute Omnipotence*) olarak tanımlayan Kevin Timpe, daha sınırlı tutulmuş kudret anlayışını da “*Mantıksal Kudret*” (*Logical Omnipoten-*

32 Pegis, C. Anton, a.g.e., s. 144f.

33 Descartes, Rene, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III, s. 25, 358-59; Timpe, Kevin, “Omnipotence: The Nature and Scope of Divine Power”, *Philosophy of Religion: An Introduction to Issue*, (Kansas City, Bacon Hill Press, 2003), s. 6.

ce) olarak adlandırır.<sup>34</sup> Kevin, *Mantıksal Kudret*'i daha çok Aquinas gibi düşünürlerin savunduğu tez olan, Tanrı'nın kudreti sadece mantıksal imkan dahilindeki şeylere taalluk edebilir görüşü için kullanır. Buna göre Tanrı, *Mutlak Kudret* başlığı altında sayacağımız a, b ve c maddelerini mantıken imkansız oldukları için yap(a)mayacağı gibi bu tür fiilleri yapmaya da ihtiyaç duymaz. Tanrı'nın bunları yap(a)maması, Aquinas, Calvin ve Swinburne gibi filozoflara göre Tanrı'nın kudreti için bir noksanlık sayılmaz. Zira bu tür fiiller kendi içerisinde çelişik (self-contradiction) fiillerdir.<sup>35</sup>

İslam düşüncesinde benzer şekilde mantıksal kudret anlayışını benimseyip mümkünü mantıksal imkan dahilinde tanımlayan Cüveyni<sup>36</sup>, Gazali gibi düşünürler bulunmaktadır:

Muhal Allah'ın kudretinde değildir. Ve muhal, nefyetmekle bir şeyi ispat etmek ya da umumi olanı nefyetmekle hususiyi ispat etmekten ve biri nefyetmekle ikiyi ispat etmekten ibarettir. Bunlardan birine varmayan şey muhal değildir. Muhal olmayan da Allah'ın kudreti dâhilindedir.<sup>37</sup>

Kevin'in *Mantıksal Kudret* olarak adlandırdığı kudret anlayışını savunan Aquinas, imkansız ya da kendi ile çelişik fiillerin Tanrı'nın kudretinin taalluk alanına girmeyeceğini belirtir:

Bu konuyu doğru bir şekilde anlayıp kudreti mümkün şeylere referansla düşündüğümüzde, "*Tanrı her şeyi yapabilir.*" önermesinin "*Tanrı, mümkün olan her şeyi yapabilir.*" şeklinde anlaşılması gerektiğini anlarız. Bunun da Tanrı'nın kudretine halel getirmediğini biliriz... Birçok kavram birbirileriyle olan ilişkilerine göre mümkün ya da imkansız olarak tanımlanır. Mümkün kavramını, yüklem nesneyle ilişkisinde uyumsuzluğun olmadığı durumlarda kullanırken, "*Sokrates oturur.*" gibi; imkansız kavramını yüklem nesneyle uyuşmaması durumunda kullanırız. "*Adam eşektir.*" gibi... Bundan dolayı herhangi bir çelişki içermeyen

34 Timpe, Kevin, a.g.e., s. 9.

35 Swinburne, Richard, *The Coherence of Theism*, (Oxford Clarendon Press, 1999), s. 153, 164-165; ayrıca bkz: Wierenga, Edward, "Omnipotence Defined", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.43, No.3, March (1943), s. 366-67.

36 Dağ, Mehmet, "İmam el- Haremeyn el-Cüveyni'de Nedensellik Kavramı", s. 37-38.

37 İmam Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 190.

kavramlar yani mümkünler Tanrı'nın kudretinin taalluk alanına girer ve "Tanrı kudretlidir." denir. Ama bir çelişki içeren kavramlar olan imkansızlar ise Tanrı'nın kudretinin taalluk alanına girmezler. Bu yüzden bunlar için "Tanrı bunları yapamaz." demek yerine "Bunlar ol(a)maya-cak şeylerdir." demek daha iyi olur.<sup>38</sup>

Descartes'ın, kariyerinin ilk dönemlerinde *Disputationes*'i okuduğunu belirtmesi nedeniyle<sup>39</sup>, Suarez'in, mantıksal doğruların Tanrı tarafından bilinmesi nedeniyle doğru olduğuna değil ezeli doğru olmaları hasebiyle Tanrı tarafından bu şekilde bilindiği görüşüne karşı çıktığını söyleyebiliriz.<sup>40</sup>

Tanrı'nın, bazı doğruların zorunlu olmalarını irade etmiş olması, O'nun söz konusu doğruları, zorunlu olarak irade ettiği anlamına gelmez. Bundan dolayı, onların zorunlu olmalarını irade etmek farklı bir şeydir, bunu zorunlu olarak irade etmek veya bunu irade etmenin zorunlu kılınmış olması farklı bir şeydir.<sup>41</sup>

Kitabının otuzuncu tartışmasında Suarez, mantıksal doğruların Tanrı tarafından bilindiği için doğru olduğu tezine karşı çıkararak aksine mantıksal doğruların ezeli doğru oldukları için Tanrı tarafından bu şekilde bilindiğini iddia eder.<sup>42</sup> Suarez daha da ileri giderek bu tür doğruların zorunlu oluşunun kaynağının Tanrı olmadığını, Tanrı'nın da bu doğruları kendisinden bağımsız ezeli özlerinden hareketle bildiğini iddia eder.<sup>43</sup> Sonuç olarak Suarez bu doğruların Tanrı tarafından yaratılmadığını ve herhangi bir varlığa delalet etmediklerini iddia etmektedir. Suarez, bu tür mantıksal ve matematiksel doğruların, doğruluk değerleri bakımından herhangi bir varlığa bağlı olmadıklarını düşünür. Zira bir varlığa bağlı olmak için nedensellik gerekir.

38 Pegis, C. Anton, a.g.e., s. 144.

39 Rene, Descartes, *Philosophical Works of Descartes*, Vol. II, s. 107.

40 Cronin, Timothy, J., "Eternal Truths in the Thought of Suarez and Descartes", *Modern Schoolman*, Vol. XXXVIII, May, (1961), s. 269-88 Vol. XXXIX, November (1961), s. 23-38.

41 Descartes, Rene, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III, s. 235.

42 Suarez, Francisco, *Disputationes Metaphysicase*, 31, 12, 40, Cronin, Timothy J., a.g.m., s. 273'ten nakil; ayrıca bkz: Suarez, Francis, *On the Essence of the Finite Being as Such, on the Existence of That Essence and Their Distinction*, ed. by Norman J. Wells, (Milwaukee: Marquette University Press, 1983), s. 200.

43 Cronin, Timothy J., a.g.m., s. 273.

Oysa bu tür doğrular nedenselliğe bağlı olmadıklarından çok açık bir şekilde bu tür doğruların var olmak için Tanrı gibi nedene de ihtiyaçları olmayacaktır.<sup>44</sup>

Suarez, mantıksal ve matematiksel doğruları yaratılmamış, kendiliğinden var olmuş, var oluşları kendilerine bağlı olan şeyler olarak tasavvur eder. Bunlar bir bakıma ilahi sebepler yani her şeyin kendileri aracılığıyla var olduğu ilkelerdir. Bu yüzden bunlar Tanrı'nın iradesine bağlı değildir.<sup>45</sup>

Descartes'ın ezeli doğru anlayışını kavramak için iki hususa birden göz atmamız gerekir. İlki, bu ezeli doğruların mahiyetleri ve yaratılmalarının neden gerektiğidir. Bu noktaya baktığımızda bu Descartes'ın ezeli doğruları neden bir kanıtlamaya ihtiyaç duyulmayan şeyler olarak gördüğüne güzel bir başlangıç olabilir.<sup>46</sup> Sanırım, doğruların kanıtlanmadan müstağni olduğu anlayışı, istemeyerek de olsa onu “ezeli doğrular” anlayışına götürmüştür. Bu bağımsızlık ve ezeliğin sadece mantıkta değil, geometride, aritmetikte, cebirde, astronomide ve optikte de olduğunu düşünür.

Descartes'ın ezeli doğruların neden yaratılmış olması gerektiği ile ilgili, Beatrice Rome “*Created Truths and Causa Sui in Descartes*” adlı makalesinde buna ilişkin farklı bir argüman geliştirmiştir:

1. Anlaşılmazlık ilahi mahiyet (divine essence)tedir.<sup>47</sup> (Açık ve belirgin bir Tanrı fikrimiz olmasına rağmen, ilahi mahiyetin kendisini anlayamıyoruz.)<sup>48</sup>
2. Yaratılmayan her şey Tanrı'ya aittir.<sup>49</sup>
3. Ezeli doğruların yaratılmamış olduklarını farz edelim.
4. O halde ezeli doğrular yaratıcıdadır. (ya da yaratıcıya aittir).

44 Cronin, Timothy J., a.g.m., s. 274.

45 Suarez, Francis, *On the Essence of the Finite Being as Such, on the Existence of That Essence and Their Distinction*, s. 200-6.

46 Hacking, Ian; “Leibniz and Descartes: Proof and Eternal Truths”, *Lecture on Philosophy*, June 6, (1973), s. 7.

47 Rene, Descartes, *Philosophical Letters*, s. 11.

48 Rene, Descartes, a.g.e, s.14; Rene, Descartes, *Philosophical Works of Descartes*, Vol. II, s. 218.

49 Rene, Descartes, “Reply to Burman”, *Oeuvres*, Vol:5, s. 166.

5. Bundan dolayı ezeli doğrular anlaşılmalıdır.
6. Ezeli doğrular anlaşılabilir (kavranabilir).
7. Bundan dolayı ezeli doğrular yaratılmıştır.<sup>50</sup>

Birinci ve dördüncü öncülden beşinci öncüle varmaya itiraz edilebilir, bunun makul olmadığı söylenebilir. Her ne kadar ilahi mahiyet anlaşılmasa da bu ilahi mahiyetin bir kısmının yani ezeli doğrular gibi olan kısmının anlaşılacağı söylenebilir.

Descartes, argümanını geliştirirken bazı kavramsal ayrımlar yapmıştır. Bunlardan ilki argümanını sistemleştirirken, anlamak (comprehending), kavramak (conceiving) ve bilmek (knowing)i farklı epistemik anlamlarda kullanmasıdır. “Tanrı’nın var olduğunu biliyoruz.” demek, “O’nun varlığını anlıyorum.” (comprehend) demekten farklı bir şeydir. Tanrı’nın anlaşılmağı O’nun mahiyetindedir. Bundan dolayı biz Tanrı hakkında bir şey anlayamayız (incomprehend). Biz sadece O’nun hakkında bazı şeyleri bilebiliriz. İkincisi de, Descartes ilahi mahiyet (divine essence)in basitliğini savunduğundan, sıfatları birbirleriyle özdeş kabul etmektedir. Sıfatlar arasında öngördüğü özdeşlik nedeniyle, ezeli doğruların Tanrı’nın ilmi kadar, iradesi, kudreti ve yaratma sıfatının objeleri olduğunu düşünmesidir.

Bu bağlamda Tanrı’nın özgür iradesiyle yüzleşilmelidir. Descartes, her ne kadar Tanrı’nın iradesinin değişmeyeceğini ifade etmiş olsa da Tanrı’nın özgür iradeye sahip olduğunu da belirtmiştir. Bu anlamda Tanrı’nın özgür iradeye sahip olması, yaratmış olduğu şeyi farklı bir şekilde yaratabilmesi olarak da anlaşılabilir. Tanrı’nın iradesinin özgürlüğünü temellendirebilmek için, Tanrı’nın ezeli doğruları (var olan mantık kuralları), şu anda olduğundan daha farklı şekilde yaratabileceğini iddia etmiştir. Ayrıca, Kartezyen felsefenin bakış açısıyla, analiz yapılırken, ezeli doğrulardan fizik biliminin ortaya koymuş olduğu bilgilere doğru gidilebilir. Zira fiziksel dünyadaki tüm bilgilere, ezeli doğrulardan hareketle gidilir. Bundan dolayı, eğer Tanrı ezeli doğruları farklı bir

50 Rome, Beatrice, “Created Truths and Causa Sui in Descartes”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol: XVII, No:1, (1956), s. 69.

şekilde yaratmada özgür değilse, aynı şekilde dünyayı farklı bir şekilde yaratmada da özgür olamayacaktır. Böylece Tanrı, dünyayı bu şekilde yaratmak zorundaydı da bu şekilde yaratmıştır gibi bir sonuç çıkacaktır. Tüm bunlar, Descartes'ı, ezeli doğruların Tanrı tarafından özgürce yaratılmış olması gerektiği fikrine götürmüştür. Eğer ezeli doğrular, Tanrı tarafından yaratılmamış olursa, İlk Neden olan Tanrı'nın varlık için olan nedenselliği de, özgür bir neden değil de zorunlu, başka şekilde olamayan bir neden olurdu. Bundan dolayı Descartes, ezeli doğruları ve Tanrı'nın doğası ile olan ilişkisiyle ilgili olarak, ezeli doğruların ezeli, değişmez ve dokunulmaz bir şekilde Tanrı'nın özgür iradesi tarafından yaratıldıklarını düşünmüştür.<sup>51</sup>

Tanrı'nın kudret ve irade sıfatı başta olmak üzere sıfatlarının taalluk alanlarını mantıksal ve matematiksel doğrular bağlamında anlamaya çalıştığımızda, Tanrı'nın kudret sıfatını zihnimizin ürünü olan mantıksal doğrular ile sınırlandırmış oluyoruz. Öte yandan, söz konusu mantıksal doğrulara bağlı kalmaksızın kudret ve irade sıfatını anlamaya çalıştığımızda, mantıksal doğrularla çelişen sonuçlara varabiliyoruz. Bundan dolayı Descartes, Tanrı ile ezeli doğrular arasındaki ilişkiyi kudret ve irade sıfatı bağlamında anlamaya çalıştığında kendini ikilem içerisinde bulmuştur. Zira vardığı sonuçlar, mükemmel ve sonsuz teist Tanrı anlayışıyla bağdaşmayan sonuçlar olabilmıştır. Bundan kaçınmak için Descartes, Tanrı'nın aşkınlığına, zihnimizin sınırlılığına ve buna bağlı olarak din dilinin yetersizliğine vurgu yapmıştır.

Bundan hareketle Descartes, ezeli doğrular doktrini doğrultusunda matematik, mantık vb. ezeli doğruların Tanrı'nın özgür iradesince yaratıldığını savunur. Aynı şekilde, Tanrı'nın özgür iradesi doğrultusunda, istediği takdirde ezeli doğruları şu anda olduğundan daha farklı bir şekilde yaratabileceğini de açık bir şekilde mektuplarında ifade etmiştir. Döneminin Skolastik düşüncesinin, ezeli doğruların Tanrı'nın zatıyla özdeş olduğu anlayışının aksine, ezeli doğruların, Tanrı'nın zatı ile özdeş olmadığını iddia eder. Tıpkı tüm yaratılmışlar gibi ezeli doğruların

51 Alanen, Lilli, "Descartes, Duns Scotus and Ockham on Omnipotence and Possibility", *Franciscan Studies*, 45, (1985), s. 186.

da Tanrı'nın iradesinin, kudretinin, ilminin vb. sıfatlarının birer objesi olduğunu belirtir. Ona göre, ezeli doğruların zihnimizce kesin ve değişmez olarak algılanmasının temel nedeni, Tanrı'nın söz konusu ezeli doğruları zihnimize bu şekilde yerleştirmesidir. Descartes, ezeli doğrulara ilişkin doktrinini tamamen irade, ilim, kudret vb. tüm sıfatların birbirleriyle ve Tanrı'nın zatıyla özdeş olduğu iddasındaki ilahi basitlik tezi üzerine kurar. Tanrı'nın mutlak basitliği kabul edilmediği takdirde, Descartes'ın ezeli doğrular anlayışı da temelden yanlış olacaktır.

Son olarak Descartes, ezeli doğrulara ilişkin görüşlerini eserlerinde dile getirmek yerine daha çok arkadaşlarına yazmış olduğu mektuplarda dile getirmiştir. Bunun temel nedenin yaşadığı dönem olan Skolastik yapının söz konusu ezeli doğrulara ilişkin anlayışı tarafından eleştirilme endişesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu tür kaygıdan dolayı Descartes, görüşlerini Mersenne'e yazmış olduğu mektupta da dile getirdiği üzere, görüşlerini farklı bir yazar adıyla basarak eleştirileri gözlemlemeyi tercih etmiştir. Descartes, ezeli doğruların mahiyeti ve Tanrı ile olan ilişkileri ile ilgili olarak bazen tutarsızlık veya savunduğu tezin aksi yönünde anlaşılabilir muğlak ifadeler kullandığından, ezeli doğrular doktrinin kendi içinde tutarsız ve sistematik olmadığı şeklinde eleştirilere maruz kalmıştır. Bu da Descartes'ın ezeli doğruların mahiyeti, Tanrı'nın kudreti ve iradesi ile ilgili görüşlerinin, takipçilerince farklı şekillerde yorumlanmasına neden olmuştur.

### Kaynakça

- Alanen, Lilli, "Descartes, Duns Scotus and Ockham on Omnipotence and Possibility", *Franciscan Studies*, 45, (1985).
- Cronin, Timothy J., "Eternal Truths in the Thought of Descartes and of His Adversary", *Journal of the History of Ideas*, 4, (1960).
- Cronin, T. J., "Eternal Truths in the Thought of Suarez and Descartes", *Modern Schoolman*, C. XXXVIII, May, 1961 s. 269-88, C. XXXIX, November (1961).



- Curley, E. "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", *Philosophical Review*, 93: (1984), 569–97.
- Descartes, Rene, *Philosophical Letters*, Anthony Kenny, (Oxford University Press, London, 1970).
- \_\_\_\_\_, *Philosophical Works of Descartes*, Vol. II, ed. Elizabeth S. Haldane and G. T. R. Ross, (New York: Dover Publications, 1955).
- \_\_\_\_\_, *The Philosophical Writings of Descartes*, ed. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, (Cambridge University Press, 1984).
- \_\_\_\_\_, "God Can Do The Logically Impossible", *The Power of God*, ed. Lmwood Urban and Douglas N. Walton, (New York: Oxford, 1978).
- \_\_\_\_\_, "Conversation with Burman", *Oeuvres*, Vol. VII, (1976).
- \_\_\_\_\_, *The Philosophical Writings of Descartes*, vols. I & II, ed. by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch. (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- \_\_\_\_\_, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III, ed. by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny. (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
- Dutton, B., "Suarezian Foundations of Descartes' Ontological Argument", *The Modern Schoolman*, 70, (1993).
- Frankfurt, Harry G., "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", *Philosophical Review*, 93, (1984).
- \_\_\_\_\_, "Some Puzzles Concerning Omnipotence" *Philosophical Review*, LXXII, (1963).
- \_\_\_\_\_, "The Logic of Omnipotence", *Philosophical Review* 73, (1964).
- \_\_\_\_\_, "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", *Philosophical Review*, 86, (1977).
- Garber, D., "How God Causes Motion: Descartes, Divine Sustenance, and Occasionalism", *Journal of Philosophy*, 84, (1987).
- Hacking, Ian, "Leibniz and Descartes: Proof and Eternal Truths", ed. Dawes Hicks, *Lecture On Philosophy*, June 6, (1973).
- Kaufman, D. Gordon, "Descartes' Creation Doctrine and Modality", *Australasian Journal of Philosophy*, 80, (2002).

- Kenny, Antony, "The Cartesian Circle and Eternal Truth", *Journal Philosophy*, C. 67, (1970).
- \_\_\_\_\_, *The God of The Philosophers*, (Oxford University, 1979).
- Menn, Stephen, *Descartes and Augustine*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- Pegis, Anton, *Basic Writing of Saint Thomas Aquinas*, C. X, (Random House, New York, 1945).
- Rome, Beatrice, "Created Truths and Causa Suin in Descartes", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol: XVII, No:1, (1956).
- Rozemond, Marleen, *Descartes's Dualism*, (Cambridge: Harvard University Press, 1998).
- Suarez, Francis, *On the Essence of the Finite Being as Such, on the Existence of That Essence and Their Distinction*, ed. by Norman J. Wells, (Milwaukee: Marquette University Press, 1983).
- Timpe, Kevin, "Omnipotence: The Nature and Scope of Divine Power", *Philosophy of Religion: An Introduction to Issue* içinde, (Kansas City, Bacon Hill Press, 2003).

# Ruhi Kalender'e Göre Mûsikî ve Türk Mûsikisine Dâir Değerlendirmeler\*

Mehmet TIRAŞCI\*\*

## Özet

Ruhi Kalender, Türk Din Mûsikisi alanında önemli hizmetler vermiş, birçok talebe yetiştirmiş, bu alanda çalışmalar yapmış önemli dinî mûsikî hocalarından biridir. 78 yaşında olan Ruhi Kalender bu yaşına rağmen bir köşeye çekilmeyip, emekliliğini müteakiben Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde doktora ve yüksek lisans dersleri vermeye devam etmektedir. Uzun yıllar dinî mûsikî ile iştigal etmiş bir kişinin elbette bu alanda önemli düşünceleri ve tespitleri olacaktır. Bu tespitler ise araştırmacılar ve alanla ilgilenenler için bir kaynak niteliği taşımaktadır. Bu makalede, Ruhi Kalender'in mûsikî hakkındaki görüşleri, eserlerinden ve kendisi ile yapılan röportajlardan yararlanmak sureti ile bir araya getirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Ruhi Kalender, müzik, dinî mûsikî, nota, beste

## Abstract

Ruhi Kalender is one of the religious music masters, who provides important services in the field of Turkish Religious Music, educates many students and makes many academic studies. Although he is in his 78, he doesn't retire, and still lectures Phd and master classes in Ankara University Seminary. For a person who occupies oneself with religious music it is natural that he has many thoughts and evaluations. Hence, his studies are crucial resources for us who make researches and engage in this field. Therefore, this article is worked on by using the opinions of Ruhi Kalender about music, his works and interview records which are made with Ruhi Kalender.

**Key Words:** Ruhi Kalender, music, religious music, musical note, melody

\* Bu makale hazırlanırken, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı, Türk Din Mûsikisi Anabilim Dalı'nda 2010 yılında yüksek lisans tezi olarak sunulan "*Ruhi Kalender'in Hayatı, Eserleri ve Mûsikî Hakkındaki Görüşleri*" isimli tezden yararlanılmıştır.

\*\* Araş. Gör., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk Din Mûsikisi Ana Bilim Dalı

Fonetik sanatların bir dalı olan mûsikî, bazen bir takım duyguları tarif için, bazen insanlar üzerinde birtakım hisler için, bazen bir fikrin yayılması için vs. kullanılmıştır. Mûsikî aynı zamanda iyi bir tebliğ vasıtasıdır.<sup>1</sup> Dinî sebeplerle kullanılmış, menşeyini Türk kültürü ve İslam mûsikisinden alarak bugünkü seviyesine ulaşmış olan Türk Din Mûsikîsi dünyanın en büyük ve köklü mûsikîlerinden biri haline gelmiştir. Hiçbir millet mûsikî ile dîni, bu kadar iç içe yaşamamıştır. Bugün mevcut dinî mûsikî formlarının örneklerini dinlediğimizde hayranlık içinde kalıyoruz. Türk mûsikîsinin câmi ve tekke menşeli bu şaheserleri, kültür ve medeniyetimizin seviyesinin yüksekliğini ortaya koymaktadır.

Yaklaşık seksen sene evveline kadar mûsikî eğitimi meşk denilen sistemle sürdürülüyordu. Asıl anlamını hat sanatından alan bu meşk sistemi ile bir nesilden diğerine mûsikî mirası aktarılıyordu.<sup>2</sup> Cumhuriyetten sonra ise farklılaşmakla birlikte mûsikî eğitimi bu işe gönül vermiş kişiler tarafından devam ettirildi. Genelde mûsikînin ve özelde de dinî mûsikînin aktarımına ve bu çerçevede talebe yetiştirerek bir kültür mirasını yaşatma adınana, ülkemizde hizmet etmiş önemli şahsiyetlerden birisi de Ruhi Kalender'dir.

Ruhi Kalender 10 Ocak 1933'te Elazığ, Kızılay'da<sup>3</sup> doğmuştur. Babası Ahmet Kalender, annesi Nazire Kalender'dir. Aslen, dedeleri Harput'tan göç etmişlerdir. İlk, orta ve lise eğitimini Elazığ'da ta-

1 Nusret Çam, *İslamda Sanat Sanatta İslam* (Ankara: Akçağ yayınları, 2008), s. 26.

2 Cem Behar, *Zaman, Mekan, Müzik, Klasik Türk Mûsikî'sinde Eğitim (Meşk), İcra ve Aktarım* (İstanbul: Afa Yayınları, 1993), s. 11.

3 Eski ismi Kesrik'tir. Cumhuriyetten sonra zamanla Ermeni isimlerinin yerine Türkçe isimler verilmiştir.

mamlamış, mûsikî ile ilgili ilk tecrübelerini klarnet icra eden babasından almıştır. Küçük yaşta ondan duyduğu mûsikî nağmeleri ile yetişmiştir. Liseyi bitirdikten sonra 1955 ve 1957 yılları arasında Elazığ Devlet Su İşleri'nde dokuzuncu bölgede memur olarak çalışmıştır. 1957'de okumak için memurluk görevinden istifa ederek Ankara'ya gelmiş ve 1957-1958 eğitim öğretim yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne, öğrenci olarak kaydolmuştur. Mezun olduktan sonra Antalya'ya İmam Hatip Lisesi'ne meslek dersleri öğretmeni olarak atanmış, aynı zamanda şehrin diğer liselerinde Sanat Tarihi derslerine de girmiştir.

O yıllarda, yurt dışı din görevliliği için açılan sınava katılmıştır. Altmış kişinin katıldığı sınavda seçilen dokuz kişiden biri olarak Avrupa'nın muhtelif yerlerine gönderilen ilk din görevlilerinden olmuştur. Almanya'da Hamburg şehrinde iki yıl görev yapmış ve Almanya'dan döndükten sonra, 1969'da Erzurum Lisesi'nde altı ay daha görev yapmış ve Ankara Başkent Lisesi'ne tayin olmuştur. 1977'ye kadar aynı okulda müdür vekilliği, müdür muavinliği gibi görevlerin yapmanın yanı sıra, Özel Tevfik Fikret Lisesi'nde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri'ne girmiştir.

1 Ağustos 1977'de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Türk Din Mûsikisi araştırma görevliliği sınavını kazanmış ve yüksek lisansını tamamlamıştır. Daha sonra, *Lâdikli Mehmed Çelebi ve Zeynü'l-Elhân fi İlmi't-Te'lîf ve'l-Evzân* isimli çalışmasıyla 1982'de doktor ünvanını almıştır. Fakültedeki koro çalışmalarının beraberinde, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından düzenlenen hizmet içi eğitim kurslarına öğretim görevlisi olarak katılmış ve 1994 yılında Türkiye'ye getirilen Kırgız öğrencilere on yıl Türk Din Mûsikisi dersleri vermiştir. 1999'da emekli olmuştur. Emeklilik sonrasında aynı fakültenin Türk Din Mûsikisi Anabilim Dalı'nda mûsikî öğretim görevlisi olarak yüksek lisans ve doktora dersleri vermektedir. Türkan Hanım ile evli olup Metin ve Nergis Melike isimli iki çocukları vardır.

Bazıları ortak yayın, bazıları ise kendi eseri olan, biri basılmış altı kitabı olan Ruhî Kalender'in, çeşitli dergilerde yayınlanmış on makalesi ve on bir tebliği vardır. Bunlar şöyledir.

## I. Ruhi Kalender'in Eserleri

### A. Kitapları

1. XV. Yüzyılda Müsikî Kuramı (Nazariyatı) ve Zeynu'l-Elhân fi İlmi't-Te'lif ve'l-Evzân, Lâdikli Mehmed Çelebi (Ankara 1982, Doktora Tezi)
2. İlahiyat Fakülteleri İçin Türk Din Müsikisi Ders Kitabı (Ankara 1983, 3 cilt)
3. Türk Tasavvuf Müsikî'sinden Seçme Eserler (Ankara 1990, Nota külliyatı)
4. İmam Hatip Liseleri İçin (Ders Geçme ve Kredi Sistemine Göre) Dinî Müsikî I (Kalem Yayınları, Ankara 1996)
5. İmam Hatip Liseleri İçin Dinî Müsikî II (11 ve 12. Sınıflar İçin, Ankara 1996)
6. İlahiyat Fakülteleri İçin Türk Din Müsikisi Ders Notları (3 Cilt, Ankara trs)

### B. Makaleleri

1. Yüzyılımızın Başlarında İstanbul'un Müsikî Hayatı (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XXIII, Ankara – 1978)
2. 15. Yüzyılda Arapça Müsikî Terimleri ve Türkçe Karşılıkları (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XXIV, Ankara – 1981)
3. Kitabü'n-Nağam (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XXV, Ankara 1981, Yahya İbn Ali Yahya el-Müneccim'in *Kitabü'n-Nağam* isimli eserinin çevirisi)
4. Türk Müsikisinde Kullanılan Makamların Tesirleri (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi), Ankara 1987, c. XXIX)
5. Ruh Hastalıklarının Tedavisinde Müsikî (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1989, c. XXXI,)
6. İslam'a Göre Ses ve Müsikî Sanatı (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1992, c. XXXIII)
7. Türk Müsikîsi Makamlarında Geçki (Ankara Üniversitesi İlahi-

yat Fakültesi Dergisi, Ankara 1993, c. XXXIV,

8. Türk Mûsikîsi Türk Halkının Kendi Öz Varlığıdır (Millî Eğitim Kültür, Sanat ve Eğitim Dergisi, sa. 130, Ankara 1996)

9. Mûsikî ve İnsan (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1998, c. XXXVII)

10. XV. Yüzyıla Kadar Arap, İran ve Türk Mûsikîsî'nin Kısa Tarihi-çesi (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1999, c. XXXIX)

### C. Tebliğleri

1. Yüzyılımızın Başlarında İstanbul'un Mûsikî Hayatı (I. Millî Türkoloji Kongresi, İstanbul 6 ve 9 Şubat 1978)

2. XV. Yüzyılda Arapça Mûsikî Terimleri ve Türkçe Karşılıkları (II. Millî Türkoloji Kongresi, İstanbul 5-9 Şubat 1979)

3. XV. Yüzyılda Kullanılan Makamlar (III. Milletler Arası Türkoloji Kongresi, İstanbul 24-29 Eylül 1979)

4. Atatürk ve Mûsikî (İslam İlimleri Kongresi, İstanbul 23-25 Nisan 1981)

5. İslam Mûsikisinde Kullanılan Makamların Tesirleri (IV. Millî Türkoloji Kongresi, İstanbul 19-24 Ekim 1981)

6. Enderun'da Mûsikî (IV. Milletler Arası Türkoloji Kongresi, İstanbul 20-25 Eylül 1982)

7. İlk ve Orta Eğitimde Mûsikî Öğretimi (Tercüman Millî Eğitim Sempozyumu, İstanbul 21-24 Ocak 1984)

8. Ruh Hastalıklarının Tedavisinde Mûsikî (V. Milletler Arası Türkoloji Kongresi, İstanbul 23-28 Eylül 1985)

9. Dinî Mûsikî Dersi Özel Öğretim Yöntemleri (Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri, Ankara 8 - 10 Nisan 1988)

10. Toplumun Müzik Yaşamını Etkilemede Yayın Kurumlarının Rolü (I. Müzik Kongresi, Ankara 8-10 Haziran 1988)

11. Die Türkische Religiöse Musik<sup>4</sup> (Symposion Kunst und Religion, Salzburg 15-20 Ağustos 1994)

## II. Ruhi Kalender'e Göre Müsikî

Mûsikî bir duygu, bir düşünce ve fikri veya tabii bir olayı anlatmak amacıyla, ölçülü ve ahenkli seslerin belli bir sanat anlayışı içerisinde, ritimli ve ritimsiz olarak estetik bir şekilde bir araya getirilmesi sanatıdır,<sup>5</sup> şeklindeki tanıma itibar eden Ruhi Kalender'e göre müsikî, ses üzerine kurulmuş bir sanattır. Bu, din, ahlâk ve iktisat gibi, topluma ait bir hakikattir. Her toplumun bir dini, bir ahlâkı olduğu gibi, bir de müsikîsi vardır. Bu müsikî, ister iyi, ister kötü olsun, her toplumunun kendine özgüdür ve kendi varlığındandır.<sup>6</sup> Müsikî, insanoğlunun his ve hayal dünyasında önemli bir yer tutmuştur. En içten ve en samimi duygular, müsikî ile dile getirilmiş ve bu özellikleri taşıyan eserler insanlığın ölümsüz abideleri arasında yer almıştır. Müsikî, ses ve sanat ilmidir. Birbiri ardınca gelen anlamlı ve etkili seslerin veya notaların meydana getirdiği armoni ve ahenk insanın ruhuna ferahlık vermektedir. İnsanoğlunu diğer canlılardan ayıran, sadece düşünme değildir. Çünkü yüksek hisler denilen, din ve estetik gibi duygular da insana mahsus duygulardır. Din hissi gibi güzellik hissi de insanın fitratında, yani yaratılışında vardır. Dolayısıyla insan bu hislere doğuştan sahiptir.<sup>7</sup>

Mûsikî, lezzetlerin en büyüklerinden olup işiten ve dinleyenlerin kalplerine neşe ve sevinç verir. Dinleyenlerin organlarını etkiler, nefsinin dinlendirir, sınırlarını rahatlatır. Kederlerini unutturur, zihnini açar ve huyunu yumuşatır. Güzel ses, kanın damardan aktığı gibi, vücuda yayılır. Güzel sesle kan berraklaşır, nefes gelişir, kalp dinlenir. Çünkü müsikî; organları yormadan elde edilen bir lezzettir. Müsikînin yapılması

4 Almanca; Türk Din Müsikîsi demektir.

5 Ruhi Kalender, *İlahiyat Fakülteleri İçin Türk Din Müsikîsi Ders Notları, Türk (Din Müsikîsi - III)*, (Ankara: Basılmamış eser, 1992), s. 19.

6 Kalender, "İlk ve Orta Eğitimde Müsikî Öğretimi", tebliğ notu, Milli Eğitim Sempozyumu, İstanbul 1994.

7 Ruhi Kalender ile 1 Aralık 2009 tarihinde, A.Ü. İlahiyat Fakültesi'ndeki odasında yaptığımız röportaj.



ve icrası, insan duygusunun bir ifadesi olduğundan, nefis mûsikiden gıdalanır, onunla neşelenir, sevinir ve canlanır. Bundan dolayı nefis mûsikîye ilgi duyar.<sup>8</sup>

### A. Mûsikî ve Kültür

Mûsikî, genelde insan hayatının her anına tesir eden ve toplumun ortak yanını teşkil eden güzel sanatların bir dalıdır. Bu sanatın millî bünyemize uygun bir şekilde geliştirilmesi ve çağın gereklerine göre evrensel bir yapıya sahip olması, zaman geçmeden gerçekleştirilmelidir. Çağımız, kültür savaşının yaşandığı bir devirdir. Her millet yaşayabilmek için, her sahada kendisini yenilemeli ve kültür savaşından galip çıkabilmek için, çağın değişen şartlarına uymalı ve millî değerleri hemen harekete geçirmelidir.<sup>9</sup> Müzik evrenseldir. Millî olması demek onu yalnızca o milletin dinlemesi anlamında değildir. Bizim cenâze marşlarımız, cenâze salâlarımız vardır; ama Frederic Francois Chopin'in (1849) cenaze marşını dinleyince de hüzünlenir, ondan etkileniriz. Biz müziğin hepsini seviyor, destekliyor ve dinleyerek ondan keyif alıyoruz. Yanlış olan, kendi kültürümüze, sanatımıza, mûsikîmize sırt çevirmektir.<sup>10</sup>

### B. Mûsikî ve Sanat

Mûsikî, insanoğlunun his ve hayal dünyasında daima önemli bir yer işgal etmiştir. En içten, en samimi duygular, mûsikî ile dile getirilmiş ve bu özellikleri taşıyan eserler, insanlığın ölümsüz abideleri arasında yerini almıştır. İnsanoğlunu diğer canlılardan ayıran özellik olarak hep aklı vurgulanmıştır. Oysa din ve estetik gibi duygular da insanlık tarihi boyunca âdemoğlunun yaşantısında yer almıştır. Din hissi de güzellik hissi de insanoğlunun fitratında mevcuttur. Dolayısıyla insanoğlu bu hislere doğuştan sahiptir.<sup>11</sup> Böylece insan güzel olan her şeye daima bü-

8 Kalender, "Mûsikî ve İnsan", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, XXXVII, 263.

9 Kalender, *İlk ve Orta Eğitimde Mûsikî Öğretimi*, Aynı yer.

10 Aynı röportaj.

11 Ayhan Altınkuşlar, Ruhî Kalender, Nuri Özcan, *İmam Hatip Liseleri İçin Dini Mûsikî 1*, (Ankara: Kalem Yayınları, 1996), s. 9.

yük ilgi duymuştur. Duyulan bu ilginin neticesi olarak da, çeşitli sanat eserleri meydana getirilmiştir. İlk toplumlarda görülen ve zamanla birtakım aşamalardan geçerek, her geçen gün daha iyiye doğru giden sanat eserlerine, tarihin her devrinde rastlanmıştır.<sup>12</sup>

### C. Müsikînin Menşei

Müsikî sanatının tarihi, insanlığın tarihi kadar eskilere dayanır. Müsikî, şiiirlerin veya konuşmanın uzatılması şeklinde meydana gelmiştir. Mesela; Tasavvuf Müsikîsi sûfilerin tasavvuf şiiirlerini uzatarak okumasıyla ortaya çıkmıştır. Eskiden sûfiler bir araya gelip birbirlerine şiiirler okumuşlar veya ilhâmen şiiir söylemişlerdir. Zamanla bu şiiirleri uzatarak okumuşlar ve besteler de buradan doğmuştur.<sup>13</sup> Bir ülke insanların müsikîsi, orada yaşayanların karakterlerini, ahlâk, örf ve âdetlerini bir ayna gibi yansıtır. İlk insan, oldukça basit, kaba ve ilkel nağmelerle, ağaç ve kemikten yaptığı basit vurmaları ve düdüklele tegannî ederek, güzellik duygusu ile ilgili müsikî zevkini tatmin etme yolunu bulmuştu. İnsanlar zamanla bu gibi ilkel âletlerle müsikî zevkini tatmin edememişler ve böylece yeni âletler ve besteler icat etmeye başlamışlardır.<sup>14</sup>

### D. Müsikînin Unsurları

Bir eserin müsikî olarak ifade edilebilmesi için önce ses, sonra usûl, sonra da makam unsurlarını içermesi gerekir.<sup>15</sup> Müsikî, birbiri ardınca gelen ve bir mana ifade eden bir cümledir. Müsikîde bütün mesele ahenk ve armoni dediğimiz, dinleyenlere güzel duygular veren ifadelerdir. Bu ifadeler de az önce bahsi geçen ses, usûl ve makam unsurlarının

12 Kalender, *İlahiyat Fakülteleri İçin Türk Din Müsikîsi Ders Notları*, (Türk Din Müsikîsi – I), (Ankara: Basılmamış eser, 1992), s. 1.

13 Ruhi Kalender ile 1 Aralık 2009 tarihinde, A.Ü. İlahiyat Fakültesi'ndeki odasında yaptığımız röportaj.

14 Kalender, *İlahiyat Fakülteleri İçin Türk Din Müsikîsi Ders Notları*, *Türk (Din Müsikîsi – I)*, s. 4.

15 Ayrıntılı bilgi için Bkz. Dr. Suphi EZGİ, *Amelî ve Nazarî Türk Müsikîsi* (İstanbul: İstanbul Konservatuarı Yayını, 1933-1953), III, 2.

birbiri ile olan ilgisi ve uyumu ölçüsünde anlam kazanır.<sup>16</sup> Mûsikînin konusu seslerdir. Sesler ise; cisimlerin titreşiminden meydana gelen fiziki bir olaydır. Bir dalga hareketi olan bu fiziki olayın, işitme organlarımız üzerindeki etkisine ses deriz. Sesler birbirinden, süre, yükseklik, şiddet ve tını olarak ayrılır. Mûsikînin amacı ise bu seslerin içinden müzikal (mülâyim), yani kulağa hoş gelenlerin terennümleriyle ruhun gıdasını sağlamaktır.<sup>17</sup> Makam ise, çeşitli seslerin pestlik ve tizliklerine göre çeşitli şekillerde sıralanmasıyla oluşur. Aynı bir kompozisyon gibi giriş, gelişme ve sonuç bölümlerinden oluşur. Zemin, meyan ve karar unsurları bunları ifade eder.<sup>18</sup>

### E. Mûsikîde Makam

Mûsikîdeki makam unsuruna gelince, makam Arapça “*kâme (ka-ve-me)*” kökünden gelir ve durulan yer anlamındadır. Türk Mûsikîsi içinde barındırdığı ses aralıklarının fazlalığı sayesinde birçok makamı ortaya çıkarmıştır. Bu bir gereksinim sonucu olmuştur. Nasıl ki günün saatleri vardır, değişir ve insanda farklı ruh halleri meydana getirir, aynı bunun gibi değişik makamlar da insanlarda farklı zamanlarda farklı etkiler ortaya çıkarır.

On beşinci asırda, Sultan II. Murad Hân (1421) zamanında, bizzat padişahın da desteğiyle ve daha sonra da bu tür gayretlerin neticesinde o kadar çok makam yapılmış ki artık yapılacak makam kalmamış, yapılan şeyler diğerlerinin benzeri veya tekrarı niteliğinde olmuştur. Bu sefer de makamları tasnif edip, ayırmışlar, güldürme makamı, hüznün makamı, uyku makamı gibi isimler vermişlerdir.<sup>19</sup> Neticede 550’den fazla makam ortaya çıkmıştır. Bugün elimizde yüzü ancak kullanılır vaziyette bulunmaktadır. Bunlar bize, tarihimizde mûsikî için yapılan

16 Aynı röportaj.

17 Ezgi, *Amelî ve Nazarî Türk Mûsikîsi*, s. 6-7.

18 Aynı röportaj.

19 Bkz. Kalender, “Türk Mûsikîsinde Kullanılan Makamların Tesirleri”, *AÜİFD*, XXIX, 361-375; M. Cihat Can, *XV. Yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyatı* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001; Özgen Küçükgökçe, *XV. Yüzyılda Makamlar*, doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

orijinalite çalışmalarını güzel bir şekilde ifade eder. Durağan olarak kalmamış, üzerinde çalışmalar yapılmış, daima yeniliğin ve gelişimin takipçisi olmuş bir müsikî kültürüne sahibiz.<sup>20</sup>

#### F. Müsikînin Amacı ve Konusu

Müsikînin amacı; seslerin kulağa hoş bir şekilde ulaştırılarak insanı etkilemesi ve düşündürmesidir. Bu düşünce sonrasında insan neşelenir, hüzünlenir, ulvî duygular duyar, gayrete gelir ve daha nice hissiyâtı yaşar. Müsikînin konusu ise seslerdir.<sup>21</sup> Söz ve ses, insanî duyguların ifade edilmesini temin eden iki önemli vasıta. Yaratılışından bu yana insanlar, hislerini ses ve sözle ifade etmişlerdir. Böylece müsikî, ses elemanlarını kendisine temel alan bir sanat dalıdır. Genel olarak, ölçülü sesler vasıtasıyla, insanlar üzerinde tesir ve heyecan meydana getiren sanat şeklinde tarif edilen müsikînin, tarih içinde birçok açıklaması yapılmıştır.<sup>22</sup>

#### G. Müsikî ve Tabiat

Müsikî, yalnızca çalgı veya insan sesiyle ortaya çıkan nağmeler değildir. Müsikî tabiatın içinde var olan sesleri de kapsar. Bu kapsamda Ruhi Kalender, daha ilkokul çağlarında tabiatı dinleyerek kendince, ondaki müsikîyi keşfetmiştir. Dere kenarlarında su seslerini, ormandaki kuş seslerini, rüzgâr sesi ve rüzgârın eşliğinde buğday başaklarının, gelincik çiçeklerinin ortaya çıkardığı melodiyi dinlemiş ve bunlardan son derecede etkilenmiştir. Sıcak yaz günlerinde damda yattıkları günlerde gökyüzünü seyredip geceyi dinlemiştir. Böylece o, önce tabiatın müsikîsiyle dolmuştur. Bunu daha önce fark eden yabancı bestekârlar bundan besteler yapmışlardır. Beste adeta denizin durgunluğuyla başlar, sonra deniz bir rüzgârla hareketlenir, derken fırtına kopar. Her yer kıyamet gibi bir kargaşa, derken gökyüzü yavaşça açılır ve deniz dinginleşmeye başlar. Sonunda

20 Ruhi Kalender ile 1 Aralık 2009 tarihinde, A.Ü. İlahiyat Fakültesi'ndeki odasında yaptığımız röportaj.

21 Aynı röportaj.

22 Kalender, *İlahiyat Fakülteleri İçin Türk Din Müsikîsi Ders Notları, Türk (Din Müsikîsi - I)*, s. 4.

yine deniz ilk hali gibi selamet halini bulur. İşte Batılılar enstrümanlarıyla bunu taklit ediyorlar. Siz dinlerken içinizde bir ferahlık, sonra tufan, sonra tekrar ferahlık buluyorsunuz. Bu bizim müziğimizde de vardır. Zemin, mülâzime ve meyanda olduğu gibi. Yani özetle diyebiliriz ki mûsikî tabiatta bulunur ve tabiatta hareket, sestem oluşur.<sup>23</sup>

İslâm dini, kâinattaki bütün seslerin de aslında Allah'ın zikrettiğine, Kur'ân'ı Kerim'de; *“Yedi gökle yer ve bunların içinde bulunanlar O'nu tesbîh (ve tenzîh) eder. Hiçbir şey hariç olmamak üzere her şey O'nu hamd ile tesbîh eder. Fakat siz onların tesbîhini anlayamazsınız. O, hakikaten halîmdir, gerçekten bağışlayıcıdır.”*<sup>24</sup> âyetinde işaret etmektedir. Demek ki tabiattaki seslerin de bu kadar güzel olmasının sebebi budur. Yazın böceklerin sesinden rahatsız olanlar olabilir. Fakat onlar o böceklerin ne için öttüğünü bilselerdi kulak kesilirlerdi.<sup>25</sup>

Kur'ân'da kıyamet tasvir edilirken insanların duyduğu sestem dolayı dehşete düştüklerinden, *“Ne oluyor, bu sayha nedir ?”* diye birbirine sorduklarından bahsediliyor.<sup>26</sup> Demek ki her şey sese bağlıdır. Ama iyi ama kötü fark etmez, kâinattaki her çeşit sese selen denir. Bunların iyi olanlarına, insanı rahatlatanlara mülâyim (uyumlu, müzikal) sesler denir. İnsana gıda verir. Kötü olanlarına da mütenâfir (gürültü, uyumsuz) sesler denir. Bunlarda insana eziyet verir. Mûsikî insanın mayasında vardır. Bu sebeple de ona ihtiyaç duyar. Bu yüzden insanları etkiler, onlara ferahlık verir. Hitabet nasıl insanı etkiliyorsa mûsikî de nağmelerle insanı etkiler.<sup>27</sup>

## H. Tabiattaki Mûsikî ve Şifa

Tabiat tümüyle bir ahenk, bir düzen ve bir ritimdir. Tabiattaki bu ahenk kendiliğinden mûsikîyi meydana getirmiştir. O halde kısaca ta-

23 Ruhî Kalender ile 11 Kasım 2009 Çarşamba günü A.Ü. İlahiyat Fakültesi'ndeki odasında yaptığımız röportaj.

24 İsrâ sûresi 44. âyet.

25 Ruhî Kalender ile 1Aralık 2009 Salı günü A.Ü. İlahiyat Fakültesi'ndeki odasında yaptığımız röportaj.

26 Bahsi geçen âyet; Yasin sûresi: 36/ 52.

27 Ruhî Kalender ile 11 Kasım 2009 Çarşamba günü A.Ü. İlahiyat Fakültesi'ndeki odasında yaptığımız röportaj.

biatta bir ahenk ve buna dayanan bir mûsikî yaratılmıştır. Çoğu zaman duygulanmak, dinlenmek, baskıya uğramış düşüncelerimizi boşaltabilmek için tabiata koşuyor, daha doğrusu kendimizi onun içine bırakıyoruz. Onu sadece gözlerimizle seyretmiyor, kulaklarımızla da dinliyoruz. Göz-kulak birleşimi olan bu algılar ruhumuza ulaşıyor, yerine göre sınırsız bir evren içine dalarak, kendimizi adeta kaybediyoruz. Tabiat bir bütün ve insan da onun bir parçası olduğuna göre, ondaki ahenk insanda da vardır.

Ruhî hayat, insan duygu dünyasının en önemli elemanıdır. Bu eleman düzenli olduğunda insan günlük yaşantısı içinde huzurlu, çevresine uyumlu ve başarılıdır. Zamanla davranışlarımızdaki bozukluklar, çevrenin olduğu kadar kendi dikkatimizi de çekiyor. Ruhî dengemizde olan bu bozulmanın anlamı ve nedeni ya içe, ya da çevreye aittir. Öyleyse mûsikî dediğimiz tabiatın tabii ahengini dile getiren bestelerle, bozulan bu insan ruhunu niçin düzeltesin? Mûsikî gerçekten insanın ruh dengesini yeniden kurabilen, onu iyileştiren ve çevresine uyumunu gereği gibi tekrar sağlayabilen bir araçtır. Özetle mûsikî; kaynağını tabiatı alan, sadece bir düşünüş değil, aynı zamanda düşündürücü niteliği de olan Allah'ın bir iyileştirme aracıdır diyebiliriz.<sup>28</sup>

## I. Müsîkinin Millî Yönü

İnsanın tabiatında fıtraten ritim ve ahenk kavramı vardır. Bu iki kavram insanın ruhuna hitap eder. Onun kulağı beşikteyken annesinin ninni nağmeleri ile dolar. Daha sonra ecdadının, yüzyıllar boyu ortaya koyduğu en seçkin ve en güzel mûsikî eserlerini dinleyerek, kendi nefsinin ihtiyacı olan zevk ve heyecan duygularını tatmin eder. Bununla da kendi kültürü ile tanışmış olur. Dolayısıyla mûsikînin millî bir yönü vardır. Her toplumun kendi kültüründen gelen bir mûsikîsi vardır. Bu, tarihin akışı içerisinde zamanımıza kadar süregelmiş ve vazgeçilmez köklü bir gelenektir.<sup>29</sup>

28 Kalender, "Ruh Hastalıklarının Tedavisinde Müsîkî", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, XXXI, 272.

29 Kalender, "Türk Müsîkîsi Türk Halkının Kendi Öz Varlığıdır", *Millî Eğitim (Kültür, Sanat ve Eğitim) Dergisi*, 1996, sa. 130, s. 25.

Yabancı kültürlerin mûsikî konusunda ortaya koyduğu Klasik Batı Müziği'nin, Türk halkı arasında elbette tamamen benimsenip dinlenmeyeceği gerçeği kendiliğinden meydana çıkmış olacaktır. Bize düşen önce kendi kültürümüze, yani müziğimize sahip çıkmaktır.<sup>30</sup>

Batı'da ve Doğu'daki mûsikî okullarının, mûsikî öğretimi ve eğitimi, kendi sistemlerine göre, kendi enstrümanlarını kullanarak yaptıklarını görmekteyiz. Yani bu ülkeler, kendi mûsikîlerine sahip çıkmışlardır. Öyle ise biz de millî mûsikîmize sahip çıkmalıyız. Geleceğin ümidi ve teminatı olan çocuklarımıza millî mûsikîmizi teslim etmekte geç kalmayalım. Bugün okullarımızda Türk Mûsikîsi ses sistemi yerine, Batı'nın tampere ses sistemi ile eğitim ve öğretim yapılmaktadır. Enstrüman olarak da, ilk ve orta dereceli okullarda; mandolin, flüt ve org çalma dersleri verilmektedir. Çocuklarımızın ellerinde, Klasik Türk Mûsikîsi ve Türk Halk Mûsikîsi sazlarından kanun, ud, tambur, bağlama, cura vs. hiçbirinin bulunmaması, Türk Mûsikîsi'nin eğitim ve öğretimi açısından büyük bir eksiklik ve çelişki oluşturmaktadır.<sup>31</sup>

## J. Mûsikînin Hükümü

Mûsikî ile ilgili bir husus da haram mı, helâl mi olduğudur. İslam tarihinde bu konu üzerine pek çok tartışma yapılmıştır.<sup>32</sup> Kur'ân-ı Kerim'de bulunan bazı ayetlerden yola çıkarak bazıları helâl derken, bazıları da haram demişlerdir. Hatta bazen aynı ayeti delil gösterip birinin haram dediğine, diğeri helâl demiştir.

İslam'ın başlangıcından ve dokuzuncu yüzyıldan itibaren artık sistemli bir şekilde filozofların, tıpçıların, edebiyatçıların, din adamlarının vs. geneline baktığımızda mûsikîye ilgi duyduklarını hatta bazen mûsikî ile uğraştıklarını görmekteyiz. Çünkü bu insanlar mûsikîden etkilenmiştir. Onlar mûsikînin bir gıda, bir ihtiyaç olduğunu fark etmiş

30 Kalender, Aynı yer.

31 Kalender, Aynı yer.

32 Bkz. Süleyman Uludağ, *İslamda Mûsikî ve Semâ'* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1976); Bayram Akdoğan, "İslam'da Mûsikînin Hükümü Konusunda İleri Sürülen Ayet ve Hadislerin Tahlili", *Harran Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 14, Sa. 22, Temmuz-Aralık 2009, s. 109-136.

ve bunu temin etmek için gerekli çarelere başvurmuşlardır. Bunlardan İbn-i Sina (ö. 1037), müsikîyi riyazî ilimlerin yani matematik ilimlerinin üçüncüsü saymıştır. İmâm Gazzâlî (ö. 1111) ise; baharda çiçeklerin açışından ve udun tellerinin sesinden etkilenmeyen insanın mizacını fâsit yani bozuk saymıştır. Yine İmâm Gazzâlî, *Kimya-ı Saadet*'te: "Nasıl ki demirin içinde ateş gizliyse, müsikîde de ilahi aşk gizlidir." demiştir.

Ruhi Kalender müsikînin hükmü hususunda şöyle söylüyor: "En güzel açıklamayı İmâm Gazzâlî yapmıştır. O müsikîyi bir araç olarak görmüş, müsikî, dinleyenlerin seviyesine göre haram da olur, helâl de olur demiştir. Bu sebeple mutasavvıflar da<sup>33</sup>, "Kilise çanı dahi çalsa biz onda Allah'ı hatırlarız." derler. Onlara göre bir enstrüman olsun, bir kadın sesi olsun, veya müzikal olan herhangi bir şey olsun hep Allah'ı anma vesilesidir. Onlar düşünürler ki bu ses çok güzel ve insanın ruhunu okşuyor; Allah ne güzel yaratmış, derler ve bunu dinlerken Allah'ı hatırlarlar."<sup>34</sup> Bu güzel bir çıkarımdır.

Yine burada Ruhi Kalender'in beğendiğimiz bir tespitini aktarmak istiyoruz: "Müsikînin haram olduğunu düşünenler, şu âyeti delil gösterirler: "İnsanlardan öylesi vardır ki herhangi bir ilmî delile dayanmadan, Allah yolundan saptırmak ve sonra da onunla alay etmek için boş lâfı satın alır. İşte onlara rüsvay edici bir azap vardır."<sup>35</sup> Burada geçen "boş lâf" ibaresini, onlar müsikî olarak düşünürler. Hâlbuki onu Allah'ı hatırlamak için dinleyen boş bir uğraş yapmıyor ki. Elbette bir insan müsikî dinlese ve "Ben Allah'ı andım dolayısıyla namaza gerek kalmadı." dese bu, yanlış olur. Kastedilen şey; insan, ibadetin haricinde günlük yaşamında birtakım şeylere ihtiyaç duyar. İnsan sadece robot gibi ibadet etmesi için değil, Allah'ın yüceliğini ve kudretini, O'nun yarattıklarından yola çıkarak tefekkür etmesi için de yaratılmıştır. İnsana bunu bahşeden Allah'tır. Yine müsikî haramdır diyenler,

33 Örneğin İsmâil-i Ankaravî bu konuda şöyle söylüyor: "Allah'ı seven, O'na âşık olan ve kavuşmayı özleyenlerin semâ'ına gelince, bu hiçbir şeye benzemez. Kişi gördüğü şeyde O'nu hatırlar. Onun kulağına bir şey çalmasıyla ki ondan Allah'ı duyar. Yahut semâ, o kişinin şevkini teşvik eder. Aşkını, sevgisini ve kalbinin ateşini körüklemeyi kuvvetlendirir ve ondan mükâşefat ve mülâtefattan şerefli haller çıkar ki bu sözler anlatılamaz. Onu ancak tadan bilir." Bkz. İsmâil-i Ankaravî, *er-Risâletü'l-Tenzîhiyye fi Şe'ni'l-Mevlevîyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa Kitaplığı 395/2, vr. 10b. Alıntı; Bayram Akdoğan, *Mevlevîlik ve Müsikî* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), s. 59.

34 16 Aralık 2009 tarihinde, A.Ü. İlahiyat Fakültesi'ndeki odasında kendisiyle yaptığımız röportaj.

35 el-Lokman süresi 6. âyet.



onu israf olarak görürler. Yani onlara göre mûsikî boş vakit geçirmek için bir uğraştır. Buna kesinlikle katılamayız. Mûsikî nasıl boş zaman olur? Sadece mûsikî için değil diğer sanat dalları için de böyledir. Yani siz bir konser çıkışında, "Oh, çok güzel boş vakit geçirdik!" diyen insan duydunuz mu? Ya da başka sanat gösterilerinde, bir tiyatro çıkışında... Bu kesinlikle bir yamalgıdır, çünkü sanatla insanın yaşamı güzelleşir, anlam kazanır. Vaktinin kıymetini, kâinatın ne derecede güzel yaratıldığını, işi güzellik ve güzeli arama olan bir insandan daha iyi kim anlayabilir?"<sup>36</sup>

Ruhi Kalender bu konuda şunları aktarıyor: "Mûsikiyi eğlence ya da boş zaman geçirme aracı olarak düşünmek, onu hiç bilmemek demektir. Mûsikî helâldir ve insana bahşedilen en büyük nimetlerden biridir. Buna bir örnek vermek gerekirse günümüzde insanların en çok kullandıkları teknolojik aletlerin başında televizyon gelmektedir. Şimdi birisi sorsa, dese ki, televizyon haram mı, helâl mi? Ona deriz ki: "Sevgili kardeşim televizyonu sen ne amaçla kullanıyorsun? Onu Allah'ın sana yasakladığı kötü görüntüleri izlemek için kullanıyorsan o sana haramdır. Yok değilse niye haram olsun?" Bak ne güzel bir imkân, insanlar bütün dünyadan haber alabiliyor. Dini kanallar izleyebiliyor, ilâhiler dinleyebiliyor. Efendim, kötü görüntüler çıkıyor. Çıkıyorsa elinde kumanda var. Kimse zorla izletmiyor ki! Allah'ın bahsettiği en büyük nimet akıldır. İnsan aklını kullanmalı ve düşünmelidir. İslam şekil dini değil akıl dinidir. Sonuç olarak mûsikî, dinleyenlerin onu ne için dinlediklerine göre haram da olur, helâl de olur."<sup>37</sup>

## K. Çalgı Çalmanın Hükümü

Çalgı çalmak hakkında ise, bir nas bulunmadığı için, bazı fâkihler, çalgı çalmayı ve dinlemeyi "lehv"<sup>38</sup> sayarak yasaklamaya çalışmışlardır. Buna karşılık diğer bir kısım fâkihler ve çoğunlukla mutasavvıflar, sazlı mûsikînin bazı insanlar için lehv olduğunu kabul etmekle bera-

36 Aynı röportaj.

37 Ruhî Kalender ile 16 Aralık 2009 tarihinde, A.Ü. İlahiyat Fakültesi'ndeki odasında yaptığımız röportaj.

38 Levh: Arapça le-he-ve den gelir. Eğlenmek, vakit geçirmek, oyalanmak anlamına gelir. Bkz. Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayın, 2005), s. 810.

ber, bazılarının için de ibâdet sayılabileceği hükmüne varmışlardır.<sup>39</sup> Bu mutasavvıflara<sup>40</sup> göre ses ve saz mûsikîsi arasında hiçbir fark yoktur. Her iki çeşit mûsikî de maddî ve cismanî birtakım hisleri tahrik ettiği gibi, mânevî ve vicdânî en yüksek hislerin meydana gelmesine de sebep olabilir. Hangi çeşit mûsikî olursa olsun, dinleyenlerin seviyelerine göre, helâl veya haram olabilir. Sûfilerin semâ' dedikleri işte budur. Avâmın semâ' i nefse ait birtakım zevklerle ilgili olduğu için zararlıdır. Asıl makbul olan semâ' ise, havâsın semâ'idir. Bunlar mûsikîyi derin bir vecd içinde dinlerler. Güzel nağmeler onları maddî âleme doğru götürür. İşte onların bu anlayışları dolayısıyla mûsikîye olan ilgileri çok daha fazladır. Tarikat âyinlerinin özellikle mûsikî ve şiirin yardımıyla yapılması da, bu sanatların tekkede çokça icrasını sağlamıştır. Mutasavvıflar arasında, ilâhiler, na'tlar, tevşihler meydana getiren ve bunları bizzat besteleyen birçok bestekârın<sup>41</sup> her yüzyılda yetiştiğini görmek mümkündür.<sup>42</sup>

### III. Ruhi Kalender'e Göre Dinî Müsikî

Tüm dünyadaki müziklerin çıkış noktası dindir. Her devirde din duygusu insanlar üzerinde ağırlık kazanmıştır. Denilebilir ki sanat, ilk önce dünyada, dinî duygular çerçevesinde gelişmiştir.<sup>43</sup> Halkın bağrından çıkmış olan mûsikî, onun dinî yaşayışına da etki etmiş, din ile birlikte insanlara ulaşmıştır. Bu bağlamda tarihsel ve kültürel manada mûsikînin dinî hüviyet kazanması, ibâdethânelerde yahut dinî maksatla yapılmasını gerektirir. İslam dîni açısından da bunun tarifi şöyledir: Câmilerde, tekkelerde ve çeşitli dinî merâsimlerde, ibâdet ve zikir es-

39 Burada şunu ifade etmek gerekir ki mezheplerden ziyade mûsikînin hükmü konusunda tarikatlar belirleyici konumda olmuştur. Örneğin mûsikî hakkında menfi tavrı ile bilinen Hanefî mezhebine mensup olan Mevlevîler mûsikîyi bir hayat tarzı haline getirmiş ve asla haram olarak görmemişlerdir. Mûsikînin helal veya haram olduğu konusundaki fikhî görüşler için bkz. Uludağ, *İslamda Müsikî ve Semâ'*.

40 Örnek olarak İsmâil-i Ankaravî verilebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bayram Akdoğan, *Mevlevîliğin Din Anlayışında Müsikî* (Ankara: Bilge Ajans & Matbaa, 2009).

41 Örnek isimler için bkz. Nuri Özcan, *Türk Müsikîsi Tarihi* (İstanbul: Basılmamış Ders Notları, 2001).

42 Aynı röportaj.

43 Fatih Koca, *Ahmet Hatipoğlu'nun Hayatı, Eserleri ve Müsikî Anlayışı* (yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, s. 95.

nâsında icrâ edilen mûsikîye bu ad verilir. Adından da anlaşılacağı gibi dinî ve tasavvufî konuları işlemektedir.<sup>44</sup> Mûsikî aslında gerek dinî olsun gerek lâ-dinî olsun insana Allah'ı hatırlatır.

### A. İslam'da Dinî Mûsikînin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

Türklerin, İslam'dan önce dahil oldukları çeşitli dinlerde, mûsikînin önemli bir yeri olduğunu kaynaklardan öğrenmekteyiz. İslam'da da, bu sanata karşı menfi bir tutum mevcut değildir. Hz. Muhammed (S.A.V.) güzel sese büyük önem vermiş ve ezanı da güzel sese sahip Bilâl-i Habeşî'ye okutmuştur. Aynı şekilde Kur'ân'ı güzel sesle okuyanları taltif etmiştir. Esasen, insanların fitratında bulunan güzeli arama ve güzel sese ilgi duyma kabiliyeti, Hz. Peygamberin böyle bir teşviki ile birleşince İslam'da, dinî mûsikînin ilk nüveleri görülmeye başlanmıştır.<sup>45</sup>

### B. Dinî Mûsikî ve Tebliğ

Bilindiği gibi Kur'ân-ı Kerim'de, Allah namazı farz kılmıştır. Peygamberimiz de bunun nasıl uygulanacağını ve uygulanabilirliğini örnek olarak bize göstermiştir. Yani biz dînimizin pratiğe yönelik yönünü Hz. Peygamberden öğreniyoruz. Onun uygulamalarına baktığımızda görüyoruz ki Bilâl Habeşî'ye: "Ey Bilâl! Bizi ferahlandır."<sup>46</sup> diyor. Yani bize ezan oku ve biz bunu güzel nağmelerinle dinleyip ferahlanalım, diyor. Neden onu seçiyor başka kimse yok muydu? Ey ashabım, haydi biriniz kalksın da ezân okusun, demiyor. Yani dinin diğer insanlara olan tebliğinde, ulaştırılmasında, ibâdetlere çağrı esnasında vs. hep güzel sesin veya mûsikînin etkileme gücünden yararlanılıyor. Ayrıca dînin özellikle tebliği sırasında insanlara onu en güzel şekilde sunmak lazım, muhatap ona hayranlık duymalı ve onun tekrarını talep etmeli. Bu yalnızca İslam'da böyle değil ki, bugün kiliselere gidin, bakın, Avrupa'da, her sırada birer İncil vardır ve bunlar notalı şekli-

44 Altınkuşlar, Kalendar, Özcan, *İmam Hatip Liseleri İçin Dînî Mûsikî 1*, s. 12.

45 Kalendar, *İlahiyat Fakülteleri İçin Türk Dîn Mûsikîsi Ders Notları, Türk (Dîn Mûsikîsi - I)*, s. 8-9.

46 Ebû Dâvud, *es-Sünen*, Edeb, Hadis: 4985-4986, c. IV, s. 296- 297.

le yazılmıştır. Gelen dinleyiciler onu notadan takip ederler. Yani din adamı için mûsikî önem arz etmekte ve mûsikî, dînin ibâdetleri sırasında kullanılabilir. <sup>47</sup>

### C. Dinî Mûsikî Formları

Dinî mûsikî ikiye ayrılır; Câmî Mûsikîsi ve Tasavvuf (tekke) Mûsikîsi. Câmî Mûsikîsi; bir müslümanın camide geçen ibadet hayatı ve bu ibadeti yaparken ortaya çıkan ses mûsikîsinden ibarettir. Câmî Mûsikîsi denilince de ilk akla gelen namazın cemaatle ifası esnasında imam ve müezzin (veya müezzinler)in ses mûsikîsine dayalı icraları olmaktadır. Kamet, namazın cemaatle kılınması esnasındaki kıraat, selamdan sonra okunan ibareler, tesbih, dua ve aşırılar hep bunun içerisinde mütalâa edilmektedir. Bununla birlikte zamana ve zemine göre, bu nevilere içine giren temcid, salât, münâcaat, naa't, tardiyeye, tekbir, cumhur müezzinliği, Mevlid, Mîrâciye,<sup>48</sup> bunların arasında okunan ilâhi ve tevşihler de zikredilmektedir. Bu mûsikî türünde çalgı âleti kullanılmamaktadır. Dinî zarûret nedeniyle çoğunlukla güfte olarak adlandırabileceğimiz söz unsuru, Arapçadır.<sup>49</sup>

Camilerde yalnız ses mûsikîsine yer verilmiştir. Özellikler dua mahiyetinde olan bu mûsikî, İslâmîyet'in ilk devirlerinden beri tabii bir gelişme ile yine Türklerin elinde en yüksek dereceye ulaşmıştır. Temcid, salâ, naa't, tardiyeye, tekbir, salâvât, cumhur müezzinliği, kâmet, ezân gibi namaza ait hususlar Türk musikişinasların elinde mûsikî yönünden daha güzelleşmiş ve zenginleşmiştir. Câmilerde okunan tesbih ve ilâhi-ler de büyük bir yekûn tutmaktadır. Özellikle Ramazan ayında ve mevlid sırasında okunmak üzere bestelenmiş birçok ilâhi vardır. Câmî mûsikîsinde daha çok Arapça sözlere yer verilse de bestelerin çoğu Türklerle aittir. Bu eserlerde hâkim olan ruh zühd, takva, ubûdiyet, münacaât

47 Ruhi Kalender ile 11 Kasım 2009 Çarşamba günü A.Ü. İlahiyat Fakültesi'ndeki odasında yaptığımız söyleşi.

48 Burada geçen terimlerin hepsi "İmam Hatip Liseleri İçin Dînî Mûsikî 1" kitabında ayrıntılı olarak işlenmiştir.

49 Ruhi Kalender, *İlahiyat Fakülteleri İçin Türk Din Mûsikîsi Ders Notları, Türk (Din Mûsikîsi - II)*, Basılmamış eser, Ankara 1992, s. 1.

ve duadır.<sup>50</sup> Bu formların bazıları günümüzde hiç kullanılmamaktadır. Bazıları da unutulmuştur.

#### D. Ezan ve Kamet

Câmi mûsikîsi günün vakitlerine göre farklı makamlarda icrâ edilir. Nasıl ki bir yıl üç yüz altmış beş gündür, mevsimlere bürünmüştür. Hep kış olmaz, hep yaz da olmaz; ama hepsi kendi zamanında çok güzel ve doğaya en uygundur. İşte bunun gibi günün vakitleri de birbirine denk değildir. Bunu fark eden atalarımız ezanları ve onu takiben camideki ibadet esnasında yapılan mûsikîyi, farklı makamlarda yapmışlar. O anda nasıl bir makam daha isabetli oluyorsa ona dikkat etmişlerdir.<sup>51</sup> Ezanların ve kametin icrası için din görevlileri iyi yetiştirilmeli ve iyi bir mûsikî kabiliyetine sahip olmalıdır. Günümüzde bu yönde sevindirici çalışmalar yapılmaktadır. Eskiden daha üzücü bir tablo vardı. Kendi kendimize sanatçılardan birisi bir ezan okusa da şöyle güzel bir ezan dinlese diye düşünürdük. Sonradan moda oldu ve sanatçılar Ramazanda televizyonlarda ezan okumaya başladı fakat bu, istediğimiz ölçüde bir gelişme değildi; çünkü makam yapmayı bilse de ezan okumayı bilmediği için çok bariz tecvit ve hataları yaptılar. Bütün bunlar düşünüldüğünde ezanın ve kametin icrası için bir eğitimin şart olduğu muhakkaktır.

#### E. Kur'ân-ı Kerim

Hiz. Peygamber, sahabeden Ebû Musa'ya Kur'ân okutup ardından: *"Ey Ebû Musa! Gerçekten sana, Dâvud ailesine verilen mizmarlardan bir mizmar<sup>52</sup> verilmiştir."<sup>53</sup> buyuruyor. Yani Kur'ân'ın güzel sesle okunmasını teşvik ediyor. Nitekim hadislerde bunu görmekteyiz: *"Kur'ân-ı Kerim'i okurken seslerinizle süsleyiniz". "Muhakkak güzel ses, Kur'ân-**

50 Kalender, *İlahiyat Fakülteleri İçin Türk Din Mûsikîsi Ders Notları, Türk (Din Mûsikîsi -I)*, s. 10.

51 Ruhi Kalender ile 11 Kasım 2009 Çarşamba günü A.Ü. İlahiyat Fakültesi'ndeki odasında yaptığımız söyleşi.

52 Mizmar: lügatte "düdük, zurna" gibi üflemeli sazlar anlamına gelmektedir. Kutsal kitap Zebur'un âyetlerine de Mezmûr adı verilmektedir.

53 El-Buhârî, *Sahih-i Buhari*, El-Fedâilu'l-Kur'ân: 31

ı Kerîm'in okunuşundaki güzelliği artırır."<sup>54</sup> "Her şeyin bir süsü vardır, Kur'ân-ı Kerîm'in süsü de güzel sestir."<sup>55</sup> "Kur'ân-ı Kerîm'i Arapların bes-teleriyle (onların okuyuş tarzlarıyla ve kaideleriyle) okuyunuz."<sup>56</sup> "Kur'ân-ı Kerîm'i teganni<sup>57</sup> ile okumayan bizden değildir."<sup>58</sup> Böylece Hz. Peygam-berin, Kur'ân'ı güzel sesle okumaları için ümmeti teşvik etmesi, Müslü-manların Kur'ân'ı güzel ses ve hoş nağmelerle okumalarına ve bu şekil-de okunan kıraatlere ilgi göstermelerine rehberlik etmiştir.

#### F. Tekke (Tasavvuf) Mûsikîsi

Türk Din Mûsikîsi'nin diğer formu ise; Tasavvuf (Tekke) Mû-sikîsi'dir ve ilk olarak, ilk Türk tarikatı olan Yesevîlik ile başlar. Bu mûsikî üç bölümden oluşur: Mevlevî Mûsikîsi, Bektâşî Mûsikîsi, Kâdirî, Celvetî ve Gülşenî Mûsikîsi. Bunlardan Mevlevî mûsikîsi; âyinlerden oluşur; Bektâşî Mûsikîsi, cem törenleri ve nefes adı ve-rilen ilâhilerden oluşur; diğer tarikatlarda ise durak ve İsm-i Celal gibi zikir unsurlarına ait türler vardır. Bir de bütün tarikatlarda olan mersiye türü vardır ki özellikle Hz. Hüseyin (r.a.) ve Kerbela şehit-leri için icra edilmiştir.<sup>59</sup>

#### G. Tekke Mûsikîsine Işık Tutan Tasavvuf Düşüncesi

Tasavvuf, Kur'ân'ın kendisidir. Çünkü onda Allah düşüncesi vardır. Allah bize ne vermiş ve bizden ne istiyor? İşte bunu en güzel tasavvuf ifade ediyor. Bize Allah'ı düşündürünce Allah sevgisi ortaya çıkıyor, bu sevginin kaynağı da Allah değil mi? O halde tasavvuf bizi Allah'a ulaş-tıran bir vasıtaadır. Bu düşünceyi takiben O'na yaklaşmak için de O'nun emir ve yasaklarına riayet etmemiz gerekir. Bunu yaparken ondan kor-

54 El-Buhârî, Kitâbu't-Tevhid, bâb: 52; Ebû Dâvud, *Sünen*, Vitir, 20'de rivâyet edilmiştir.

55 Celâleddin Abdurrahman Es-Suyûtî; *el-Câmiu's-Sağîr fî Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezir*, Mısır 1954. c. II, s. 125.

56 Es-Suyûtî, a.g.e, II/52.

57 Teganni: Elhân ile okuma, ırlama(şarkı söyleme), nağme etme anlamındadır. Bkz. Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türki* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2010), s. 419.

58 Sa'd İbn Ebî Vakkas'tan *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kübrâ*, III/137 ve Ebû Dâvud, İbn Mâce Sünenlerinde rivâyet edilmektedir.

59 Kalender, *İlahiyat Fakülteleri İçin Türk Din Mûsikîsi Ders Notları, Türk (Din Mûsikîsi -I)*, s. 10.

karak yaparız; çünkü O buyuruyor ki: “Yalnız benden korkun.”<sup>60</sup> Fakat nasıl korkarız? Hem sevip hem nasıl korkarız? Anne babamızı düşünelim. Onlardan korkarız değil mi? Fakat aynı zamanda severiz. Sevdiği-miz halde korkarız, deriz ki yanlış bir şey yaparsam bana bağırır, kızar ve birtakım ambargolar uygular. Harçlık veriyorsa harçlığı keser veya daha ileri gidersek bizi döver. İşte bu yaptırımdır. Severiz ama yanlış bir şey yapıp da yaptırımına uğramak istemeyiz. Hâlbuki anne babamız bizi seviyor. Aslında bütün yaptırımlar bizim iyiliğimiz için. İşte Allah'ı aynen böyle severiz.<sup>61</sup>

Tasavvufun konusu aşktır. Aşk ise Ruhî Kalender şöyle ikiye ayırıyor: “Biri platonik aşktır. Bu aşkı doğrudan doğruya antropologlar inceler. İnsanı sevmek, tabiatı sevmek gibi... Bunun için de eserler, besteler yapılmıştır. İkincisi ise gerçek olan ilahî aşktır. O'nu ve onun yarattıklarını onun için sevmeyi içerir. Kul bakıyor ki her şey kendisi için yaratılmış, kâinata baktıkça kendine baktıkça hayret ediyor ve bunları düşünüyor. Böylelikle aşkı daha da çok artırıyor ve Allah'ı zikrediyor, O'na şükrediyor.”<sup>62</sup> İşte böyle Allah düşüncesiyle doğan tasavvufta sûfiler bir araya gelerek güzel sohbetler yapmışlar, güzel şiirler okumuşlardır. Mûsikîyi bizim tarihimizde en çok kullananlar da Mevlevîler olmuştur. Bugünkü mûsikîmizin temellerini dışarılarda aramasın kimse, Mevlevî âyinlerine baksın.<sup>63</sup>

#### IV. Ruhî Kalender'e Göre Mûsikî Eğitimi

Mûsikî, genelde insan hayatının her anına tesir eden ve toplumun ortak yanını teşkil eden güzel sanatların bir dalıdır. Bu yönüyle mûsikî eğitiminin o toplumun anlayışı ve yapısıyla örtüşmesi gerekir. Bu konuda Ahmed Arvasi şöyle der<sup>64</sup>: “Her sanat, içinde doğduğu tabii ve coğrafi çevrenin izlerini taşır. Türk mûsikîsinin de içinde geliştiği sosyolojik, psiko-

60 Bakara süresi 150. âyet.

61 Ruhî Kalender ile 1Aralık 2009 Salı günü A.Ü. İlahiyat Fakültesi'ndeki odasında yaptığımız röportaj.

62 Aynı röportaj.

63 Ruhî Kalender ile 11 Kasım 2009 Çarşamba günü A.Ü. İlahiyat Fakültesi'ndeki odasında yaptığımız röportaj.

64 S. Ahmed Arvasi; *Diyalektikimiz ve Estetikimiz* (İstanbul: Burak Yayınları, tsz.), s. 119.

lojik ve felsefi bir ortamı olmuştur. Fakat gerçekten de en güzel sanat eserleri daima dinin bağrından çıkmıştır. Bu hüküm, hem Batı, hem bizim ve hem de bütün kültür ve medeniyet dünyası için geçerlidir.”<sup>65</sup> Bu anlayışa sahip olan Ruhi Kalender, sanatın ve bu manada müsikinin toplumun kendi öz varlığı olduğunu, bunun için de ilk olarak yeni nesillere bunu aktarmanın gereğini belirtmiştir. Çünkü o toplumun devamı ancak bununla mümkündür.<sup>66</sup>

### A. İlkokulda Müsiki Eğitimi

Türk çocuğuna, kendi müsikisi ve bu müsikinin çalgı aletleri millî bir anlayışla öğretilmelidir. Verilecek bu eğitimin sonucunda ilkokul öğrencilerin kazanımları şunlar olacaktır: Çevre imkânlarından başlayarak tek ve çok sesli millî bir şarkı dağarcığına sahip olur, tek ve toplu iş yapma alışkanlığı ile sorumluluk duygusu kazanır, kişisel yetenekleri ve anlatım güçlerini geliştirir, okul içi ve okul dışı tecrübelerini zenginleştirir, zamanlarını müzikle değerlendirme istek ve alışkanlığını kazanır, millî evrensel sanat değerlerini tanır, benimser ve severler. Böylece, çevre-müzik kalkınmasında ve yurt çapında müzik gelişiminde etkili olabilirler.<sup>67</sup>

### B. Orta Dereceli Okullarda Müsiki Eğitimi

Orta dereceli okullarda ise, müzik eğitiminin amacı; kişilikleri oturmuş toplumsal yaşayışın hazzını duymuş, millî ve evrensel müzik sanatına yönelerek, bilim, teknik ve güzel sanatların diğer dallarıyla birlikte müzikte de gelişmiş genç kuşakların yetişmesini sağlamaktır. Bu eğitimin kazanımları ise şöyledir: Öğrencilerde, müsikiyi bir ihtiyaç haline getirmek ve müzik yoluyla onların anlatım güçlerini, belleme ve geliştirme yeteneklerini artırmak, onlarda güzele ve iyiye karşı bir ilgi uyandırmak, öğrencilere kendi çevrelerinden başlayan ve gittikçe gelişen eğitsel değeri

65 Bayram Akdoğan, “Türk Din Müsikisi Tarihine Bir Bakış”, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, c. 49, sa. 1, s. 151-190.

66 Kalender, *Türk Müsikisi Türk Halkının Kendi Öz Varlığıdır*, s. 25-26.

67 Kalender, *İlk ve Orta Eğitimde Müsiki Öğretimi*, s. 4-5.



olan bir türkû ve şarkı dağarcığı (repertuar) kazandırmak, dağarcıklarına giren müzikleri mümkün olduğu kadar notasıyla da doğru ve güzel bir biçimde okuyup yazma becerisi kazanmalarını sağlamaya çalışmak, öğrencileri bir çalgı çalmaya isteklendirmek, istekli ve üstün yetenekli öğrencilerin ileride müzik mesleğine yönelebilmeleri için gerekli görgü, bilgi ve beceriyi kazanmalarını sağlamak, öğrencilerin müzik yoluyla, tek ve toplu iş yapmada sorumluluk kazanmalarını sağlamak, onların millî şuurlarını güçlendirmek, millî ve evrensel sanat müziği, sanat ürünlerini tanımak ve sevdirmek, öğrencilerin orta öğretim seviyesinde köklü ve tutarlı bir müzik kültürü almalarını sağlamaktır.<sup>68</sup>

### C. Okullardaki Mûsikî Eğitiminin Durumu

Burada bahsedilen kazanımlar, ilk ve orta dereceli okulların müzik programı amaçlarında yer almaktadır. Fakat yine de millî bir Türk mûsikîsi eğitimi bu okullarda verilmemektedir.<sup>69</sup> 1985-86 eğitim öğretim yılında, orta dereceli okulların I. devresinde, okutulmakta olan mûsikî dersi kitabının 60. sahifesinde, “Orkestra Çalgıları” başlığı altında, bu çalgıların tarifleri ve çeşitleri açıklanmaktadır. Bu kitabın hiçbir yerinde Türk mûsikîsi çalgılarından söz edilmemiştir. 102-104. sahifelerde “Tarih Boyunca Müzik” başlığı altında; yabancı müziklerin tarihi gelişmesinden söz ederken, Türk mûsikîsi tarihine hiç değinilmemiştir. Aynı kitabın 107-109. sahifelerinde, “Büyük Besteciler” başlığı altında; otuz beş yabancı bestekârın kısa biyografisi ve eserlerinin adları yer almaktadır. Buna karşılık, Türk mûsikîsi bestekârlarına yer verilmemiş olması, daima yadırganacak bir çelişki olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>70</sup>

### D. Okullarda İyi Bir Mûsikî Eğitimi Nasıl Olmalıdır?

Mûsikî derslerinin ilk ve orta düzeydeki okullarda, bundan sonraki eğitim ve öğretimi konusunda da iyileştirme maksatlı olarak şu gibi

68 Ruhî Kalender, *M.E.B. Tebliğler dergisi*, sayı. 1661, Ankara 14 Haziran 1971.

69 Kalender, *İlk ve Orta Eğitimde Mûsikî Öğretimi*, s. 5-6.

70 Kalender, *Türk Mûsikîsi Türk Halkının Kendi Öz Varlığıdır*, s. 25-26.

faaliyetlerde bulunulabilir: İlk ve orta dereceli okullarda, Türk mûsikîsi öğretim ve eğitimi, Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yeniden hazırlanacak ders programları çerçevesinde, gerekli araç ve gereçlerle birlikte teorik ve uygulamalı olarak haftada en az iki saat yapılmalıdır. İlkokuldan başlayarak kulakta ses ve ritim geliştirme eğitimi için ninni ve basit okul şarkıları ezbere söylenmelidir. Orta öğretimde nota ve solfej öğretiminin en iyi bir şekilde yapılarak, uygulaması da şarkı ve türküleri notadan okuyabilecek duruma getirmek suretiyle yapılmalıdır. Türk mûsikîsi tarihinin ana kaynakları ve Türk mûsikîsinin ünlü bestekârlarının biyografi ve eserleri tanıtılmalıdır. Türk mûsikîsi ses sistemleri bilimsel ve uygulamalı olarak gösterilmelidir. Türk mûsikîsinde kullanılmakta olan makam ve usûller, teorik bilgi ile birlikte uygulamalı olarak öğretilmelidir. Dünya mûsikîsinin tarihinin ana hatları ve Batı mûsikîsi ses sistemleriyle, Türk mûsikîsi ses sistemlerinin karşılaştırılması yapılmalıdır. Türk mûsikîsinin; Klasik Türk Mûsikîsi, Türk Sanat Mûsikîsi, Türk Din Mûsikîsi, Türk Halk Mûsikîsi dallarında yeterli bilgi verilmelidir. Okullarda çeşitli yayın araçları ile ders aralarında veya müsait zamanlarda, kulak eğitimini geliştirmek için, Türk mûsikîsi örnekleri yayınlanmalıdır. Fen liseleri, sağlık meslek liseleri gibi, mûsikî ağırlıklı ortaokul ve liseler kurulmalı ve bu kuruluşlar yüksek öğretim kuruluşlarına kaynak oluşturmalarıdır.<sup>71</sup>

## V. Ruhi Kalender'e Göre Dinî Mûsikî Eğitimi

Dinî mûsikî günümüzde imam hatip liseleri ve ilahiyat fakültelerinde ders olarak okutulmaktadır. Geçmişte ilahiyat fakültelerinde "Türk Din Mûsikîsi" adıyla, yalnız II. sınıflarda ve bir dönem boyunca seçmeli olarak okutulmaktaydı. Günümüzde ise bir dönem zorunlu ve bir dönem de seçmeli olarak okutulmaktadır. Bu ders, teorik ve pratik olarak iki bölümden oluşmaktadır. Bu fakültelerde, bu derslerin eğitim ve öğretimi, sayıları pek az olan fakat bir mûsikî eğitimi yapan kurumu bitirmiş öğretim görevlileri veya mûsikî ile ilgisi olan öğretim elemanları

71 Kalender, *İlk ve Orta Eğitimde Mûsikî Eğitimi*, s. 6-7.

tarafından yürütülmektedir. Fakülteden mezun olan öğretmen adaylarından bazıları, imam hatip liselerinde, meslek dersleri arasında yer alan Dinî Mûsikî derslerini okutmaktadır. Ayrıca ilahiyat fakültelerinde, bir yarıyıld, haftada iki veya üç saatle, bu derste mûsikînin temelinde uzun zamana bağlı gerekli nota ve solfej öğretimi ile kulak eğitiminin yeterli düzeyde yapılamadığı da görülmektedir.

Türk Din Mûsikîsi dersi, imam hatip liselerinde, 1985-1986 eğitim öğretim yılında elli lisede bütün sınıflarda, 1987-1988 eğitim öğretim yılından itibaren de bütün liselerde, 2.3. ve 4. sınıflarda haftada iki saat normal seçmeli ders olarak okutulmaya başlanmıştır. Bu okullarda, Dinî Mûsikî dersleri, Milli Eğitim Bakanlığı'nın, 1985 yılından itibaren açmış olduğu, yirmi günlük Dinî Mûsikî Hizmetiçi Eğitim Kursu gören toplam 376 öğretmen tarafından yürütülmektedir.<sup>72</sup> Ruhi Kalender, bu hizmetiçi kurslara, öğretim görevlisi olarak katılmıştır. Bu kurslara davet edilen bazı öğretmenlerin, mûsikî ile ilgilerinin olmadığı, Ruhi Kalender tarafından müşâhede edilmiştir. Bu seçimin mümkün olduğu kadar, mûsikî ile yakından ülfeti olan ve özellikle hâfız öğretmenler arasından yapılamadığı anlaşılmıştır. Ayrıca bu liselerde görevli bayan öğretmenlerin, yapılan bu Dinî Mûsikî Hizmetiçi Eğitim Kursu'na çağrılmadıkları görülmüş ve az da olsa bu güzel sanatı öğrenme fırsatından mahrum bırakıldığı dikkati çekmiştir. Bu nedenle kız imam hatip liselerinde ve kız Kur'ân kursu okullarında dinî mûsikî dersi öğretmen açığının kapatılmasında güçlük çekilmektedir.<sup>73</sup>

#### A. Okullarda İyî Bir Dinî Mûsikî Eğitimi Nasıl Olmalıdır?

Dinî mûsikî derslerinin bundan sonraki eğitim ve öğretimi konusunda da, iyileştirme maksatlı olarak şu gibi faaliyetlerde bulunulabilir: Türk mûsikîsinin eğitim ve öğretimi nesillerden beridir, meşk yöntemi ile

72 İmam Hatip Liselerinde bugün Türk Din Mûsikîsi dersinin durumu daha kötüdür. Çoğu merkez okulda bile bu dersleri verecek ehliyetli kimse yoktur. Ruhi Kalender yirmi yıl öncesinde kendi döneminde olan durumdan bahsetmektedir. Ne yazık ki onların bu çabaları boşa çıkmış, bu yönde imam hatip liselerinde bir gelişme olmamıştır.

73 Ruhi Kalender, "Dinî Mûsikî Dersi Özel Öğretim Yöntemleri", A.Ü.İ.F, Diyanet Vakfı, D.İ.B, "Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri", Ankara, 8-10 Nisan 1988. Tebliğ Notu.

yapılmaktadır. Öncelikle bu boşluğu doldurmak için hâlen faaliyetlerini sürdüren ve günümüzde sayısı pek az olan İstanbul'daki Türk Müsikîsi Devlet Konservatuvarı gibi okullar, diğer büyük şehirlerde de kurularak Türk müsikîsinin eğitim ve öğretimini yaptıracak öğretmenler yetiştirilmelidir. İlahiyat fakültelerinde, Türk Din Müsikîsi dersi, hazırlık sınıfından başlamak üzere, bütün sınıflarda en az haftada dört saat, dersin araç ve gereçleriyle birlikte, teorik ve uygulamalı olarak yapılmalıdır. Bu derslerde Türk müsikîsi tarihinin ana kaynakları ve ünlü bestekârlarının biyografi ve eserleri tanıtılmalıdır. Türk müsikîsi ses sistemleri bilimsel ve uygulamalı olarak öğretilmelidir. Türk müsikîsinde kullanılan makam ve usûller, teorik bilgilerin yanında, uygulamalı olarak öğretilmelidir. Nota ve solfej öğretimi en iyi bir şekilde yapılarak uygulamalı olarak da kolay ilâhileri okuyabilecek bir duruma getirilmelidir. Dünya müsikîsi tarihinin ana hatları ve batı müsikîsi ses sistemleriyle Türk müsikîsi ses sistemlerinin karşılaştırılması yapılmalıdır. Türk müsikîsinde özellikle Türk din müsikîsinde kullanılan çalgıların çalınması, istekli ve yetenekli öğrencilere öğretilmelidir. Türk müsikîsinin; Klasik Türk Müsikîsi, Türk Sanat Müsikîsi, Türk Din Müsikîsi, Türk Halk Müsikîsi dallarında yeterli bilgi verilmelidir. Okullarda çeşitli yayın araçlarıyla, ders aralarında veya müsait zamanlarda, kulak eğitimini geliştirmek için, Türk din müsikîsi örnekleri yayınlanmalıdır. İlahiyat fakülteleri ve imam hatip liselerinde, ders programlarında, müsikî dersine amaca uygun yer verilmeli ve her sınıfa, Türk din müsikîsi mecburi ders olarak okutulmalıdır. Mecburi ders dışında özel yetenekleri geliştirmek için seçmeli müsikî dersleri konulmalıdır. Fen liseleri, sağlık meslek liseleri gibi, müsikî ağırlıklı ortaokul ve liseler kurulmalı ve bu kuruluşlar, yüksek öğretim kurumlarına kaynak olmalı ve alt yapı oluşturmalıdır. Bu arada şu önemli noktayı da vurgulamak gerekir ki radyo ve televizyonlarda Türk müsikîsi türlerine daha çok yer verilmelidir. Bununla normal müsikî eğitimi almamış olan her yaştaki halkımızın ruhlarına hitap edilerek onların müsikî ihtiyaçları giderilmelidir. Türk müsikîsi, toplumumuzda millî ve insanî değerlere bağlı olarak daha zevkle yaşanılır bir duruma getirilmelidir.<sup>74</sup>

<sup>74</sup> Kalender, *Dini Müsikî Dersi Özel Öğretim Yöntemleri*, Tebliğ Notu.

## B. Türk Din Mûsikîsi Dersinin İlahiyat Fakülteleri Açısından Önemi

Biraz önce bahsi geçen sebepler düşünüldüğünde bu derse gereken önemin verilmediği kanaatindeyiz. Bir ilahiyatçı kesinlikle Türk Din Mûsikîsi'nin, ezan, kamet, tesbîh, temcid, münâcaat, mahfel sürmesi, tekbîr, salâ, tevşih, mevlid, tardiyye, mîrâciye ve daha birçok formu konusunda bilgi sahibi olmalıdır. Çünkü bunlar bizim manevî değerlerimizi, kültürümüzü ve bizi biz yapan birçok unsuru oluşturan hazinelerimizdir. Ayrıca bir öğrenci hangi alanda yetişiyorsa o alanda bilgi sahibi olmalıdır. Şimdi bir tıpçı düşünün ki kalkıp, efendim ben şu bölümde okudum tıpla ilgili şu bölümler beni ilgilendirmez, diyecek. Böyle bir söz, eksiklikler ve meslekî hayatta sıkıntılar getirecektir. Yani tıpçı örneğini düşünürsek, o öğrenci alanında uzmanlaşacak fakat tıpla ilgili diğer bölümlerden haberi olacak ki gerçek bir tıpçı olsun. İlahiyatçı da aynı şekilde, hangi bölüme yönelirse yönelsin bu ders hakkında bilgi sahibi olmalıdır. Fakat en son olarak şunu da ilave etmek gerekir ki bir insanın mesleği ne olursa olsun fikri, düşüncesi, kültürü, milleti veya inancı –ki bunlar çoğaltılabilir- mûsikîye bizâtihi ihtiyaç duyacaktır. Yani sayılan gerekçeler olmasa bile zaten bu eğitim onun ihtiyacı olacak niteliktedir.<sup>75</sup>

## VI. Ruhi Kalender'e Göre Mûsikîde Usûl, Uslup, Güfte, Beste ve Prozodi

### A. Ruhi Kalender'e Göre Mûsikîde Usûl

Usûl bir mûsikî bestesinin yani eserin zaman bakımından eşit bölümlere (kalıplara) ayrılma tarzına denir.<sup>76</sup> Kuvveti birbirine eşit olmayan, fakat mutlaka kuvvetli, yarı kuvvetli ve zayıf zamanlar gibi, çeşitli vuruşların sıralanmasıyla meydana gelen belli kalıplara denir. Başka bir deyişle usûl zamanın kalıplaşmış halidir. Mesela,

<sup>75</sup> Ruhi Kalender ile 14 Aralık 2009 tarihinde, A.Ü. İlahiyat Fakültesi'ndeki odasında yaptığımız röportaj.

<sup>76</sup> Ruhi Kalender ile 14 Aralık 2009 Salı günü A.Ü. İlahiyat Fakültesi'ndeki odasında yaptığımız röportaj.

herhangi bir yere elimizle birincileri kuvvetli vurmak şartıyla, bir, iki, üç - bir, iki, üç - bir, iki, üç diye vurursak bunu dinleyen müzikal kulağa sahip bir kimse, üçerli gruplar vurduğumuzu hemen fark eder. Çünkü zaman içindeki uygunluk, birbirini düzenli aralıklarla takip eden, kuvvetli vuruşların gelmesiyle sağlanmış olur. O halde usûllerde dikkatimizi çeken şey, vuruşlar ve bunların kuvvetli veya zayıf oluşlarıdır.<sup>77</sup>

Usûl, Klasik Türk Müsiki'sinin en önemli unsurlarından biridir. Serbest olarak usûlsüz olarak okunan eserler mevcut ise de çoğunluk, özellikle de sanat müsiki'si usûlle icra edilmektedir. Ritim duygusu esasında tüm kâinatı sarmıştır. Kâinat bir ahenk, bir düzenlilik içinde cereyan etmektedir. Gezegenlerin deverânı, doğadaki devinim hep bir düzen, bir düzenlilik arz etmektedir. İnsanın kalbi bile dinlenildiğinde düm-tek şeklinde atmaktadır. Birinci kuvvetli, ikinci zayıftır. Bu ritim bozulduğunda kalbin düzeni bozulacaktır. Bu da vücutta aksaklıklar ortaya çıkaracaktır. Demek ki ritim duygusu her şeyin ahengini, akışını düzenliyor. Bütün bunların sonucu Türk müsiki'sinde usûle büyük önem verilmiştir. Çok büyük zamanlara yayılan büyük usûller, tarih içinde, insandaki bu ritim duygusunun sonucu olarak ve atalarımızın bunun bilincinde olması sonucu ortaya çıkmıştır.<sup>78</sup> Ritim duygusu çok önemlidir. İnsan, ritmin verdiği coşkunlukla yerinde duramaz. Kendisi raks etmese bile ayağı farkında olmadan o ritmi takip eder. Mevlânâ hazretleri bir gün çarşıda esnafın çıkır çıkır çekiç seslerini duyunca, ritmin ahengiyle sema etmeye başlamıştır. Bugün gençler tarafından sevilen müziklere baktığınızda görürsünüz ki o müziklerdeki en büyük çekicilik ritmin verdiği armonidir. Gençler o ritmin ahengiyle raks ediyor, hop oturup hop kalkıyor, kendisini yerden yere vuruyor. Melodiden etkilendiği için yapmıyor, aksine ritim onu coşturuyor. Demek ki ritim dimağa ulaştınca insanda bir hareketlenme başlıyor.<sup>79</sup>

77 Kalender, *İlahiyat Fakülteleri İçin Türk Din Müsiki'si Ders Notları, Türk (Din Müsiki'si -I)*, s. 22.

78 Ruhi Kalender ile 1Aralık 2009 Salı günü A.Ü. İlahiyat Fakültesi'ndeki odasında yaptığımız röportaj.

79 Aynı röportaj.

## B. Ruhî Kalender'e Göre Güfte ve Beste Unsuru

Güfte kelimesi Farsça “guften” söylemek fiilinden gelir. Türk müziğinde sözlü bir eserin bestelenmiş olan manzume sözlerine denilir. Sözlü eserleri, saz eserlerinden güfte unsuru ayırır. Beste ise; manayı ifade edecek melodilerin bir araya getirilmesidir. Beste; bir müzik eserini oluşturan ezgilerin bütünüdür. Farsçada bağlamak demektir. Türkçede ise “ırlamak” denir. İnsanoğlu dünyaya geldiği zaman önce ses vardır, söz sonradan gelir. Bir bebek derdini anlatmak için sesini kullanır ve annesi bebeğin ifadesini, sesinden anlar. Fakat yine de, asıl olan sözlerdir. Çünkü bir bestekâr, genelde öncelikle güfteyi okur ve o güfteye uygun makam ve usûlü seçer. Bu sebeple güfte yazarı ve bestekâr hemen hemen aynı duyguları ve derin anlamı kavramalıdır.<sup>80</sup>

Eskiden daha çok güfteler aruz kalıplarıyla oluşturulurdu. Bu da beste yapılırken kişiye büyük kolaylık sağlıyordu. Ayrıca ikâ, beste ve güftenin birbiriyle mükemmel uyumunu meydana getiriyordu. Günümüzde aruz kalıbı yerine hece ölçüsü kullanıldığı için bazı prozodik, ve melodik problemler ortaya çıkmaktadır. Sofyan ile ölçülendirilmiş bir eserde hece ölçüsünü oturtmak için yer yer ölçü başına sekizlik sus işareti getirildiği gibi, düyekle ölçülendirilmiş bir eserde de ölçü başında dörtlük sus işareti görebiliyoruz. Bu da hem hânendeyi, hem sâzendeyi, hem de dinleyiciyi rahatsız etmektedir. Müzik bir bütün olarak uyum içindedir. Mesela şu önemlidir diye söylüyoruz ama aslında; beste de, güfte de, usûl de birer ana kolon gibidir. Birindeki zayıflık diğerlerini etkiler. Sanat güzeli arama olduğu için bir mûsikî cümlesini bir araya getiren her öge en güzel şekilde olmalıdır.<sup>81</sup>

Beste yapmak için müzisyen olmak şart olmadığı gibi, güfte için de edebiyatçı olmaya gerek yoktur. “*Erler Demine Destur Alalım*” isimli rast ilâhiyi Ahmet Hatipoğlu, mûsikî eğitimi almamış bir ev hanımı olan Hacı Tahsîne Hanım’dan dinlemiş ve kasete almıştır. İlahî sonradan

80 Ruhî Kalender ile 20 Aralık 2009 Çarşamba günü A.Ü. İlahiyat Fakültesi’ndeki odasında yaptığımız röportaj.

81 Ruhî Kalender ile 20 Ocak 2010 Salı günü A.Ü. İlahiyat Fakültesi’ndeki odasında yaptığımız röportaj.

çok beğenilmiş ve günümüzde halen en çok icra edilen ilâhilerden biri olmuştur. Hacı Tahsîne Hanım sıradan bir ev hanımıdır, fakat çok güzel bir eser ortaya koymuştur. Tabii ki eğitimin payı olmakla birlikte bu, daha çok yaratıcılık işidir. Ayrıca konu sınırlaması da yoktur. Herkes her şey için beste yapabilir. Sadece sevgiliye beste yapılmaz, başka duygularla da beste yapılabilir. Mustafa Nâfiz Irmak'ın bestesi olan “*Kanaryam güzel kuşum ben sana vurulmuşum*” isimli hicâz şarkı bir kuş için yapılmıştır. Önemli olan gönülden olmasıdır.<sup>82</sup>

Bir bestekâr beste yaparken toplumun psikolojisini bilmeli ve ona göre davranmalıdır. Bunun yanında hangi dilde eser ortaya koyacaksa, o dilin kurallarını bozmadan güfteyi bestelemeli, prozodi ile ilgili yanlışlar yapmamalıdır. Şart olmasa da daha sanatlı ve edebi eserler ortaya koymak için elden geldiğince edebiyat bilmesi faydasına olacaktır. Önceden belirttiğimiz gibi edebiyat bilmesi eser meydana getirmesi için şart değildir, çünkü örnekleri vardır. Ama en muhteşem eserlere baktığımızda onların edebiyatımızla, kültürümüzle beslendiğini görürüz. Örneğin bir ilâhi bestelenecekse bestekâr Türk Tasavvuf Edebiyatı, tasavvuf şiirleri hakkında bilgi sahibi olursa bu edebiyatı kapsayan Türkçe, Arapça ve Farsça hakkında bilgi sahibiyse, eser daha başarılı olacaktır. Bir halk musikisi eseri bestelenecekse bestekâr o yörenin ağzını bilmeli, kültürü hakkında bilgi sahibi olmalıdır.<sup>83</sup>

### C. Ruhi Kalender'e Göre Uslûp ( Tavr ) Unsuru

Türk müsikisi her ne kadar nazari bilgiler içerse de bu müsikinin asıl öğrenim şekli meşk yöntemi ile olmuştur. Çünkü Türk müsikisi nazari bilgidan çok amelî bilgi ile icrâ edilir. Öğrenci hocasını dinler, kulağını ona verip onu taklit eder ve böylelikle uslûp veya tavr dediğimiz şekliyle Türk müsikisini öğrenir. Tabi ki buradan nazari bilgilerin faydasız olduğu şeklinde bir şey çıkarılmamalıdır. Elbette makam bilgisinin, usûl bilgisinin, nota bilgisinin okuyuşta faydası olacaktır ; fakat

82 Aynı röportaj.

83 Aynı röportaj.



kastedilen, bir insanın güzel sesi ve mûsiki bilgisi olması ona yetmeyecektir. Çünkü Klasik Türk Musikisi tavrı çalışma ile elde edilir. Bugün köşeli köşeli okuyanların eksigi, işte bu tavidir. Ayrıca bu yalnızca okuyuş için geçerli değildir. Türk mûsikisinde her sazın ayrı bir tavrı vardır. Hatta bazen aynı sazın bile başka tavidaki kullanışları olabilmektedir. Örneğin ney sazında bu böyledir. Demek ki sazadeler, sazlarından en güzel sesi Türk mûsikisi uslûbuna uygun olarak çıkarmalı, o sazın virtü-özü olmalı ve hânendeler ise seslerini bu mûsikîye göre en güzel şekilde kullanmalıdır.<sup>84</sup>

Tavır konusunda en önemli özelliklerden biri de prozodi meselesidir. Bir beste yapılırken prozodisi usûlle birlikte güfteye giydirilir. Fakat eğer okuyucu telaffuzuna dikkat ederek Türkçe'deki aslî haliyle okumazsa yine istenilen olmayacaktır. Diğer bir husus gırtlığın iyi kullanılmasıdır. İnsana bahşedilen hançereden daha iyi bir enstrüman yoktur. Sadettin Kaynak'a (ö. 1961) neden enstrüman kullanmadığını sorduklarında şöyle cevap verirmiş: "Benim gırtlığım var onlara ihtiyacım yok." Çünkü her nağme, her nota orada zaten var.<sup>85</sup>

Bir diğer husus ise şudur: İcra sırasında okuyucu nefesini iyi kullanmalıdır. İki türlü nefes vardır; iyi nefes, kötü nefes. İyi nefes diyaframı doldurarak daha tok bir şekilde kullanılır. İyi nefes dik durarak diyafram serbest bir şekilde alınabilir. Okurken ayakta olmak daha güzeldir. Diyafram açık olduğu için daha rahat kullanılabilir. Mesela, Hafız Burhan (ö. 1943) çok kilolu olmasına rağmen sandalyeye dayanarak ayakta okumuş. Kötü nefes, zayıf olduğu gibi, süresinin kısa olmasıyla daha yorucudur. İyi nefes kullanılacak ve bu sırada muhakkak ağız açık bir şekilde okunacaktır. Ağızını açmadan küçük dudak hareketleriyle okumak rahatsız edici olduğu gibi, sesleri kapattığı için notaların çıkarılmasını da zorlaştırır. Ağız açmadan kastımız, opera sanatçıları gibi ağızını kocaman açarak okumak da değildir. Şimdi mesela biri bir konserde bir kasîde okusa yüzü çarşaf gibi buruş buruş oluyor. Sanki adama

84 Ruhî Kalender ile 1 Aralık 2009 Salı günü A.Ü. İlahiyat Fakültesi'ndeki odasında yaptığımız röportaj.

85 Aynı röportaj.

eziyet ediyorlar gibi, seyirciler onu o halde izliyor. İnsan içinden: “Yahu şu kaside bitse de şu adam, bu eziyetten kurtulsa!” diyor. Hâlbuki merhum Münir Nurettin Selçuk (ö. 1981), sahneye en güzel şekilde çıkar ve öyle dik nağmelerde bile yüzünde hiçbir buruşma olmadan, kalplere hitap ederek öyle güzel okurdu ki! Hatta bazen o dik seslerde bile hiç kızarıp bozarmadan rahat bir şekilde nasıl okuyor diye hayret eder ve kendi kendime; acaba okumuyor da, ses kayıttan mı geliyor, diye sorar, konuşuyor zannederdim. Aynı şekilde eserlerin sonunda meyan yapılıp da sert bir şekilde bitirilmesi uygun değildir. Meyan yapıyorsa bile kulağı tırmalamayacak ve bitiş hissi verecek şekilde, yumuşak bir edâ ile yapılmalıdır. Örneğin, bir uçağın iniş sırasındaki hareketi gibi, ne kadar yumuşak olursa o kadar güzel olacaktır.<sup>86</sup>

#### D. Ruhi Kalender'e Göre Prozodi Unsuru

Prozodi bir bestede harf, hece ve kelimenin ses ve usûle yerleştirilmesidir. Güfte ve bestenin en güzel şekilde bir araya gelmesi ve bir müzik cümlesinin oluşmasını sağlar. Diksiyon nasıl bir konuşmacının anlaşılır kılınması için ona yardımcı oluyorsa prozodi de müzikte kelimelerin asıllarına uygun şekilde kullanılıp daha iyi anlaşılmasına ve doğru kullanılmasına yardımcı olur. Türkçe kelimeler asıl itibariyle kapalı ve açık hecelere göre bestelenir. Açık heceler en fazla bir birim zaman alırken, kapalı heceler bir birim zamanın üzerinde değerlendirilir. Şayet kelime başka bir dilden geldiyse, o dilin konuşma kuralına göre şekillenir. Müziğin bir tarifi de konuşmanın uzatılmasıdır. Bu uzatmayı eğer doğru yapmazsak dilin yapısını ve eserin anlaşılabilirliğini bozmuş oluruz. Ses uyumu daima ritme ayak uydurmalıdır. Usûl nasıl kuvvetli, yarı kuvvetli ve zayıf olarak bir ahenk içinde ilerliyorsa kelimeler de bunlara kulağı rahatsız etmeyecek bir ahenk içinde giydirilmelidir.

86 Ruhi Kalender ile 1 Aralık 2009 Salı günü A.Ü. İlahiyat Fakültesi'ndeki odasında yaptığımız röportaj.

## Sonuç

Ruhi Kalender geçtiğimiz yüzyılın, Türk Din Müsikîsi alanında yetmişmiş önemli akademisyenlerinden birisidir. Yaptığı çalışmaları, telif ettiği kitapları, makaleleri, sunduğu tebliğleri ve Türk Müsikîsi ile ilgili çok değerli fikirleri ve bilgileri açısından önemli bir değer teşkil etmektedir. O, çalışmaları ile yalnızca bir kaynak niteliği taşımamakta, aynı zamanda müsikîmizin bugünü ve yarını ile alakalı öneri ve tavsiyeleriyle bize ışık tutmaktadır. Yaptığı çalışmalar özellikle ilahiyat fakültelerindeki Türk Din Müsikîsi Anabilim Dallarında devam eden dersler için, imam hatip liseleri öğrencileri için ve dinî müsikî alanında araştırma yapmak isteyenler için büyük önem arz etmektedir.

Bize göre Ruhi Kalender'in en önemli fikirlerini müsikî eğitimi konusu teşkil etmektedir. Günümüzde maalesef gençler, kendi kültüründen uzak yetiştirilmektedir. Bunun en açık örneği de tamamen batı müziğine dayalı eğitim yapılmasıdır. Aynı şekilde ilk ve orta dereceli okullarda görev yapan öğretmenlere Batı müziği eğitimi verilmekte, konservatuar eğitimi alanlar ise formasyonla bu göreve gelmeye çalışsa da birçoğu öğretmen olamamaktadır. Ruhi Kalender'in konuya objektif yaklaşması, diğer müzikleri asla dışlamaması takdir edilmelidir. Zira ülkemizde bu konuda bir hastalıkmiş gibi, müzik ile ilgilenenler genel itibari ile diğer müzik türlerini hor görmekte, küçümsemektedir.

## Kaynakça

- Akdoğan, Bayram, "Türk Din Müsikîsi Tarihine Bir Bakış" *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Ankara 2008, c. 49.
- ..... "İslam'da Müsikînin Hükümü Konusunda İleri Sürülen Ayet ve Hadislerin Tahlili", *Harran Ün. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Şanlıurfa 2009, sa. 22.
- ..... "Mevlevîliğin Din Anlayışında Müsikî" (Ankara: Bilge Ajans & Matbaa, 2009).
- Kalender, Ruhi, v. dğr. *İmam Hatip Liseleri İçin Dinî Müsikî 1*, (Ankara: Kalem Yayınları, 1996).

- Arvasi S. Ahmed, *Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz* (İstanbul: Burak Yayınları, tsz.).
- Behar, Cem, *Zaman, Mekân, Müzik, Klasik Türk Müsikî'sinde Eğitim (Meşk), İcra ve Aktarım* (İstanbul: Afa Yayınları, 1993).
- El-Buhârî, Muhammed b. İsmâil b. İbrahim Ebû Abdillâh; “*Târîhu'l-Kebîr*”, Neşreden: Dâru'l-Fikr, Tahkik: Es-Seyyid Hâşim en-Nedvî, cüz. 8.
- Can, Cihat, *XV. Yüzyıl Türk Müsikî'si Nazariyatı* (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Çam, Nusret, *İslamda Sanat Sanatta İslam*, Akçağ yayınları, Ankara 2008.
- Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, “*Sünen-i Ebî Dâvud*,” c. I- IV, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, Tarihsiz.
- Ezgi, Suphi, *Amelî ve Nazarî Türk Müsikî'si*, İstanbul Konservatuvarı Yayını, İstanbul 1933-1953, c. III.
- Kalender, Ruhi, *İlahiyat Fakülteleri İçin Türk Din Müsikî'si Ders Notları* ( 3 cilt), Basılmamış kitap, Ankara tsz.
- .....“*Dinî Müsikî Dersi Özel Öğretim Yöntemleri*” A.Ü.İ.F, Diyanet Vakfı, D.İ.B, “Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri”, Ankara, 8-10 Nisan 1988. Tebliğ Notu.
- .....“İlk ve Orta Eğitimde Müsikî Öğretimi”, tebliğ notu, Milli Eğitim Sempozyumu, İstanbul 1994.
- .....“Müsikî ve İnsan”, A.Ü.İ.F. Dergisi, Ankara 1997, c. XXXVII.
- .....“Ruh Hastalıklarının Tedavisinde Müsikî”, A.Ü.İ.F.D, Ankara 1989, c. XXXI.
- .....“Türk Müsikî'si Türk Halkının Kendi Öz Varlığıdır”, *Millî Eğitim (Kültür, Sanat ve Eğitim) Dergisi*, Ankara 1996, sa. 130.
- .....“Türk Müsikî'sinde Kullanılan Makamların Tesirleri”, AÜİFD, Ankara 1989, c. XXIX.
- Küçükgökçe, Özgen, *XV. Yüzyılda Makamlar*, Doktora Tezi, İzmir 2010.
- Koca, Fatih, *Ahmet Hatipoğlu'nun Hayatı, Eserleri ve Müsikî Anlayışı (Yüksek Lisans Tezi)*, Ankara 2004.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Haz. Heyet, TDV Yayınları, No: 86.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayın, İstanbul 2005, s. 810.
- Es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman: “*el-Câmiu's-Sağîr fî Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr*”, Mısır 1954, c. I- II.

- Şemseddin Sâmi, *Kâmûs-ı Türki*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2010.
- Tıraşcı, Mehmet, Ruhi Kalender ile röportaj, Ankara – Beşevler, 1 Aralık 2009.
- ..... Ruhi Kalender ile röportaj, Ankara – Beşevler, 11 Kasım 2009.
- ..... Ruhi Kalender ile röportaj, Ankara – Beşevler, 14 Aralık 2009.
- ..... Ruhi Kalender ile röportaj, Ankara – Beşevler, 16 Aralık 2009.
- ..... Ruhi Kalender ile röportaj, Ankara – Beşevler, 20 Aralık 2009.
- ..... Ruhi Kalender ile röportaj, Ankara – Beşevler, 20 Ocak 2010.
- Uludağ, Süleyman, *İslamda Mûsikî ve Semâ'*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1976.



## XVI. Yüzyıl Osmanlı Devleti Islahat Düşüncesi Bağlamında Gelibolulu Mustafa Âlî'nin *Nasîhatu's-Selâtin* İsimli Eseri\*

Kasım ERTAŞ\*\*

### Özet

Tarihimizde padişahlara ve devlet ileri gelenlerine yol göstermek amacıyla yazılan çok sayıda eser vardır. Bu konuda eser kaleme alanlardan birisi de XVI. yüzyılın önde gelen tarihçi ve devlet adamlarından Gelibolulu Mustafa Âlî'dir. Ancak Mustafa Âlî'nin kaleme aldığı *Nasîhatu's-Selâtin/ Nushatü's-Selâtin*, daha önce devlet büyüklerine yol gösterici mahiyette yazılan bu tarz örneklerin çok ötesinde bir öneme sahiptir. Âlî'den önce bu konuda eser yazan müellifler, genel olarak örneklerini geçmiş dönemlerden seçerken, Âlî örneklerini kendi zamanından seçmiştir. Mustafa Âlî, problemlerin üzerine cesurca giderek onların çözümü konusundaki fikirlerini korkusuz bir şekilde ve keskin bir dille ifade etmiştir. Müellifin bu eseri, siyasal reform edebiyatında "nasihatnâme" denilen yeni bir türün öncü çalışması olarak değerlendirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler** : Osmanlı, Mustafa Âlî, Nasîhatu's-Selâtin, Nasihatnâme, Islahat

## The Work of Gelibolulu Mustafa Âlî Titled *Nasîhatu's-Selâtin* in the Context of the Reform Thought of the Ottoman State in 16th Century

### Abstract

There are numerous works written in order to guide the sultans (padishahs) and state notables in our history. One of those writing out a work on this issue is Gelibolulu Mustafa Âlî, one of the prominent historians and statesmen of 16th century. However, *Nasîhatu's-Selâtin/ Nushatü's-Selâtin*, written by Mustafa Âlî, is far more important than this kind of examples written before to guide the statesmen. While the writers who wrote works on this issue before Âlî generally selected their examples from the previous periods, Âlî selected his examples from his period. Mustafa Âlî addressed the problems bravely and expressed his ideas fearlessly and in a sharp language. The work of the writer is evaluated as a pioneer of a new genre called Nasihatnâme (Advice book) in political reform literature.

**Keywords** : Ottoman , Mustafa Âlî, Nasîhatu's-Selâtin, Advice Book, Reform

\* Makale, "Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Nasîhatu's-Selâtin İsimli Eserinin Tenkidli Metni" isimli yüksek lisans tez çalışmamızdan derlenmiştir.

\*\* Araş. Gör., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı

## Giriş

Türk-İslâm medeniyetinin zirveye çıktığı dönemlerden biri olarak kabul edilen milâdî XVI. asırdaki Osmanlı Devleti'nin İslâmî kültür hayatı, hâlâ yeterince incelenmemiştir. Osmanlı devrinden bize miras kalan tarihî metinler çok değerli bilgiler ihtiva etmektedir. Bu muhtevanın iyi bilinmesi için o dönemde yetişen tarihçi, yazar ve âlimlerin tanınması, onların meydana getirdikleri eserlerin iyi incelenmesi gerekmektedir.

Osmanlı Devleti'nde XVI. yüzyıl ortalarından itibaren hissedilmeye başlayıp XVII. yüzyılda artık iyice gün ışığına çıkmış olan teşkilât-taki bozulma, yönetimdeki düzensizlik ve kargaşa, birçok siyasetnâme/nasihatnâmenin yazılmasına sebep olmuştur.<sup>1</sup> Bu eserler, bozuklukları ıslah gayesi ve kötüye gidişe engel olma endişesi ile kaleme alınmıştır. Bir iki istisnası<sup>2</sup> olmakla beraber, bozuklukların ana sebebinin “kanûn-ı kadîm”e riayetsizlik olduğu kabul edilen bu telifatta, çözüm olmak üzere, “kanûn-ı kadîm”, yanlış anlama ve uygulamalara mani olacak şekilde mümkün olduğunca açık bir şekilde tesbit edilmeye çalışılarak buna uyulması gerektiği vurgulanmıştır.<sup>3</sup>

XVI. asırda yazılan bu tarz eserlerin başında Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Nasihatü's-Selâtin isimli eseri gelmektedir. Ayrıca bu dönemde-

- 1 Bu eserler hakkında geniş bilgi için bkz. Coşkun Yılmaz, “Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: İslahatnameler”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C.I, sayı 2, İstanbul 2003, s.299-338.
- 2 Misâl olarak bkz. Yaşar Yücel, Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dâir Kaynaklar: *Kitâbu Mesâlihi'l-Müslimîn Ve Menâfi'i'l-Mü'minîn*, Ankara 1981.
- 3 Geniş bilgi için bkz. Mehmet Öz, “Gelenekçi İslahat Düşüncesine Göre Osmanlı Devlet ve Toplum Düzenindeki Çözülmenin Mahiyeti”, *Türk Yurdu-Türk Düşünce Hayatı Özel Sayısı*, İstanbul, 1991, sy. 44, s. 49-52.



ki bu tarz eserlere örnek olarak Lütfi Paşa'nın *Âsafnâme*'si de zikredilebilir. XVII. yüzyıla gelindiğinde çok sayıda Osmanlı yazarının, imparatorluğun Kanunî dönemindeki görkemine yeniden kavuşturulması için değişik önerilerin geliştirildiği çeşitli eserler yazmaya yöneldikleri görülmektedir.<sup>4</sup> Bunlar Nasihatü'l-Mülûk, Nasihatü's-Selâtin, Nesâihü'l-Mülûk ve Mir'âtü'l-Mülûk gibi türlü isimler taşımaktadır. Bu eserler, hükümdarların devleti nasıl idare edecekleri, iş başına getirecekleri kişileri nasıl seçecekleri ve bu kişilerin halka karşı tavırlarının ne olduğu gibi mevzularda onlara rehberlik edecek mahiyettedir. Osmanlı Devleti'nde bilhassa gerileme devirlerinde, bu gerilemeyi durdurmak, devletin bozulan maliyesini ve ordusunu düzeltmek için verilmiş raporlar da bu soydan eserler arasındadır. Kâtib Çelebi'nin *Düstûrü'l-'Amel*'i ile *Koçi Bey Risalesi* bu tarz eserler arasında ilk akla gelenlerdir.<sup>5</sup>

Mustafa Âli, hem kişiliği, hem de yapıtıyla birçok bakımdan seleflerinin çalışmalarını birleştirmiş ve geliştirmiştir. Çok daha alt kademeden bile olsa, Lütfi Paşa gibi o da bir devlet memuruydu ve *Nushat*'ta birinci türden nasihat edebiyatının birçok ögesine yer vermiştir. Öte yandan tıpkı Kınalızade gibi ilmiye kökenli olduğu için hem İslâm şeriatının, hem de Osmanlı kanununun barındırdığı adalet, ahlak ve hukuk ilkelerini sürekli gözetmesinde, medrese kökeninin ve yakından tanıdığı ahlak edebiyatının etkileri vardır. Mustafa Âli, ne hukuksal anlatım biçimini benimsemiş bir kadı, ne de yönetsel işleyişin en üst düzeyleriyle ilgili bir vezirdi. O, bir bürokrat ve aydın olarak yönetim aygıtının günlük işleyişiyle uğraşmaktaydı. Müellif, yazdığı nasihatnâmeye gözlem ve deneyimlerinden kaynaklanan çok geniş bir ayrıntılar bütünü ve seleflerinin yapıtlarında görülmeyen bir özgüllük ve uygulanabilirlik düzeyi getirmiştir.<sup>6</sup>

Gelibolulu Mustafa Âli yukarıda bahsettiğimiz gibi eserinde, XVI. yüzyılda Osmanlı devlet teşkilatında meydana gelen bozulmalar ve kanun ihlalleri gibi meseleleri zikrettikten sonra çözüm olarak da “kanun-

4 Cornell H. Fleischer , *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati* , (Çev.Ayla Ortaç), İstanbul 1996, s. 104.

5 Orhan Şaik Gökyay, “Nasihatü's-Selâtin” *Tarih ve Toplum*, sayı 20, İstanbul 1985, s. 62.

6 Fleischer , s. 103.

ı kadim"e riayet edilmesi gerektiğini ifade edip geçmişteki uygulamaları detaylı bir şekilde yazmaktadır.

Biz bu çalışmamızda, Mustafa Âli'nin padişahlara yol göstermek maksadıyla<sup>7</sup> kaleme aldığı *Nasihatü's-Selâtin* isimli eserini incelemeye çalışacağız. Ancak bu konuya geçmeden önce müellifi daha iyi anlayabilmek ve onun çalışmasını iyi değerlendirebilmek için Âli'nin hayatı ve ilmi şahsiyetinden kısaca bahsetmekte fayda mülhaza ediyoruz.

### A-Gelibolulu Mustafa Âli

XVI. yüzyılın önde gelen ilim adamlarından Gelibolulu Mustafa Âli, 2 Muharrem 948 / 25 Nisan 1541 tarihinde Gelibolu'da doğmuştur.<sup>8</sup> Küçük yaşta tahsil hayatına başlayan Mustafa Âli, yirmili yaşlarda medreseden mezun olmuştur. Devrinin yüksek tahsil müesseseleri olan medreseleri bitirenler, temel İslâmî ilimleri öğreniyorlardı. Bu öğrenim, iyi bir Arapça ve Farsça bilgisini de kapsıyordu. Şüphesiz, Mustafa Âli de bu niteliklere sahip olarak medreseyi bitirdikten sonra te'lif hayatına şiirler, hâşiyeler ve şerhler yazarak başlamıştır. Genç yaşta yazma alışkanlığı kazanan Mustafa Âli, daha çok tarih ve sosyal hayata dair çalışmalara yönelmiştir.<sup>9</sup>

Şüphesiz bu alanlar içinde de Âli'nin adını günümüze taşıyan mühim eserleri tarihe dair olanlardır. Bilindiği gibi Osmanlı tarihçiliği, devletin görevlendirdiği resmî vakanüvisler ve tarihe meraklı kişiler olmak üzere iki koldan yürümüştür. Âli, ikinci gruba dâhil edilecek bir tarihçidir. Biraz da bu yüzden o, daha tarafsız ve daha objektif bir tarihçi olarak olayları değerlendirmiş; mesela, Timur vakasına bütün Osmanlı tarihçilerinden farklı ve düşmanlıktan uzak bir tavır içinde yaklaşmıştır.<sup>10</sup> Mizacı icabı sosyal tenkide meyilli biri olan Mustafa Âli, bu tarafını ortaya koyan eserler de kaleme almıştır. Bütün bu çok yönlülük, onun

7 Mustafa İsen, *Gelibolulu Mustafa Âli*, Ankara 1988, s.17.

8 Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, c.2, s.593; Bekir Kütükoğlu, "Âli Mustafa Efendi (hayâtı)", *DİA*, İstanbul 1989, c.II, s.414.

9 Nihal Atsız, *Âli Bibliyografyası*, İstanbul 1968, s.6; Mustafa İsen, *Gelibolulu Mustafa Âli*, Ankara 1988, s.8.

10 Atsız, s.8-9.

iyi yetişmiş biri olduğunu açıkça gösterir. Lâkin bütün bunların ötesinde önemli olan bir şey daha var ki o da, onun ilmî kudretinin devrinin âlimleri tarafından da kabul edilmiş olmasıdır. İbnülemin Mahmud Kemal'in *Menâkıb-ı Hünerverân'a* yazdığı mukaddimede yer alan bir vesikada, Âli'nin şiir ve nesir alanında ünlü biri olduğu belirtilmekte ve ilmî ciheti methedilmektedir. Vesikanın altında da devrin şeyhülislâmı ile kazaskerlerin imzaları yer almaktadır.<sup>11</sup>

Kanunî Sultan Süleyman (saltanatı: h.926-974/1520/1566), II. Selim (saltanatı: h.974-982/ m.1566-1574), III.Murad (saltanatı: h.982-1003/ m.1574-1595) ve III.Mehmed (saltanatı: h.1003-1012/ m.1595-1603) gibi dört padişaha hizmet eden Mustafa Âli,<sup>12</sup> divân katipliği, tımar defterdarlığı, yeniçeri katipliği, defter eminliği ve sancak beyliği gibi görevlerde bulunmuş bir Osmanlı bürokratu, aynı zamanda Arapça ve Farsçadan çeviriler yapan bir aydın, şair ve XVI. yüzyıl Osmanlı düşünce dünyasının en parlak tarihçilerinden birisidir.<sup>13</sup> Mustafa Âli, iktisadî, içtimaî ve siyasî değişim meselelerini ve kurumsal kargaşayı açık ve kapsamlı bir biçimde irdeleyen ilk Osmanlı siyasal yorumcusudur.<sup>14</sup>

Gelibolulu Mustafa Âli, tarih, edebiyat, ahlâk ve tasavvuf sahasında çok sayıda eser vermiş, mühim bir bürokrat ve tarihçidir. Elli dokuz yıllık hayatı boyunca Osmanlı Devleti'nin birçok yerinde defterdarlık ve divân katipliği gibi vazifelerde bulunmuştur.<sup>15</sup> Memuriyet hayatı boyunca istediği vazifeyi<sup>16</sup> elde edemeyen Mustafa Âli, kendini eser telif etmeye adanmıştır.

Mustafa Âli'nin eserleri arasında mühim bir yere sahip olan *Nasihatü's-Selâtin / Nushatü's-Selâtin*'i müellif, Osmanlı Devleti'nde gördüğü veya duyduğu kanun ihlalleri neticesinde zuhur eden aksaklıklar üzerine kaleme almıştır. Müellifin bu eserini siyasal reform edebiyatında

11 İbnülemin Mahmud Kemal (neşr.), *Menâkıb-ı Hünerverân*, İstanbul 1926, s.117-118.

12 M. Câvid Baysun, "Müverrih Âli'nin Mevâ'idü'n-Nefâ'is fi Kavâ'idü'l-Mecâlis'i Hakkında", *Tarih Dergisi*, sayı 1-2, İstanbul 1950, s.389-400.

13 Fleischer, s. 2; K.Süsheim, "Âli", *İA*, İstanbul 1993, c. I, s.304.

14 Fleischer, s. 104.

15 Atsız, s.5-6.

16 Mustafa Âli'nin vazife talepleri ve bu konuda karşılaştığı problemler için bkz.Kasım Ertaş, Gelibolulu Mustafa Âli'nin Nasihatü's-Selâtin İsimli Eserinin Tenkidli Metni (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi S.B.E., İstanbul 2008, s. 7-9.

nasihatnâme denen yeni bir türün öncü çalışması olarak kabul etmek yerinde olur.<sup>17</sup> Bu eser müellifin hayatı ve eserleri hakkında ilk kaynak olma bakımından da oldukça önemli bir yere sahiptir. Müellif, eserinin dördüncü bölümünü kendi biyografisine ayırmış, burada bölümde hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi vermiştir.

## B-Nasihatü's-Selâtin

### 1- Eserin Adı

Nasihat, kelime olarak Arapçada doğru yola, iyiye, güzele sevk etmek için yapılan konuşma, akıl gösterme ve yol gösterme gibi mânaları ifade eder. *Nasihatü's-Selâtin*, sultanlara nasihat mânasında olup padişahlara yol gösterici ve onlara devlet idaresinde yardımcı olacak nasihatler ihtiva eden ahlâk ve siyaset kitabıdır. Müellif, bu eserini h.989/m.1581 yılında Halep Tımar Defterdarlığı vazifesinde bulunduğu sırada kaleme almıştır. Mustafa Âlî eserini “*bu risâleye nâm-i güzîn Nushatü's-Selâtin ta'yin olunub*”<sup>18</sup> diyerek eserini *Nushatü's-Selâtin* olarak isimlendirmiş, ancak eser *Nasihatü's-Selâtin* olarak meşhur olmuştur.

### 2- Eserin Nüshaları

Eserin İstanbul Kütüphanelerinde birçok nüshası mevcuttur.

- Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan bölümünde 406 numarada kayıtlı, 182 varak olan nüsha.

- Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Câmi bölümünde 1014 numarada kayıtlı, 188 varak olan nüsha.

- Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih bölümünde 3522 numarada kayıtlı, 206 varak olan nüsha.

- Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4347 numarada kayıtlı, 134 varak olan nüsha.

<sup>17</sup> Fleischer, s. 104.

<sup>18</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî, *Nasihatü's-Selâtin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüseyin Paşa, 311, v.21a. (Bundan sonra atıflarda eserin bu nüshası kullanılacaktır.)

- Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4348 numarada kayıtlı, 163 varak olan nüsha.

- İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar bölümünde 4098 numarada kayıtlı "*Nasihatü'l-Mülûk*" adlı nüsha da *Nasihatü's-Selâtin*'dir.<sup>19</sup>

- Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa bölümü 311 numarada kayıtlı, 162 varak olan nüsha. Müellif nüshası olarak bilinen bu nüsha nesih hatla yazılmış olup her sayfa 17 satırdan oluşmaktadır.

- Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine bölümünde 1601 numarada kayıtlı, 107 varak olan "*Teşrifâtname*" adlı nüsha da *Nasihatü's-Selâtin*'dir. Bu nüsha, çok güzel nesih hatla yazılmış olup her sayfa 17 satırdan oluşmaktadır. Bu nüshanın baş tarafı eksiktir. Eserin bu nüshası müstensih tarafından sehven "*Teşrifâtname*" olarak isimlendirilmiş olup yazma eserler kataloglarına da bu isimle geçmiştir.<sup>20</sup> Bu nüshanın "*Teşrifâtname*" olarak kaydedilmiş olması bazı araştırmacıların, "Mustafa Âli'nin yeni bir eseri olabileceği" düşüncesine kapılmasına sebep olmuştur.<sup>21</sup>

Batılı ilim adamı Prof. Dr. Andreas Tietze, eserin Hüsrev Paşa nüshası ile Revan nüshasını karşılaştırarak tenkidli metnini İngilizce tercümesi ile birlikte neşretmiştir.<sup>22</sup> Eserin Hüsrev Paşa nüshası ile Hazine nüshasının karşılaştırılmalı metni tarafımızdan da, "Gelibolulu Mus-

19 Mehmet Şeker, *Gelibolulu Mustafa Âli ve Mevâ'idü'n-Nefâ'is fi-Kavâ'idü'l-Mecâlis Adlı Eserin Tahlil-i*, Ankara 1997, s.48.

20 Misâl olarak bkz.Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Kataloğu*, İstanbul 1961, c.I,s.234-235.

21 Eserin Hazine nüshasını gören Mehmet Şeker, ilk başta böyle bir düşünceye kapıldığını ancak eseri incelediğinde yazmanın *Nasihatü's-Selâtin*'in eksik bir nüshası olduğunu fark ettiğini ifade etmektedir. Bkz. Şeker, s.48, 250 numaralı dipnot. Gerek sayın Şeker'in yıllar önce (1997) bu yazmanın *Nasihatü's-Selâtin*'in eksik bir nüshası olduğunu ifade etmesine ve gerekse bizim yüksek lisans tez çalışmamızda bu yazmayı kullanmamıza rağmen maalesef ciddi bir araştırma yapılmadan bu nüsha *Teşrifâtname* adı ile doktora tezi olarak çalışılmıştır. Üstelik yitik bir hazinenin kendileri tarafından gün yüzüne çıkarıldığı şu iddia ile : "*Teşrifâtname, kaynaklarda, araştırmacıların çoğu tarafından adı dahi anılmayan, bazılarınca da yazarın 'ele geçirilememiş' eserleri listesine kaydedilmiş kayıp bir hazinedir. Bu kıymet, tarafımızdan gün ışığına kavuşturulmuştur ki gerek içerdiği bilgiler, gerek kıssadan hisse babında sunduğu öğütler, gerekse dil özellikleri bakımından diğer ilim sahiplerini aydınlatması temenni edilir.*" Bkz. Esra Keskinlinc Akdaş, *Gelibolulu Mustafa Âli, Teşrifâtname*, (Danışman: Prof. Dr. Emine Gürsoy Naskali), (Yayınlanmamış Doktora Tezi) , Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi S.B.E., İstanbul 2009.

22 Andreas Tietze, *Mustafa Âli's Counsel for Sultans of 1581, I-II*, Wien 1979-1982.

tafa Âlî'nin Nasîhatu's-Selâtin İsimli Eserinin Tenkidli Metni" isimli yüksek lisans tez çalışması olarak hazırlanmıştır.

Biz bu çalışmamızda,eserin müellif nüshası olan Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa bölümü, 311 numaralı nüshayı esas aldık.

### 3- Eserin Muhtevası

Gelibolulu, *Nasîhatu's-Selâtin*'i Türkçe kaleme almıştır. Âlî, eserini Arapça ve Farsça ağdalı terkiplerle süslemeye çalışmıştır. Bu durum, eserin anlaşılmasını oldukça zorlaştırmıştır. Müellif, iddialarını desteklemek için âyet ve hadislere başvurmuş, ayrıca çok sayıda Türkçe ve Farsça şiire de yer vermiştir.

Gelibolulu, *Nasîhatu's-Selâtin*'de, tımar sisteminin çözülmesi, toplumdaki israf, ilim adamlarının rüşvet ile makam elde etmeleri, ilmi makamlara liyakat sahibi olmayan zevatın atanması, devlet sistemindeki haksız uygulamalar gibi meseleleri ele almış, geçmişteki uygulamalar ile kendi çağındaki uygulamaları karşılaştırarak problemlerin boyutunu izah ederek bu meselelerin çözümüne yönelik çok değerli tavsiyelerde bulunmuştur.

Eser, bir mukaddime, dört bâb ve bir hâtimededen meydana gelmiştir. Hâtimededen sonra "Tezyîl ve Teznîb" başlıklı iki ilave bölüm daha vardır.

**Mukaddime:** Müellif mukaddimede, padişahlar ile diğer devlet adamlarının halkla olan münasebetlerinde dikkat etmesi gereken hususları zikretmektedir. Mustafa Âlî, Padişahın çevresinde sürekli âlim ve fâzıl kişilerin bulunması gerektiğini, ayrıca "*cümle-i ehl-i beyâna vâcibdür ki pâdişâhlarına pend u nash ile mededkâr olalar ve du'âlarında hulûs-i bâl ile tahsis biz-zikr eyleyeler ve devâhi vu şedâyiddin âlâm-i mütezâyide giriftâr gördüklerinde kavlen u fi'len ve mâlen u me'âlen mu'âvenet ihtiyâr ideler ya'nî hafv u haşyeti koyub âb-i hayât ise de serçeşme-i hayâtlarından el yuyub sırran ve 'alâniyeten nash u pende cür'et ve devâm-i devleti du'âsına muvâzebet ve 'iyâzen billâhi bir vâkı'a-i hâileye uğradukda mu'âvenet semtini tutalar."* (*Nasîhatu's-Selâtin*, v.7a-7b) diyerek, bu kişilerin padişahın

görür gözü, yürür ayağı ve tutan eli mesabesinde daima ona yardımcı olmaları gerektiğini belirtmektedir.

Gelibolulu Âlî, iyi vezirlerin bir memleketi nasıl yükselttiklerini ve bilgisiz, kötü vezirlerin de memleketi nasıl harap ettiklerini misâllerle izah ettikten sonra, vezirlerin yolsuzluklarını şu cümlelerle ifade etmektedir: “*Vallâhi'l-âzîm ve bi-hurmeti'r-resûlihi'l-kerîm bu bî-riyâ kulları -ki dört yıl 'ale't-tevâlî sefer seferledüm ve melikü'l-ümerâ ve mîrlivâ ile ülfet üzre oldum- aslâ sîdk-i niyet ve hulûs-i tavîyet ile hizmet-i pâdişâhîde dâmen dermiyân kimse görmedüm ve birbirlerine ğaraz u 'adâvetden ğayrı sözlerini işitmedüm. Kimisi 'unfûvân-i şebâb muktezâsınca muzahrefât-i dünyevîye ile iġtirâra müsâra'at ve kimisi haslet-i şeybîyesi mûcibince kemâl-i hîrs u tama' ile iktisâb-i mâl u menâle muvâzebetde ve ba'zı beglerbegiler hod dirlikler ile tîmârlar satub ticâretde ve ba'zısı tahrîk-i fitne vu fesâd ile leşkeri birbirine düşürmege cüll-i himmetde sarf-i makdur idüb bunca ihrâcât-i sultâniyeye acımazlar. Şâh-i güm-râhun iki aylık yol memâlikinden iki menzil içeri girüb dolaşmaġı ġanîmet bilürler*” (Nasîhatu's-Selâtin, v.19b)

Müellif, böyle bir eser kaleme alma sebebini şu şekilde ifade ediyor: “*İmdî ma'lûm oldi ki bu devrün hayr u şer havâdisi ve e'âlî ayakda kalub edânî tefevvuk itdüġi bid'atlerün mebâhisi bi'l-küllîye vüzerânun şürûrından ve pâdişâh-i kişver-ġuşânun 'adem-i şu'üründen olub bevâ'is-i ihtilâl olan dâd-istâd-i fazâhat-me'âl 'alâ tariki'l-icâz ve'l-icmâl tahrîr olunmak münâsib görüldi ve bu risâleye nâm-i ġüzîn Nushatü's-Selâtin ta'yîn olunub ibtidâsında bir mukaddime ve intihâsında bir hâtîme ile dört bâbınun tafsiline mübâşeret olundi.*” (Nasîhatu's-Selâtin, v.21a ) Müellif, bundan sonra yukarda zikrettiġi bozukluklara yol açan sebepleri izah etmek üzere bâblara ġeçiyor.

**Birinci Bâb:** Bu bâbda sultanlara gerekli olan işler zikredilmektedir. Müellif, bu bâbı “Lâzime” adı verdiġi on yedi bölüme ayırmıştır.<sup>23</sup>

Birinci lâzime: Padişah, kendisini reâyâya sevdirmelidir.(v.24b-25a)

23 Bu bölüm hakkında daha geniş bilgi için bkz. Sadettin Eğri, “Âli Bey'den Sultanlara Nasihat ve Hükümdarlarda Olması Gereken Özellikler” *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 12, Bursa 2007, s.95-109.

İkinci lâzime: Padişah, sözü sohbeti düzgün bir musâhib edinmelidir.(v.26a-31a)

Üçüncü lâzime: Padişah, kendisinin ve atalarının hizmetinde bulunan kimseleri görüp gözetmelidir.(v.31a-b)

Dördüncü lâzime: Padişah, dini-bütün casuslar vasıtasıyla halkının hallerini araştırmalı ve hâkimlerin durumunu öğrenmelidir.(v.31b-32b)

Beşinci lâzime: Padişah, köy ve kasabalardaki hâkimlerin doğru karar vermelerini sağlamalı, bazen hâkimlerin doğru karar vermesine engel olan tefeciler ve yerli nâibleri sürgün etmelidir.(v.32b-33a)

Altıncı lâzime: Padişah, divân katipleri ve yazıcılara dikkat etmeli, onları seçerken dürüst olanları seçmeye gayret etmelidir.(v.33a-35a)

Yedinci lâzime: Padişah, hâkimlerin seçiminde çok dikkatli davranmalı, vazifelendirilecek kişiler iyi araştırılmalıdır.(v.35a-38a)

Sekizinci lâzime: Padişah, himmetinin yüceliğini göstererek, beyler, beylerbeyi, sipah ve zeâmet erbabına hizmetlerinin karşılığını vermelidir.(v.38a-39a)

Dokuzuncu lâzime: Padişah, imaretler, dâru's-şifa ve medreseler gibi yerlerin imar ve tamirine dikkat etmelidir. (v.39a-b)

Onuncu lâzime: Padişahın sarayında yetişen kişiler, eğer bir vazife ile taşraya gönderilirlerse, bu kişiler çevrelerindeki kötü kimselerin tesiriyle bozulabilirler. Onun için hususî olarak yetiştirilen kimseler Mısır'a gönderilmelidirler. Çünkü oradaki çevre daha uygundur. Orada vazifelerini daha düzenli bir halde yapmaları mümkündür.(v.39b-41a)

On birinci lâzime: Vaaz ederken halt-ı kelam eden vâizler azledilmelidir.(v.41a-42a)

On ikinci lâzime: İstanbul, Edirne ve Bursa'ya çevre köy ve nahiyelerden gelip bu şehirlere yerleşen, vergiye tâbi olmayan seyyar satıcı gibi esnafın kazançlarından vergi alınması temin edilmelidir.(v.42b-44a)

On üçüncü lâzime: Padişah ve devlet ileri gelenleri cömert olmalıdırlar.(v.44a-45a)

On dördüncü lâzime: Devlet hazinesi israftan korunmalıdır.(v.45a-49a)



On beşinci lâzime: Başka ülkelerden gelen kimselere iyi davranılmalıdır.(v.49a-50a)

On altıncı lâzime: Mansıp erbabı, olur-olmaz bahaneler ile azl edilmemelidir.(v.50a-52a)

On yedinci lâzime: Kenar beylerbeylerinin malları kontrol edilmeli ve bu kişilerin devlet hazinesini zarara uğratmalarına müsaade edilmemelidir.(v.52a-b)

**İkinci Bâb :** Hilaf-ı kanun davranışlar neticesinde zuhur eden karışıklıklar anlatılarak bu durumu önleyecek tedbirler izah edilmektedir. Müellif, çözüm tekliflerini “tarîk” adı verdiği sekiz yol şeklinde sıralamaktadır.

Birinci tarîk: Şöhret ve mevki düşkünü idarecilerin toplumda meydana getirdikleri karışıklıklar engellenmelidir. (v.53a-57a)

İkinci tarîk: Vazife verilirken kayırcılık yapılmamalı, gerekli şartları taşımayan kişilere vazife verilmemelidir. (v.57a-b)

Üçüncü tarîk: Bir beylerbeyine verilmesi gereken yerler iki beylerbeyine taksim edilmemelidir. (v.57b-62a)

Dördüncü tarîk: Ulemânın mevkileri zorla ellerinden alınmamalı ve bu mevkilere layık olmayan kimseler getirilmemelidir. (v.62a-66a)

Beşinci tarîk: Vezirlerin çocuklarına, babalarının vezareti süresince beylerbeylik verilmemelidir.(v.66a-b)

Altıncı tarîk: Sikkenin değer kaybetmesinin önüne geçilmelidir. (v.66b-69a)

Yedinci tarîk: Vezirlerin,emîrlerin ve beylerbeylerin yanında vazifeli kimselere tımar ve zeâmet verilmemelidir.(69a-70b)

Sekizinci tarîk: Askerlerin ve büyük tımar sahiplerinin zayıf düşmemeleri için tedbirler alınmalıdır.(v.70b-71b)

**Üçüncü Bâb :** Müellif bu bâbda,devrindeki birçok içtimaî, iktisadî ve siyasî bozulmadan bahsetmektedir.

Müellifin bu bâbda bahsettiği meselerden birisine misâl, imaretlerdeki yolsuzluklardır. Selatin-i izamın hayır niyetiyle yaptırdıkları ve imarına çok miktarda mal harcadıkları imaretlerin çok perişan bir halde olduğunu belirten müellif, “*Biri dahi havza-i diyâr-i İslâm’daki ‘amâyir ahvâlidür ki, binâlarına emvâl-i nâ-mütenâhî harcanulub ve vazâyif-i kesîre ile niçe huddâm u nüzzâr ta’yin olunub bu cümleñün me’âli ta’âminun ekl olunması iken vâridâtını mütevellîleri ekl etmeg ile yemekleri yenmeden kalmışdur ve fodulaları hâk-i siyâh rengine girüb meder sûretini bağlamışdur.*” (Nasihatü’s-Selâtin, v.89b-90a) şeklinde konuya giriş yaparak imaretlerdeki yolsuzlukları sıralamaktadır. Problemlerin çözümü hususunda da şu görüşü ileri sürmektedir: “*Fe-emmâ gâh u bî-gâh yoklanub sorulsa ve şorbâsı ve fodulası harem-i muhtereme getürdilüb görölse, cürmi zuhûr iden mütevellîyân-i evkâfun nizâm-i ahvâl-i enâm için boyunları urulsa ya’lemullâh ‘amâyirün islâhı ve müstahikkînün sürûr u inşirâhı mukarrer olub sâ’adettü pâdişâha ecr-i cezîl ve sevâb-i cemîl husûli ânen fe-ânen müyesser olurdi.*” (Nasihatü’s-Selâtin, 91b)

Müellif, bu bâbda oğlan devşirmekle görevli memurların zulümlerinden, kadınların devlet yönetimine karışarak yaptıkları hileler ve daha birçok meseleden bahsetmektedir. (v.71b-110a)

**Dördüncü Bâb:** Mustafa Âli, eserin bu bölümünde uğradığı haksızlıklardan bahsetmektedir. Ayrıca eserleri hakkında da bilgi vermektedir. 1578-1579 yıllarında gerçekleştirilen Trans-Kafkas seferinde Serdar Lala Mustafa Paşa’nın yanında münşilik ile görevli olan Âli, eserin bu bölümünde bu seferden de bahsetmektedir.<sup>24</sup> (v.110a-137b)

Hırslı ve iyi eğitimli biri olan Mustafa Âli, kabiliyet, intisap ve genişleyen bürokrasinin ehemmiyetini kavrama yoluyla genç yaşta hızla ilerlemiştir.<sup>25</sup> Ancak sürekli engellemelerle karşılaşan Âli, bir türlü istediği makamı elde edememiştir. Müellif, yazdığı eserlerinin çoğunda, karşılaş-

24 Geniş Bilgi İçin Bkz., H. Mustafa Eravcı, “Gelibolulu Mustafa ‘Âli’nin Nushatü’s-Selâtinde 1578-79 Trans-Kafkas Seferine Dair Eleştirileri ve Bunların Tarihi Önemi” *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c.III, say.I, Afyon 2001, s. 31-40.

25 Fleischer, s. 65.

tığı meşakkatlerden ve menhus talihinden bahsetmektedir.<sup>26</sup> Mustafa Âli, *Nasîhatu's-Selâtin*'de de devrinin ictimâî, siyasî, iktisadî ve sâir problemleri ve bunların çözümü noktasındaki fikirlerini dile getirdikten sonra kendi şahsî sıkıntılarını da dile getirmeyi ihmal etmemektedir.

Aslında müellif, ferdî sıkıntı ve şikayetlerinden hareketle dönemin müesseselerinde ve toplum düzenindeki bozulmaları dile getirmiş olmaktadır. Mustafa Âli, kendisine yapılan haksızlıkları anlattığı bu bölümde öncelikle, yazdıklarında kimsenin töhmet altında bırakılmadığını ve hilaf-ı vâki beyanlara katıyyen yer verilmediğini belirtmektedir. Müellifin sıkıntılarını ifade ettiği bölümden bir pasaj şöyle: *“Her çendki mir'ât-i tâbnâk-i felekden vefâ sûretine müterakkıb oldum ve her âyine ki âyine-i makâsîd u âmâlimden çehre-i behre vu merâm seyrine müterattib oldum, zâhir-i kazâda sûret-i renc u belâ ve hafâ-i perde-i cefâda yüz dürlü derd u anâ yüz gösterdükden mâ-'adâ her zamân safahât-i âmâlümü gönca tomarı gibi harharla matvî vu ferâhem ve levhât-i vâridât-i bi-me' âlimi gül-i hândân mesâbesinde dirheme degmez bir zer için dirhem u ham der-ham müşâhede eyledüm.”* (*Nasîhatu's-Selâtin*,108b )

Mustafa Âli, karşılaştığı problemlerden ve yaşadığı sıkıntılardan o kadar muzdariptir ki bu durumunu bir beyitle şöyle dile getirmektedir:

*“Derd çok kangı birini diyeyin*

*Dile gelmez ğamum ne söyleyeyin”* (*Nasîhatu's-Selâtin*,108b )

**Hâtime:** Gelibolulu, eserin bu bölümünde birçok faydalı nasihatte bulunmakta ve âdâb-ı muâşerete dair bilgiler vermektedir. Müellif, eserin hâtimesini on fasla ayırmıştır.

Birinci fasıl: Padişah ve sâir ekâbir ile görüşmelerde dikkat edilmesi gereken hususlara dairdir.(v.141b-148b)

İkinci fasıl: Bütün insanlara her zaman hüsn-i muamelede bulunmak gerekir. (v.148b-149b)

Üçüncü fasıl: Hizmetkarlara karşı hoşgörülü olunmalıdır.(v.149b-151a)

26 İbnülemin, s.105-106.

Dördüncü fasıl: Aile efradı, mülk ve gelirlerle ilgilenilmelidir. (v.151a-152a)

Beşinci fasıl: Yeme ve içme âdâbı ile ilgili nasîhatler. (v.152a-b)

Altıncı fasıl: Yatak, elbise ve binekler konusunda aşırıya gidip israfa düşmemek gerekir.(v.152b-153b)

Yedinci fasıl: Gösteriş için çok fazla sayıda at ve hayvan beslemenin sakıncaları anlatılmaktadır.(v.153b-154a)

Sekizinci fasıl: Kişinin gösterişte bulunarak fazilet ve hünelerini zikretmesinin sakıncaları zikredilmektedir. (v.154a-155a)

Dokuzuncu fasıl: İlä-yı kelimetullâh için cihad ve gazâda bulunmak gerekir.(v.155a-156a)

Onuncu fasıl: İbadet ve tâat ile meşgul olmak gerekir. (v.156a-b)

**Tezyîl:** Müellif eserin bu kısmında, kendisi hakkında yapılan birtakım suçlamalara karşı müdafaada bulunmaktadır.(v.157a-161a)

**Teznîb:** Müellif burada, *Nasîhatu's-Selâtin*'in hususiyetlerini ve ne kadar büyük bir değere sahip olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. (161a-162b)

### Sonuç

Gelibolulu *Nasîhatu's-Selâtin*'de, tımar sisteminin çözülmesi, toplumdaki israf, ilim adamlarının rüşvet ile makam elde etmeleri, ilmi makamlara liyakat sahibi olmayan kişilerin atanması, hizipçilik, kayırcılık ve devlet sistemindeki haksız uygulamalar gibi içtimaî problemleri ele almakta, geçmişteki uygulamalar ile kendi çağındaki uygulamaları mukayese ederek problemlerin boyutunu izah etmeye çalışmaktadır.

Bilhassa yaşadığı dönemi tarihçi, devlet adamı ve sanatkâr kimliği ile gözlemleyen ve tahlil eden usta tarihçinin bu eseri, idarî, malî, içtimaî ve ahlâkî ikazlarla doludur. Eserde liyakat, dürüstlük, adalet ve basiret gibi müspet hususiyetlere dikkat çekilirken rüşvet, malî disiplinin

bozulması ve ahlâksızlık gibi sosyal vakalar bilhassa vurgulanır. Hemen hemen her devrin toplumsal hastalıkları başında yer alan rüşvet konusunda müellif, bu işi yapan devlet memurlarının görevlerinden uzaklaştırılmaları ve sürgün edilmeleri gerektiğini ifade etmektedir.

Müellif, günümüz ekonomilerinin en önemli problemlerinin başında yer alan 'kayıt dışı ekonomi' ile ilgili de önemli tespitlerde bulunmaktadır. Çok boyutlu bir problem olan kayıt dışı ekonomi ile ilgili olarak o dönem için faydalı olacak çözümler sunan Gelibolulu, İstanbul, Edirne ve Bursa gibi büyük şehirlere çevre köy ve nahiyelerden gelip yerleşen ve buralarda seyyar satıcılık yaparak büyük kazançlar elde eden esnaftan vergi alınması gerektiğini vurgulamaktadır.

Mustafa Âli, eserde teşrifat ve âdâb-ı muâşerete dair bilgiler vererek birçok âdâb-ı muâşeret kaidelerini de zikretmektedir.

Gelibolulu ayrıca eserde, kendi ferdi sıkıntılarında da bahsetmektedir. Müellif, ferdi sıkıntı ve şikâyetlerinden hareketle devrin müesseselerinde ve toplum düzenindeki bozulmaları dile getirmektedir.

Mustafa Âli, yukarıda zikrettiğimiz bunca sıkıntı ve bozuklukların ana sebebinin "kanûn-ı kadîm"e riayetsizlik olduğunu ve çözümünün de yine "kanûn-ı kadîm"e riâyete olacağını vurgulamaktadır.

Eserde dile getirilen bu sorunlar ve çözümleri sadece Osmanlı Devleti'ne has değil, başka birçok devlet için de söz konusudur. Mustafa Âli'nin ileri sürmüş olduğu çözümler kanâatimizce Osmanlı Devleti'nin varislerinden biri olan Türkiye Cumhuriyeti için dikkate alınması gereken tavsiyelerdir. Bu tür eserler, devlet yönetimindeki tecrübe ve müktesebatın aktarımında mühim bir vazife ifâ etmektedirler. Bu sebeple, bu tarz eserler çok ciddi bir şekilde incelenmeyi ve bunlardan istifadeyi gerekli kılmaktadır.

### *Kaynakça*

ATSIZ, Nihal, *Âli Bibliyografyası*, İstanbul 1968.

BAYSUN, M. Câvid, "Müverrih Âli'nin Mevâ'idü'n-Nefâ'is fi Kavâ'idü'l-Mecâlis'i Hakkında", *Tarih Dergisi*, 1-2, İstanbul 1950, s. 389-400.

- EĞRİ, Sadettin, “Âli Bey'den Sultanlara Nasihat ve Hükümdarlarda Olması Gereken Özellikler”, *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 12, Bursa 2007, s.95-109.
- ERAVCI, H. Mustafa, “Gelibolulu Mustafa Âli'nin Nushatü's-Selâtinde 1578-79 Trans-Kafkas Seferine Dair Eleştirileri ve Bunların Tarihi Önemi”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c.III, say.I,Afyon 2001, s. 31-40.
- FLEİSCHER, Cornell H. , *Tarihçi Mustafa Âli : Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati* (çev. Ayla Ortaç) İstanbul 1996.
- GELİBOLULU, Mustafa Âli, *Menâkıb-ı Hünverân*, neşr. İbnülemin Mahmud Kemâl, İstanbul 1926.
- GELİBOLULU, Mustafa Âli, *Nasihatü's-Selâtin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, 311.
- GÖKYAY, Orhan Şaik, “Nasihatü's-Selâtin” *Tarih ve Toplum*, sayı 20, İstanbul 1985, s.62-68.
- İSEN, Mustafa , *Gelibolulu Mustafa Âli*, Ankara 1988.
- KARATAY, Fehmi Edhem , *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Kataloğu*, İstanbul 1961.
- KINALIZÂDE, Hasan Çelebi , *Tezkiretü's-Şu'arâ*, haz. İbrahim Kutluk, Ankara 1989.
- KÜTÜKOĞLU, Bekir, “Âli Mustafa Efendi (Hayatı)”, *DİA*, c.II, İstanbul 1989.
- ÖZ, Mehmet, “Gelenekçi İslahat Düşüncesine Göre Osmanlı Devlet ve Toplum Düzenindeki Çözülmenin Mahiyeti”, *Türk Yurdu-Türk Düşünce Hayatı Özel Sayısı-*, İstanbul, 1991, sy. 44,s. 49-52.
- SÜSSHEİM, K., “Âli” *İA*, c.I, İstanbul 1993.
- ŞEKER, Mehmet, *Gelibolulu Mustafa Âli ve Mevâ'idü'n-Nefâ'is Fi-Kavâ'idü'l-Mecâlis Adlı Eserin Tahlili*, Ankara 1997.
- TİETZE, Andreas, *Mustafa Âli's Counsel for Sultans of 1581*, I-II, Wien 1979-1982.
- YILMAZ,Coşkun, “Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: İslahatnameler”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C.1, sayı 2, İstanbul 2003, s.299-338.
- YÜCEL, Yaşar, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar: Kitâbu Mesâlihi'l-Müslimîn ve Menâfi'i'l-Mü'minîn*, Ankara 1981.

## Son Zamanlarda Telif Edilmiş Bazı Kitaplarda Deccâle Dair Hadis ve Rivayetler\*

Roberto TOTTOLI

(Çev.: İbrahim KUTLUAY\*\*)

### Giriş

Müslümanların ilk nesline dayanan hadis (Hz. Muhammed'in sözlerini) ve rivayetleri toplayan ve onları ele alan klasik edebiyat eserleri, müslüman Arap ülkelerinde yoğun bir şekilde neşredilmektedir. Kur'ân ve hadis, ibadet ve inanç konularına referansta temel iki kaynak durumundadır. Klasik eserlerin yayımlanmasının yanında, çağdaş yazarlar tarafından kaleme alınan, hadisin ve ilk rivayetlerin muhtevasını yeniden müzakere eden eserler de bulunmaktadır. Bu çalışmaların asıl amacı, prensip olarak, modern hadis eleştirileri ışığında hadisin otoritesi meselesini ele almak, ayrıca topluma yeni ve güncellenmiş yorumlar sunmaktır. Bu tür eserlerin tamamı, dinî miras konularında, hadis tarihi ve müslümanlar tarafından eleştirilen rivayetler ve bunlarla bağlantılı tenâkuzlar hakkında yeterince bilgisi olan okuyucu tipine hitap eder. Şüphesiz ki bu kitaplar, Batılıların yaklaşımına ve söz konusu rivayet malzemesi konusundaki şüphecilğe de cevap vermektedir.

\* Bu makale, Roberto Tottoli tarafından "Hadîth and Traditions in Some Recent Books Upon the Dajjâl (Anti-Christ)" adıyla İngilizce olarak kaleme alınmış ve Roma'da düzenlenen bir sempozyumda sunulmuştur. Bu sempozyumun akabinde çıkarılan hadis özel sayısında (*Oriente Moderno, Hadîth in Modern Islam, Istituto Per l'oriente*, Eylül, 2002, s. 55-75) yayımlanmıştır. Metinde köşeli parantez içindeki ilaveler tarafımızdan konulmuş, zaruri gördüğümüz açıklamalar dipnotlar kısmında çevirenin notu [çev. notu] şeklinde belirtilmiştir.

\*\* Yrd. Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı öğretim üyesi, i\_kutluay@yahoo.com

Bu edebiyattan ayrı olarak, aynı klasik rivayetlere ve malzemeye dayanıp özel konuları ele alan çalışmalar da vardır. Bunlar daha geniş okuyucu kitlesine hitap eder. Söz konusu çalışmalar, genellikle kitap, hatta yüz veya yüz küsur sayfadan oluşan risâleler biçimindedir. Bunlar, okuyucuların dikkatini çekmek için genellikle rengârenk karton kapak baskılıdır. Bu edebiyat türünün en popüler ve çağdaş konularından biri, deccâl (İslâm geleneğinde Anti-Christ)dir.<sup>1</sup> Kur’ân’da geçerse de deccâl figürü, en önemli hadis mecmualarında<sup>2</sup> yer alan pek çok hadisle teyit edilmiştir. Bununla beraber, deccâl asla Ortaçağ edebiyatının bir konusu olmadığı gibi, Hıristiyan tarihinde olduğu seviyede bir konu da olmamıştır.<sup>3</sup> David Cook’un modern *apokaliptik* konusuna tahsis ettiği makalesinde de<sup>4</sup> işaret ettiği gibi, deccâl, klasik dönem boyunca müslümanlara ait apokaliptik hikâyelerin fantezi dünyasında çok popüler bir figür değildi. Deccâl konusuna tahsis edilmiş kitap nadiren bulunur. Sadece son yüz yılda deccâl figürü, daha fazla gündeme geldi ve giderek dinin konusu olmaya başladı. Sonuç itibarıyla deccâl, müslüman yazar ve yayınevi sahiplerinin çekici bir konusu hâline geldi.<sup>5</sup>

Müslüman Arap dünyasında ve bilhassa Mısır’da deccâl konusuna artan ilgi, her nedense XX. yüzyılın son on yılında derinleşti. Deccâle dair otuz civarında kitap, *eskatolojik* konulara ve ilgili delillere temas eden diğer pek çok kitapla birlikte ortaya çıkmıştır. Sırf deccâle yönelik

- 1 *Denomination*, Arapça *deccâl* kelimesinin tam anlamını karşılamaz. Daha uygun düşün kelime, *deceiver* (sahtekâr, hilekâr anlamına gelen kelime)dir. Deccâlin tam adı, [kaynaklarda] genellikle *el-Mesihü'd-deccâl* diye geçer. Deccâl, Meryem’in oğlu İsa Mesih’e karşı sahte mesihdir. *el-Mesihü'd-deccâl*’le ilgili olarak bk. müteakip sayfalar 62-63.
- 2 Deccâl üzerine en önemli araştırmayı D. J. Halperin gerçekleştirmiştir. “The Ibn Sayyâd Traditions and the Legends of al-Dajjâl”, *Journal of American Oriental Society*, 96 (1976) s. 213-225, ayrıca bk. *El2 s.v. “Dajjal”* (A. Abel); A.S. Tritton, “Ed-Dajjâl, Antichrist”, *Proceedings and Transactions of the Fifth Indian Oriental Conference*, 2 (1922), s. 1117-1127; E. J. Jenkinson, “The Moslem Anti-Christ Legend” *The Moslem World*, 20 (1930), s. 50-55; A. Morabia, “L’Antéchrist (ad-Dajjâl) s’est-il manifesté du vivant de l’envoyé d’Allah?”, *Journal Asiatique*, 267 (1979), s. 81-99; hepsinden önemlisi, L. Kaptein, *Eindtijd en Antichrist (ad-Dajjâl) in de İslâm. Eschatologie bij Ahmed Bican* (+yaklaşık 1466), Leiden 1997, bilhassa s. 77-134 ve son bibliyografya kısmı.
- 3 Hıristiyan deccâline (*Antichrist*) dair edebiyat çok zengindir. Bu konudaki en kapsamlı araştırma, B. McGinn, *Antichrist Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil* (New York, 1966) olup, bu kitapta birkaç sayfa deccâle ayrılmıştır. bk. s. 111-113.
- 4 Bk. “Hadith, Authority and End of the World: Traditions in Muslim Apocalyptic Literature”, s. 36.
- 5 Bk. meselâ *Encyclopaedia Iranica*, s.v. “Dajjâl” (Hamid Algar), London - Boston, 1982, III, 605. XX. yüzyılda deccâl tasvirleri ile ilgili olarak bk. “Bolshevism or Western Civilisation and Ali Shariatî’s Identification of “the Dajjâl with the One-Dimensional Man of Herbert Marcuse”.



çok sayıda kitaptan ayrı olarak, bütün bu kitapların piyasaya çıkmasında ve muhtevastındaki özellikler, dikkate ve incelemeye değerdir. Bunlar renkli, resimli ve birkaç ressam tarafından çoğu durumda kendi hususi tarzlarıyla çizilip imzalanmış kapakları olan ve her yere yayma amacıyla yazılmış kitaplardı. Bunların biçimleri standart boyutlarda olabildiği gibi, cep boyunda veya çok farklı biçimlerde de olabiliyordu.<sup>6</sup> Diğer yandan bu kitapların muhtevasına gelince, her ne kadar bu tür kitaplar klasik kaidelere göre dinî rivayetlerin çok karmaşık tahlilini ihtiva etmese de, bu metinler mirasın yorumuna yönelik farklı ve genellikle zıt yollara teşebbüs eden daha popüler dinî tartışmalara şahitlik eder. Bundan dolayı söz konusu popüler edebiyatın canlılığı, tam edebî bir tür hakkındaki dinî tartışmalarda yarışan etkenler olduğu gibi, müslümanlar arasındaki edebiyatın bazı tabakalarındaki eğilimlerini aydınlatma bakımından da öğreticidir. Bu suretle bahsi geçen kitaplarda ortaya çıktığı üzere, hadislerin kullanımı ve yorumu üzerine yapılacak bir araştırma, temel soru olan İslâm'da hadise verilen önemi ortaya koyacaktır.

Müteakip sayfalarda, en son yayımlanmış kitapları, bilhassa Said Eyyüb'un *el-Mesihü'd-deccâl* kitabından sonra ortaya çıkan ve Mısır'da neşredilen deccâl konusuna tahsis edilmiş ve bu makalenin sonundaki bibliyografyada liste hâlinde verilen kitapları müzakere edeceğim.<sup>7</sup> İlkın bu tür çalışmalardaki hadis ve rivayetleri tahlil edeceğim. Bunu, ya söz konusu materyalin şekli iktibas edilme usulüne göre ya da râvilerin ve klasik yazarların ima yollu veya açık değerlendirme metotlarına göre yapacağım. Bahsi geçen materyale dayalı yorum çabalarının tartışılmasına adanan bu çalışmanın bir bölümü, son kısımda bazı nihai sonuçlarla bitecektir.

6 Meselâ bk. el-Mısırî, *Fitnetü'l-mesihî'd-deccâl*; Abdülaziz, *el-Mesihü'd-deccâl ve Ye'cüc ve Me'cüc*; el-Menâvî, *Sahihü'l-akvâl ani'l-mesihî'd-deccâl* (bu kitap özetlenerek kitabın cep boyunda olanı da yayımlanmıştır).

7 Deccâle dair kitaplar Eyyüb'un kitabından önce yayımlanmıştır. Bk. Muhammed Abdur'rezzâk İdu'r-Ruûd, *el-Câmiü'l-ahbâr ve'l-akvâl fi'l-mesihî'd-deccâl*, Kâhire, 1985. Biz bunu ve daha önce yazılmış diğer kitapları dikkate almadık. Meselâ Abdülgani el-Makdisî'nin (ö. 1203) *Ahbârü'l-deccâl*, Kahire, 1993; Muhammed el-Safarîni (ö.1774), *el-Mesihü'd-deccâl ve esrârü's-sââh*, Kahire, 1983; İbn Kesîr'in (ö. 1371) *el-Mesihü'd-deccâl* (İbn Kesîr'in *el-Mesihü'd-deccâl*'inin çeşitli baskıları mevcuttur, Kahire, 1981, 1996; al-Kurtûbî (ö. 1272) *el-Mesihü'd-deccâl*, Kahire, (2000?); a.mlf. *el-Mesihü'd-deccâl ve nüzûli İsâ b. Meryem*, (Kahire, 2001) gibi. Bazı büyük kaynaklardan pasajlar iktibas etmedik. Keza Kurtûbî'den pasajlar almak yerine, kapaktan sonraki ilk sayfada ifade edildiği üzere Atâ'nın *el-Mesihü'd-deccâl* adlı kitabından yararlandık.

## 1. Deccâl İle İlgili Kitaplarda Hadis ve Rivayetlerin Kullanımı

Deccâle dair çağdaş çok sayıdaki monografi, çeşitli özellikler arz etmekte olup, bunlar yüz sayfalık kitaplardan tutun da küçük ebattaki cep kitaplarına kadar değişkenlik göstermektedir. Bunların ebatları ve şahsi tercihlere bağlı uzunlukları farklı olduğu gibi, muhtevaları bakımından basit hadis listelerine kadar değişiklikler arz eder. Bu son tavrın en tipik örneği, Adevî'nin kitabı [*Ahbârü'l-deccâl*] olup bu eserde hadisler ve rivayetler kaynaklara açık atıfta bulunularak iktibas edilmiştir.<sup>8</sup> *Ahbârü'l-deccâl*'de konu başlıkları ve notlarla ilgili tam açıklamalar yapılmışsa da, muhteva ile ilgili tek bir yorum bulunmamaktadır. Gelenek açısından hadis ve okuyucu konusunda en kapsamlı çalışma, hadis edebiyatının en meşhur uzmanlardan biri olan Albânî'ye ait tek ciltlik eserdir.<sup>9</sup> Ayrıca söz konusu kitapların muhtevalarında da bazı değişiklikler bulunmaktadır; çünkü bunlardan bazıları sadece deccâl konusuna tahsis edilmiştir, ancak bunlar Hz. İsa'nın kıyamete doğru dünyaya tekrar dönmesi<sup>10</sup> yahut da Ye'cüc ve Me'cüc gibi deccâl ile ilgili olduğu düşünülen konulara da temas etmektedir.<sup>11</sup> Oluğça şaşırtıcıdır ki, bu konuda telif edilmiş çok sayıdaki çalışmaya rağmen, kaynaklardan sadece biri, deccâle dair diğer kitapların geniş sirkülasyonunun farkında olduğunu gösterir.<sup>12</sup> Diğer çağdaş çalışmalara referans ise çok nadirdir. Meselâ Eyyûb'un kitabı, bu kitaplar arasında önemli bir özet olarak zikredilir.<sup>13</sup> Ne onun adı

8 el-Adevî, *Ahbârü'l-deccâl*.

9 el-Albânî, *Kıssatü'l-mesihî'd-deccâl*.

10 Bk. meselâ Âsur, *el-Mesihü'd-deccâl* ve Şâkir, *el-Mesihü'd-deccâl*; ayrıca Askâr, *Hülâsatü'l-makâl anî'l-mehdî ve'l-mesihî'l-deccâl*.

11 Bk. Ahmed, *el-Mesihü'd-deccâl ve Ye'cüc ve Me'cüc*; el-Sehâvî, *el-Mesihü'd-deccâl ve Ye'cüc ve Me'cüc*; Abdülazîz, *el-Mesihü'd-deccâl ve Ye'cüc ve Me'cüc*; el-Menâvî, *Sahihü'l-akvâl*; Sa'fân, *es-Sâatü'l-hâmise ve'l-işrin: el-Mesihü'd-deccâl ve'l-mehdî*. Bu kitaplara, bütün başlıklarla ilgili olarak şu eserler de eklenebilir: *Selâse/erbaa yentezirihümü'l-âlem*.

12 et-Tehâvî, *el-Mesihü'd-deccâl*, s. 7.

13 Bk. meselâ el-Adânî, *Beyne yedeyi'l-deccâl*. O, sık sık Eyyûb'ten ve kitabından iktibaslarda bulunur, s. 11, 29, 43, 44, 46, 51, 56 ve birçok yerde. el-Adânî, Eyyûb'un kitabının bu alanda en önemli eser olduğunu belirtir. (s.11); el-Adânî, *İhdârü'l-mesihü'd-deccâl*, s. 16; Selâme, *el-Mesihü'd-deccâl*, s. 40-42, 46; Selâme, 41 ve 42. sayfalarda Ârif'in deccâle dair kitabından alıntılarda bulunur. Diğerleri meyanında sadece Abdülhamid, *İktarabe hurücü'l-Mesihî'd-deccâl*, s. 64; Selâme, konuya dair diğer çağdaş yazarların kitaplarından da iktibaslarda bulunur: *el-Huyûtü'l-hafiyye* ve Muhammed İsa Dâvûd, *İhzârü'l-mesihî'd-deccâl*.

ne de kitabı açıkça ifade edilse de, yalnızca bir defasında *polemik* üslubuyla Eyyûb'un yazdığı esere saldırılır.<sup>14</sup> Bununla beraber bu genel tavır, amacına uygundur; çünkü tartışma terimleri, açık bir şekilde ifade edilmeyen kaynakların bir kısmını -genellikle tartışmalı bir zıtlık içinde- hatırlatır. Aşikârdır ki, bundan dolayı doğrudan referanslar, sadece klasik kaynaklara yapılırken çağdaş rakip çalışmalara sadece üstü kapalı bir şekilde imada bulunulur.

Bu makalede değerlendirilen eserler (edebiyat), çeşitli bakımlardan farklılık arz eder; öyle ki bunlar dinî klasik mirasın kullanılma usulünden, aynı materyale getirilen yorumlara kadar farklı farklıdır. Bu çalışmaların hepsi, Hz. Peygamber'in hadislerini müzakere eder ve tanıtır. İkinci olarak söz konusu çalışmalar, klasik edebiyattan alınan rivayetleri (*ahbâr ve âsâr*) ve her açıdan deccâli ele alır. Bu eserler, mesih ve deccâl kelimelerinin anlamlarından tutun da, deccâlin yüz biçimini ve fiziki görünüşünü tasvirinden, gelişinin alâmetlerinden ve insanları aldatacağı olağanüstülüklere kadar pek çok konudan bahseder. Deccâlin gerçekleştireceği çeşitli olaylarla alâkalı çok sayıda hadisin içeriği, genellikle konularına göre düzenlenir ve sıralanır. Nitekim burada incelediğimiz bütün kitaplarda hadisler muhtevalarına göre düzenlenerek mümkün olan yerde iktibas edilmeye çalışılmıştır.

Genel ve en önemli müşterek önyargı, sadece Hz. Peygamber'in hadislerine verilen mutlak bir önem olmayıp, hadis tenkidi kurallarına göre, hadis metinlerine eşlik eden râvi isimlerinden oluşan mutat isnadlara nadiren dikkat edilmesidir. Bu sebeple çoğu kez, sadece ilk râvinin veya sahâbînin adı verilir ve tam isnad zikredilmez; rivayetin alındığı kaynağa metinde veya dipnotlarda basit bir işaretle yetinilir. Bu bakımdan yalnızca bir kaç eser konulara dikkat edip hadislerin tam isnatlarını vererek teferruatlı bir yaklaşımı benimsemek üzere ortaya çıkmayı göze almıştır.<sup>15</sup> Diğer durumlarda hadis, *sahih* veya *hasen* ise

14 Sa'fân, *es-Sâatü'l-hâmise ve'l-işrin: el-Mesihü'd-deccâl*, s. 10, 12, 18, 22; Sa'fân bu sayfalarda *el-Mesihü'd-deccâl*'in müellifi Eyyûb'un adını zikreder.

15 Ahmed, *el-Mesihü'd-deccâl*, s. 15 vd.

açıkça ifade edilmiştir.<sup>16</sup> Diğer bazı yazarlar hadis tenkit kurallarını, bazı özel amaç ve konularla bağlantılı olarak pek nadir kullanmışlar ve bunda ön *metodolojik* bir yaklaşımla hareket etmemişlerdir. Meselâ Sehâvî, Deccâl'in Kûfe'den geleceğine dair hadisin *mevkûf* olduğunu ifade ederek sadece tek bir hadisi reddeder. Ancak o, [kitabının] diğer kısımlarında hadis terimini tutarsız bir şekilde kullanmıştır.<sup>17</sup> Ebû Sâ'dî, deccâlin kör gözü hakkında birbiriyle çelişen rivayetleri -İmam Mâlik'ten alınan hadisi, isnadı sebebiyle diğerlerine tercih ettiğini ifade ederek- açıklamaya çalışır.<sup>18</sup> Deccâlin görünümüne ilişkin benzer hadisler, Zehebî ve İbn Kesîr gibi otoritelere dayanmaktadır; ancak bu rivayetler, *mevzu* olduğu ileri sürülerek el-Menâvî tarafından reddedilir.<sup>19</sup> En karmaşık tenkit ve hadis tenkit kurallarına uygun olanı, Albânî'nin eseri olup o, deccâle dair rivayetlerin sıhhati meselesini geleneksel bir yolla uzun uzadıya değerlendirir.<sup>20</sup> Burada verilen örneklerden ve aşağıya alınanlardan başka, diğer bütün kitaplar yalın bir şekilde muhtevalarının güvenilirliğine ve ravilerinin tanınmışlığına ilişkin herhangi bir teorik tartışma yapmadan Hz. Muhammed'in hadislerini ve diğer rivayetleri sıralamakla yetinirler. Sonuç olarak hadislere karşı yazarın tavrı, seçilen malzemeden anlaşılmalıdır. Bu hususta düşünülecek ilk soru, kullanılan ve iktibasta bulunulan kaynakların ne olduğudur.

En gözde referans kaynakları, iki mükemmel hadis mecmuası olan *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim* hadisleridir ki, ikincisi diğerine [dünyanın sonu, deccâl gibi konularda] daha açık bir şekilde tercih edilir.<sup>21</sup> Bu tercihin sebebi, içinde *el-Fiten ve eşrâti's-sââh* adındaki bö-

16 el-Adevî, *Ahbârü'd-deccâl*; es-Seyyid, *Kıssatü hurûc'l-mesîhi'd-deccâl*; Lemmâdeh, *Mâzâ ta'rifü anî'l-mesîhi'd-deccâl*, s. 17 vd.; Lemmâze, seçtiği hadislerin sadece sahih ve hasen olması şeklinde kendini sınırlandırır; et-Tayyibî, *Âhirü'l-makâl*, s. 17 ve diğer pek çok yerde. Bazen o hadisler ve isnadlar hakkında notlar hâlinde bilgiler verir.

17 es-Sehâvî, *el-Mesîhi'd-deccâl*, s.16; ancak krş. s. 17, bu sayfalarda es-Sehâvî, Ka'b'a dayanan kısıya hadis diye referansta bulunur. (Bu noktada elinizdeki çalışmanın müteakip sayfalarına bk. dipnot no: 29).

18 Ebû Sa'dî, *el-Mesîhü'd-deccâl*, s. 29.

19 el-Menâvî, *Sahîhü'l-akvâl*, s. 16.

20 bk. el-Albânî, *Kıssatü'l-mesîhi'd-deccâl*, s. 39-117.

21 Bk. msl. Ârif, *Heli'd-deccâlü yahkümü ale'l-âlem?*, s. 60; konuya dair Müslim'in *Sahîh*'i en iyi kaynaktır. Ayrıca bk. Abdülazîz, *el-Mesîhü'd-deccâl ve Ye'cüc ve Me'cüc*.

lümde, deccâle ilgili birkaç özel ve uzun bölümlerin yer aldığı *Sahih-i Müslim*'de verilen ilginç rivayetler değildir.<sup>22</sup> Hâlbuki en sahih hadis kitabı denilen Buhârî'nin *Sahîh*'inde bu tür rivayetler çok azdır.<sup>23</sup> Bazen Müslim'in *Sahîh*'i ana kaynak olarak bile görünmektedir. Aranan rivayet malzemesi Müslim'de bulunamazsa diğer kaynaklara müracaat edilir.<sup>24</sup> Sık referans gösterilen diğer hadis kaynakları İbn Mâce'nin, Tirmizî'nin ve Ebû Dâvud'un *Sünen*leri ile Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i gibi eserlerdir. Bu klasik eserlere gösterilen teveccühün yansıması, çağdaş Sünnî müslümanlarda da görünür. Ancak daha ilginç olanı, Hz. Peygamber'in sözlerini ihtiva eden rivayetlerin çok sayıdaki diğer kaynaklardan da alınmasıdır. [Deccâle dair kitaplarda ana kaynakların yanında] şimdiye kadar adlarını belirttiğimiz diğer kaynaklardan da alıntılarda bulunulur. Gerçekte, burada değerlendirilen çağdaş dönemde deccâle vb. dair kitap telif eden söz konusu yazarlardan ve deccâli konu alan eserlerden hiçbirisi, [bu konudaki] hadislerin nereden alındığına ve kaynağına ilişkin esas tartışmaya girmez. [Deccâl konusunda yazılan kitaplarda] İbn Ebî Şeybe ve Abdürrezzak'ın *Musannef*'lerindeki rivayetlerle, sünen ve müsned türü hadis mecmualarından ya da bunlardan sonraki dönemde yaşamış musanniflerin kitaplarından alınan rivayetler, bunların sıhhatine ilişkin herhangi bir kayıt ve şart belirtmeden birlikte zikredilir.<sup>25</sup> Taberânî'den nakledilen bir rivayetin içeriği, böyle bir kaydın ifade edildiği yegâne durumdur.<sup>26</sup> Bu hüküm, doğrudan veya dolaylı bir saldırının ve cerhin hedefi olmuştur. Hâlbuki aynı Taberânî diğer bir kitapta tercih edilen kaynaklardan biri olarak ortaya çıkar.<sup>27</sup>

22 Bk. Müslim, *es-Sahîh*, (nâşir/edit. M. Fuad Abdülbâki, Kahire, 1991), IV, 2221 vd., ayrıca s. 2240-2267, bâb/bölüm 19-25.

23 Buhârî deccâle ilgili iki kısa bâba yer verir. Buhârî, *es-Sahîh* (Beyrut, 1992), VIII, 440-442.

24 Âsur, *el-Mesihü'd-deccâl* kitabında böyle hareket eder.

25 Bk.msl. Ebü'l-Haccâc, *Garâibü ve egâibü'l-mesihü'd-deccâl*; o, Heysemî, İbn Şeybe, keza el-Mütteki el-Hindî'den rivayetler alır. Deccâle dair bu denli çok rivayetin varlığı, Tahtâvî'nin *el-Mesihü'd-deccâl*, s. 17'de [görülebilir]. Ebü'l-Haccâc, Şevkânî'den rivayetler alır. Şevkânî bu tür rivayetlerin tam sayısını 100 olarak verir. Ahmed, *el-Mesihü'd-deccâl*'de geleneksel münakaşayı teklif eder. bk. s. 34, no: 1. Burada Ebü'l-Haccâc, mütercimini adını tashih eder.

26 Dâvud, *el-Huyûtü'l-hafiyye*, s. 11.

27 et-Tu'mî, *Tahzirü'l-ricâl*, s. 32 vd.

Bu genel tavır, Hz. Peygamber zamanında müslüman olmuş meşhur Yahudi Ka'bü'l-Ahbâr'ın ve *eskalotojik* rivayetlerle ilgili en eski hadis mecmualarından birinin musannifi olan Nuaym b. Hammâd'ın (ö. 842) ismi söz konusu olduğu zaman daha şaşırtıcıdır. Bu isimler, bazen Hz. Peygamber'e atfedilmeyen rivayetler kaydedildiğinde bile herhangi bir yoruma yer verilmeden zikredilir.<sup>28</sup> Bir yerde Ka'b'ın adı altında verilen bir kıssa, hadis terimi kullanılarak zikredilir.<sup>29</sup> Ka'b'ın ismine ve ondan gelen rivayetlere dair yapılan etkili tenkit, müslümanlar arasında XX. yüzyılda geniş bir fenomen olan ve son on yılda daha da kökleşen *isrâiliyyât* terimi olarak tanımlanır. Ka'b'ın ismini ve rivayetlerini içeren böyle bir durum, aynı zamanda yakın alâkayı hak eden bir durumdur.<sup>30</sup> Ancak gerçekte alışılmış durum, bunun tersidir. Abdülhamid, Nuaym b. Hammad'ın Yahudi kaynaklı rivayetleri yaymakla suçlanmış olduğunu ifade ettiğinde, Ka'b ve benzeri diğer isimlere karşı daha ihtiyatlı davranır.<sup>31</sup> Asker, Ka'b'ın deccâle ilişkin aslı olmayan hikâyeler uydurduğunu iddia eden Muhammed Abduh'un (ö.1905) gösterdiği türden şüpheleri eserinde nakleder.<sup>32</sup> Sa'fân, Vehb ve Ka'b tarafından üretilmiş ve Yahudi menşeele rivayetlerle iç içe geçmiş deccâle dair çeşitli inançları ve asılsız rivayetleri zikreder. Hatta et-Taberî, İbn Kesîr ve Suyutî gibi müellifler de eserlerinde Vehb ve Ka'b'ın rivayetlerine yer verirler.<sup>33</sup> Bu tenkitlerden başka, deccâl ile

- 28 Meselâ bk. Deccâlin fiziki görünümü ile ilgili olarak: Ârif, *Heli'd-deccâlü yahkümü ale'l-âlem?*, s. 82; et-Tu'mî, *Tahzirü'l-ricâl*, s. 40, 42, 51. Ka'b'ın adı ve ona dayanan rivayetler Ahmed'in *el-Mesîhü'd-deccâl* kitabında zikredilir. bk. s. 41-42; Ebû Said, *el-Mesîhü'd-deccâl*, s. 48-53; ve Ebû Dâvûd, *el-Huyûtü'l-hafıyye*, 99, Tu'mî daha sonra Nuaym b. Hammâd'dan rivayetler nakleder (s. 100).
- 29 es-Sehâvî, *el-Mesîhü'd-deccâl*, s. 17; a. mlf. *Erbâa yentazirühümü'l-âlem*, s. 5. Burada kelime teknik anlamıyla değil, modern anlamıyla zikredilir.
- 30 Bu noktada bk. R. Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature* (London, 2002), s. 175-183.
- 31 Abdülhamid, *İkterabe hürûcü'l-mesîhi'd-deccâl*, s. 167, ayrıca bk. 238; burada Vehb'in, Ka'b'ın ve Abdullah b. Sebe'nin adları, olumsuz terimlerle iktibas edilir. Ancak diğer pasajlarda Nuaym'dan herhangi bir yorumda bulunmadan rivayetler nakleder (s. 31 ve muhtelif yerlerde). Nuaym'ın *Fiten'*ine karşı aynı tavır, dünyanın sonuna dair bir kitap (olan Abdulvehhâb Abdüsselam Tuveylah tarafından da ifade edilir. bk. Abdulvehhâb Abdüsselam Tuveylah, *el-Mesîhü'l-muntazar ve nihâyetü'l-âlem*, (Kahire, Dârü's-selâm, 1999), s. 9-10. Abdulvehhâb bu konudaki malzemelerle ilgili bazı şüpheleri dile getirir, ancak ondan nasılsa iktibas bulunur.
- 32 Asker, *Hülâsatü'l-makâl ani'l-mehdî ve'l-mesîhi'd-deccâl*, s. 65; o, Nuaym'dan Ka'b'a atfedilen bir rivayet iktibas eder.
- 33 Sa'fân, *es-Sâatü'l-hâmise ve'l-işrîn: el-Mesîhü'd-deccâl*, s. 9, 25-27.

ilgili kitaplarda, bir bütün olarak rivayetlerin sıhhati meselesi ile sahih ve uydurma rivayetlerin arasını tefrik etme meselesinin, söz konusu kitapların asıl ilgi alanı olmadığı sonucu çıkarılmalıdır. Ya da söz konusu kitapların, klasik rivayetleri sahih olanla olmayanları nasıl ayırt edebilecekleri konusunda okuyucularını bilgilendirmekle ilgilenmedikleri neticesi çıkarılmalıdır.

Günümüze ulaşan ilk kuşak hadis kitaplarından son zamanlarda telif edilenlere geldiğimizde, hadis sahasındaki son dönem muhtelif yazarların [bahsi geçen kaynaklardan] uzun uzun iktibaslar yaptığını görürüz. Kurtûbî ve Zehebi'nin *Tezkire*'si, esas itibarıyla bazı olağanüstü konularla bağlantılı olarak hemen hemen yaygındır<sup>34</sup> ve bu eserleri, İbn Hacer'in *Sahih-i Buhârî* üzerine yazdığı şerhi, İbn Kesir'in *en-Nihâye ve'l-bidâye*'si son dönemde [bu konuyu ele alan yazarlar tarafından] çok yakından takip edilir. Birkaç kaynak, Nevevi'nin *Sahih-i Müslim* üzerine yaptığı şerhine ve Hattâbî'nin *Sünen-i Ebî Dâvud* üzerine yazdığı şerhine referansta bulunur.<sup>35</sup> [Son dönemde telif edilmiş kitaplarda] İbn Teymiyye gibi çağdaş İslâm düşüncesi ve edebiyatı üstatlarından biri de zikredilir.<sup>36</sup> Bazıları yukarıda belirtilen ve bunların dışındaki diğer isimlerin yanında, tefsiri ile birlikte Begavî'nin bazı kitapları, deccâle dair yorumsal meseleler bağlamında gözde referans kitapları olarak ortaya çıkar. Aynı şekilde Kadı İyaz, İbn Hazm, et-Tahtâvî, el-Cubbâî ve el-Safârîni'ye başvurulduğunu görüyoruz.<sup>37</sup> "Cin konusu" ele alınacağı zaman, bu sahanın otoritelerinden biri olan Şiblî'ye bazen referansta bulunulur;<sup>38</sup> bazen de şöhreti ve güvenilirliği tartışmalı yazarlardan biri olan İbn Ebi'd-Dünya'dan

34 *et-Tezkire*, deccâl teriminin anlamına verilen ön açıklamayla bağlantılı olarak sık sık zikredilir. bk. msl. Lammâze, *Mâza ta'rifu ani'l-mesihî'd-deccâl*, s. 12-13; es-Sehâvî, *el-Mesihü'd-deccâl*, s. 13; et-Tahtâvî, *el-Mesihü'd-deccâl*, s. 9; Ebû Sâdi, *el-Mesihü'd-deccâl*, s. 30.

35 Meselâ bk. Şâkir, *el-Mesihü'd-deccâl*; es-Sehâvî, *el-Mesihü'd-deccâl*, s. 9; âlimlerin çoğunluğu (cumhur-i ulemâ) ile birlikte en-Nevevi'den alıntılarda bulunur. Birbiriyle çelişen görüşler üzerine uzun münakaşalar, ortaçağ tefsirlerinin yorumları ve et-Tahtavi tarafından zikredilen rivayet âlimleri. *el-Mesihü'd-deccâl* ve bk. msl. s. 45; Nevevi ve İbnü'l-Arabî'nin deccâlin alında kâfir yazısı meselesi üzerine zıt görüşlerini tartıştığı yerde. Bk. Yusuf, *el-Mesihü'd-deccâl*, s. 61; el-Hattâbî.

36 Bk. Abdü'l-kerim b. Sâlih el-Hamid, *Mükaddimâtü'd-deccâl*; el-Sehâvî, *el-Mesihü'd-deccâl*, s. 24-25.

37 Meselâ bk. et-Tahtâvî, *el-Mesihü'd-deccâl*, s. 45 vd.; Abdülhamid, *İktarebe hurûcü'l-mesihî'd-deccâl*, s. 12 vd., Âşûr, *Selâse yentaziruhüm*, s. 42.

38 Abdülhamid, *İktarebe hurûcü'l-mesihî'd-deccâl*, s. 148 ve pek çok yerde.

alıntılar yapılır.<sup>39</sup> Sehâvî'nin durumu, deccâle birlikte zuhur edecek olağanüstülüklerle yönelik okuyucularını uyarmak amacıyla sufi Ebû Yezid el-Bistâmî örneğini verdiği bağlamda oldukça ilginç (*orijinal*) görünmektedir.<sup>40</sup>

Çağdaş yazarların yaptıkları iktibaslar, burada değerlendirilen kitaplardan sadece bazılarında mevcuttur. İlk dönemde yaşamış çok sayıda yazarın görüşlerini ele alma üzerine kurulan karmaşık ve açık değerlendirmeler, diğerleri yanında, ilk müelliflerden iktibaslar yapan el-Menâvî ve eş-Şevkânî, Sıddîk Hasan Hân'dan gelir.<sup>41</sup> Diğer yazarlar ise Ebû'l-Kelâm Azâd'dan ve Seyyid Kutub'un *Fî zilâli'l-Kur'ân* adlı tefsirinden iktibaslarda bulunurlar.<sup>42</sup> Bazı durumlarda bunun yerine, daha da ileri gidilerek XX. yüzyılda yaşayan müslümanlara polemik zıtlıklar hatırlatılır. Buna, şüpheli tavırlarından dolayı bazı hadislerle saldıran Muhammed Abdüh, Reşid Rıza ve Ebû Reyve gibi yazarlar örnektir. Onların görüş ve delillerini, ayrıca deccâl üzerine kaleme alınmış kitaplarda onlara karşı ileri sürülen delilleri, gelecek paragrafta bazı hadislerin içeriklerini ele alırken değerlendireceğiz. Son olarak deccâlin (*Antichrist*) ortaya çıkması hâdisesi ile bağlantılı bir şekilde, yukarıda zikredilen kitapların birkaçında *Kitâb-ı Mukaddes*'ten de iktibaslarda bulunulur. Amaç genellikle *apolojik* olup, hem Yahudi hem de hıristiyan mukaddes kitaplarının ve rivayetlerinin deccâlin gelişine delalet ettiğini göstermektir.<sup>43</sup>

Çözümlemesi gereken son mesele, deccâl figürünün tam isminin ne olduğudur. Deccâlin ismi hadislerde devamlı *el-Mesihü'd-deccâl* [المسيه الدجال] diye verilir.<sup>44</sup> Ancak bu makalede değerlendirilen bazı ki-

39 el-Edanî, *Beyne yedeyi'd-deccâl*, s. 42.

40 es-Sehâvî, *Mesihü'd-deccâl*, s. 25.

41 el-Menâvî, *Sahîhu'l-akvâl*, s. 6, 10 ve pek çok yerde.

42 Sırasıyla: Selâme, *el-Mesihü'd-deccâl*, s.21; S'ad, Muhammed, *el-Mesihü'd-deccâl*, s. 26.

43 Yukarıya bk. Yusuf, *el-Mesihü'd-deccâl* ve Asker, *Hülâsati'l-makâl ani'l-mehdî ve mesihî'd-deccâl*, s. 42 ve pek çok yer; Abdülhamid, *İkterabe hürücü'l-mesihî'd-deccâl*, s. 13-14, ve diğer yerlerde. *Kitâb-ı Mukaddes*'ten alıntılar, genellikle *Yeni Ahid*'den olup Tuwaylah, *el-Mesihü'l-müntezar*, s. 103-104, 260 vd. çok sayıda mevcuttur.

44 Mustafa Mahmud örneği, *el-Mesihü'd-deccâl*, Kâhire, 1997 (S. Baskı) ve yine Âsur, *el-Mesihü'd-deccâl*; Lemmâze, *Mâze ta'rîfû ani'l-mesihî'd-deccâl?*; Muhammed İsâ Dâvud, *el-Hüyütü'l-hafiyey*; agmlf. *Mâ kibra'l-damâr ve İhzarü'l-mesihî'd-deccâl*; Ebû Sâdi, *mesihî'd-deccâl*; Arif, *Heli'd-deccâlû yahküümü ale'l-âlem?*; İbrahim, *Esrârü müsellese Birmüda*; Sa'fân, *es-Sâatü'l-hâmise ve'l-ışrân; el-Mesihü'd-deccâl*; at-Tu'mî, *Tahzîrü'r-ricâl*.



taplar, mesîh kelimesini [en son harfini oluşturan ح harfini, o şeklinde] farklı bir şekilde telaffuz ederek verirler.<sup>45</sup> Söz konusu isimdeki karışıklığın tarihi bir menşei vardır ve her iki okunuş şeklinin birlikte zikredildiği bazı kitaplarda, tarihi menşei meraklı bir şekilde yansıtılır.<sup>46</sup> Rivayetlerin çeşitli varyantlarını açıklamak amacıyla kullanılan alışılmış yorumsal araçlar arasında –buna İbnü'l-Arabî'ye atfedilen yorumlar da dâhildir- bu kelimenin “el-mesîh” [المسيه] diye okunması da bulunmaktadır. Böyle okunması, deccâli İsâ Mesîh'ten [المسيح] ayırt etmek içindir.<sup>47</sup> Bu gerekçelerden biri hususi bir tarzda ortaya çıkar ve izah edilmeye değerdir. Abdülaziz, Ezher Üniversitesi tarafından verilen fetvada da hatırlatıldığı gibi, kelimenin el-mesîh [المسيه] diye telaffuz edilmesinin hata olduğunu belirtir.<sup>48</sup> el-Menâvî buna katılmaz, ancak genel olarak müslüman halkın sadece *el-mesîh* [المسيه] kelimesini bildiklerini kabul eder.<sup>49</sup> Bu sebeple açıktır ki, deccâle dair birtakım kitaplardaki müşteri kullanımın, kelimenin nasıl okunacağı konusundaki geleneksel söylem üzerine bir önceliği vardır.

## 2. Deccâle Dair Rivayetlerin Çağdaş Yorumları

Deccâle alâkalı son on yılda yayımlanan kitaplar arasındaki farklılıklar, bunların hadisleri yorumlama hususundaki teşebbüslerini incelersek daha açıktır. İlk önce şu husus belirtilmelidir ki, bazı yazarlar, [söz

45 *Mesih* kelimesinin son harfini (s) şeklinde okumanın azınlık tarafından tercih edildiği görülmektedir. Bu Tirmizî'nin *el-Câmiu's-sahih*'inde (Kahire, 1975, V, 582, no: 3604) ifade edilir. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*'deki (Kahire, 1301, II, 22) bir hadiste de geçer: *Müsned*'in son baskıları, bu okuyuş hakkındaki şüpheleri ifade eder. bk. meselâ Abdullah Muhammed ed-Derviş (Beyrut, 1991), II, 247, no: 4743, o bunun yerine *el-mesih* [المسيح] kelimesini tercih eder. Bu farklı şekil el-Kurtûbî, *Câmiü'l-ahkâm* (Kahire, 1952-1967), IV,89; İbn Hacer bu görüşü reddeder: *Fethü'l-bâri* (Beyrut, 1986), XIII, 94. Safârîni, *el-Mesihü'd-deccâl ve esrârü's-sâa* adıyla yayımlanan kitabında, her ne kadar metin bu kelimeyi el-mesih [المسيح] diye nakletse ve bunun doğru okuyuş olduğunu açıklasa da, bu oldukça karışıktır. (Bk. s. 55-57).

46 Meselâ bk. el-Adanî, *Bejne yedeyi'd-deccâl*, s. 30, 32; Ebû Said, *el-Mesihü'd-deccâl*, s. 4, 26, 28, 34. Krş. Nil, *Selâse yentaziruhümü'l-âlem*: başlıkta mesîh [المسيح] (son harf ح şeklinde geçmekte, fakat metin kısmında [المسيه] mesîh kelimesi (sonu s harfi şeklinde) bulunmaktadır. Abdülhamid'in *Ikteraba hürücü'l-mesihü'd-deccâl* adlı kitabında bunun zıddındır. Kapakta [المسيه], metinde [المسيح] şeklindedir.

47 Bk. Süleyman, *Lügzü'l-mesihü'd-deccâl*, s. 8; a.gmlf. *İhzârü'l-mesihü'd-deccâl*, s. 13-14; el-Adanî, *Bejne yedeyi'd-deccâl*, s. 100.

48 Abdülaziz, *el-Mesihü'd-deccâl ve Ye'cüc ve Me'cüc*, s. 10.

49 el-Menâvî, *Sahihü'l-akvâl*, s. 7.

konusu kitaplarında] kendilerini, çeşitli konulardaki rivayetleri hiçbir yorum ilave etmeden iktibas etmekle sınırlandırmışlardır. Öte yandan diğer müellifler, açık niyetle günümüz müslümanlarına, aynı rivayetlerin çeşitli özellikleriyle bağlantılı yorumlar teklif etmeye teşebbüs etmişlerdir.

Söz konusu kitapların büyük çoğunluğu, giriş bölümlerinde deccâl kıssasının bir hakikat olup hayâl mahsulü olmadığını belirtirler. Sadece birkaç durumda, deccâl meselesi ile ilgili farklı görüşlerin olabileceğine ilişkin görüşleri kabul ederek konuya yaklaşırlar; bazı yazarlar ise deccâl kıssasının hayal mahsulü olduğunu iddia ederler. Bu, konuyu tanıtmak için sadece *retorik* bir yol değil, konu ile ilgili yeni bir kitap için bir ihtiyaç meydana getirmektir. Meselâ ilginç ve ayrıntılı makalesinde el-Menâvî, en önemli otoritelerin görüşleriyle birlikte -bu konuda pek çok efsane yayılmış olsa da- deccâl kıssasının gerçek olduğunu ifade ederek uzun uzadıya [ilgili] hadisleri zikreder ve bunların değerlendirmesini yapar. Bu sebeple el-Menâvî, Kitâb ve sünnette deliller açık olmakla birlikte, pek çok insanın bu kıssayı ya inkâr ettiğini ya da hayâlî yorumlarla çarpıttığını imalı bir yolla belirtir.<sup>50</sup> Şâkir'in de işaret ettiği gibi, hadislerin ihtiva ettiği şeye inanmamak, Hz. Muhammed'in misyonuna inanmamak demektir.<sup>51</sup> Deccâl figürünün gerçekliği ile ilgili şüpheler ve bütün bu rivayetlerin içerikleri sebebiyle *rasyonalist* bir yaklaşım doğrudan reddedilir ve birkaç yazar bu yaklaşımlara saldırır.<sup>52</sup> Bunun sebeplerinden biri, aşağıda göreceğimiz gibi, bu şüpheleri besleyen ve çok sayıda birbiriyle mütenâkız hadistir. Bu, bir durumda kuşkulara karşı bizatihi delil olur. Öyle ki deccâl kıssasına dair çok sayıda rivayet, bu kıssanın sahih olduğunun bir delilidir. Unutulmalıdır ki, geçmişte pek çok otorite, bu rivayetlerin önemini vurgulamıştır.<sup>53</sup>

50 el-Menâvî, *Sahihü'l-akvâl*, s. 7; giriş, s. 3; onun ana hedefi, akılcı (aklâniyye) tanıklarda bulunmaktadır. Yani sözde bilimsel yorumlar, bk. 17-24, 29, 39.

51 Şâkir, *el-Mesihü'd-deccâl*, s. 41.

52 Bu, Şâkir'in *el-Mesihü'd-deccâl* kitabının amacıdır. Bk. meselâ s. 37. Orada sadece deccâle inanmayan Hâricî, Mu'tezilî, ve Cehmilî'nin ismi geçer. bk. s. 40. Burada hadislerin akılcı bakış açısıyla tekzip edilmesini reddeden İbn Kuteybe ve et-Tahtavî'nin ismi iktibas edilir. Aynı terimler için bakınız Ahmed, *el-Mesihü'd-deccâl*, s. 21; el-Menâvî, *Sahihü'l-akvâl*, s. 29; Lemmâze, *Mâzâ târifü anî'l-mesihü'd-deccâl*, s. 91; et-Tahtavî, *el-Mesihü'd-deccâl*, s. 14; es-Sehâvî, *el-Mesihü'd-deccâl*, s. 48; Asker, *Hülâsâtü'l-makâl anî'l-mehdî ve'l-mesihü'd-deccâl*, s. 61. Bu eleştiri İbn Kesir'e dayanır.

53 et-Tahtavî, *el-Mesihü'd-deccâl*, s. 17.

Rivayetlerin güvenilirliği meselesi, hadislerle bağlantılı esas konulardan biridir; bu, deccâl kıssası konusunda da merkezi problem olarak düşünülebilir. Temim ed-Dârî, Hz. Peygamber'e uzak bir diyarda, bilinmeyen bir adada zincirlere bağlı vaziyette olan deccâli gördüğünü nakletmiş, Hz. Peygamber'den deccâl zuhur etmeden evvel görülecek ve onunla birlikte çıkacak alâmetlerin uzun bir tasvirini alarak bunu tahkik etmiştir. Bu mevzu ile daha fazla alâkalı olan husus, bu rivayetin, Muhammed Abduh (ö.1905) ve Reşid Rıza (ö.1935) çevrelerince rivayetler üzerine yapılan tartışmalarda esas delillerden biri olmasıdır.<sup>54</sup> Muhammed Abduh ve Reşid Rıza, klasik hadis mecmualarında yer alan [bilhassa bu konudaki] rivayetleri şiddetli bir tenkide tâbi tutmuşlardır. Abduh ve Reşid Rıza'nın tavırları, hadis literatürü üzerine *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye* isimli kitabında aynı tür eleştiriyi yapan talebeleri Mahmud Ebû Reyve'yi de etkilemiştir.<sup>55</sup> Ebû Reyve, söz konusu kitabında Temim ed-Dârî'ye dayandırılan hadisi, her ne kadar Müslim'in *Sahîh*'inde yer alsada, hıristiyan menşeli rivayetlerden (*mesîhiyyât*) alındığı, bu hadisi üreten Temim ed-Dârî'nin hıristiyanken İslâm'a girmiş biri olduğunu, dolayısıyla bu hadisin *mevzu* olduğunu ifade ederek onu reddetmiştir.<sup>56</sup> Bu sebeple, bu makalede değerlendirilen kitapların çoğu, Temim ed-Dârî hadisinin tartışmasını ve Ebû Reyve tarafından yöneltilen soruları ihtiva eder. Bununla beraber, sadece birkaç durumda doğrudan ve açık bir yüzleşme bulmamız çok şaşırtıcı değildir. Her şeyden önce aynı eleştirel yaklaşım, burada değerlendirilen iki kaynak tarafından da paylaşılar: *es-Sâatü'l-hâmise ve'l-işrûn* adlı kitabında Kâmil Safvân, "Temim ed-Dârî tarafından

54 Bu tavrı Muhammed Abduh tarafından başlatılan ve onun fikriyle doğan *Tefsiri'l-menâr*'da yansıtılır. Abduh'un başlattığı tefsiri, Reşid Rıza devam ettirmiştir. Onların tenkidleri ve XX. yüzyılın başlarında İslâm tarihindeki öncü rolleriyle ilgili bakınız Jomier, *Lecommentaire coranique du Menâr*, Paris 1954; R.Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken Moderner Muslime* (Wiesbaden, 1971), s. 49-94.

55 Ebû Reyve, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, Kahire, 1994 (I. baskı 1946). Ebû Reyve ve bu kitabı hakkında bk. G.H.A.Juynboll'ün kapsamlı bir çalışması olan *The Authenticity of Tradition Literature* (Leiden 1969), s. 38-43, 130-137. Ebu Reyve'nin tavrı, D. W. Brown hadis karşıtı olarak tanımlanır. Bk. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge, 1996), s. 42, 89, 95.

56 Ebû Reyve, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, s. 155-158. Bu pasaj hakkında ayrıca bakınız G. H. A. Juynboll, *The Authenticity of Tradition Literature*, s. 137. Deccâl hakkındaki hadislerin bu eleştiriler ışığında müzakeresi için buna bir bölüm ayıran el-Kusaymî'nin kitabına bakınız (1935), el-Kusaymî, *Müşkilâtü ahâdisi'n-nebeviyye ve beyânühâ* (Beyrut, 1985), s. 83-96.

anlatılan kıssaya inanmak mümkün değildir ve bu sadece çocukları korkutur” demektedir.<sup>57</sup> Asker de kıssaya ilişkin, daha genel terimlerle de olsa, aynı şüpheleri ifade eder. [Ona göre] deccâl ve genelde *fiten* üzerine rivayet edilenler uydurmadır. Daha ilginç sonuçta Asker, Muhammed Abduh’un görüşünü benimsemediğini, bunun yerine, “Deccâl gelecektir ve müslümanlar daima Yahudilerle savaşacaktır” diyerek bir bütün olarak kıssayı kabul ettiğini ifade eder.<sup>58</sup>

Bu iki görüşten başka, [bu alanda telif edilen] diğer bütün kitaplar, açıklamaya gayret ederek ve rivayetin kapsadığı bütün çeşitli ayrıntılara ilişkin yorumlar yapıp bu rivayeti hiçbir problem ve şüphe duymaksızın zikrederler. Onlar, bunu, rivayetin sahih olduğunu ve verilen muhtevanın güvenilirliğine kesin gözüyle bakıp kabul ederek yaparlar. Çoğu durumda hiçbir polemik söz, modern şüphelere, açık bir şekilde temas etmez. Meselâ el-Albânî monografisine Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Mahmut Şeltut’u ve Ezher’den mezun olmuş kişileri, bunların şüpheci tavırlarını zikrederek başlar.<sup>59</sup> Bu şüpheci görüşlerin bir tenkidine Muhammed Ferid Vecdî, el-Merâğî, Ebû Reyve, Muhammed Reşid Rıza ve Ahmed Emin’in görüşlerini zikreden Tayyibî’nin kitabında da yer verilir.<sup>60</sup> Cerhler bazen sert suçlamalarla yan yana zikredilir. Şâkir, Temîm ed-Dârî kıssasının sahih olduğunu belirtir ve bu noktada “Ebû Reyve’nin delilleri asla kabul edilmez, Ebû Reyve’nin duyduğu şüphe hiçbir anlam ifade etmez; zira Kur’ân’ın âyetlerini ve Hz. Muhammed’in hadislerini anlamaması kişinin anlama kabiliyetindeki zaaf sebebiyledir, yoksa metinlerdeki kusurdan değil” der.<sup>61</sup> Şu sonuç çıkarılabilir: Bu son pozisyonlar, deccâle dair sadece çağdaş edebiyatın bir özelliği değildir. Bunlar, hadis karşıtı münazaraların temel başarısızlığını yansıtır ve kesinlikle son on yılda sunnet ihyâcâları tarafından istenilen rakipsiz bir durumdur.<sup>62</sup>

57 Sa’fân, *es-Sâatü’l-hâmise ve’l-işrûn*, s. 14-15.

58 Asker, *Hülâsatü’l-makâl ani’l-mehdî ve mesihî’d-deccâl*, s. 65, 67.

59 Albânî, *Kıssatü’l-mesihî’d-deccâl*, s. 9 vd.

60 et-Tayyibî, *Âhirü’l-makâl*, s. 7-15.

61 Şâkir, *el-Mesihî’d-deccâl*, s. 20. Bu, Hz. Peygamber’in hadislerine de uygulanan klasik bir yorumsal araçtır.

62 Bu durum Brown tarafından iyi tasvir edilir, bk. Brown, *Rethinking Tradition*, s. 139-141.

Hadis edebiyatının içeriğine ilişkin muhafazakâr tutum, Temîm ed-Dârî hadisi ile sınırlı olmayıp, onun İbn Sayyâd denilen kişinin kıssası ile de bağlantısında açıkça ortaya çıkar. Deccâlin Hz. Peygamber'in çağdaşı ve Yahudi soyundan olduğu ve İbn Sayyâd diye adlandırıldığı şeklindeki hadislerle irtibatlı olarak bu karakter, Orta Çağ'dan beri tartışmalıdır.<sup>63</sup> Burada ele alınan kitaplardan çoğu, "İbn Sayyâd insanlık tarihindeki pek çok deccâlden sadece biridir; kıyamete yakın çıkacak olan deccâl değildir" diyerek Orta Çağ dinî öğreniminin bilinen yorumsal yönlerinden birini alır.<sup>64</sup> Söz konusu kitaplar, bu çözümü benimseyerek *eskatolojik* deccâl ve İbn Sayyâd'ı deccâl olarak tanımlayan ilgili pek çok rivayeti uyumlu hale getirmeye çalışırlar. Şayet bazı şüpheler ortaya çıkarsa bunlar hadislerin sahih oluşunu etkilemez.<sup>65</sup> Ancak [problem] daha ziyade, rivayetlerin çok sayıda değişik versiyonlarını telif etme kabiliyetindeki kusurdadır; yani problem hadis malzemesinde değil, insan kabiliyetinin onları anlamlı kılmadaki eksikliğindedir. Her hâlükârda mesele, polemik meselesi değildir; rivayetleri tahlil, bir kaynaktan diğerine hiçbir hususi değişikliğin olmadığı klasik yorumlar tarafından bulunan aşağıdaki yolları teklif eder.

Deccâle dair bazı çağdaş eserlerde ortaya çıkan en hususi özelliklerden biri, Said Eyyüb'un *Mesîhü'd-Deccâl* adlı kitabında hâlihazırda açıkladığı ve David Cook tarafından kapsamlı bir tarzda tasvir edildiği üzere, siyonist karşıtı şiddet ve Yahudi karşıtı polemik tavidir.<sup>66</sup> Bu gerçek, İsrail Devleti kurulduğundan bu yana son on yılda mütemediyen artan bazı çağdaş İslâm edebiyatında bilinen bir tavidir.<sup>67</sup> Deccâl kıs-

63 Bu şahıs hakkında bk. Halperin, "The İbn Sayyad Traditions and the Legends of al-Dajjal", (elinizdeki çalışma 2. dipnottaki alıntı).

64 Şâkir, *el-Mesîhü'd-deccâl*, s. 35; el-Misri, *Fitnatü'l-mesîhi'd-deccâl*, s. 50-51. Bu görüş İbn Kesir'e dayanır, bk. İbn Kesir, *el-Mesîhü'd-deccâl*, (Kahire, 1991), s. 17; bununla ilgili olarak bk. Morabia, "Lantechrist", s. 93. Daha açık ve dikkatli yorum Tahtavi tarafından yapılır, *el-Mesîhü'd-deccâl*, s. 24-32. Burada Temim ed-Dârî'nin İbn Sayyad'ın deccâl olduğunu dışarıda bırakan hadise göre yorumlar nakledilir. Ayrıca farklı yorumlar da zikredilir. bk. el-Adavi, *Ahbârü'd-deccâl*, s. 54-60. O burada Nevevi ve Beyhakî gibi müelliflerin insanların İbn Sayyad konusunda farklı görüşlere sahip olduğunu belirttiklerini ifade etmiştir. Özet bir tartışma için bk. Abdülhamid, *İktarabe hürücü'l-mesîhi'd-deccâl*, s. 32-34. Ayrıca alıntılar için bk. *Yeni Ahid, John'un I. Mektubu*.

65 Meselâ bk. Âsur, *el-Mesîhü'd-deccâl*, s.13-14.

66 "Hadith, Authority and the End of the World", s. 38-41, (Hadis, Otorite ve Dünyanın Sonu, çev. İbrahim Kutluay, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1-2) 2010, s. 135-166; Ayrıca bilhassa bk. Eyyüb, *Mesîhü'd-deccâl*, s. 24 vd.

67 Bununla ilgili bk. Tottoli, *The Biblical Prophets...*, s. 181-183.

sası ile ilgili olarak, bazı açık hadisler, deccâlin yahudi soyundan olacağı ve onun ilk ve asıl takipçilerinin yahudiler olacağını ifade ettiği için deccâl kıssası [sözü edilen edebiyat içinde kendisine] verimli bir saha bulabilir. Söz konusu rivayetlere dayalı ifadeler, bugün dünyada olan her tertip ve hilenin arkasında yahudilerin olduğunu göstermeye çalışan daha hayâlî yorumlarla tasarlanır. Yahudilerin dünyanın hatırı sayılır bir boyutta bozulmasındaki sözde etkileri, *eskatolojik* zamanın gelişinin bir işareti olabilir. Muhammed İsâ Dâvud ve onu takip eden Arif, bu noktada daha açıktır. Gizli Yahudi Dünya Devleti, yahudilerin masonlarla ve diğer organizasyonlarla bağlantısı hakkındaki Batı edebiyatının en meşhur kitabı *The Protocol of the Elders of Zion*'da [kaydedilenlere uyduğu için] Dâvud ve Arif, İslâmî geleneğin ve Hz. Muhammed'in sözlerinin bu husustaki yorumlarına iştirak eder.<sup>68</sup> Amaçlarına ulaşmaları için bir vesile olan deccâl vasıtasıyla dünyaya efendi olmak isteyen yahudilerin kullandığı esas delillerinden biri, *The Protocols of the Elders of Zion*' isimli kitaptır. Bu kitap, Abdulhamid tarafından da kullanılır.<sup>69</sup> Meselâ hem *Kitab-ı Mukaddes* metinleri, hem de çağdaş siyâsî eğilimler hakkındaki tartışma, Vatikan'la yahudiler arasındaki bağlantıyı göstermek için kullanılır.<sup>70</sup> Sadece Asker farklı bir neticeye ulaşır. Ona göre, diğer bir hadiste belirtildiği üzere, açıktır ki, deccâlin zamanı Filistin

68 Dâvud, bu meselelerle ilgili üç kitap yazmıştır: *İhzârü'l-mesihî'd-deccâl* (1992), *el-Huyûtü'l-hafiyeye* (1994), *Mâ kible'l-damâr* (1999); bu son kitapta bir bölüm, önceki iki kitabına karşı yöneltilen eleştirilere polemik bir cevap olarak kaleme alınmıştır. bk. s. 66-148. Özellikle bk. Dâvud, *İhzârü'l-mesihî'd-deccâl*, s. 105-130; a.gmlf. *Mâ kible'l-damâr*, s. 207 vd.; keza bk. Ârif, *Heli'd-deccâlü yahkümü ale'l-âlem?* O, Dâvud'un kullandığı delilleri tekrar eder ve geliştirir. Deccâlin ortaya çıkması demek, dünyanın Yahudi idaresi altına girmesi demektir. bk. Ârif, *Heli'd-deccâlü yahkümü ale'l-âlem?*s. 9-10. Yahudilerin mason, Rotery ve Lions kulüpleriyle işbirliği ile ilgili olarak bk. age. s. 9- 43; *the Protocol of the Elders of Zion*, s. 24; Disraili'den başlayarak yahudinin dünyada gizli hâkimiyet ve idaresi s. 40, yahudilerin kıskırtmasıyla Picasso gibi XX. yüzyıl ressamlarının bedii zevkinin bozulması (s. 104). Krş. Abdülhamid, *İktarabe hürücü'l-mesihî'd-deccâl*, s. 176 vd., bilhassa s. 255-272; Amerika Birleşik Devletleri'nin parasındaki mason piramidi örnek olarak zikredilir (s. 269). Krş. a.gmlf., *Asrû mesihî'd-deccâl*. Bu kitapta internetten de malzemeler alınarak deliller derinleştirilir.

69 Abdülhamid, *İktarabe hürücü'l-Mesihî'd-Deccâl*, s. 192-230; bu kitapta *the Protocol of the Elders of Zion*'un yanında Karl Marks, G. Mazzini, A. I. Cherepspirdovitch, Y. Rabin, A. Hitler ve B. Mussolini'nin adları da belirtilir. Deccâle adanan mâbetlerini inşa etmek maksadıyla Mescid-i Aksâ'nın yahudiler tarafından yıkılması tehlikesi de farz edilir; ayrıca bk. a.gmlf. *Asrû Mesihî'd-Deccâl*, burada aynı deliller derinleştirilir. Ayrıca diğer bazı daha geleneksel yeniden yapılanmalar, yahudilerin ve yahudilerin lideri olacak deccâlin kıssası ile temel ilişkileri ifade edilir. bk. Lemmâze, *Mâzâ Ta'rifü anî'l-mesihî'd-deccâl*, s. 6, 95 vd.

70 Asker, *Hülasâtü'l-makâl anî'l-mehdî ve'l-mesihî'd-deccâl*, s. 45-48.

müslümanların eline geçince başlayacak, yahudiler İsfahan'dan gelerek deccâlin ordusunu oluşturacaklardır. Bu demektir ki, çağdaş yahudilerin bu orduyla bir ilişkileri yoktur. Sonuç olarak İsrail Devleti'nin varlığının deccâlin gelmesi ile bir bağlantısı bulunmamaktadır.<sup>71</sup>

Çağdaş İslâm edebiyatındaki yahudi imajı meselesi, çeşitli yorumlara maruz kalmıştır. Bir yandan bazı yorumlar, yerel hükümete ve onun takip ettiği politikaya (yani Mısır'ın İsrail'le barış anlaşması imzalamasına) dolaylı bir saldırıyı hedeflerken, diğer taraftan Yahudiler hakkında dile getirilen görüşler, kapsamlı bir yahudi karşıtlığının büyümesinin bir ilanı olarak görülür.<sup>72</sup> Yahudi karşıtlığının daha fazla yayılması, bilhassa deccâle bağlantısı sebebiyle popüler edebiyat hakkında en doğru cevap olarak görünmektedir. Deccâl imajı, hem bu konudaki kitapların muhtevasında yansıtılır, hem de bu imaj söz konusu kitapların kapaklarında bazen bir Yahudi resmi çizilerek gösterilir.<sup>73</sup>

Deccâlin gelişi ile ilgili karşılaşılan diğer bir problem, onun ortaya çıkış zamanının yakın mı uzak mı olduğudur. Bu konudaki görüşler farklı farklıdır. Bu konu ile ilgilenmiyor görünenleri bir kenara bırakarak deccâlin zuhurunun yakın olduğuna işaret eden unsurların varlığını inkâr eden pek az kişi vardır.<sup>74</sup> Diğer bir kısım kimseler, bazı âlâmetlerin deccâlin hâlihazırda zuhur etmiş olduğunu gösterdiği görüşünü benimsemişlerdir.<sup>75</sup> Bunun en tipik misallerinden biri, tamamı bin sayfa tutan üç monografinin yazarı Dâvûd'un çalışmasında verilmiştir. O, *İhzârü'l-mesîhü'd-deccâl* isimli ilk kitabında, yahudilerin deccâle bağlantısına ilişkin alışılmış tartışmaların yanında, onun zuhurunun

71 Asker, *Hülasâtü'l-makâl ani'l-mehdi ve'l-mesîhi'd-deccâl*, s. 68-69.

72 Genellikle bu delillerle ve temel çevrelerle ilgili olarak özellikle bk. J. J. G. Jansen, *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*, Ithaca, NY, 1997, bölüm, 6, "The Jews: Back to the Golden Age", s. 117-137, özellikle s. 128.

73 Deccâle alâkâhi bu kitaplardan çoğu Jansen'in *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*, s. 126'da işaret ettiği gibi Yahudi karşıtlığına benzer bir özellik arzeder.

74 Ebü'l-haccâc, *Garâibü ve agâibü'l-mesîhi'd-deccâl*, s. 26; Asker, *Hülasâtü'l-makâl ani'l-mehdi ve'l-mesîhi'd-deccâl*, s. 68-69. Yine bk. Selâme, *el-Mesîhü'd-deccâl*, s. 7; sadece birkaç âlâmet görünmüştür.

75 Ârif, *Heli'd-deccâlü yahkümiü ale'l-âlem?*, s. 8 ve diğer yerlerde, özellikle s. 29; Abdülhamid, *Mukaddimâtü't-deccâl*, özellikle s. 11: İnsanların ortaya çıkmasına aldirmaması, deccâlin zuhurunun yakın olmadığının âlâmetlerinden biridir. Bk. Ebü'l-Haccâc, *Garâibü ve'l-egâibü'l-mesîhi'd-deccâl*, s. 26; Ayrıca bk. Abdülhamid, *İktarabe hürcü'l-mesîhi'd-deccâl*, s. 170-175; Abdülhamid, onun zuhurunun yakın olduğunu gösteren on sekiz âlâmet zikreder.

yaklaştığını gösteren bir pasajda -ki bu kitabın özüdür ve bu konudaki bütün edebiyat içinde en dikkat çekenidir- en önemli alâmetler olarak değerlendirdiği şeyleri şöyle sıralar:

1. Müttakî el-Hindî'den naklettiği Hz. Peygamber'e ait hadisin işareti ettiği üzere deccâlin unutulması. Dâvûd'a göre çağdaş dünya deccâli unutulmuş vaziyettedir.

2. Çeşitli hadislerde belirtildiği üzere, kötülüğün ve *ateist* uygulamaların yaygınlaşması,

3. Nuaym b. Hammad'dan iktibas edilen bir hadisin yorumundan çıkarıldığı üzere Halley Kuyruklu Yıldızı'nın görülmesi,

4. Temim ed-Dârî kıssasında ifade edilen Taberiye Gölü'nün kuruması. Bunun sebebi, gölün sularının İsrail tarafından kullanılmasıdır.

5. Ahmed b. Hanbel'in Ebû Emâme'den naklettiği bir hadisin yorumuyla uyuştugu üzere *İntifada* hareketinin başlaması,<sup>76</sup>

6. Buhârî'nin Ebû Hüreyre kanalıyla naklettiği bir hadisle örtüştüğü üzere, İran'la Irak arasında savaş çıkması. Bu savaşta iki taraftan çok sayıda insan ölecektir.

7. Taberânî'den iktibas edilen bir hadiste teyid edildiği gibi, Kuveyt'in Irak tarafından işgal edilmesi,

8. İsrail devletinin kurulmasından bu yana devam ettiği üzere yahudilerin Filistin'de toplanmaları. *Korintoslulara Mektup*:17/104'de ifade edildiği üzere: "Onun ardından İsrail Oğullarına 'Arza yerleşin ve dünyanın vaadi gelince, insan kalabalıklarını size getireceğiz." denilmesi,

9. Hâkim en-Nisâbüri'den alınan bir hadise uygun düştüğü üzere, bütün dünyayı etkileyen ekonomik buhran.<sup>77</sup>

76 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VIII, 310, no: 22383, burada Hz. Peygamber'in ümmetinden bir topluluğun düşmanlarla savaşmayı sürdüreceğini ve bunun Kudüs'te olacağını ifade ettiği nakledilir.

77 Dâvud, *İhzârü'l-mesîhi'd-deccâl*, s. 143-156; Ârif, *Helî'd-deccâlü yahkümü ale'l-âlem?*, s. 63-74, ancak o Onun bazı yorumları Adülhamid tarafından tekrar edilir, Adülhamid, *İkteraba hurâcü'l-mesîhi'd-deccâl*, s. 176-179; O, 7. maddeyi atlar. Taberiye Gölü'nün kurumasını ve yahudilerin Filistin'de toplanmasını zikreder. Ayrıca bk. Selâme, *el-Mesîhü'd-deccâl*, s. 38: bu hâlihazırda meydana gelmiştir ve Ahram gazetesinin 16. 4.1999 tarihli nüshasından iktibasta bulunulur. O, başka bir yerde (s. 39) Taberiye Gölü'nün sularını içecek olan Ye'cüc ve Me'cüc'ten bahseden hadisle gölün kuruması haâisesinin arasını telif etmeye çalışır.



Bu listedeki en önemli şey, kitabın telif edildiği zamana denk düşen son olayları ve yahudilerle ilgili işaretleri, bazı özel hadislerin yorumlanmasının takip etmesidir. Rivayetlere referansta bulunmak, güvenilirliğin temelidir. Açıktır ki burada öncelik, hadislerin muhtevalarına göre olaylara verilir, yorumlardan dönüldüğü de olur. Meselâ Şâkir, İstanbul 1453 yılında müslümanlar tarafından fethedilince bu olayla deccâlin ortaya çıkmasının bağlantısına temas eden hadisi izah etmeye çalışır. O, belki de hadiste kastedilen, yapılan reformlardan sonra müslümanların İstanbul’u “ikinci kez fethetmeleri” dir.<sup>78</sup>

Birkaç kitap –mevcut durumda yahudilerle bağlantılı olayların sert yorumların yanında- günümüzdeki ahlâkî çürüme ve deccâlin zuhurunun yaklaşması diye farz edilen şeylerle bağlantılı değerlendirmeleri de ihtiva eder. Bu noktada yabancı filmlerin ve televizyon programlarının müslüman ülkelere sokulması, kesinlikle dine aykırı ve dejenerasyonun ana işareti olarak değerlendirilir.<sup>79</sup> Meselâ Arif, yahudi eseri diye düşündüğü modern yapımların tamamen reddedilmesi gerektiğini söyler. Kötülüğü yaydığı için sadece filmler ve televizyon programları değil, çocuklara yönelik çizgi filmler de suçlanır. Aynı deliller, Amerika’da üretilen aynı ürünlere saldıran Abdülhamid için de söz konusudur.<sup>80</sup> Zira sözü edilenler, deccâlin zuhur zamanının son devresini yaklaştıran vasıtalarlardır. Bunun gibi yorumlar, *moderniteden* daha çok bu ürünlerin muhtevalarına karşı bir saldırıdır; eksik değerlendirilmemelidir; onlar bir azınlığı temsil ederler.<sup>81</sup>

Doğru yola eğilimle modern ve çağdaş olgular arasındaki, ya da fenomenle hadis arasındaki hayrete düşürücü bağlantıların en iyi örneği aşağıdaki iki soruda mevcuttur:

1. Temîm ed-Dârî’ye göre deccâlin hapsedileceği adanın hangisi olduğu,
2. Olağanüstü yönlerini ve deccâlin bineceği bineğin süratini tasvir eden bu hadislerin ve rivayetlerin açıklaması.

78 Şâkir, *el-Mesihü’l-deccâl*, s. 30-31.

79 Arif, *Heli’l-deccâlü yahküümü ale’l-âlem?*, s 43, 54.

80 Abdülhamid, *İkteraba hurûcü’l-mesihî’l-deccâl*, s. 273-282.

81 Sadece el-Menâvi, *Sahihü’l-akvâl*, s. 3. Bunları doğrudan inkâr eder.

Bu tartışmanın terimleri, ilk defa, zuhurundan ve onun şeytanî takipçi araçları olan uçan dairelerden (UFO) evvel, deccâlin gizleneceği Bermuda Üçgeni'ni tanımlayan Dâvud tarafından hatırlatılmıştır. Bu yorumlar, deccâlin insanlık tarihi boyunca ve dünyanın her döneminde kötü müdahaleleri hakkında açık ifadelerle ileri sürülür. Ancak bu hususta hadis, sınırlı bir şekilde kullanılır. Bu teori, Abdülhamid tarafından [ilgili] hadis edebiyatını daha kapsamlı bir şekilde müzakere ederek tarihî ve ilmî delillendirmelerle güçlü bir şekilde devam ettirilir.<sup>82</sup> O, Dâvud'un yorumunu şiddetle müdafaa etmiş, deccâl tarafından gösterilecek olağanüstülük hakkındaki hadislerdeki ipuçlarını açıklamıştır.<sup>83</sup> Deccâl tarafından gösterilecek olağanüstülükler, onun dönüşünün, onun en modern ve karmaşık vasıtalar kullanılacağına ima yollu bir teyididir. Abdülhamid, deccâlin eylemlerini tamamlamak amacıyla uçan dairelerin ne olduğunu da açıklar. Deccâlin yapacakları ve fitnessi bazı hıristiyan geleneği içinde yetmişmiş bilgiler tarafından da dile getirilir ve bunlar Abdülhamid'in kaynakları arasındadır. Abdülhamid ayrıca Dâvud'un kitaplarını da kullanır. O, yararlandığı eserlere *el-Mesîhü'd-deccâl*'i ve Kıptî Mecdî Sâdık'ın *el-Hatarü'l-kadîm* adlı kitabını da ekler.<sup>84</sup>

Deccâl hakkında yayımlanmış bütün kitapları, deccâle Bermuda Üçgeni ve uçan daireler arasındaki bağlantıyı kabul eden ve bu görüşleri nakleden çok sayıda çalışmayı düşünecek olursak, bunların küçük bir azınlık tarafından kabul edileceği sonucu çıkarılmalıdır. Kitapların çoğu, söz konusu mesele hususunda sessiz kalır ya da pek az durumda bu yoruma karşı çıkar, onu müzakere eder veya ona doğrudan saldırır. En tartışmalı konu, uçan dairelerdir. Meselâ, Lemmâze belgeye dayalı bir tartışma ile deccâli uçan dairelerle açıklamanın bir ictihad sonucu

82 Abdülhamid, *İkterabe hürücü'l-mesîhi'd-deccâl*, Bermuda Üçgeni ve bazı esrarengiz olayların tartışılması için bk. s. 45 vd. Uçan daireler ve çeşitli UFO görüşleri ile ilgili bk. s. 63 vd. Bilhassa s.135; uçan dairelerdeki yaratıklar, deccâlin emri altındaki şeytanlardır.

83 Abdülhamid, *İkterabe hürücü'l-mesîhi'd-deccâl*, s. 28-31. Ayrıca bk. İbrahim, *Esrâr müselleli Bir-mûda* ve deccâl üzerine s. 53-56.

84 Abdülhamid, *İkterabe hürücü'l-mesîhi'd-deccâl*, s. 64. Sâdık tarafından telif edilen bu kitap, Mısırlı hıristiyan (Kıptî) Samâvi'l-Meşriki'ye verilen cevabı içerir. (Musaha kazbah, Kahire, 1996). Bu konudaki diğer bir kitap yine Sâdık tarafından yazılmış olup adı *Hel vülide'l-mesîhi'd-deccâl*'dir (Kahire, 1997).

-yani geleneksel temele dayalı yorumsal bir çaba- olduğunu izah edip daha açık ve ispat edici bir delil talep eder. Modern ve çağdaş teknolojik ilerlemeler, deccâli [n göstereceği olağanüstülükleri] izah etmek için kullanılabilir; zira hadisler deccâlin gelişine büyük olağanüstülüklerin eşlik edeceğini beyan etmiştir.<sup>85</sup> Bu noktada, bilhassa konu ile alakalı husus, deccâl tarafından binilecek olan merkebi ve hızını tasvir eden rivayetlerin yorumu meselesidir. Lemmâze, deccâlin modern teknolojik vasıtaları (uçan daireler gibi) kullanmasının bu tür hadislerin yorumu için bir imkân ve ihtimal olduğunu söyler.<sup>86</sup> Diğer yandan Abdülhamid; İmam Müslim ve İmam Ahmed b. Hanbel'in kitaplarının yanı sıra diğer kaynakların Nuaym b. Hammâd'ın kitabından alarak tahriç ettikleri çeşitli hadislerin müşterek yorumları vasıtasıyla, bu tanımlamayı kesin bir şekilde devam ettirir. Nuaym b. Hammâd'ın kaydettiği hadise göre, deccâlin bineceği aracının bir minberi/konuşma kürsüsü olacaktır. O hâlde sadece mekanik araçlar böyle özellikler taşıyabilir.<sup>87</sup> Farklı ve daha katı bir yaklaşım, deccâl zuhur ettiğinde dünyanın şimdiki hâlinde olmayacağını, dolayısıyla yukarıda verilen yorumların anlamsız olduğunu ifade eden el-Menâvî tarafından sergilenir.<sup>88</sup>

Daha az münakaşa, deccâlin ortaya çıkmayı beklediği esrareniz Bermuda Üçgeni'nin mahiyetini değerlendiren eserlerde beyan edilmektedir. Arif'in söylediğine göre, bu yer herhangi bir ada olabileceği gibi, Formosa Adası da olabilir.<sup>89</sup> Her nasılsa o Temim et-Dârî hadisinin zâhiri yorumunu benimser. Ancak Süleyman da monografisinde kullandığı delillendirmede aynı yolu takip eder. O, [kitabında] deccâl meselesini ve Bermuda Üçgeni'ndeki esrareniz olayları tartıştığı iki bölümün ardından deccâl ile Bermuda Üçgeni'nin birbiriyle bağlantılı

85 Lemmâze, *Mâze ta'rifü ani'l-mesihî'd-deccâl*, s. 7; burada Lemmâze, her çağda insanların deccâlin ortaya çıkmasının yakın olduğunu iddia ettiklerini ifade eder.

86 Lemmâze, *Mâze ta'rifü ani'l-mesihî'd-deccâl*, s. 114-115; deccâl modern bilginin avantajlarından yararlanacaktır.

87 Abdülhamid, *İkterabe hürücü'l-mesihî'd-deccâl*, s. 151-152.

88 el-Menâvî, *Sahihü'l-akvâl*, s. 25. Genelde ilmi olmayan açıklamalar üzerine bk. Sa'd b. Muhammed, *el-Mesihü'd-deccâl*, s. 3-6.

89 Arif, *Heli'd-deccâlü yahküümü ale'l-âlem?*, s. 33; bk. Abdülhamid, *İkterabe hürücü'l-mesihî'd-deccâl*, s. 38-41. O, Temim et-Dârî'nin Arab Yarımadası'ndan gördüğü adanın uzaklığını hesaplayarak bu rivayetin muhtevasını tartışır.

olduğu sonucuna varır.<sup>90</sup> Ayrıca Temim et-Dâri kıssasında geçtiği üzere deccâlin hâlen hayatta olduğunu söyler. Açık bir şekilde tanımlanmış durum şudur ki, bir kez daha el-Menâvî hadisleri reddetmek istemez; bu rivayetleri kabul ederek o, İslâm düşmanlarının ve oryantalistlerin eline [bu rivayetleri kullanarak hücum edebilecekleri bir] silah verir. Süleyman şu soruyu yöneltir: “Deccâlin yaşadığı varsayılan bu adanın görüntülerini uydular niçin yakalayamıyor?”<sup>91</sup>

Nihayet deccâle alâkalı bütün meselelerin müzakeresinde, daha klasik konular da ele alınır. Meselâ bir araştırma, popüler edebiyatın en tipik polemik hedeflerinden birini dile getirir. Adanî’ye göre, gerçekte müslüman toplumlarda da deccâller vardır.<sup>92</sup> Bunlar siyasî egemenlerle çok yakından bağlantıları olan âlimler ve zamanın hâkimleridir. Diğer bir kitap, deccâl kıssasını ve ana mevzulardan birini tartışır; ancak bu husus Kur’ân’da açık bir şekilde geçmez. Onların çoğu açık bir tarzda bir problem teşkil etmez; zira sahih hadisler bunu tartışmasız terimlerle beyan eder. Bazı durumlarda, Orta Çağ’da yapılan ve Kur’ân’ın deccâl meselesini açıkça belirttiğini göstermek için Kur’ân’ı ve bazı hadisleri bir araya getiren tefsirlerdeki görüşlere referansta bulunulur.<sup>93</sup> Deccâl hakkındaki sessizliğe yönelik daha ileri bir açıklama, Kur’ân’ın kötülük yapanlara değindiğinde geçmişte olanları dikkate aldığını, gelecekte olaklardan bahsetmediğini iddia eden Bulkînî’den (Sirâcüddin Bulkînî, ö.1403) aktarılarak yapılır. Bu, Sehâvî tarafından doğrudan reddedilen bir yorumdur. O, *Mesihü’l-deccâl* isimli kitabında *Ye’cüc* ve *Me’cüc* ile ilgili olarak

90 Süleyman, *Lugzü’l-mesihü’l-deccâl*; bu türden son birkaç yılda Bermuda Üçgeni, onun esrari ve sadece deccâle bağlantısına münhasır olmayan yönlerine dair birkaç kitapçık yayımlanmıştır.

91 el-Menâvî, *Sahihü’l-akvâl*, s. 17-19.

92 el-Adanî, *Bejne yedeyi’l-deccâl*, s. 8, 10-11.

93 Bu hususta genellikle gözde otorite, bu mesele ile ilgili üç sebep ve yorumları sıralayan İbn Hacer’dir. İlk ve en alâkalı delil, A’râf 7/158. âyetini [ancak bu âyetin konu ile ilgisi bulunmamaktadır, En’âm, 6/158 olmalıdır ç. notu. ] esas alarak Kur’ân’ın deccâlden bahsettiğini belirten kısmıdır. Bunun yanısıra Ebû Hüreyre’nin rivâyet ettiği bir hadis de delil gösterilir. Bk. Ahmed, *el-Mesihü’l-deccâl*, s.9-10; keza Şâkir, *el-Mesihü’l-deccâl*, s. 50-52; Selâme, *el-Mesihü’l-deccâl*, s. 20-22; el-Menâvî, *Sahihü’l-akvâl*, s. 11; Sirri, *el-Mesihü’l-deccâl*, s. 85-86; Yusuf, *el-Mesihü’l-deccâl*, s. 52-53. Ayrıca bk. çok ilginç bir değerlendirme için al-Tahtavî, *el-Mesihü’l-deccâl*, s. 11-13. Yusuf şu yorumu ilave eder: Kur’ân’da deccâl meselesinin doğrudan zikredilmemesi, inananları inandırmayanlardan ayırt etmek içindir. Nitekim, ölümünden sonra Hz. Muhammed’in halefleri (halifeler) Kur’ân’da geçmez. Bk. Yusuf, *el-Mesihü’l-deccâl*, s. 54: bu Kur’ân’dan değil İslâm’ın iki temel kaynağından biri olan sünnetten nakledilir.

haber verilenleri örnek olarak kullanır.<sup>94</sup> Sa'fân, diğer durumlarda olduğu gibi, başka bir cevap ileri sürer: Kur'ân deccâlden bahsetmez, çünkü o bazı peygamberler ve melekler hariç başka isimlere yer vermez.<sup>95</sup>

## Sonuçlar

Yukarıda müzakere ettiğimiz konu, son on yılda Arap ülkelerinde, ağırlıklı olarak Mısır'da telif edilen ve geniş bir sirkülasyona değer bulunan dinî edebiyatın bir türüne dair çeşitli örneklerdir. Deccâl konusu, ilkin gözde bir mevzu olarak değerlendirilir. Öyle ki bu, hadislerle ilgili çok çeşitli yolları ispat eden değerlendirmeler ve çeşitli yorum tarzları olan bir konudur. İmkân bulunursa bu yorumlar yeni gelişmelere göre güncellenir. Daha önemlisi bu edebiyatın tamamında, bu konulardaki hadislerin sıhhati, değeri ve hadislerin rolü üzerindeki teorik tartışmalara çok az bir alâka gösterilir. Bu durum, hadislerin muhtevasını, sünneti canlandırmaya dair daha fazla genel eğilimi yansıtan eleştirel ya da şüpheli bir perspektiften incelemeye, açık bir ret işaretidir. Bundan dolayı klasik edebiyatta beyan edildiği gibi, Hz. Muhammed'in söz ve fiilleri bir bütün olarak yegâne ve devamlı bir referans noktasıdır; ayrıca hadislerde muhafaza edilen söz ve fiillerin muhtevasına dair hiçbir şüphe izhar edilmez. Bu hadislerin sahih olduğu kesindir. Rivayetlerin güvenilirliğine dair tartışmalar, sonuç itibarıyla ilgisiz diye düşünülür ve bundan kaçınılır. Bu sebeple isimlerden ve genellikle şüpheli görülen kaynaklardan -hiç problem yokmuş gibi- iktibaslarda bulunulur ya da bunlara yönelik çok az bir eleştiri yapılır.<sup>96</sup>

94 Âsur, *el-Mesihü'd-deccâl*, s. 17; O herhangi bir yorumda bulunmadan el-Bulkini'den alıntıda bulunur. es-Sehâvi, *el-Mesihü'd-deccâl*, s. 12'de, Kur'ân'da Ye'cüc ve Me'cüc'ün bahsinin geçmesinin bu iddia ile ters düştüğünü ifade ederek bu görüşü reddeder. Ahmed'in de bu görüşü reddetmesine dair Ahmed, *el-Mesihü'd-deccâl*, s. 10.

95 Sa'fân, *es-Sâdtü'l-hâmise ve'l-ışrûn*, s. 23.

96 Bu durum, burada değerlendirilen kitapların bazı özelliklerini iyi bir şekilde ortaya koyar. Her şeyden evvel İsrâiliyyât meselesi, ana ilgi alanı değildir. Hiç kuşkusuz biz, söz konusu yazarların hemen hemen münhasıran Müslim, Buhârî veya diğer muteber kaynaklara dayandıklarını, ancak zihinde bu tür kaynakların bir tenkidinin mevcut olması gerektiğini ileri sürebiliriz. Bununla beraber, [ilgili kaynaklardan alınan rivayetlerin] bir ön değerlendirilmesinin yapılmamış olması anlamlıdır.

Deccâle ilişkin kitaplar ve benzer türde olanlar, gerçekte, safsatalı tartışmalarla ya da metodolojik vasıtalarla ilgilenmeyen genel okuyucuları tatmin etmeyi amaçlar. Bunlar, hadislerde ve diğer rivayetlerde ifade edilen [deccâlin ve zuhurunun] âlâmetleri, olağanüstülükleri ve İslâm geleneğinde mevcut *eskalotojik* sahtekâr deccâle ilişkin yakın ve uzak zamanda zuhur edecek olan şeylerle bağlantılı daha etkili cevap [ve yorum]ları ararlar. Bu sebeple görüş ayrılıkları; maddî şeylere değil yorumlara, hızla değişen dünya ile yüz yüze gelen günümüz müslümanları için hadisleri daha yararlı hâle getirmeye dayanır. Bu makalede değerlendirilen deccâl üzerine telif edilmiş kitaplar, hadislerin ve rivayetlerin muhtevasına dair çok yetersiz değerlendirmelerden tutun da *eskalotojik* zamana ilişkin hayâl ürünü tasvirlerle ve olağanüstülüklerin yorumlarına kadar değişen çok çeşitli özellikler göstermektedir. Bütün bunlardan ötürü, söz konusu edebiyat “popüler” diye tanımlanabilir. En azından bunlar, İslâm dünyasında devamlı bir şekilde teorik tartışmalara dayalı yazılı edebiyattan biraz daha popüler olup belirgin ve daha yüksek bir edebiyat türünü oluşturur; söz konusu edebiyat, eğitimi ve esas itibariyle şehirli olan müslüman nüfusun istikrarlı bir zümresi tarafından okunan türü temsil eder. Bu kesimin dikkatini *eskalotojik* temalar çeker ve bunlar kolay olan dinî delillerin ve hemen anlaşılabilen yorumların peşindedirler.

### Kaynakça

- Abdülaziz, Necvâ Hüseyin: *el-Mesihü'd-deccâl ve ye'cûc ve me'cûc*, (Kahire, Mektebetü's-Safâ, 2000), s. 64.
- Abdülhamid, Hişam Kâmil: *Asrû'l-mesihü'd-deccâl*, (el-Hadâratü'larabiyye, 2000), s.142.
- : *Iktarabe hurûcü'l-mesihî'l-deccâl*, (Kahire, Dârü'l-basir, 1997), s. 304.
- Adanî, Ebû Bekir b. Âli'l-meşhûr: *Beyne yedeyi'd-deccâl*, (Kahire, Dârü't-Tibâa ve'n-Nasri'l-İslâmiyye, 1996), 125.

- Adavî, Mustafa, *Ahbârü'd-deccâl ve İbnü's-Sayyâd*, (Kahire, Mektebetü'l-İmân, 1992), s. 71.
- Ahmed, Abdullah Muhammed: *el-Mesihü'd-deccâl ve ye'cüc ve me'cüc*, (Kahire, Mektebetü't-Tevfikîyye, 1995), s. 79.
- Albânî, Muhammed Nâsirü'd-dîn: *Kıssatü mesîhi'd-deccâl*, (Amman, Mektebetü'l-İslâmiyye, 2000), s. 166.
- Arif Ebü'l-fidâ, Muhammed İzzet Muhammed: *Heli'd-deccâlü yahkümü ale'l-âlem?*, el-(Kâhire, Dârü'l-İ'tisam, 1997), s. 127.
- Asker, Seyyid: *Hülâsatü'l-makâl ani'l-mehdî ve'l-mesîhi'd-deccâl*, (Kahire, Dârü'l-basîr, 1999), s. 70.
- Âşûr Abdüllatif: *el-Mesihü'd-deccâlü hakikatün lâ hayâl*, ancak dış ve indeks kısmı adı biraz farklıdır: *el-Mesihü'd-deccâl beyne'l-hakikati ve'l-üstura* (Kahire, Mektebetü'l-Kur'ân, 1988), s. 96.
- : *Selâse yentaziruhümül-âlem. İsâ İbn Meryem, el-Mesihü'd-deccâl, el-Mehdi'l-müntezar*, (Kahire, Mektebetü'l-Kur'ân, 1987), s. 96.
- Ata, Muhammed Abdülkadir: *el-Mesihü'd-deccâl*, (Kahire, Dârü'l-Fecr li't-Türâs, 1999), s. 80.
- Cook, David, R. "Hadith, authority and End of the World: Traditions in Muslim Apocalyptic Literature", *Oriente Moderno, Hadith in Modern Islam*, (Roma, Istituto Per l'oriente, Eylül, 2002), s. 36.
- Dâvûd, Muhammed İsâ: *İhzârü'l-mesîhi'd-deccâl yağzû'l-âlem min müselles Birmûda*, (Kahire, el-Muhtarü'l-İslâmi, 1998, (ilk baskı 1992)) p. 192.
- : *el-Hüyütü'l-hafîyye beyne'l-mesîhi'd-deccâl ve esrâri'l-müselles Birmûda ve'l-atbâku't-tâira*, (Kahire, Dârü'l-basîr, 1994), s. 223.
- : *Mâ kible'd-damâr, Merra uhra ihzarû ve'n-tebihû el-Mesihü'd-deccâl ale'l-ebvâb*, (Kahire, Dârü'l-basîr, 1999), s. 576.
- Düsûkî, Faruk: *el-Kiyâmetü's-sügrâ ale'l-ebvâb el-Cüz'ü'l-hâmis, el-Mesihü'd-deccâl, beyne'l-kıbtî ve't-tâğût*, (yy. 1999), s. 240.
- Ebü Haccâc, Yusuf: *Garâibü ve eğâibü'l-mesîhi'd-deccâl*, (Kahire, Dârü'l-latîf, 1995), s. 63.
- Ebü Sadî, Muhammed: *el-Mesihü'd-deccâl fitnatü âhiri'z-zamân*, (Kahire, Dârü'l-kalem li't-türâs, ts.) s. 64.
- Eyyûb Said: *el-Mesihü'd-deccâl*, (Kahire, el-Fetih li'l-İlâmi'l-Arabî, 1999), s. 336.

- Hamîd, Abdülkerim b. Salih: *Mukaddimetü't-deccâl*, (Riyad-Karaçi, Mektebetü Dâri'l-Hamîdi- Dârü'l-Kitâb ve's-Sünne), 1993, s. 32.
- İbrahim, Bekir Muhammed: *Esrârü müselleli Birmûdâ bahri'-şeytân ve'l-mesîhi'd-deccâl*, (Kahire, Mektebetü'l-Kâhire, 2000), s. 60.
- Lemmâzah, Âtîf: *Mâzâ ta'rifü ani'l-mesîhi'd-deccâl*, (Kahire, Darü'z-Zehbiyye, 1996), s. 116.
- Mısri, Muhammed Halil: *Fitnetü mesîhi'd-deccâl*, (Kahire, Mektebetü Hâşim li't-Türâs, 2001), s. 64.
- Menâvî (kapakta yazararın ismi Menyavî diye geçmektedir), İbrahim Muhammed: *Sahîhü'l-akvâl ani'l-mesîhi'd-deccâl ve Yecûc ve Me'cûc*, (Kahire, Mektebetü'l-Mahmûdiyye, 1999), 64, (muhtasar nüsha, 2001, s. 64).
- Nil, Hüseyin Abdülhamid: *Selâse yentaziruhüm al-âlem: el-Mehdi, el-Mesih, el-Mesihü'd-deccâl*, (Kahire, Darü'l-Fecr li't-Türâs, 1999), s. 87.
- Sa'd Tâhâ Abdürraûf, Muhammed, Mahmud Hasan: *el-Mesihü'd-deccâl ve alâmetü's-sâat's-süğrâ ve'l-kübrâ*, (Kahire, Mektebetü'l-İlmi ve'l-İmân, 1995), s. 64.
- Sa'fân, Kâmil: *es-Sâatü'l-hâmise ve'l-işrûn: el-Mesihü'd-deccâl, Yecûc ve Me'cûc, el-Mehdi'l-müntezar*, (Kahire, Dârü'l-Emin, 1996), s. 247.
- Sehâvî, Mecdi Muhammed: *Erbaa yentaziruhümü'l-âlem: el-Mesihü'd-deccâl...*, (Kahire, el-Mektebetü't-Tevfikıyye, 1999), s. 103.
- : *el-Mesihü'd-deccâl ve Yecûc ve Me'cûc*, (Kahire, Mektebetü'l-imân, 1993), s. 80.
- Selâme, Muhammed el-Said: *el-Mesihü'd-deccâl ekberu fiteni'l-arz*, (Kahire, Mektebetü'l-Kudsi, 1999), s. 77.
- Seyyid, Mecdi Fethi: *Kıssatü hürûci'l-mesîhi'd-deccâl*, (Tantah, Dârü's-Sahâbe, 1997), s. 32.
- Sırrî, Tarık Hasan: *el-Mesihü'd-deccâl*, (Kahire, Dârü'l-Hüsâm, t.s.) s. 96.
- Süleyman, Subhi: *Lügzü'l-mesîhî'd-deccâl ve müselleli Birmûdâ*, (Kahire, el-Hürriyye li'n-Nasr ve't-Tevzi'), 2000, s. 80.
- Şakir, Muhammed Fuad: *el-Mesihü'd-deccâl. el-Mesihü'd-dalâle ve İsa İbn Meryem Mesîhü'l-Hüdâ*, (Kahire, Dârü'l-Basir - Mektebetü'l-Hicâz), 1993, s. 80.
- Tahtavî, Ahmed Mustafa Kâsım: *el-Mesihü'd-deccâl ve'l-ehâdîsi'l-muzira li nihâyeti'l-âlem*, (Kahire, Dârü'l-Fazile, 1997), s. 79.



- Tayyibî, Ukaşe Abdülmenân: *Âhirü'l-mekâl fi mesihi'd-deccâl*, (Kahire, Dârü'l-İ'tisâm, 1991), s. 64.
- Tûmî, Muhyiddin, *Tahzîrû'l-ricâl min fitneti'l-mesîhi'd-deccâl*, (Kahire, Merkezü'l- Arabî'l-hadis, (girişte verilen tarih ts. 1998), s. 87.
- Yusuf, Seyfüddin Hüseyin: *el-Mesîhü'd-deccâl fi'l-Yahûdiyye ve'n-Nasrâniyye ve'l-İslâm*, (Kahire, Câmîatü'l-Ezher, Külliyyätü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, 2000), s. 110.



# Ludwig Feuerbach'ın Yeniden Keşfi\*

Van A. HARVEY\*\*

(Çev.: Tamer YILDIRIM\*\*\*)

Feuerbach, XIX. yüzyılda yeni anti-Hıristiyan ve anti-idealist alanın habercisi, Avrupa'nın en ünlü ve güçlü ateisti olarak kabul edildi. XX. yüzyılda ondan sadece genç Karl Marx'ın üzerinde etkisi olanlardan biri ve tanrıların insan ruhunun yansımaları olduğuna inanan Sigmund Freud'un (geçtiği yerlerde) bir habercisi olarak bahsedildi. Bundan sonra ona hem Avrupa hem de Amerika'daki hümanistler derin saygı gösterdiler, hatta öyle ki, Feuerbach bunu yardıma muhtaç olduğu bir dönemde öğrendi, Birleşik Devletler'deki hayranları tarafından onun için para toplanmaya başlandı. Şimdi ise adı bu ülkede nadiren hatırlanır.

Yine de, Ludwig Feuerbach (1804–1872) Batı düşüncesi tarihinde din eleştirmenlerinin en derinlerinden biriydi; benim görüşüme göre, 'şüpheciliğin ustaları' olarak seçilen şu üç kişinin hepsinden daha derindi: Marx, Nietzsche ve Freud.<sup>1</sup> Bu üç üstadın devam ettirdikleri şey XVIII. yüzyıl rasyonalist seleflerine benzemez; onlar dini sadece korku ve bilgisizliğin sonucu olarak bir kenara bırakmadılar, bilakis onu insan ruhunda temellenmiş olarak gördüler -insanın temel ihtiyaçlarından yoksunlukta (Marx), sebepleri somutlaştıran dil eğiliminde (Nietzsche) veya insanın ahlakiliğinin bazı metafiziksel dayanakları sağlama ihtiyacında (Freud). Feuerbach dinin insanî öznellikte kökleşmiş olduğuna inanıyordu ise de, dinî bilincin kendisini sempatik bir yorumla daha iyi gösterilebileceğini düşündü. O, tanrıların gerçek psikolojik yansı-

\* Bu yazı Van A. Harvey'in "The Re-Discovery of Ludwig Feuerbach", *Free Inquiry*; Winter 1996/1997; 17, 1, s 45-46'da yer alan yazısının çevirisidir.

\*\* Van A. Harvey Stanford Üniversitesi'nde emekli din profesörü. *A Handbook of Theological Terms* ve Illinois Üniversitesi tarafından yeniden basılan *The Historian and the Believer*'in yazarıdır. *Feuerbach and the Interpretation of Religion* adlı kitabı American Academy of Religion Award for Excellence in the Study of Religion ödülünü kazanmıştır.

\*\*\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı

1 İfade Paul Ricour'undur. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, çev. Denis Savage (New Haven: Yale University Press, 1970), 2. bölüm içinde.

malar olduğunu kanıtladı; geniş, basit bir teoriye başvurmakla kalmadı bilakis dindarların bizatihi kendilerini inançlarının, ibadetlerinin ve ilahilerin ayrıntılı bir analizine yönlendirdi. Feuerbach, dinî bilinci incelemeye kalkıştı ve onun lehinde konuşmaya izin verdi. Şöyle yazdı; “Ben bizzat dinin dinleyicisi ve yorumcusu olmaya devam edeceğim fakat onun teşvikçisi olmayacağım”.<sup>2</sup> Marx, Nietzsche ve Freud’un din hakkında böyle doğrudan yazmaları nadirendir, Nietzsche’nin istisna olması mümkün olmakla beraber, Marx, Nietzsche ve Freud din hakkında çok bilgili değildir. Aksine Feuerbach din hakkında hem teorik hem de pratik olarak derin malumat sahibiydi. Öyle ki, büyük Protestan teolog Karl Barth, Feuerbach’ın İncil, Hıristiyan teolojisi ve özellikle Luther hakkındaki bilgisi dolayısıyla onu, kendisinin ve hatta teolojiyle ilgilenen modern filozofların üzerine yerleştirmek zorunda kaldı.<sup>3</sup>

Ayrıca Marx, Nietzsche ve Freud’dan farklı olarak Feuerbach için din sadece insanî eylemin bir yorumuydu ve entelektüel olarak onun açıklanması ve yorumlanmasıyla zihnini meşgul etti. Onun ilk büyük kitabı *Thoughts on Death and Immortality* (1830) gibi, son kitabı *Theogonie* (1857)de din hakkındaydı ayrıca bu ikisi arasında üç önemli eseri vardır: *The Essence of Christianity* (1832), *The Essence of Religion* (1845) ve *Lectures on the Essence of Religion* (1848). Dil dışın ağrıyan yerine değdiği gibi, o tekrar tekrar din problemine döndü; öyle ki, çalışmalarının genişçe sınıflandırılmasına rağmen onların hepsinin sadece bir teması olduğunu yazmıştır: “Din ve teoloji ve onunla ilgili olan her şey”.<sup>4</sup> He-definin de şu olduğunu söylemiştir: “Dinin karanlık özünü aklın meşalesiyle aydınlatmak...”<sup>5</sup>

İronik olarak, Feuerbach’ın daha iyi bilinmemesinin sebeplerinden biri, heyecan uyandıracak şekilde başarılı olan *The Essence of Christianity* adlı eseriyle öyle özdeşleştirilmiştir ki daha sonra din hakkında

2 Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, çev. George Eliot. Karl Barth girişiyile, H. Richard Niebuhr önsözüyile. (New York: Harper & Row, 1957), s. xxxvi.

3 Age. s. x.

4 Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, çev. Ralph Manheim. (New York: Harper & Row, 1967), s. 5.

5 Age. s. 22.

yazmış olduğu eserlerin tümü büyük ölçüde ya görmezlikten gelinmiş veya yanlışlıkla bu ilk kitabın az miktarda değiştirilmiş bir hali olarak değerlendirilmiştir. Bu özdeşleştirme bugün daha fazla artarak devam etmektedir; çünkü bu kitaba zamanın felsefesinde hüküm süren Hegelcilik oldukça derin bir şekilde nüfuz etmiştir. Büyük idealist filozof Hegel, Mutlak'ın zorunlu olarak kendini yaratmada nesneleştirdiği ve ondan sonra insani varlığın özbilincinde ve özbilincinin tamamında görüldüğünü öne sürmüştür. Hegel, Hıristiyanlığın bu kozmik sürecin saf ve mitik sembolleştirilmesi olduğunu iddia eder. Tabiri yerindeyse, Feuerbach zeki bir şekilde Hegel'i "baş üstü oturtmuştur". Yaratma, Tanrı'nın özbilince gelmesi anlamında Tanrı'nın nesnelleşmesi değildir. Tanrı fikri (ideası), insan türünün sahip olduğu asli mükemmellikleri hakkında özbilince gelişinin yoludur.

Tanrı fikri (ideası), benlik (Ben/I) diğerlerinden (Sen/Thou) farklılaştığında ortaya çıkar. Sen'e karşı özbilince gelmede Ben, zorunlu olarak bu diğerinin bizatihi kendisi gibi olduğu anlaşılır, Ben gerçekte noksan daha güçlü kanıtlarla kanıtlanamayan bir türün üyesiyim. Türle mukayese edildiğinde onun kendi noksanlıklarının farkında olan, muhayyile türün mükemmelliklerini –akıl, irade ve duygu- kavrar ve onları kişileştirerek 'ilah' yapar. Bizim kendi insani özümüz ilkin başka, mükemmel varlık olarak tasarlanır. Tanrılar gerçekte ilk fakat insanın kendini tanımmasının dolaylı biçimidir.

Böylece, dinler tarihi gerçekte insan olarak görülen şey konusunda, insan türünün eğitimi gibi görülebilir. Din insanlığın 'kollektif rüyasıdır' ki, onunla tür kendi asli yüklemelerini farkına varmaya başlar. Feuerbach, Hıristiyanlığın bu rüyanın en yüksek biçimi olduğunu iddia eder. Çünkü onun sembolizmi ve dogmasının tamamı insan ırkının (mutlak) en yüksek insanî niteliğinin sevgi olduğunu gösterir. Örneğin, İnkarnasyon doktrini bilinçsiz içgörünün ifadesidir ki, Tanrının en büyük endişesi insanlığın mutluluğu içindir ve o kendi ulûhiyetini

onun menfaatine feda etmeyi irade eder. Kısaca Feuerbach inkarnasyon doktrininin gerçek, içsel anlamının ateizm olduğunu iddia eder; yani “Tanrı (kesin olarak) kendini sevginin dışında inkâr eder, yani sevginin dışında Tanrıyı inkâr etmemiz gerekir...”<sup>6</sup>

Feuerbach muhayyel ve sistematik olarak bu fikre çözüm yolu buldu -kitap hala kolej öğrencilerinin zihinlerini cezbetmekte ve karıştırılmaktadır- onun adı kitabın adıyla adeta anlamdaştır. Kitap özellikle Karl Marx ve takipçilerinin üzerinde derin bir etki yapmıştı, öyle ki, Frederich Engels geriye doğru sürece bakarak “hepimiz Feuerbachçı olmuştuk”<sup>7</sup> diye yazmıştır.

Fakat, Feuerbach bu argüman ile tatmin olmadı. O, bunun oldukça soyut, negatif olarak bile olsa Hegelci felsefeye gereğinden çok bağlı olduğuna inandı ve daha sonraki kitaplarında görüşlerini gözden geçirdi. Neredeyse görmemezlikten gelinen kitaplarında argümanını alabildiğince basitleştirilmiş, bunun gibi bir şey haline gelir. İnsanı özne özbilince sadece diğer benliklere karşıt olmakla değil bilakis doğaya da aynı şekilde karşıt olmakla gelir, buradaki *doğa* terimi bizim bilgimiz ve irademizden bağımsız olarak çalışarak sadece dışsal varlığı değil içsel dünyayı da ima eder. O zaman dinin gerçek kaynağı ‘Ben’ ve ‘Ben-olmayan’ (doğa) arasındaki bu ilişkide yatar.

Yüz yıl önce yazılmış olan *Lectures on the Essence of Religion*’daki harikulade bir paragrafta Feuerbach şöyle yazar:

“Dinin nihai gizi *bir ve aynı bireyde bilinç ve bilinçsizlik, istek ve isteksizlik arasındaki ilişkidir*. İnsan ister fakat bunu genellikle şuuruzca yapar... O, yaşar fakat onun hayatının başlangıcı ve sonu üzerinde gücü yoktur... Bir bedene sahiptir ve fakat yine de kendi evinde yabancı gibidir... Mutlu anlarda hayatın bir hediye olduğunu hisseder... Mutsuz anlarda iradesine karşıt ona bir elem yüklenir...”

Egosu ve bilinciyle insan dipsiz bir kuyunun kenarında durur ki dipsiz kuyu kendi bilinçsiz varlığıdır, ona yabancı görünür ve ona bir

6 Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s. 53.

7 Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach, and Outcome of Classical German Philosophy*, (Peking: Foreign Languages Press, 1976), s. 14.

duygu ilham eder, şunun gibi harika kelimelerde kendisini ifade eder: Ben neyim? Nereden geldim? Son ne? Ve onun duygusu ben , benden ayrı bir *Ben-olmayan* olmaksızın hiçimdir; aynı zamanda benim kendi varlığımda, dini duyguda olan *diğeri* bir şeydir.”<sup>8</sup>

Feuerbach tanrıların güçsüzlük ve kaygıdan doğduğunu ve ‘Ben-olmayan’ı oluşturan bu güçlerin etkisinde kaldığını düşündü. Bir hayat ve gelişme alanıyla güdülen –bütün hayatın temel güdüsü- fakat mutlak olarak hayat ve ölüm bu güçlere bağlıdır, bilinçli benlik onu canlandırır veya kültürün en yüksek aşamalarında, bir bütün olarak görünen doğada, monoteizm biçiminde bu güçler birleşir. Bilinçli benlik doğanın ve ölümün sınırlarını sadece aşmayı arzulamaz bilakis sosyal bir yaratık olan varlık her şeyden önce tanınmak ister. O, özsaygı olmaksızın yaşayamaz ve monoteizmin erdemi özsaygının mümkün en büyük biçimini ihsan eder: Birey, mucizevî bir şekilde doğa ve ölümü aşmaya muktedir kılacak olan sonsuz ve seven bir yaratıcıdan önce var olur.

Evrensel tanı(n)mada bu inançta bulunan güçlü psikolojik rahatlığın doğruluğunu kabul etmede Feuerbach samimiydi. Fakat Nietzsche gibi o da insanlığın bu psikolojik rahatlık için çok yüksek bir bedel ödediğine inanmıştı. Narsistik ve irrasyonel inanç bir yana, ilah bireylerin doğasına müdahale eder, Feuerbach bireyin ölümsüzlük araştırmasının hastalıklı bir Eros olduğunu düşündü. Bireyin ölümsüzlük arzusu doğanın bütün uzamsal ve zamansal sınırlılıklarını ortadan kaldırır, bildiğimiz insanın hayatının yapısını tanımlar. Bizler Ben-Sen ilişkisine ve beden sınırlılıklarına bağlı sosyal yaratıklarız, durumun devamını ortadan kaldırmayı araştırın dinler herhangi bir otantik insan varlığının imkânını araştırır. Gerçekte biz yer yüzü yaratıklarıyız ve ölümsüzlük arzusu ‘saçma mübalağalı bir arzudur’.

Feuerbach genelde dinin, özelde monoteizmin daha güçlü eleştirilerini yapmıştır, fakat temel olarak onun eleştirileri ve umutları *Lectures on the Essence of Religion*’ın şu cümlelerinde ifade edilmiştir:

8 Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, s. 310.

“Benim tek amacım... Tanrının dostlarını insanın dostlarına, inananları düşünörlere, ibadet tutkunlarını iş tutkunlarına, öteki dünya taliplerini bu dünyanın öğrencileri haline, kendi oluş ve kabulleriyle ‘yarı hayvan, yarı melek’ olan Hıristiyanları insanlara, bütün olan insanlara döndürmektir”.<sup>9</sup>

---

9 Age. s. 285.



# Yahudi Monoteizmi ve Hristiyan Tanrısı

N. M. L. Nathan\*

(Çev.: Mehmet Ata AZ\*\*)

**Özet:** Bazı Hristiyanlar, İsa ile ilgili olarak birden fazla ilahî kişiliğin var olduğunu ima eden doktrin ile Tanrı'nın, sadece tek bir ilahî kişiliğin var olduğu anlamındaki monoteizmi Yahudilere vahyettiği şeklindeki doktrini birleştirmişlerdir. Hristiyanların tutarlılığa ulaşmada birinci doktrin yerine ikinci doktrinden vazgeçmelerinin daha az sorunlu olacağını öneriyorum.

## Giriş:

Geleneksel Hristiyanlığa bir itiraz: Söz konusu bu itiraz, Yahudilere ilişkin doktrin ile uyuşmayan İsa ile ilgili doktrini destekler. Yahudilerin monoteizmi ve inancı ile ilgili doktrin, seven ve dünyanın mutlak kudretli yaratıcısı olan sadece tek bir ilahî kişinin veya bilinçli failin bulunduğu ile ilgilidir. Yahudilere monoteizmi vahyeden de bu tür bir Tanrı'dır. Oysa İsa hakkındaki doktrin üç boyutludur. İsa'nın sadece bir kişiliği; teslisin ikinci şahsı olan varlık öncesi Söz ile özdeş olan bir kişiliği vardır. İncil'de tanımlanan İsa ve Baba arasındaki ilişki, kişinin kendisi ile olan ilişkisi değildir, aksine bir kişiliğin bir diğer kişilik ile olan ilişkisidir. Vahyedilen şey doğru olduğundan, Yahudi doktrini gerçekte sadece tek bir ilahî kişiliğin varlığını zorunlu kılmaktadır. Oysa İsa hakkındaki üç boyutlu doktrinden hareketle, Baba ve Söz iki farklı kişilik olmaktadır; dolayısıyla da birden fazla ilahî kişiliğin bulunduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı, İsa hakkındaki doktrin, Yahudiler hakkındaki doktrin ile uyuşmamaktadır.

Söz konusu bu itiraz, cevaplanabilir. Bir Hristiyan, Tanrı'nın, Yahudilere tek bir ilahî kişiliğin bulunduğunu vahyettiğini inkar ederek sadece tek bir ilahî kişiliğin kendini Yahudilere vahyettiğini kabul ede-

\* Department of Philosophy, University of Liverpool, Liverpool L69 3BX

\*\* Araş. Gör., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı

bilir. Bu bağlamda bir Hristiyanın tutarlı olmayı sürdürmesi, İsa hakkındaki üç boyutlu doktrinin bazı unsurlarını inkar etmesinden daha az sorunlu görünmektedir. Makalenin son iki bölümünde bu önermeyi geliştireceğim. Bir kimse, tam teslis ile bir Hristiyanın, Yahudilik hakkındaki şu doktrini reddetmesi gerektiğini düşünebilir: İsa hakkında üç farklı görüşü barındıran doktrin ile uyumlu olan kendi içinde tutarlı bir Teslis bulunurken, sadece tek bir ilahî kişiliğin varlığı ile uyumlu olan kendi içinde tutarlı bir Teslis bulunmamaktadır. Konuya bu tür bir düşüncüyü reddetmekle başlıyorum.

### Teslisçilik

Teslisçiler, üç ilahî şahıstan oluşan sadece tek bir Tanrı'nın olduğuna inanırlar. Söz konusu olan bu tek Tanrı, bir kişilik, bilinçli bir fail midir? Bu şahıslar kişilikler midirler? Bazı Teslis teorileri bu tür sorulara cevap vermezler. Bu tür sorulara cevap veren teoriler de, ya sadece tek bir ilahî kişiliğin bulunmasını ya da bu tür bir önermenin nefyini gerekli görürler. Nefyi gerektiren farklı Teslis teorilerinin, çelişkiden uzak olduklarını ve İsa ile ilgili üç farklı görüşü barındıran doktrin ile uyumlu olduklarını varsayıyorum. Aynı şekilde, hem sadece tek bir ilahî kişiliğin varlığını gerektiren hem de çelişkiden arı olup Yahudi monoteizmiyle uyumlu olan en az bir teori bulunduğunu var sayıyorum. Kendi içinde tutarlı bir Teslis'in gerekliliği, İsa hakkındaki üç boyutlu doktrin ile Yahudi doktrini arasında seçim yapabilmek için yeterli değildir. Ayrıca, Ortodoksluk'un gerekliliğine ne demeli? Ortodoksluğun Teslis hakkındaki teorisi tek-kişilik teori türlerinden biri mi olmalı? Ortodoksluk, bu üç ilahî kişilikten birinin kendini Yahudilere vahyettiği iddiasını yadsıyor mu? Bu tür sorular göz ardı edilecektir.<sup>1</sup>

Teslisin bazı teorileri tek-kişilik teori türlerinden değildir. Bu teoriler ya ilahî kişiliğin olmadığını ya da birden fazla ilahî kişiliğin var olduğunu söylemektedirler. Birden fazla ilahî kişiliğin var olduğunu söyleyen teorilerin bazıları, Teslisteki üç şahıstan her birinin, birbirinden farklı ilahî kişilikler olduğunu belirtmektedir. Eğer belirttikleri gibi ise,

nasıl oluyor da birbirinden farklı şahıslar tek bir Tanrı ile ilişkili olabiliyor. Bu tür bir soruya şu ana kadar farklı cevaplar verildiği gibi bundan sonra da farklı cevaplar verilebilir. Tıpkı, “Tanrı bu üç şahsın müşterek sevgisidir”, “Tanrı şahısların, biricik ve tekleşmiş çokluğundan ibarettir”, “Tanrı, şahıslar tarafından paylaşılan ortak ilahî bir mahiyettir”, “Tanrı, söz konusu bu üç şahıstan müteşekkildir”, “Aynı zamanda Tanrı, geçici olarak genişlemiş aynı yapının birer parçası anlamında üç şahsa bölünmüş olup, üç şahsın her biri ile özdeşdir”, “Tanrı, şahıslarla ilişki içerisinde olan bir cevherdir, tıpkı bölümlere ayrılmış insan beyninin, farklı merkezlere ayrılmış bilinç ile ilişki içerisinde olması gibi.”<sup>2</sup>

En azından bu cevapların bazıları, İsa ile ilgili üç boyutlu doktrin ile uyumlu olan Teslisin, kendi içinde tutarlı teorilerine imkan tanımaktadır. Mesela, her üç şahsın birbirinden farklı ilahî kişilikler olduğunu, Tanrı'nın da bu üç şahsın biricik ve tek birleşimi olduğunu söyleyen teorinin herhangi bir tutarsızlığı yoktur. Aynı şekilde, her üç şahsın farklı ilahî kişilikler olduğunu, Tanrı'nın, şahıslar tarafından paylaşılan müşterek ilahî bir mahiyet olduğunu söyleyen teorinin de bir tutarsızlığı yoktur. Görüldüğü üzere, son iki teori, İsa ile ilgili olan üç boyutlu doktrin ile uyumludur. Üç boyutlu doktrin, sadece İsa'nın kişiliğinin Söz ile özdeşliğini ve bir kişilik olan Baba'nın Söz denilen kişilikten farklı olmasını gerektirmektedir. Bu gereklilik, şahıslardan her birinin farklı ilahî kişilikler olduğunu söyleyen herhangi bir Teslis teorisince mümkün görülmektedir.<sup>3</sup>

Teslisin tek-kişilik teorileri, tek bir ilahî kişiliğin var olmasını gerektirmektedir. Sadece tek bir ilahî kişiliğin veya bilinçli bir failin var olduğu, seven ve alemin mutlak kudretli yaratıcısı olan, Yahudi monoteizmi ile uyumlu ve çelişkiden arı olan tek-kişilik bir teori var mıdır? Bir kimse, Yahudi monoteizminin kendi içinde tutarsız olması nedeniyle, kendi içinde tutarlı olan bir Teslis teorisi Tanrısının, Yahudi monoteizminin Tanrısı ile özdeşleştirilemeyeceğini söyleyebilir. Bu tür bir monoteizmin Tanrısı alemin yaratılmasından önce var olmuş olabilir. Oysa bu Tanrı, seven, zati olarak sevendir. Zati olarak seven olmak yalnız olmamayı gerektirir. Zati olarak seven varlık, sevmeksizin var

olamaz. Ayrıca zati olarak seven bir varlık, sevecek biri ya da bir şey olmaksızın sevemez. Bu ise beni şüpheli bir argümana götürmektedir ki bu argüman, henüz yaratmadığı ama ilerde yaratacağını bildiği alemi seven Tanrı'nın yalnız olan bir Tanrı olmayabileceği şeklindeki muğlak bir argümana götürür.<sup>4</sup>

Leftow, Yahudi monoteizmi ile uyumlu olan bir tek-kişilik Teslis teorisini önermiştir.<sup>5</sup> Söz konusu teori, etkili bir şekilde, Tanrı'nın bir kişilik olduğunu ve Teslisteki şahısların da Tanrı'nın tek bir yaşamının üç farklı bölümündeki aynı kişilik olduklarını belirtir. "Tanrı, kendi yaşamını aynı anda üç farklı boyutta yaşar. Yaşamında vuku bulan hiçbir olay ne birden fazla boyutta vuku bulmakta, ne de bir boyut bir diğerini takip etmektedir. Tanrı, birinde Baba'nın yaşamını, birinde Oğul'un yaşamını ve diğerinde de Kutsal Ruh'un yaşamını yaşar."<sup>6</sup> Leftow, bununla neyi kast ettiğini ifade etmek için "zaman yolcusu" analojisini kullanır. Bizim zamanımızın belirli ve aynı anındaki zaman yolcusu olan (Jane), geçmişe yönelik yaptığı bir kaç yolculuğun sonucu olarak, farklı olmak ile birlikte birbirine çok yakın yerlerde bulunur. Normal durumda olduğu gibi, birinin bir diğerinin arkasından geliyormuş gibi görünen yaşamının bir bölümü, bizim zamanımızda, biri bir diğerini takip etmek yerine aynı anda vuku bulmaktadır. Jane, tekrarlanan bir zaman boyutunun parçasıdır. Onun boyutunda olan hiç kimse işe gelmediğinden Jane zaman yolculuğuna indirgenmiştir. Bizim tam olarak gördüğümüz zaman boyutunu, Jane hemen bir önceki geçmişe zaman yolculuğunu tekrarlayarak oluşturmaktadır. Yer aldığı her bir farklı boyutta, aslında kendisi olan solundaki kıza her zaman yaptığı üzere espri yapmaktadır. Jane, yaşamının kısa bir bölümünü aynı anda farklı boyutlarda yaşar. Aynı şekilde Tanrı da, tüm yaşamını aynı anda üç farklı boyutta yaşar.

Söz konusu olan üç farklı-boyut teorisi kendi içinde tutarlı bir teori midir? Tutarlıdır, en azından aşık bir şekilde tutarsız değildir. Bir ve aynı olan bir kişiliğin, yaşamının bir bölümünü aynı anda birbirinden farklı boyutlarda yaşadığını ve bir boyutta yaptığını, eş zamanlı olarak diğer bir boyutta yapmadığını farz etmek, açık bir tutarsızlık değildir. Tıpkı, Jane bir boyutta espri yaparken, aynı anda diğer boyutta espri

yapmak yerine, yapmış olduğu espriyi dinlediğini farz etmenin aşık bir şekilde tutarsız olmaması gibi. Tek bir kişiliğin yaşamındaki farklı aşamalarının olağan zamandakinden farklı olarak, normal olmayan şekilde bölündüğünü varsaymak açık bir çelişki değildir. Tüm zamanlarda var olan söz konusu tek-kişiliğin, tüm yaşamını, aynı anda üç farklı boyutta, son andan bir önceki ana dönencek şekilde zaman yolculuğu yaparak ya da zamanın sonsuz geleceği var ise farklı şekillerde yaşadığını farz etmek açık bir tutarsızlık değildir. Aynı şekilde, zamansız bir kişiliğin tüm yaşamını birbirini takip etmeyen üç boyutta yaşadığını farz etmek de açık bir tutarsızlık değildir.

Leftow'un üç-boyutlu teorisi, Yahudi monoteizmi ile uyumlu olup kendi içinde açık bir şekilde tutarsız değildir. Yahudi monoteizmi ile uyumlu, daha açık bir şekilde kendi içinde tutarlı olan bir tek-kişilik teorisi var mıdır? Sanırım, psikolojik analoginin yardımı ile düzenlenebilecek bir teori vardır.

Bu bağlamda bir kimse, *"Zihnin kendisinde teslisin bir tür tasavvuru, ikinci olarak zihindeki teslisin kendisi ile ilgili ürünü ve kavramları olan bilgisi ve üçüncü olarak da sevgi vardır. Söz konusu bu üçü, bir ve aynı cevherdir."* diyen yazan Augustene'yi düşünebilir. Eğer buradaki "zihin" bir kişilik ve Baba'ya kıyas ise, bu ifade, teslisin tek-kişilik teorisini önermektedir. Aynı şekilde, insan fillindeki üçlü unsur ile teslis arasında kıyası sağlayan tek-kişilik teorisinin düzenlenmesi de mümkündür. John'un, algılamış olduğu kırmızı renge odaklandığını, kapı tokmağını kaldırmakta güçlük çektiğini veya yuvarlanan bir portakalın masanın eşliğine varmadan durmasını irade ettiğini farz et. Eğer bulunduğu durumu tahlil ederse veya daha sonra bu durumu hatırlarsa, kendisi ile içinde bulunduğu niyetsel durum arasında bir aracı bulunduğunun farkına varacaktır. Ontolojik olarak hem kendisine hem de niyetsel durumuna bağlı olan ama hem kendisinden hem de niyetsel durumdan farklı olan bir iradesel-aracının varlığından haberdar olacaktır. Söz konusu bu aracı unsura güç diyebiliriz.

Husserl'i takip ederek, John'ın niyetsel durumunun mahiyetinin, ontolojik olarak kendisine bağlı olmasına rağmen kendisinden farklı

olduğunu da söyleyebiliriz. Onun niyetsel durumun içeriği, onun niteliğinden veya modundan ve daha sonraları onun egosu olarak adlandırıldığı şeyden farklı olarak, Husserl'in daha önce söylemiş olduğu onun maddesidir.<sup>7</sup> Bir kimse, Teslisin, Baba'nın fiilinde vuku bulan şeyin şu tür bir üçlü durum olduğunu söyleyebilir: Baba, bir kişilik veya bilinçli bir faildir; Söz, Baba'nın niyetsel durumunun mahiyetidir; Kutsal Ruh da, kişilik olan Baba ile mahiyet olan Söz arasında aracı olan güçtür.

Bu Üçün ağlamasını yakaladı,  
Ezeli zilin sonsuzluğunu,  
Konuşan, Konuşulan, Konuşma

Eğer Tanrı, Teslisin tamamı ile özdeşleştirilirse, tek-ilahî kişilik teorisine ortaya çıkar. Fakat söz konusu bu tek-kişilik teori, Yahudi monoteizmi ile uyumlu değildir: Tanrı, Teslisin tamamı olması ve yalnız ve tek ilahî kişiliğin Baba olması durumunda, Yahudi monoteizminin aksine, söz konusu bu tek ilahî kişilik Tanrı değildir.

Kişilik, güç ve mahiyet üçlüsünü tekrar düşünelim. Tek-kişilik teorisi, bu tür bir üçlemede Tanrı'nın bir kişilik olduğu ve şahısların da üçlemenin belirli üyeleriyle özdeşleştirilmesi olarak değil de, bu tür bir üçlemedeki üyeler arasında bulunması ve bulunmaması gerçeğinden hareketle oluşan mantıksal bir yapı olarak geliştirilebilir. Baba'nın var olduğunu söylemek, üç üyesi olan bir üçlemede, bir şekilde üyelerden birinin diğer iki üyeyi nedenleyerek onlara mevcudiyet kazandırdığı, diğer iki üyenin ona mevcudiyet kazandırmak için onu nedenleyemediği bir üçleme üyesinin var olduğunu söylemek demektir. Sözün var olduğunu söylemek, üçlemenin sadece bir üyesi tarafından nedenlenerek mevcudiyet kazanan ve geriye kalan üyeyi de nedenleyerek var eden bir üyenin var olduğunu söylemektir. Kutsal Ruh'un var olduğunu söylemek ise, üçlemenin diğer iki üyesi tarafından nedenlenerek mevcudiyet kazanan ama diğer iki üyeye varlık kazandırmak için onları nedenleyemeyen bir üyenin var olduğunu söylemektir. Teslisin bu tür ilişkisel teorisinde sadece tek bir ilahî kişilik vardır ki, o da Tanrı'dır. Hem çe-

lişkiden uzak olan hem de Yahudi monoteizmi ile uyumlu olan teori, tek-kişilik teorisi dir.

### İsa Hakkındaki Üç Boyutlu Teori

Bir Hristiyan, İsa hakkındaki üç boyutlu doktrin ile Yahudi monoteizminin Tanrı tarafından kendilerine vahyedildiğine ilişkin doktrini kabul ettiği takdirde tutarsızlığa düşmekten kendini alıkoyamaz. Bu bölümde, bir Hristiyan için üç boyutlu doktrini kabul etmemesinin tutarlılığı sürdürmede ne kadar sorunlu olduğunu göstereceğim. Gelecek bölümde de, Yahudiler hakkındaki doktrin reddinin aslında çok da sorunlu olmayabileceğini önereceğim.

Yahudiler hakkındaki doktrin ile uyumsuzluktan uzak olan üç boyutlu doktrine bir itirazın bulunduğunu söyleyebilirsiniz. Üç boyutlu doktrin bir birleşimdir: (i) İsa'nın sadece tek bir kişiliği vardır; ve (ii) İsa'nın, varlık öncesi Söz ile özdeş olan bir kişiliği vardır; ve (iii) İncil'de tanımlanan İsa'nın Baba ile olan ilişkisi, bir kişiliğin kendi ile olan ilişkisi değil, aksine bir kişiliğin bir diğer kişilik ile arasında bulunan bir ilişki türüdür. (i) veya (ii) önermeyi, buna bağlı olarak da birleşimi reddetmek için gerekçe şu olabilir: Herhangi bir ilahî kişilik hem mükemmel hem de özsel olarak âlimdir. Eğer İsa'nın sadece bir kişiliği var ise ve söz konusu kişilik de ilahî ise bu durumda O, zati olarak hem mükemmel hem de âlimdir. Bununla birlikte İsa, çölde geçirmiş olduğu kırk günlük süre zarfında, belki Getsamani'de de kandırılmıştı. Tevrat 4:44'e göre, gerçekte "*bizim sınanmamız gibi O da tam anlamıyla sınanmıştı*". Oysa, zorunlu olarak hem mükemmel hem de âlim olan varlık sınanamaz. O halde nasıl sılandı? Zorunlu bir şekilde, sadece S' nin A'yı yapması yanlış ise S, t zamanda A ile sınanır. Ve zorunlu bir şekilde, sadece t zamanda S' nin A ile sınanacağını bilmiyorsa, S, t zamanda A ile sınanır. Fakat S mükemmel bir varlık ise ve S' nin A'yı yapması yanlış ise, bu durumda, S, A'yı yapmayacaktır. Eğer S, A'yı yapmayacaksa ve S, t zamanda âlim ise bu durumda S, A'yı yapmayacağını bilir. Bundan dolayı, S, t zamanda mükemmel ve âlim ise ve t zamanda A'yı yapmaya-

cağını hem bilir hem de bilmez.<sup>8</sup> Oysa İsa sınıandığından, özsel olarak ne mükemmel ne de âlimdir. Aynı şekilde, ilahî olmayan bir kişiliği de vardır. İlahi olmayan bu kişiliği de, O'nun sahip olduğu sadece tek kişilik olabilir ya da olmayabilir. Ama eğer ilahî olmayan bir kişiliği var ise, bu durumda şu iki durum söz konusu olmayacaktır: (i) İsa'nın sadece bir kişiliği vardır ile (ii) İsa'nın varlık öncesi Söz ile özdeş olan bir kişiliği vardır.

Söz konusu itiraz, kişiliğin ilahî olduğunun, daha sonra da kişiliğin özsel olarak âlim olduğunun inkarı ile giderilebilir. Belki de, kişiliğin ilahiliğinde özsel olan şey âlim oluş değildir. Aksine kişiliğin enkarnasyonunda korunabilen özsel bir niteliktir. Belki de Teslisin şahısları üç farklı kişiliktir. Bu durumda, varlık öncesi Söz, enkarnasyonu sırasında sahip olduğu âlimliği kaybederken, bu özsel niteliğe sahip olmayı sürdürerek kendi doğasını korur; veya eğer Tanrı'nın bir yaşam boyutunda Teslisin her bir şahsı birer Tanrı ise, bu durumda Tanrı, herhangi bir yaşam boyutunda tam anlamıyla âlim değildir.

Bir Hristiyanın İsa hakkındaki üç boyutlu doktrini reddetmesi neden sorunlu olsun? Doktrini reddetmek, doktrinin en az bir boyutunu reddetmektir. Bu da (iii) önermesi olup, İncil'de tasvir edilen Baba ile İsa arasındaki ilişki, birinin kendisi ile olan ilişkisi değildir, aksine bir kişiliğin bir diğer kişilik ile olan ilişkisidir. En azından bunu reddetmek çok zordur. İncil'de İsa'yı Baba'yı seven, Baba'ya itaat eden olarak gösteren birçok pasaj vardır. Bu pasajlar dikkate alındığında, söz konusu ilişki, bir kişiliğin kendisi ile değil, bir başkasıyla olan ilişkisi şeklinde bir ilişki tasvir edilmiş olur. Mesela, Luka 10, 21-22:

O anda İsa, Kutsal Ruh'un etkisiyle coşarak şöyle dedi: Baba, yerin ve göğün Rabbi. Bu gerçekleri bilge ve akıllı kişilerden gizleyip küçük çocuklara açtığım için sana şükrederim. Evet Baba, senin isteğin buydu. Babam her şeyi bana teslim etti. Oğul'un kim olduğunu Baba'dan başka kimse bilmez. Baba'nın kim olduğunu da Oğul'dan ve Oğul'un O'nu tanıtmak istediği kişilerden başkası bilmez.

Veya



Yuhanna 17, 1-2: “İsa bunları söyledikten sonra, gözlerini gökyüzüne kaldırıp şöyle dedi: “Baba, saat geldi. Oğlun’u yücelt ki, Oğul da seni yüceltsin. Çünkü sen O’na bütün insanlık üzerinde yetki verdin. Öyle ki, O’na verdiklerinin hepsine sonsuz yaşam versin.”<sup>9</sup>

Şimdi şu önermeleri düşünelim: (i) İsa’nın sadece bir kişiliği vardır, (ii) İsa’nın, varlık öncesi Söz ile özdeş olan bir kişiliği vardır. Ya her ikisi doğrudur, daha sonra (iii) önerme verilir, İsa hakkındaki üç boyutlu doktrinin tamamı doğru olur; veyahut, (i) ya da (ii) önermelerinden biri yanlıştır. Farz et ki, ikincisi yanlış olsun. Daha sonra, muhtemelen İsa’nın en azından ilahî olmayan bir kişiliği vardır, muhtemelen İsa’nın sadece bir kişiliği vardır ve ilahî değildir ya da İsa’nın biri ilahî biri de ilahî olmayan olmak üzere iki kişiliği vardır. Bu tür bir argüman, (i) ve (ii) önermelerinin doğru olduğunu iddia etmektedir. Eğer, İsa’nın sadece ilahî olmayan bir kişiliği varsa, bu durumda Söz’ün İsa’nın hulu-lü olduğu iddiasının güçlü bir anlamı olmayacaktır. Bu durumda, İsa, sadece yalın anlamda Söz’ün enkarnasyonu olabilir. Yani, İsa’nun söz-leri ve fiilleri, ya Tanrı’nın ne düşündüğü ve irade ettiğini, ya Söz’ün ne düşündüğü ve irade ettiğini, ya da Tanrı’nın Söz olduğu bir yaşam boyutunda ne düşündüğünü ve irade ettiğini açığa çıkarması, ifşa etmesi ve örneksemesi olabilir. Belki de kişilik, güç, mahiyetten oluşan üçlemenin, diğer üyelerle olan nedensel ilişkisiyle Söz’e mevcudiyet kazandıran üyesinin, düşündüğü ve irade ettiği şeydir.<sup>10</sup> Şimdi de, İsa’nın biri ilahî olan, diğeri ilahî olmayan iki kişiliğinin olduğunu varsayalım. Bunu da Nasturilik takip eder. Bu durumda argüman sonuçsuz kalmaktadır. Nasturilik’in, İsa’nın bir ilahî bir diğeri de ilahî olmayan iki kişiliğe sahip olduğu önermesinden hareket ettiği görüşü yeteri kadar açık değildir. Aynı şekilde, önermenin, “*bir Prosopon ve bir Hypostasis*”<sup>11</sup>’in

\* **Prosopon:** Aslı Grekçe bir terim olup yüz ve görünüş anlamına gelir. Daha sonra Teslis bağlamında şahıs anlamında kullanılmıştır. Prosopon, daha çok “bireyin kendini açığa çıkarması” olarak anlaşılmıştır.

**Hypostasis:** Aslı Grekçe bir terim olup Teslis bağlamında şahıs anlamında kullanılmıştır. Her iki kavram Hristiyan teolojisinde birbirine yakın anlamlarda kullanılmıştır. Prosopon, hypostasis’in görünüş formu anlamında kullanılmıştır. Teslis bağlamında özellikle İsa’nın tabiatını tanımlamak için dördüncü yüzyıldan yedinci yüzyıla kadarki tartışmalarda anahtar rol görevi oynamışlardır. (çevirenin notu)

varlığı ile uyumlu olmadığı da yeteri kadar açık değildir. İsa'nın insani doğasının bir kişilik olduğunu ve Duns Scotus'un da ifade ettiği üzere, sadece bağımsız olma niteliğine sahip olması durumunda, İsa'nın doğası bir şahıs olması mümkündür. İsa'nın insani doğası, Söz olduğunun varsayılması nedeniyle menfi sıfatlardan aridir.<sup>11</sup>

(i) ve (ii) önermelerinin doğruluğu için daha iyi bir argüman bulunmaktadır. Daha önce ifade edildiği üzere, (i) veya (ii) önermelerinden birinin yanlış olması durumunda ya İsa'nın sadece ilahî olmayan kişiliği vardır ya da İsa'nın biri ilahî olan, diğeri ilahî olmayan iki kişiliği vardır. Bu durumda, (i) veya (ii) önermelerinden birinin yanlışlığı, kaçınılmaz ve öngörülemeyen sonuçları olan, İsa'nın acı çekme ve kanlı ölümü doğrultusunda ifade edilen misyonu, ilahî metanet ve insani durum ile nasıl uyumlu olabilir? Eğer (i) ve (ii) önermelerinin ifade ettiği gibi, İsa'nın yalnız ve tek bir kişiliği hulul öncesi olan Söz ile özdeş ise veya İsa, Tanrı'nın bir yaşam boyutunda Tanrı ile özdeş ise, bu durumda, tamamen ilahî kişilik kanlı ve ızdıraplı ölüme dayanmış olur. Bu da ilahî dayanıklılığın mükemmel bir ifadesi olacaktır. ızdıraplı ve kanlı ölüm, tamamen ya da kısmen, özellikle seçilmiş ya da yaratılmış ilahî olmayan kişilik tarafından çekilmesi durumunda, İsa'nın ifade edilen misyonu, ilahî metanet ve insani durum ile uyumlu olmayacaktır. Bu da (i) veya (ii) önermelerinin yanlış olması durumunda şeylerin nasıl olmuş olabileceğini göstermektedir.

Buradaki düşünce, tam olarak acı çekmeyi diğere aktarmaktansa birinin tek başına acı çekmesinin her zaman daha iyi olacağı değildir. Aksine buradaki düşünce, tam olarak Swinburne'un ifade ettiği gibi *"Eğer komutanın kendisi bombanın üzerine atlayıp diğer erlerin hayatlarını kurtarması mümkün iken, ere bombanın üzerine atlamayı emretmesine (hatta izin vermesine) hakkı yoktur."* değildir.<sup>12</sup> Tüm bunlardan sonra, daha önemli olan bir faydayı gerçekleştirmek için, kendisi olmadan söz konusu iyinin gerçekleşmesi mümkün olmayan acı çekmeyi, bir diğere aktarmak tamamen imkansız değildir. Bundan dolayı, acı çekmeyi aktarmak için bir takım fedakarlıkların olması da tamamen imkansız değildir. Buradaki düşünce daha çok, Hristiyanların sıkça söyledikleri gibi, insanlığın acı çekmesinin, bizim anlayamadığımız bir şekilde daha önemli büyük bir

fayda için zorunlu oluşudur. Halen acı çekmenin gerekliliğinin anlaşıl-  
mamasından dolayı, sadece bir defa da olsa, benzer acıya ilahî kişilik kat-  
lanırsa, bu, insani mahiyetteki ilahî dayanıklılığın ifadesi olacaktır.

Eğer İsa'nın biri tamamen ilahî olan, bir diğeri de ilahî olmayan iki  
kişiliği olması durumunda bu doğru olur. Söz konusu bu kişilikler, ilahî  
olmayan kişiliğin çektiği tüm acı aynı şekilde ilahî kişilik tarafından çe-  
kilmesiyle yakından ilişkili olabilir. İlahi kişilik tarafından tecrübe edi-  
len bazı şeylerin mahiyeti niceliksel olarak bile, ilahî olmayan kişiliğin  
tecrübe etmiş olduğu şeylerin bir kısmı ya da tamamıyla özdeş olma-  
yabilir mi? Olmayabilir. Ama eğer acı çekmeye sadece ilahî olan kişilik  
tarafından dayanılmış ve ilahî olmayan insani kişilik ile paylaşılmamış  
olsaydı, dayanıklılığın açıklanması daha yalın ve basit olacaktı. Bu, (i)  
ve (ii)nin aynı anda doğru olmasıyla mümkündür.

### Yahudi Monoteizmi

Bir Hristiyan, hem İsa hakkındaki üç boyutlu doktrini hem de Yahudi  
monoteizminin vahyedildiği şeklindeki doktrini kabul ettiği takdirde tu-  
tarsızlığa düşecektir. Eğer vahyedildiği kabul edilirse, Yahudi monoteizmi  
doğru olur. Monoteizme göre sadece tek bir ilahî kişilik vardır. Oysa üç  
boyutlu doktrine göre birden fazla ilahî kişilik vardır. Yukarıda, üç boyutlu  
doktrinin reddinin bir Hristiyan için nasıl sorunlu sonuçları doğuracağını  
gösterdim. Bir Hristiyan için, üç boyutlu doktrini muhafaza etmek adına  
Yahudi doktrininin reddi ne tür sorunlu sonuçlara neden olacaktır?

Tasavvur edebileceğin bu tür bir sorun, şaşırtıcı derecede büyüktür.  
Tanrı, Yahudilere monoteizmi vahyetmemiş olsa bile, en azından onlara  
bunu öğretmiştir ya da buna inanmaları konusunda onları yönlendirmiştir.  
Yahudi monoteizme ilişkin doktrinin kendisi ya doğrudur ya da yan-  
lıştır. Monoteizme ilişkin doktrin doğruysa, bu durumda İsa hakkındaki  
üç boyutlu doktrin yanlış olacaktır. Eğer monoteizme ilişkin doktrin yan-  
lıışsa, bu durumda da Tanrı Yahudileri aldatmış olacaktır. Bu bağlamdaki  
bir düşünceye, son zamanlarda Dale Tuggy tarafından yazılmış başarılı  
bir makalede destek bulmak mümkündür. Yazar söz konusu çalışmasında

Sosyal Teslisi ele almıştır. Tuggy, Sosyal Teslis anlayışının doğru olması durumunda Tanrı'nın aldatıcı olacağını belirtir. Tevrat, Yeşeya, Hezeikel, Mezmurlar ve Eski Ahit'in diğer kitapları, "Tanrı/Kral/Yahwe'nin (İbrahim'in, Davud'un, peygamberlerin ve diğerlerinin Tanrısı) kendisini vahyettiğine ilişkin birçok pasaj içermektedirler."<sup>13</sup> Oysa Sosyal Teslis anlayışına göre, Tanrı tek bir ilahî kişilik değildir. Aksine Tanrı, "üç farklı ilahî kişiliğin birleşimi" olup niteliksel olarak aynı, niceliksel olarak farklı olandır.<sup>14</sup> Tuggy, Tanrı'nın bu tür bir birleşim olarak kabul edildiği böyle bir durumu, uzun bir zaman boyunca genç yetim bir kıza sevgilerini ifade ederek, onu babası oldukları konusunda kandıran, ama daha sonra kendilerini üç kişi olarak sunan bir grup erkeğin durumuna benzettir.. Aynı şekilde eğer Sosyal Teslis anlayışı doğru kabul edilirse, Yeni Ahit de Tanrı'nın aldattığına dair bir delil olacaktır: "Tüm Yeni Ahit yazarları (onlara göre İsa'nın kendisi de), Tanrı ve Baba'yı niceliksel olarak aynı düşünmektedir."<sup>15</sup> Eğer Sosyal Teslis anlayışı doğruysa ve havarilerin öğretileri ilahî olarak vahyedilmiş ise, bu durumda en azından Baba, Oğul ya da Kutsal Ruh'tan biri, John, Paul ya da Peter'ı (İsa Mesih'i eklemeye cesaret edelim mi?) Tanrı'yı Baba ile özdeşleştirmesi için yönlendirmiştir."<sup>16</sup> Her ne kadar İsa hakkındaki üç boyutlu doktrin Sosyal Teslis anlayışının varlığını gerektirmese de, Tuggy'nin argümanının doğru olması durumunda, İsa hakkındaki üç boyutlu doktrin ile varlığı uyumlu olan Teslis üyelerinden herhangi biri tarafından Yahudiler aldatılmış olur. Zira Yahudi monoteizmi sadece tek bir ilahî kişiliğin varlığını gerektirirken, üç boyutlu doktrin, hem Baba hem de Söz'ün birer kişilik olmalarını gerektirmektedir.

Bana göre Tuggy'nin yapmadığı bir ayırımın yapılması gerekmektedir. Kişiliğin kendisini vahyetmesi ile vahiy arasında ya da öğreti yani kişiliğin kendisi hakkındaki doktrini arasında bir ayırım yapılmalıdır. Yahudilere monoteizmin vahyedildiğini reddeden bir Hristiyan, Yahudilere vahyedildiğini inkar etmek yerine ilahî bir kişiliğin kendisini Yahudilere vahyettiğini kabul edebilir. Mesela, söz konusu bu kişiliğin Teslis'in ilk şahsı olan Baba olduğunu söyleyebilir. Baba, resule görünerek Yahudilere sadece kendisine ibadet edilmesini emretmiş olabilir. Onları, kendisi tarafından seçilmiş halkı olarak atamış, onlarla ahit yap-

mış ve onlar tarafından Tanrı, Yahweh veya Kral olarak adlandırılmıştır.<sup>17</sup> Baba'nın kendisini vahyetmesinin bir sonucu olarak, Yahudiler sadece tek bir ilahî kişiliğin olduğuna inanmış olabilir. Oysa ne Baba'nın kendisi ne de Teslis, monoteistik doktrini Yahudilere vahyetmiş ne de bu doktrini onlara öğretmiştir. Hulul ile, ikinci ilahî kişilik, daha sonra da üçüncü ilahî kişilik kendini vahyetmiştir. Sadece ikinci olarak gerçekleşen vahiy, vahyedilmiş Teslis'in doğru doktrinidir.

Her ne kadar bir hikaye ile desteklense de, "Bir Hristiyan Tanrı'nın Yahudileri aldattığını söylemeksizin Yahudi monoteizmini reddedemez" şeklinde bir itiraz yapılabilir. Eğer Yahudiler, Baba'nın kendisini vahyetmesinin bir sonucu olarak monoteizme inanmışlarsa, açık bir şekilde Baba, onların bu şekilde inanmalarına müsaade etmiştir. Birilerinin yanlış bir şeye inanmaları için onları yönlendirmek, onları aldatmaktır. Bir Hristiyan bu tür bir iddiaya, birini aldatmak ile, bir şey yapıp, yapılan şeyin sonucu olarak birinin yanlış bir şeye inanmasını engellemenin farklı şeyler olduğu şeklinde itiraz edebilir. Birini aldatmak, onu inandırmak amacıyla yanlış olduğunu bildiğin bir şeyi ona söylemektir. Bir Hristiyan, Yahudi monoteizminin yanlış ve Baba kendisini vahyetmeksizin Yahudilerin monoteizmi kabul edecek duruma gelmeyeceklerini kabul etmesine rağmen, Baba'nın Yahudileri aldatmadığını söyleyebilir. Aksine Baba, onların yanlış olan bir şeye inanmalarına müsaade etmiştir. Hululün gerçekleştiği zamana kadar, Yahudilerin ilkel politeizmin süper insansı tanrılarına ve tanrıçalarına inanmalarına müsaade edilmişti. Hulul ile birlikte, kendini onlara vahyederek, ilahî kişiliğe ibadet etmelerini sağlama zamanı gelmişti artık.

Tutarlılığı muhafaza etmek için, bir Hristiyan ya İsa hakkındaki üç boyutlu doktrini ya da Yahudi monoteizminin vahyedildiği şeklindeki doktrini reddetmek zorundadır. İfade ettiğim üzere ilkini reddetmenin sorunlu sonuçları vardır, Ama bir Hristiyanın, ikincisini reddetmesi görüldüğünden daha sorunsuz olacaktır. İlahi aldatmaya inanmaksızın ya da Yahudilerin vahye muhatap olduğunu reddetmeksizin ikinci doktrinin reddedilebilmesi mümkün görünmektedir.<sup>18</sup>

## Notlar:

1. Richard Swinburne, her şahsın farklı birer birey olduğu ve Tanrı'nın da bu şahısların birleşiminin birliği olduğuna ilişkin bir Teslis teorisi geliştirmiştir. Söz konusu bu teorinin de Athanasian'ın öğretisi ve Dördüncü Lateran Konsili ile uyumlu olduğunu belirtir. Bkz: 8. *The Christian God* eserinin 8. Bölümü, (Oxford: Clarendon Pres, 1994). Swinburne'in teorisi K. J. Clark "trinity or tritheism", *Religious Studies*, 32 (1996), 463-476 adlı makalesinde; P. Van Inwagen, "Trinity", E. Craig (ed.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy* içinde (London: Routledge, 1998-2003); B. Leftow, "Anti-social Trinitarianism" S. Davis. ve diğerleri (eds.) içinde *The Trinity* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 203-249 tarafından ortodoks türü standartlarla reddedilmiş veya teoriye şüpheyle yaklaşmıştır. Eleştirileri, üç şahsın birbirinden farklı kişilikler olduğu ve Tanrı'nın bu şahısların birleşiminin birliği olduğu şeklindeki herhangi bir Teslis teorisine uygulanabilir. Bununla birlikte, bazı Hristiyanlar bu tür Ortodoks kriterlerini kabul etmezler. Doğu Ortodoksluk ne Athanasian'ın öğretisini ne de Dördüncü Lateran Konsili'ni kabul eder.
2. Christopher Williams, şahısların bilinçli bireyler ve Tanrı'nın da şahısların müşterek sevgisi olduğu şeklinde bir Teslis teorisi geliştirmiştir. Onun A. Pedge (ed.) *Reason and Christian Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1994) adlı eserindeki, "Ne şahısları karıştırmak ne de cevheri bölmek" bölümüne bakınız. Her bir şahsın ayrı bir bilinçli birey olduğu ve Tanrı'nın tüm Teslisin şahıslarının kendisi olduğu şeklindeki doktrin C. Plantinga kadar R. Swinburne tarafından da savunulmuştur. Bkz: Plantinga'nın "Social Trinity and tritheism" içinde C. Plantinga and R. Feenstra (eds.) *Trinity Incarnation and Atonement* (Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1989). Tanrı'nın ortak bir doğa olduğu şeklindeki doktrin Patristik versiyonları, Plantinga'nın ve W. Alston'un "Substance and the Trinity", içinde Davis ve diğerleri *The Trinity*, 179-201 makalesinde ele alınmıştır. Şahısların Tanrı'yı oluşturduğu doktrini J. Brower ve M. Rea tarafından "Material Constitution and the Trinity", *Faith and Philosophy*, yakında basılacak. Tıpkı her ne kadar özdeş olmasalar da, aynı maddeden yapılmış olan heykel yada aynı anda var olan bakır parçaları, aynı maddeden yapıldıkları için niceliksel olarak tek olarak sayılırlarsa, aynı şekilde Teslisin birbirinden farklı olan üç şahsı da, maddi olmayan aynı maddeden veya ilahî mahiyetten yapıldıkları için tek Tanrı olarak kabul edilir. Bununla birlikte Brower ve Rea, ne Teslisin şahıslarının kişilikler olduklarından ne de eş zamanlı olarak var olan ama niceliksel olarak aynı olup özdeş olmayan kişiler oldukları şeklinde herhangi bir şeyden bahsetmemektedirler. Teslisteki bölünme önerisi, P. Forrest tarafından "Divine fission: a new way of modernizing social Trinitarianism", *Religious Studies*, 34 (1998), 281-297; beynin-eşit bölümü

- analojisi de T. Merricks, "Split brains and the Godhead", içinde T. Crisp, M. Davidson and D. vanderLaan (eds.) *Knowledge and Reality: Essays in Honor of Alvin Plantinga* (Dodrecht: Reidel, yakında basılacak) adlı makalesinde önerilmiştir.
3. Yalnız olan varlık sevmez ve ilahî sevgi zati olan bir sevgi olsa bile, her bir şahsın farklı olduğu ve sevgi olan ilahî kişilik şeklindeki Teslis teorisine bir zorluk teşkil etmemektedir. Üç ilahî şahıs, kendileri dışında kimseyi yaratmadan da var olabilirler. Bu tür bir durumda bile, her bir şahıs halen diğerlerini sevebilir. Peter Geach, Mc Taggart'ı takip ederek, yalnız olan şahsın sevmeyeceğine inanmakta ve bağımsız olan diğerlerinin farkında olmayan bir şahsın kavranabilirliği konusunda da şüphe etmektedir. Geach, "şahıs" ifadesinden "rasyonel doğanın bireysel bir cevheri"ni anlar. Ayrıca Geach, "şahıs" ın kullanımı ile Teslis doktrinindeki şahsın kullanımı arasında herhangi bir belirsizliğin olmadığını düşünmektedir. Bunun da onu, Yahudi monoteizmi ile uyumlu olmayan Teslis teorisine götürdüğü görülmektedir. Teslis doktrininin Yahudi monoteizmi ile ilişkisinin nasıl olduğu sorusu ile ilgili olarak da Geach, "Ortodoks Hristiyanlar için -birinin diğerlerinin farkında olması ve yalnız olanın sevebilme ihtimali- problem teşkil etmemektedir. Sadece Monarşizmin bazı formlarına düşenler, "Adonai elohenu, Adonai ehad" ifadesini geleneksel okuyan Rabbani Yahudiler ve Müslümanlar için bir problem teşkil etmektedir. Kilise konsüllerinin eski dillerinde, üç şahsın her biri diğer ikisinden farklıdır: *alius*, "diğer şey", "başka şey" anlamındaki *aliud* değil de. Üç şahsın yaşamları da, ezeli müşterek sevgiden başka bir şey değildir", P. Geach, *The Vitues* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 75. Geach'in söylemediği şey, *Shema*'nın nasıl okunması gerektiğidir.
  4. Leftow'un teorisi, , başka bir yerde açıkça ifade ettiği üzere, Hristiyan monoteizmine katkıda bulunmak için tasarlanmıştır, "bir Yahudi monoteistik olarak kabul edilebilir"; Leftow, "Anti-social Trinitarianism", 235-236.
  5. Brian Leftow, "A Latin Trinity", *Faith and Philosophy*, 21 (2004), 304-333.
  6. *On the Holly Trinity*, A. W. Haddan (trç) ed. and revised by W. Shedd (Grand Rapids MI: Eerdmans, 1976), 133. St Augustine, "hafıza, anlama, irade" olmak üzere kuvvelerin üçlemesinde farklı bir imaj görmüştür, (a. g. e., 142).
  7. bkz: P. Simons, "Meaning and Language", içinde B. Smith and D. W. Smith (eds.) *The Cambridge Companion to Husserl* (Cambridge University Press, 1995), 106-118.
  8. Karşılaştır, T. Bartel, "Why the philosophical of the Chalcedonian Christology have not gone away", *The Hytroph Journal*, 46 (1995), 154-155: "Eğer İsa özel olarak hem günahsız hem de âlim ise O'nun bizim sınanmamız gibi sınanabildiğini düşünmek zordur. Zira, ne zaman ahlaki olarak yanlış olan bir şeyi yapmaya kalktığımızda doğru bir şekilde, iyi olanı seçeceğimizi bilmiyoruz. Bundan dolayı, Hristiyan

kurtuluş doktrinin, kesin bir şekilde bilmeksizin, İsa'nın özsel olarak iyi olduğunu söylememizi gerektirdiği görünmektedir." Diğer bir ifade ile, eğer İsa özsel olarak hem günahsız hem de âlim olmasına rağmen sınıandıysa, bu durumda İsa aynı anda önermenin hem doğru hem de yanlış olduğunu bilecektir. Fakat Bartel, "İsa özsel olarak hem günahsız hem de âlim olmasına rağmen sınıandıysa bu durumda O, aynı anda hem önermeye inanacaktır hem de inanmayacaktır." şeklinde daha farklı bir iddiaya kayar.

9. İnanılması güç bir şekilde (iii) Leftow tarafından reddedilmiştir: O, Yahudi monoteizmi ile uyumlu olan Teslisin tek-kişilik teorisini savunmaktadır.. İsa'nın Baba ile olan ilişkisinin ilahî olmayan kişilik ile ilahî kişilik arasındaki ilişki olduğunu kabul etmediğini farz ediyorum. Yahya 17'deki pasajda Oğul'un Baba'ya dua etmesi, Leftow'a göre tekrarlanan zaman yolculuğundaki zaman seyyahı Jane'in, aslında kendisi olan yanındaki kıza espiri yapması gibidir; Brian Leftow, "A Latin Trinity", n.68.
10. Karşılaştır, H. Küng Credo (London: SCM Press, 1993), 61: "Yahudi İsa tarihi metinlerinde, "enkarnasyon"un Yunan kavramsal modu bir şekilde saklanmış olmalı... İnsan olmak, şahısta Tanrı'nın kelamı, iradesi ve sevgisi insani forma bürünmüş anlamına gelmektedir. Tüm konuşmalarında, öğretilerinde, fiillerinde, kaderinde ve tüm kişiliğinde, insan olan İsa, Tanrı'nın bir benzeri (ikinci bir Tanrı) olarak hareket etmemiştir. Aksine, İsa, tek olan Tanrı'nın iradesini ve kelamını vahyetmiş, bildirmiş ve açığa çıkarmıştır. Hatta Yahudi metinlerinde bile, şahitlere, kelama, davranışlara, öğretilere, yaşama, varlığa ve fiillere göre ondaki kişiliğin, Tanrı'nın kelamı, iradesi, görüntüsü ve Tanrı'nın Oğul'unun insani formu olması ile tamamen uyumlu olduğu şeklinde yorumlanabilir."
11. bkz: R. Cross, *Duns Scotus* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1999), 117-121; R. Cross, *The Metaphysics of the Incarnation: Thomas Aquinas to Duns Scotus* (Oxford: Clarendon Press, 2002), 15. Bölüm. Cross, doğanın "bilincin merkezi" olması gerektiğini önerir. Zira "İncil, İsa'yı bilgisiz ve hatalı olarak tasvir etmiştir." Bundan dolayı biz, "bilgiden yoksun olduğumuz için bir özneye ihtiyaç duymaktayız". Teslisin ikinci şahsı özsel olarak âlim olduğundan, söz konusu bu özne Teslisin ikinci şahsı olamaz; *Metaphysics*, 315.
12. R. Swinburne, *The Resurrection of God Incarnate* (Oxford: Clarendon Press, 2003), 43.
13. D. Tuggy, "Divine deception, identity and Social Trinitarianism", *Religious Studies*, 40 (2004), 273.
14. a. g. e., 269.
15. a. g. e., 275.



16. a. g. e., 279.
17. Bir Hristiyan, Sosyal teslis teorisini kabul etse bile, birden fazla ilahî kişiliğin kendini Yahudilere vahyetmediğini kabul etmelidir. Tuggy'nin yetim analogisinde ileri sürdüğü üzere, Sosyal Teslis anlayışının doğru olması durumunda, İsa'nın doğumundan önce, üç ilahî kişiliğin her biri farklı zamanlarda kendini Yahudilere vahyetmiş olur. Ama ilahî kişiliklerin kendilerini defalarca vahyetmesi gereksiz görünmektedir.
18. Richard Swinburne, Michael Rea, David Oldenberg ve makalenin bir önceki versiyonu ile ilgili yorum yapan isimsiz dergi hakemlerine teşekkür ederim.



# Kitap Tanıtımı ve Değerlendirmeler

**Sahih Kıraatlerin Kaynağı / Mustafa ALTUNDAĞ**

Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007 / 212 sayfa

Tanıtın: Bünyamin AÇIKALIN\*

Kur'an tarihi ve tefsir usulünün karmaşık ve girift meselelerinden biri olan sahih kıraatlerin kaynağı konusu, bu çalışmada yalın, anlaşılır bir dil ve akıcı bir üslupla ele alınmıştır. Karmaşık oluşu nedeniyle konu, aynı zamanda Kur'an hakkında insanların zihinlerini bulandırmaya ve Kur'an'a duyulan itimadı sarsmaya dönük iddiaların da ileri sürüldüğü bir bilimsel araştırma alanı olmuştur. Bu nedenle konunun derli toplu bir şekilde ele alınıp bazı hususlardaki kafa karışıklığının giderilmesine ihtiyaç vardır. Çalışmanın bu manada, bir boşluğu doldurduğunu söylemek mümkündür.

Malum olduğu üzere Müslümanlarca, yeryüzündeki kutsal kitaplar içinde Yüce Allah'tan geldiği gibi muhafaza edildiğine inanılan yegâne kitap, Kur'an-ı Kerim'dir. Onun Allah tarafından indirildiği ve yine O'nun tarafından muhafaza edileceği, bizzat Kur'an'ın kendi ifadelerinde yer almaktadır. Kur'an, ayrıca lafız ve mana yönüyle insanların benzerini getirmekten aciz kaldıkları bir kitap olma vasfını da taşımaktadır. Bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda, günümüzde mevcut mushafların Yüce Allah'ın Cebrail aracılığıyla peygamberimize indirdiği Kur'an'ın ta kendisi olması gerekmektedir. Bu, Müslüman bilgilerin, -özellikle Kur'an tarihi ve kıraati alanında uzmanlaşmış olanların- üzerinde ittifak ettikleri, geniş Müslüman halk kitlelerinin de hakkında asla şüpheye düşmedikleri bir husustur. Ancak yine herkesin teslim ettiği bir husus daha vardır ki o da İslam coğrafyasının değişik bölgelerinde ortaya çıkmış, Kur'an'da yer alan bazı harf ve kelimelerin

\* Yrd.Doç.Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

farklı telaffuzuna dayanan değişik kıraatlerin mevcudiyetidir. İşte bu noktada bazı Şarkiyatçılar, farklı kıraatlerin varlığı gerçeğinden hareketle, Kur'an'ın Allah tarafından indirilen halinden uzaklaştığını iddia ederek Müslümanların en çok güvendiği Kur'an hakkında onları şüpheye düşürmeye, inançlarını üzerine bina ettikleri bu en sağlam zemini, altlarından kaydırmaya çalışmaktadırlar.

Tanıtımını yapmaya çalışacağımız Mustafa Altundağ tarafından kaleme alınan "Sahih Kıraatlerin Kaynağı" başlıklı kitapta, bu tehlikeli girişimlere karşı işin gerçeğini araştırarak Kur'an'ı günümüze en sağlam şekilde ulaştırmayı hedefleyen -başta sahâbe olmak üzere- tüm Müslüman bilginlerin titiz çalışmaları hakkında bilgi verme, tarihi gelişimi içerisinde kıraatlerin nasıl ortaya çıktığını ve bunların Hz. Peygambere dayandığını gösterme ve sonuç itibariyle elde mevcut Kur'an mushaflarının lafız ve mana yönünden Allah kelamı olduğunu gözler önüne sermenin hedeflendiği anlaşılmaktadır.

Yazar bu mühim konuyu; tarihi gelişimi içerisinde üç ana dönemde ele almıştır:

- 1- Asr-ı Saadet'ten Hz. Osman zamanında mushafların çoğaltılmasına kadarki,
- 2- Mushafların çoğaltılma sürecindeki ve
- 3- Mushafların çoğaltılmasından sonraki dönem.

Bu dönemler hakkında bilgi verilmeden önce, giriş kısmında kıraatlerin kaynağı hakkında öne çıkan belli başlı iki görüş özet bir şekilde tanıtılmıştır. Bunlardan birincisi kıraatlerin kaynağının vahiy olduğu görüşüdür ki İslam bilginlerinin büyük çoğunluğu bu görüştedir. İkinci görüş ise bugün bilinen kıraatlerin, kıraat bilginlerinin içtihatlarına dayandığı görüşüdür. Bu görüş son zamanlarda bazı Müslüman bilginler ile şarkiyatçılar tarafından savunulmaktadır. Yazar bunların içinde, Müslüman bilginlerden Ebü'l-Kâsım Hûî, Taha Hüseyin ve Süleyman Ateş ile şarkiyatçılardan Ignaz Goldziher'in görüşlerini tanıtmış ve -Süleyman Ateş hariç- görüşlerinin zayıf yönlerine dikkat çekmiştir. Yazar Giriş kısmını, ikinci görüşü savunanların iddialarının büyük ölçüde birbirlerine benze-

diğini, ancak aralarındaki farkın, şarkiyatçıların Kur'an'ın Allah kelamı olduğunu kabul etmemelerine karşın, Müslüman bilginlerin kabul etmelerinden ibaret olduğunu belirterek sona erdirmiştir.

Kitapta ele alınan konunun belli başlı vechelerinin ortaya konması ve bu yolla aynı zamanda çalışmanın bir özetinin sunulması amacıyla, eserde yazarın dikkat çeken tespitlerini maddeler halinde sıralamanın yararlı olacağını düşünüyorum:

1- Bugün bilinen on kıraat, Hz. Peygamberin Yüce Allah'ın müsaadesiyle serbest bıraktığı yedi harf iznine dayanır.

2- Kendisiyle teker teker nelerin kastedildiği tam olarak bilinmeyen yedi harf, Hz. Peygamberin okuyuşları ile sabittir, yoksa sahâbenin istediği şekilde Kur'an ayetlerini telaffuz etmesi söz konusu değildir. Yedi harf Hz. Peygamberin kıraatlerinden, sahâbenin kolayına geleni okuması esasına dayalıdır. Hz. Peygamberin ağzından duyulmayan bir okuyuşun, yedi harf müsaadesi ile asla bir ilişkisi yoktur. (s. 35-36)

3- Aralarında mana farkı bulunan kıraatler için, yüce Allah'ın ilgili ayeti her iki manada da indirdiğini söylemek mümkündür. (s. 40)

4- Kur'an, Cibril'in ayet ve sûreleri Hz. Peygamberin kalbine indirmesi (okuması), Hz. Peygamberin de onları iyice bellemesi şeklinde indirilmiştir. Ayrıca her sene Ramazan ayında, o zamana dek indirilen ayetleri Peygamberimiz Cibril'e arz ederdi. Kur'an bu şekilde, yani hem arz hem de sema yoluyla, sağlam bir metot kullanılarak insanlığa ulaştırılmıştır. Arzaların kıraatlerin kaynağı ile ilgili önemli bir yönü ise bu arzaların sonuncusunda yedi harften bir kısmının neshedilip bir kısmının ibkâ edilmesi ve sahâbîlerden bazılarının (özellikle Zeyd b. Sâbit ve İbn Mes'ûd) buna şahit olmasıdır. (s. 41-43)

5- Kur'an, Hz. Peygambere yazılı bir metin olarak indirilmemiştir. Her ne kadar Hz. Peygamber döneminde vahiy kâtiplerine yazdırılsa, Hz. Ebubekir döneminde bir kitap halinde bir araya getirilse ve Hz. Osman döneminde çoğaltılsa ve bu işlemlerin hepsi yüce kitabımızın yazıya dökülerek muhafazası ameliyesi olsa da, Kur'an'ın okunması ve sonraki nesillere aktarılmasında esas olan, şifahi nakil ve bire bir eği-

tim-öğretimdir (s. 47). Yazı, Kuran'ın unutulmaması veya hatalı okunmasını önlemek amacıyla, şifahi nakli esas almak koşuluyla kullanılan bir araçtır. (s. 109 vd. ile s. 199)

6- Kur'an'ı yedi harfle okuma müsaadesi, Mekke'nin fethinden sonra çevre beldelerdeki halkın İslam'a girmesinden sonra, onların Kur'an'ı okumalarında kolaylık olsun diye verilmiştir. Bu zamana kadar ayetlerin bir harf üzerine indirildiğini söylemek mümkündür. Ancak yedi harf müsaadesinden önce indirilmiş ayetlerin de bu müsaadeden sonra yedi harf üzerine yazılmış olması muhtemeldir. (s.49)

7- Hz. Peygamber ile Hz. Osman arasında kalan dönemde, bazı beldelere Kur'an eğitim-öğretimi için hafız sahâbilerin gönderilmesi ve bunların Hz. Peygamberden işittikleri harfe göre Kur'an'ı okumaları ve öğretmeleri, yedi/on kıratın kaynağı açısından son derece önemlidir. Zira bu sahâbiler gittikleri beldelelerde Hz. Peygamberden işitmiş oldukları yedi harften diledikleri ile Kur'an'ı okumuş ve öğretmişlerdir. (s. 57 vd.)

8- Kur'an okumak ve öğretmek üzere gönderilen sahâbilerin farklı harfleri esas alarak bu görevi yerine getirmeleri, zamanla Müslümanlar arasında Kur'an'ın okunması noktasında ciddi tartışma, ihtilaf ve fitnelere sebebiyet vermiştir. Hz. Osman, bu ihtilafı ortadan kaldırıp Müslümanları belli kıraatler etrafında birleştirmek amacıyla, ana mushafı istinsah ettirmiştir. (s. 71)

9- Hz. Osman döneminde istinsahla görevlendirilen, bu işe en ehil kimselerden seçili heyet, Mushaf yazarken büyük ölçüde Kureyş lehçesini esas almış olsa da kaynağı -yedi harf müsaadesine bağlı olarak- Hz. Peygambere dayanan diğer bazı lehçelere ait unsurları da dikkate almıştır. (s. 78)

10- Belli başlı merkezlere gönderilen mushafılar arasında bazı kelimelerin yazımında -özellikle harf düzeyinde ve manada köklü değişiklik yapmayan- farklılıklar bulunmaktadır. Mesela و وصي (ve vessâ) lafzı<sup>1</sup> Medine ve Şam Mushafılarında و اوصي (ve evsâ) şeklinde yazılmıştır. Bunun nedeni, Allah'ın elçisinden gelen bazı okuyuş farklılıklarının (bu farklı okuyuş, karışıklığa sebep olur düşüncesiyle aynı Mushafa

1 Bakara, 2/132.

yazılamayacağından) Mushaf'lara dağıtılmasıdır (s. 84-86). Dolayısıyla Hz. Osman döneminde istinsah edilen Mushaf'lar, yedi harften sadece birini değil bir kısmını içermektedir. (s. 96)

11- Hz. Osman döneminde istinsah edilen Mushaf'larda noktalama ve harekeleme işaretlerinin olmaması, özellikle bazı şarkiyatçılarla Müslüman araştırmacıların, "kıraatlerin kurrânın içtihadıyla oluştuğunu" iddia etmelerine neden olmuştur. Ancak şu husus gözden kaçırılmamalıdır ki, her ne kadar mushaf'larda noktalama ve harekeleme işaretleri bulunmasa da, onları belli merkezlere götüren kurrallar aynı zamanda bu yazılı metnin nasıl okunacağını da öğretmekle görevlendirilmişlerdi (s. 107-108). Zaten orada bulunan halk, önceden Kur'an'ı öğretmekle görevlendirilmiş sahâbîlerden, Kur'an'ın nasıl okunacağını öğrenmişler ve ona göre okumaktaydılar. Mushaf'ın gelmesiyle birlikte, önceden okumakta oldukları kıraatleri mushaf'taki yazıyla karşılaştırmış, mushaf hattına uymayanları terk etmişlerdir. (s. 111 vd.)

12- Bugün bilinen kıraatler, hoca-talebe hiyerarşisi içerisinde ağızdan ağza öğrenilip aktarılan (hocadan Hz. Peygambere ulaşıncaya kadar) bir uygulama halinde oluşmuş, kıraat imamlarının içtihatları sonucu ortaya çıkmamıştır. (s. 124)

13- Ebubekir b. Mücâhid (ö: 324/936), şaz hatta uydurma kıraatlerin boy göstermesi, kıraat ihtilaflarının artması üzerine, konunun uzmanı kıraat âlimlerinin kabulüne mazhar olmuş ilkeler (s. 167) çerçevesinde yedi sahih kıraati belirlemiş (hicri III. asrın sonları veya IV asrın başları); yaklaşık beş asır sonra ise İbnül'-Cezerî (ö: 833/1429) sahih kategorisine giren üç kıraati daha bunlara ilave ederek sahih/mütevâtir kıraat sayısını ona çıkarmıştır. (s. 167, 169)

14- Yedi harf ile yedi kıraat aynı şeyler olmamakla beraber, aralarında yakın bir ilişki vardır. Yedi kıraat, yedi harf müsaadesiyle ve yedi harf çerçevesinde oluşmuştur. Kıraat imamlarının okuyuşları birbirinden tamamen farklı değildir, tersine ihtilaf ettikleri okuyuşlar, ittifak ettiklerine nazaran oldukça azdır (s. 195-197). Sahih/mütevâtir yedi (veya on) kıraat İslam bilginlerinin genel kabulüne göre Kur'an'ı tam

olarak yansıtmaktadır. “Şu kıraat imamının okuyuşu Kur'an, şununki değildir.” diye bir şey söylemek mümkün değildir. (s. 199)

Yazarın konuyu, bu alanla ilgili klasik ve çağdaş eserlerden yararlanarak ele aldığını görmekteyiz. Yazarın, savunduğu temel tezlere aykırı bulduğu hususlarda ilgili iddiaları değerlendirerek zayıf yönlerini ortaya koyduğunu belirtebiliriz. Konunun isabetli bir plan dâhilinde ana ve alt başlıklara ayrılarak sunulduğunu da müşahade etmekteyiz.

Çalışmadaki övgüye değer bulduğumuz -yukarıda saydıklarımızın dışında kalan- pek çok hususun yanı sıra, çalışmanın kemaline katkıda bulunacağını düşündüğümüz bazı mülahazaları da zikretmek istiyoruz:

I- Kıraat râvilerinden bazılarının Hadis âlimlerince zayıf bulunması ile ilgili iddialar biraz daha detay verilerek ele alınıp, değerlendirilebilirdi.

II- Şarkiyatçılar ve onların görüşlerine paralel düşünen bazı Müslüman bilginlerin konuyla ilgili iddiaları, daha fazla örnek verilerek değerlendirilseydi okuyucu daha fazla aydınlanabilirdi.

III- Münasebet düştüğü için de olsa değişik başlıklar altında bazı tespit ve örneklerin dikkat çekecek kadar sıkça tekrarlandığını görmekteyiz.

A- Tekrarlanan tespitlere örnekler:

1. Yedi harf müsaadesine bağlı kıraatlerin içtihadı değil nakle dayandığı kitap boyunca pek çok başlık altında tekrarlanmıştır.

2. Kur'an'ın mushafilerden (bir muallime başvurmaksızın sırf mushaf hattı ve Arapça'dan hareketle Kur'an öğrenen ve öğreten kimselerden) alınmaması gerektiği. (s. 165 ve 193)

B- Konunun anlaşılması için verilen örneklerdeki tekrarlar:

1. Kendisini nahiv ve kıraat alanında yetiştirmiş İbn Miksem diye tanınan Ebûbekir Muhammed b. Hasan el-Bağdâdî'nin (ö: 354/965) mushaf hattına ve Arapça gramerine uyan kıraatleri -nakille gelmeseler de- okuması ve bu görüşünü savunması üzerine zamanının kıraat ve fıkıh bilginlerinin ona karşı çıkması, hatta Bağdat'ta kurulan bir mecliste ceza alacağını anlaması üzerine bu görüşünden vazgeçmesi olayı 13, 165 ve 193. sayfalarda tekrarlanmıştır.



2. Kıraat ilminde önemli bir yere gelmiş İbn Şenebüz diye bilinen Muhammed b. Ahmed b. Eyyûb, (ö: 328/939) bazı sahabilere nispet edilen ama mushafhattına uymayan kıraatleri talebelerine okutmuştur. O, konuyla ilgili kurulan ilim meclisinde tutumundan vazgeçmemesi üzerine darb edilince görüşünden dönmüş ve bunu bir tutanakla imza altına almıştır. (s. 161 ve 192)

3. Übey b. Ka'b'ın, Fetih sûresinin 26. âyetini حمية الجاهلية (hamiyette'l-câhiliyyeti) kısmından sonra ولو حميتكم كما حموا لفسد المسجد الحرام (ve lev hameytüm kemâ hamev lefese'de'l-Mescidü'l-Harâmü) ilavesiyle okuması. (s. 62, 97, 113)

4. Bakara sûresinin 238. âyetindeki حافظوا علي الصلوات والصلوة الوسطي (hâfizû 'ale's-salevâti ve's-salâti'l-vüstâ) ifadesinden sonra وهي صلاة العصر (ve hiye salâtü'l-asr) ilavesinin bazı sahabilere (Hz. Aişe, Hafsa, Ümmü Seleme ve İbn Abbas'a) nispet edilmesi veya mushaflarında yazılı olduğunun söylenmesi. (s. 92, 113)

IV- Yazarın Arapça kelimeleri, parantez içinde Türk alfabesindeki okunuşlarıyla birlikte vermesi takdire şayandır. Ancak tespit ettiğimiz iki yerde bu ilkenin unutulduğunu düşünüyoruz:

A- 113. sayfada (min ümmin) terkinin ve

B- 189. sayfada İbrâhîm ve İbrâham kelimelerinin Türkçe okunuşu yazılıp Arapçası yazılmamıştır.

V- 164. sayfada yer alan, mezhebi taassup nedeniyle üretilen kıraatlerin, parantez içinde Türk alfabesine göre okunuşları ile Türkçeye çevirilerine yer verilmesi isabetli olmuştur. Aynı yöntemin örneğin: 62, 97 ve 113. sayfalarda yer alan Fetih sûresinin 48/26. âyeti; 164 ve 130. sayfalardaki Fâtır sûresinin 35/28. âyeti ile 179. sayfadaki En'âm sûresinin 6/137. âyeti hakkındaki kıraatlerde de uygulanması (bu ayetlerdeki kıraat farklılıklarının manaya tesiri göz önünde bulundurulursa) daha uygun olurdu.

Son olarak yazarın Kur'an'ın farklı okunuş tarzları olan **harfleri** konu alan bu ciddi emek mahsulü çalışmasında, kelimelerin anlamını pek etkilemeyen **harf** yanlışlarına oldukça sık rastlanması eserle ilgili dikkatimizi çeken bir başka husus olmuştur.

Kur'an, insanlığa Allah'ın bir hitabı olup insanın inanç ve davranışlarına daha doğrusu bütün hayatına müdahaleyi içinde barındıran rehber bir kitaptır. Bu doğrultuda, önce ilk nazil olduğu toplumu kendi istediği hedeflere taşımıştır. Sonrasında ise gelecekteki bütün nesiller için bu amacı taşımaktadır.

Kur'an, muhatap kitlesi ile ortaya koyduğu iletişim ve etkileşim doğrultusunda "mümin" denilen insan karakterini ortaya çıkarmıştır. Bu süreci ortaya çıkaran, bütünüyle Kur'an'ın eğitim faaliyeti olup, "inkâr" noktasından "mümin" seviyesine geçiş bir eğitim sürecidir. Kur'an bir eğitim ve öğretim kitabıdır. Dolayısıyla Kur'an, din eğitim ve öğretiminin temelini teşkil etmektedir. Eğitim perspektifinden baktığımız takdirde Kur'an'ın temel amaçlarından birisinin ideal mümin gerçeğini ortaya koymak olduğunda şüphe yoktur.

Kur'an'ın eğitimdeki amaç ve gayesini ortaya koymaya yönelik pek çok eser neşredilmiştir. Bunlardan birisi de Prof. Dr. Mustafa Altundağ'ın kaleminden, Kur'an merkezli bir çalışma olan "Kur'an'a göre İdeal Mümin" eseridir. Kitap, daha önce müellif tarafından hazırlanmış eserin özeti niteliğinde olup çalışmada Kur'an perspektifinde müminin kimliğini oluşturan nitelikler ele alınmıştır. Müellife göre daha geniş olana nispeten daha çok okuyucuya hitap etme kaygısıyla özet olarak neşredilen eser, plan merkezli birtakım değişiklikleri içinde barındırmaktadır.

Prof. Dr. Mustafa Altundağ'ın hazırladığı "*Kur'an'a Göre İdeal Mümin*" adlı kitap, Allah katında ideal ve istenen mümin portresini ortaya koyma yolunda atılmış önemli bir adımdır. Yazar, bu kitabı hazırlama-

---

\* Yrd. Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı

sındaki temel amacın Kur'an'a göre müminin özelliklerini ortaya koymak olduğunu, ancak bu noktada hadislerden çok fazla istifade edilemediğini şu sözlerle ifade etmiştir: “Kitabın hedefi müminin Kur'an'daki özelliklerini ortaya koymak olduğundan İslam'ın ikinci kaynağı konumundaki hadislerle sınırlı ölçüde başvurmak durumunda kaldık.” Eserde müminlerin vasıflarının Kur'an bağlamında tahsis edilmesi ve hadislerle sınırlı ölçüde başvurulmasının bir dezavantaj teşkil ettiği söylenebilir.

Eserde geniş okuyucu kitlesine hitap amacıyla ayet ve hadis haricinde kaynak belirtilmemiş olup eserin sonunda toplu bir bibliyografya ile kaynaklar verilmiştir.

Bir önsöz, giriş ve on ana başlıktan oluşan eserde ilk başlık “Mümininin İnanç Dünyası” adını taşımakta olup bu başlık altında iman esaslarının açıklandığı, Kur'an perspektifinde iman esaslarının temel hususiyetlerinin ortaya konulduğu, ayrıca fal, büyü ve benzeri batıl inanışların da dile getirildiği görülmektedir.

İkinci ana başlıkta İslam'ın gündelik hayatla ilgili hükümleri, helal ve haramlar ele alınmaktadır. Bu çerçevede müminin helal gıda kullanmasının, giyim kuşamına riayet etmesinin, alkol, kumar, uyuşturucu ve sigara gibi kötü alışkanlıklardan uzak durmasının, zinaya yaklaşmamasının, namusunu muhafaza etmesinin, adam öldürme ve intihar gibi eylemlerden, hırsızlık ve bozgunculuktan uzak durmasının önemi ve gereği üzerinde durulmaktadır.

“Müminin Ahlaki Ödevleri” adını taşıyan üçüncü ana başlıkta ise müminlerin Allah'a karşı ahlaki sorumluluk ve görevleri cümlesinden şu hususların gereği vurgulanmıştır: Müminin Allah'ın sevgisini her şeyin üzerinde tutması, Allah'ı gönlünden ve dilinden düşürmemesi, O'na devamlı hamd ve şükretmesi, Allahtan korkması, günahlarından tövbe etmesi, yalnızca Allah'a dayanıp güvenmesi ve dua etmesi, Allah'a verdiği sözde durması. Sosyal ilişkilerde ahlaki ödevleri olarak da müminlerin doğruluk ve dürüstlükten ayrılmaması, emanete riayet etmesi, sabırlı olması, affetmeyi bilmesi, kötülüğü iyilikle savması, di-

ğergâm olması, boş şeylerden uzak durması gibi ahlaki sorumluluklar hakkında ayetler bağlamında izah ve değerlendirmeler yapılmıştır.

Dördüncü ana başlık olan “Müminin İbadet Hayatı” başlığı altında da temizlik, namaz, mali yardımlaşma, oruç ve hac ibadetleri olmak üzere temel ibadetler izah edilmektedir.

“Müminin İlim ve Tahsil Hayatı” başlığını taşıyan beşinci ana başlık sonrasında “Müminin Yakın Sosyal Çevre ile İlişkileri” başlığı altında kişinin ailesini koruyup kollaması, ana babasını baş tacı etmesi, akrabalık bağını sağlam tutması, komşusuna güven vermesi, arkadaşına iyilik etmesi gerektiğine dikkat çekilmektedir.

Yedinci ana başlık olan “Mali-Ticari İlişkiler” başlığı altında müminin söz ve sözleşmesine sadık olması, ihtiyaç sahiplerine borç vermesi, ölçü ve tartıda adaleti gözetmesi, haksız kazanç sağlamaması gerektiğini belirten müellif, “İdari-Hukuki İlişkiler” ana başlığı altında da ehil insanlara sorumluk verilmesi, adalet terazinin doğru tartılması, kararların istişare ile alınması, iyiliği yayıp kötülüğe tavır alınması, Müslüman yöneticilere itaat edilmesi gibi önemli bahisleri ortaya koymaktadır.

Dokuzuncu ana başlıkta da müminin uyması gereken görgü kurallarından başkalarının evine-özel mekânlarına izinsiz girilmemesinin, davete icabet edilmesinin, selamlaşmanın ihmal edilmemesinin, dengeli, yapıcı ve yumuşak hal ve hareket sahibi olunmasının önemine işaret edilmektedir.

Son ana başlıkta da müminlerin gayri Müslimlerle olan ilişkileri üzerinde duran müellif Yahudi, Hristiyan ya da diğer din mensupları arasında farklılıklar olduğunu ifade etmekte onlarla savaşın her durum ve şart altında emredilmediğini, İslam’ın mutlak savaşı değil durum ve şarta göre hareket etmeyi öngördüğünü dile getirmekte, sıklıkla yanlış anlaşılan bu hususa da açıklık kazandırmaktadır.

Konuyu teorik çerçevede müstakil olarak inceleyen bu çalışma, her hâlükârda Kur’an’a göre ideal müminin vasıflarını geniş ve zengin bir perspektiften ele almaktadır. Bu haliyle çalışma, Kur’an tarafından hedeflenen ideal mümin portresinin anlaşılması ve bu hususta sağlıklı

bir kanaate ulaşılması açısından büyük önem taşımaktadır. Eser, ideal insan ve toplumsal varlık olarak ideal müminin vasıflarını iman, inanç, ibadet, ahlak, sosyal çevre, görgü kuralları gibi bağlamlarda ele almakta bir anlamda birey ve toplumun Kur'an açısından ne anlam ifade ettiğini göstermiş olmaktadır. Bu nedenle kitap; birey, toplum ve din ilişkileri açısından hem din sosyolojisi alanına, ideal insan özelliklerini ortaya koyması ile de din eğitimi alanına bir açılım ve zenginlik kazandırmaktadır.

Bu kitap, eğitim ve ideal insan alanlarında çalışan araştırmacılar için bir kaynak olmasının yanında, Kur'an ve tefsir alanında çalışacak kimseler için de kaynaklık teşkil etmektedir. Bununla birlikte eser; mümin olarak vazife ve sorumluluklarını bilmek isteyen halk kitleleri için de ideal bir el kitabı niteliğindedir.

İdeal bir müminin sahip olması gereken belirgin özellikleri Kur'an çerçevesinde ortaya koymayı hedefleyen eser, Müslüman olduğunu söyleyen herkesin bilmesi gereken, iman ve ibadet hayatına yön veren malumatı muhtevi olması ile de dikkati çekmektedir. Bu haliyle eser bireylerin kendilerini muhasebeye çekmelerine imkân verecek, müminleri anlamlı ve kaliteli yaşamaya yöneltecek, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmayı sağlayacak Allah'ın müminde aradığı nitelikleri barındırması nedeniyle de okunmaya değer bir çalışma olarak görülmektedir. Kitabın yazarı Sayın Prof. Dr. Mustafa Altundağ'ı bu çalışmadan dolayı kutluyor, kitabın bu alanda yapılacak çalışmalara örnek teşkil etmesini temenni ediyoruz.

---

## Ali b. Faddal el-Mücâşi'î'nin "Nüketü Me'âni'l-Kur'ân" İsimli

Eserinin Tahlil ve Tenkitli Neşri / Mustafa ALTUNDAĞ

İstanbul, Basılmamış Doktora Tezi

(Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), 682 sayfa

Aykut KAYA\*

---

Allah, vahyini Arap lisanıyla insanlara göndermeyi murat etmiştir. Arapça indirilmiş olan Kur'an-ı Kerim'in manalarını ve maksatlarını anlayabilmek, ondan hükümler çıkarabilmek ve ondaki fesâhate vakıf olabilmek ancak Arapçayı çok iyi bilmekle mümkündür. Bunların yanında onun üslûp özellikleri, belâğî incelikleri gibi yönlerinin de bilinmesi icap etmektedir. Kur'an'ın anlaşılıp yorumlanması noktasında Arap dilinin önemini farkında olan Müslümanların, vahyin nüzûlüyle birlikte bu alanda çalışmalara hız verdiklerini söylemek mümkündür. Sahabe döneminde başlayan Kur'an lafızları ve ibareleriyle ilgili çalışmalar, Arap dilinin kayda geçirilmesi ve dil okullarının ortaya çıkmasıyla birlikte daha sistemli bir seyir takip etmiştir. Örneğin Kur'an'ı baştan sona Arap dili ve onun imkânları çerçevesinde tefsir eden kitapları ilk olarak hicri II. asrın son çeyreğinde görmek mümkündür. V. asra kadar devam ettiğini söyleyebileceğimiz bu geleniğin *Garibu'l-Kur'ân*, *Meâni'l-Kur'an*, *İ'rabu'l-Kur'ân*, *Mecâzü'l-Kur'ân* adları ile ürünler verdiğini görmekteyiz. Genelde lafızların ve cümlelerin delâletini, Kur'an üslûbunu, dil inceliklerini, Kur'an'ın iç bütünlüğünü dikkate alan bu çalışmaların amacı, ayetlerin anlamında ortaya çıkabilecek anlam kaymalarının ve yanlış yorumlamaların önüne geçmektir. Bundan sonra da bu tefsir yönteminin dirayet tefsiri olarak adlandırılan geniş hacimli tefsirlerin bünyesinde devam ettiğini görmekteyiz.

Hicri V. asrın önemli dil ve tefsir âlimi Ebu'l-Hasan Ali b. Faddal el-Mücâşi'î el-Kayravânî el-Maliki'nin (v. 479/1086) tefsire dair kaleme

---

\* Doktora Öğrencisi

aldığı yirmi ciltlik *el-Burhanu'l-Amîdî*, otuzbeş ciltlik *el-İksir fi İlmi't-Tefsir* ve *Nüketü Me'âni'l-Kur'an* isimli eserlerinden Altundağ'ın tespitine göre sadece sonuncusu günümüze gelmiştir (s. 7-8). Bu eser, II. asrın son çeyreğinde başlayan *Me'âni'l-Kur'an* geleneğinin son halkası mahiyetindedir. Bu tefsir, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Ahmed III/115 numarada 121 varak olarak kayıtlıdır.

Prof. Dr. Mustafa Altundağ'ın, Prof. Dr. Suat Yıldırım danışmanlığında hazırladığı “Ali b. Faddal el-Mücaşi'i'nin *Nüketu Meani'l-Kur'an* İsimli Eserinin Tahlili ve Tenkitli Neşri” adlı bu çalışması, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora tezi olarak 1994 yılında kabul edilmiştir.

Söz konusu bu çalışma tahlil ve tahkik olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır. Tahlil kısmı bir giriş ve iki bölümden teşekkül etmiştir. Giriş bölümünde “Tefsirde Lûgat ve Nahiv Temâyülü” başlığı altında *Me'âni'l-Kur'an* geleneğinin daha iyi anlaşılması açısından lûgat ve nahiv ilimlerinin doğup gelişmesi hakkında özet bilgiler verilmiştir. Bu başlık altında Arap dil ekollerinden bahsedilerek *Me'an'il-Kur'an*'ların bu dil ekollerine göre yazıldığına dikkat çekilmektedir (s.36). “Belli Başlı Tefsirlerde Lûgat ve Nahiv Temayülü” başlığı altında Mücaşi'i den önceki dil bilimsel yöntemle tefsir yazan müfessirlerin tefsirleri hakkında özet bilgiler sunulmaktadır. Bununla birlikte *Me'âni'l-Kur'an* literatüründe sayılmayıp fakat tefsirinde dil bilimsel açıklamalara yer veren İbn Cerir et-Taberi (310/923), Ebu'l-Leys es-Semarkandi (373/983), es-Sa'lebi (427/1036), el-Vâhidi (468/1076) gibi müfessirler de eserleriyle birlikte tanıtılmıştır. Mücaşi'i'den sonraki dönemlerde filolojik yöne önem veren müfessirlerin eserleriyle birlikte isimlerini zikrettikten sonra onlardan bazıları hakkında bir takım bilgilere yer verildiği de görülmektedir. Ayrıca Mukatil b. Süleyman (v. 150/?) tefsirinin kaynak olarak göstermemesinin sebebini ise ona sonradan bazı ilave bilgiler katıldığını belirtmesi ve bu iddiasını delilleriyle sunması oldukça kayda değer bir bilgidir (s. 44-45).

Birinci bölümde, “Müfessirin Hayatı, İlmî Mevki'i Ve Nüketü *Me'âni'l-Kur'an*'ı” başlığı altında müfessirimizin yaşadığı asır ve ilmî

muhiti, hayatı, ilmî mevkî'î anlatılırken tabakat kitaplarında müfessirin meşhur olmasına rağmen pek kayıtlı olmadığı vurgusu yapılmaktadır. Aynı zamanda tahkikinde bulunulan *Nüketü Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserinin ismi, müellife nispeti, yazılış gayesi ve eseri tahkikte takip edilen metod gibi konular ortaya konmaya çalışılmıştır.

Me'âni'l-Kur'ân'larda dil ağırlıklı tefsir ön planda gelmektedir. Özellikle i'rap, şiirle istişhad ve lûgat gibi konular eserde üzerinde durulan hususların başında gelmektedir (s. 255). Bununla birlikte bu tefsirler sadece dilsel tahlilden de ibaret değildir. Bu tefsirlerde de rivayetler kaynak olarak kullanılmış ve birçok fikhî, kelimî, tarihî vb. meselelere de açıklık getirilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümün değerlendirilmesi ne bu zaviyeden bakıldığında bölüm daha anlamlı olacaktır.

İkinci bölümde, “Nüketü Me'âni'l-Kur'ân'ın Tahlili” başlığı altında müfessirin tefsirdeki metodu birçok yönden ortaya konmaya çalışılmıştır. Öncelikli olarak müfessirin metodu hakkında genel bilgilere değinen yazar, kaynakları, tefsir, kırâat, nahiv, lûgat, esbab-ı nüzûl, tarih gibi ilim dallarına göre metinleri karşılaştırarak vermiş fakat metinlerin tercümesini yapmamıştır. Kaynaklar; Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri; saha-be ve tâbi'ûn kavli ile tefsiri; İsrâiliyyat; fıkıh, kelam ve tarih ilimleri; Kur'ân ilimleri; Arap filolojisi gibi yönlerden ayrıntılı olarak, örnekler sunularak, metinlerin orijinaleri verilerek açıklama yoluna gidilmiştir. Özellikle eser, dilsel yönden ayrıntılı olarak incelenmiştir. Bunun yanında Kur'ân ilimleri ve eserin kelimî yönü de birçok açıdan incelemeye tâbi tutulmuştur. Bu bölümde ayrıca, *Nüketü Me'âni'l-Kur'ân'ın* kendisinden sonra yazılan tefsirlere ne ölçüde te'sir ettiği konusuna da yer verilmiştir; özellikle bu eserin, Ebu Ali el-Fadl el-Hasen et-Tabresi (v. 538/1143)'nin, *Mecmeu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an* adlı tefsirinin ana kaynaklarından birisi olduğu belirtilmektedir.

Sonuç kısmında ise metin içerisinde ayrıntılı olarak değerlendirilen meseleler özet olarak sunulmuştur. Fatiha'dan Nas'a muhtasar bir tefsir mahiyetini taşıyan bu eser, nahiv, lûgat, edebiyat, filoloji, fıkıh, kelam, tarih gibi birçok açıdan değerlendirilmeye tabi tutulmuştur.



Eserin tahlil ve tahkik diye iki ana bölümden oluştuğunu belirtmiştik. Tahlil kısmını özet mahiyetinde yukarıda açıklamaya çalıştık. Tahkik, muhakkikin altı sayfalık kısa mukaddimesiyle başlamakta ardından, tahlil kısmında genişçe yer verdiği, müellif hakkında özet bilgi sunmaktadır. Ardından aynı şekilde tahlil kısmında bahsettiği tahkikte takip edilen metodu maddeler halinde belirtmektedir.

Eserin tahkiki titiz bir ilmi disiplinle ele alınarak gerekli nokta, iki nokta, virgül, ünlem, soru işareti gibi imla işaretleri; dipnot, tasnif, parantez, harekeleme ve benzeri açıklamalar yazar tarafından metne ilave edilerek okuyucuların istifadesine sunulmuştur.

Ayrıca metin, kendisinden önceki Me'âni'l-Kur'an eserleriyle karşılaştırmalar yapılarak gerekli düzeltmeler yapılmıştır. Bunun yanında özellikle kendisinden çokça nakilde bulunan Tabresi'in *Mecme'ul-Beyan* adlı tefsiriyle de karşılaştırmada bulunulmuştur. Birazda nüshanın tek olması bu çalışmayı daha titiz ve kapsamlı araştırmaya sevk etmiştir denilebilir.

Muhakkik, metnin daha düzenli ve faydalı olması adına mana, lûgat, i'rab, kırâat, huccet, nûzul gibi bazı başlıkları kendisi ilave etmiştir. Fakat bunları parantez içerisinde vererek metnin orijinallğine sadık kalmıştır.

Metin içerisinde geçen âyetlere numarası parantez içerisinde verilmiş, hadislerin tahriri dipnotta belirtilmiş, kırâatler tahrir edilmiş, zikrolunan yer ve şahıslar dipnotlarda açıklanmış, şiirlerin tahriri yapılmış, gerekli nahvî açıklamalar için nahiv kitaplarına müracaat edilerek dipnotta açıklamalara yer verilerek detaylı bilgi için ilgili esere referans verilmiştir. Orijinal kitabın ilk ve son sayfaları tahkikin başına konulmuştur.

Ayrıca tahkikin sonuna kitabın daha sistematik ve okuyuculara daha istifadeli olması için sırasıyla Kur'an ayetleri, hadisler, ıstılahatlar, a'lam, büldan, milel-nihal, lûgat, şiir ve muhteva başlıkları altında dokuz tane fihrist konulmuştur.

---

## Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'an'ın Dil ve Yazım Özelliği

(Mushafta Lâhn Meselesi) / Doç. Dr. Mustafa ALTUNDAĞ

Nurlar Neşriyat, Bakü: 2004/180 sayfa

Tanıtın: Muhammed ERSÖZ\*

---

Tefsir ilmi içerisinde ihtilafın, belirsizliğin, veri yetersizliğinin, veriler arası uzlaştırma zorluğunun en fazla olduğu dolayısıyla da Kur'an'a ve İslam dünyasına eleştirilerin en yoğun olduğu alan Kur'an tarihidir. Halen anlaşılmasında fikir birliğine varılamamış yedi harf meselesi ve yedi harf-kıraat ilişkisi zemininde konumlandırılan Kur'an tarihi konuları kaygan bir zeminde tartışılmaktadır. Kur'an'ın metinleşme süreci ile ilgili bu türden rivayetler şarkiyatçıların iştahını kabartmış, gözlerine ilişen Kur'an'ın mevsukiyetine halel getiren rivayetlere sarılmışlar ve tarafsızlıklarını da yitirerek Kur'an hakkında genellemeci birtakım hükümlere varmışlardır. Kur'an tarihi çerçevesinde oryantalist çevrelerin eleştirilerini yoğunlaştırdıkları bir alan da Kur'an'ın dil ve yazım özelliğidir. Kur'an'ın aslının Hz. Peygamber'in kalbine inen sözlü bir hitap olduğu göz önünde bulundurularak Hz. Peygamberin vefatından sonra da gelecek nesillere kaybolmadan aktarılma arzusu ve kaybolma endişesi ile yapılan cem' etme ve mushaf haline getirme faaliyetleri birer insan eylemi olarak değerlendirilmeli ve bu işe ilahi bir faaliyet anlamı yüklenmemelidir. Kur'an tarihi ile ilgili rivayet malzemeleri değerlendirilirken hadis ilminin kriterleri göz önünde bulundurulmalı söz konusu rivayetleri -içerisindeki anahtar kelimelerin semantik analizleri yapılmak suretiyle- o günün formlarıyla okunmalı ve buna ilave olarak rivayetlerin kahramanları o dönemin şartlarına göre değerlendirilmelidirler.

Elinizdeki bu eser oldukça ihtilafı ve karışık görünen Kur'an tarihi alanında yazılmış önemli bir çalışmadır. Giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşan bu eserin giriş bölümünde lahn meselesine doğru açıdan baka-

---

\* Araş. Gör., Şırnak Üniversitesi, Tefsir Anabilim Dalı

bilme imkânı verecek biçimde Arap yazısının menşei, nüzul ortamında Arap yazısının durumu ve komşu ülkelerin dilleri ve alfabeleri arası bağlantılara değinilmiştir. Özellikle ticaret yoluyla bu ilişkinin daha da kuvvetlendiği üzerinde durularak kuzey-güney ticaret hattının önemi vurgulanmaktadır. Arap yazısının Nabatilerle ilgisi vurgulanırken ileriki sayfalarda Nabatilerce yazılmış kitabelerden örnekler zikredilmek suretiyle Arap-Nabâti yazı benzerliği teorisinden istifade edilmiştir.

Kur'an'da bazı kelimelerin hatalı yazıldığı, bazı ayetlerde nahiv kurallarının çiğnendiği ve aynı kelimelerin farklı yerlerde farklı yazıldığı dolayısıyla Kur'an yazısında birliktelik olmadığı gerekçesiyle Kur'an'ın otantikliğine hale geldiği veya en azından beşer mahsulü bir unsurun içine girdiği iddialarına gerekçe olarak öne sürülen iki rivayet mevcuttur. Hz. Osman ve Hz. Âişe'ye ait bu rivayetler hem senet hem de metin tenkidinden geçirilmesi gereken rivayetlerdir. Eserin birinci bölümünde isabetli olarak bu konulara değinilmiş, bu rivayetlerin uydurma olmadığı fakat yanlış yorumlandığı, bu yanlış düşme sebebi olarak da rivayetlerdeki "lahn" kelimesinin o günkü anlamından bağımsız düşünülerek yorumda bulunulduğu, bir de rivayet sahiplerinin o günkü konumları göz ardı edilerek bir sonuca varılma isteği gösterilmektedir. Bu sebeple öncelikle "lahn" kelimesi semantik analize tabi tutulmuştur. Bu analiz yoluyla rivayetlerde geçen "lahn" kelimesinin günümüz "yanlış" kelimesini karşılamadığı söz konusu rivayetlerin benimsedikleri kıraat şekline uymayanları "lahn" diye tanımladıkları sonucuna varılmıştır.

İkinci bölümde mushafta dil ile ilgili hata iddiaları ele alınmıştır. Gramer, kelime seçimi ve anlam yönünden olmak üzere üç açıdan ele alınan hata iddiaları zikredilmiş, bu iddialar mümkün olduğu kadar hicri II./VIII. asır dil âlimlerinin izahlarıyla açıklığa kavuşturulmaya özen gösterilmiştir. Mushafta dil ile ilgili hata iddialarının hepsi zikredilmeden genel kanaat uyandıracak tarzda en fazla üzerinde tartışılan ön plandaki hususlara temas edilmiştir. Yazım yanlışlığı iddialarına konu olmuş kelimeler üzerine ulema tarafından yapılan analizler zikredilmiş daha sonra bu izahlar arasında bazen tercihlerde bulunulmuştur.

Eserin üçüncü bölümü ise “Resmü’l-Mushaf” diye anılan Hz. Osman’ın istinsah ettirdiği mushafın imla özelliklerine ayrılmıştır. Özellikle Resmü’l-Mushaf’ın genel özelliklerine değinilmiş sonra da eleştiri konusu edilen kelimelerin analizine geçilmiştir. Bu kelimeler hangi hususta imla kurallarına uymadığı iddia edildiyse o başlık altında ele alınmıştır. Bu analizler esnasında giriş kısmında malumat verildiği üzere Arap dilinin etkilendiği yazı çeşitlerinden ve cahiliye şiirlerinden örnekler zikredilerek lahn iddialarını geçersiz kılmaya gayret edilmiştir. Resmü’l-Mushaf üzerinde tevehhüm oluşturma gayretinde olanların gündeme getirdikleri bir rivayet de bu bölümün sonunda değerlendirmeye tutulmuştur. Haccâc b. Yusuf’un Resmü’l-Mushaf’tan on bir veya on iki kelimeyi değiştirdiğine yorumlanan rivayet açıklanmış, rivayette kastedilenin keyfi bir tasarruf olmadığı Haccâc’ın özel mushaflarda ve o bölgeye gönderilmiş mushaflardaki Hz. Osman’ın nüshasına uymayanları düzelttiği şeklinde anlaşılması gerektiği vurgulanmıştır.

Eserin, Kur’an tarihi ile yakından ilgisi olduğu için birçok ayeti dipnotta göstermesi gayet normaldir. Fakat bir ayetin yanlış gösterilmesi bu derece önemli meselelerin ele alındığı kitaplarda kabul edilir bir şey olmasa gerektir. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla eserin 144. sayfasında Araf suresi 166. ayetteki bir kelimeye dikkat çekilmekte fakat dipnotta 177. ayet olarak gösterilmektedir. Aynı ayet 159. sayfada tekrar zikredilmekte ve aynı hata tekrar edilmektedir.

Eserin üslubu sade ve anlaşılır şekildedir. Gereksiz ayrıntılara yer verilmemiş ve mümkün olduğu kadar kısa tutulmaya çalışılmıştır. Fakat bölüm sonlarında ve ara başlıklarda sert geçişler dikkat çekmektedir. Emek mahsulü bu eseri üslup açısından biraz daha renklendirecek eklemeler kanaatimizce daha uygun olacaktır. Bu sayede müellif biraz daha ön plana çıkacak, verilen örnek ve yapılan alıntılar daha sonuç alıcı bir tarza bürünecektir.

Eserde dikkat çeken ve müellifin de zikretme gereği duyduğu bir konu da sonuç kısmının uzun tutulmasıdır. Eserin arz edildiği bölümlerde yapılan bazı açıklamalar ilgili bölümden büyük oranda alıntılanarak sonuç kısmında tekrar edilmiştir. Bu tekrarlar bir de dipnotta gös-

terilerek sonuç kısmına eserin ana bölümlerden bir bölüm görüntüsü verilmiştir. Kanaatimizce sonuç kısmında bu açıklamalar ilgili yerleri çağrıştıracak ifadeler ile daha kısa ve net biçimde ifade edilebilirdi.

Eser, yazımızın başında zikrettiğimiz özelliklerinden dolayı Kur'an tarihi gibi zor bir alanla alakalı olmasına rağmen zihinlerde doğru kanaat uyandıracak biçimde derli toplu bilgiler ve değerlendirmelerin bulunduğu değerli bir eser olma özelliği taşımaktadır.

---

## Uluslararası Geçmişten Günümüze İdil Sempozyumu ve “Geçmişten Günümüze İdil” Kitabı

Tanıtan: İbrahim BAZ\*

---

Medeniyetler, şehirlerin omuzlarında yükselir ve şehirli oldukları kadar medeniyete ait olur insanlar. Bütün büyük medeniyetlerin sembol şehirleri vardır; Kurtuba, Roma, İstanbul, Bağdat, Buhara, İskenderiye ve Medine bunlardan bize ilk anda aşına gelenlerdir. Kıymet biçilemeyecek birçok insan, kıymeti bilinmeden aramızdan kaybolup gittiği gibi birçok şehir de gezilmediği ve yazılmadığı için tarihe tanıklık etmiş bütün gözleri kumlarla kapanmış halde keşfedilmeyi, konuşulmayı, dinlenmeyi, görülmeyi beklemektedir. Zira bugünün beraber ama birbirinden bihaber yaşayan şehirli insanına, kadim şehirlerin söyleyecek çok sözleri bulunmaktadır. Birbirine yaklaştırdıkça birbirinden uzaklaştıran apartmanlarda yaşamayı şehirlilik sanan, şehir idrakinin uzak; şehir ve tarih, şehir ve estetik, en önemlisi şehir ve insan konusunda kafa yormayan insanların kendilerini okumalarını beklemektedir kadim şehirler. Bu şehirler her şeyden önce insanî mekânlardır.

Geçmişin insanını ve şehrinin, modern olandan ayıran en temel faktör, insana dair değerlerin büyütüldüğü, yaşandığı ve yaşatıldığı *insan-şehir*ler ve bulunduğu her ortamı ilim ve irfan ile değerli hale getiren, dertlilerin dertleriyle dertlenen *şehir-insan*lardır. İnsanlar gibi şehirlerin de kimlikleri ve ruhları vardır. Bu kimlik ve ruh koynunda yaşattığı, cadde ve sokaklarıyla kol gibi sarıp kuşattığı, çeşmesinden emzirdiği insanına kimlik ve ruh katar. Toprağın bir insan gibi suret bulduğu, taşın yontularak şekil aldığı el emeği göz nuru ve her biri bir sanat galerisi olan o eski şehirlerin estetiğinden ne kadar da uzağımız şimdi. Bütün renkleriyle Anadolu medeniyetinin kodları, şehirlerinin keşfiyle ortaya konulacaktır.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı

İşte yukarda saydığımız hususlarda bir şehri kayıt altına alan bir sempozyum yapıldı Şırnak'ta: **Uluslar arası Geçmişten Günümüze İdil Sempozyumu**.

12–13 Mart 2011 tarihinde Şırnak İli İdil İlçesinde Yatılı Bölge İlköğretim Okulu'nda gerçekleşti program. Şırnak Üniversitesi, İdil Kaymakamlığı ve İdil Belediyesi'nin ortak organizasyonu ile gerçekleşen sempozyumda Türkçe, İngilizce, Arapça ve Kürtçe sunulan tebliğlerle İdil şehir kültürünün bütün öğelerine ışık tutuldu. Şehrin dilleri dile geldi İdil'de. Sempozyum iki gün sürdü. İkinci gün öğleden sonra İdil bölgesinde bulunan bin yılı aşkın süredir ayakta kalan tarihi mekânlar gezildi. Kapanışla birlikte yedi oturum yapıldı ve toplam 29 adet tebliğ sunuldu. Tebliğler, Sempozyumun gerçekleşmesinden bir ay sonra M. Nesim Doru'nun editörlüğünde başarılı bir çalışma olarak "**Geçmişten Günümüze İdil-Uluslararası Geçmişten Günümüze İdil Sempozyumu Bildirileri**" başlığı ile kitaplaştı. Kitap, sempozyuma ait resimlerin sunulduğu ekler bölümüyle birlikte 512 sayfadır. (Şırnak Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011)

Biz burada, sempozyumun yalnız tanıtımını değil, kısa ve öz bir değerlendirmesini yapmaya ve yayınlanan kitap hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

### **Birinci Oturum: İdil'in Tarihi**

*"Tarih; geçmişte yapılmış, şu anda elimizde olan fakat istikbâli gösteren bir dürbündür".*

İlk oturumda, Bizans ve Sasâniler döneminden başlayıp Cumhuriyet dönemine kadar İdil'in tarihi ele alındı. Prof. Dr. Abdurrahman Acar'ın başkanlık yaptığı bu oturumda; Yrd. Doç. Dr. Adnan Çevik ve Süha Konuk "*Roma-Sâsâni Mücadelesinden İslam Hakimiyetine Kadar İdil ve Yöresinin Tarihi Coğrafyası*", Abdulkaki Bozkurt "*İdil ve Çevresinin İslam Öncesi Durumu*"; Yrd. Doç. Dr. Mehmet Akbaş "*Hız Peygamber ve Dört Halife Döneminde İdil*"; Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Güneş "*Emeviler Döneminde İdil*" ve Yrd. Doç. Dr. Mustafa Özkan "*Cumhuriyet Dönemin-*

*de İdil*” isimli birer tebliğ sundular. Bu oturumda Yrd. Doç. Dr. Adnan Çevik ve Süha Konuk’un beraber hazırladığı tebliğ, İdil’de bir sempozyumun ne denli lüzumlu ve gecikmiş olduğunu bütün çıplaklığıyla ortaya koydu. Zira Bazebe olarak bilinen Bizans’ın doğudaki son kalesi diyebileceğimiz bu önemli merkeze ait fotoğraf ve krokilerle yapılan sunum, tarihin sıcak bir kavşağında bulunulduğunu gösterdi. Üstelik bu tebliğ ile Cizre’nin güneyinde olduğu iddia edilen ve kayıtların çoğunda bu şekilde geçen Bazebe’nin, kalıntı görüntüleriyle desteklenerek, bilinenin aksine İdil’de olduğu ifade edildi. Bu ilk tebliğ, İdil hakkında bir sempozyumun ne kadar gecikmiş ve gerekli olduğunu ortaya koymaya yetti.

Abdulkaki Bozkurt, İdil’i merkeze alan ve batıda Akdeniz, doğuda Himalayalar ve kuzeyde Kafkaslardan Balkanlara uzanan ve *Verimli Hilal* olarak tanımlanan insanoğlunun en önemli yaşam alanındaki tarihî sürece projeksiyon tuttu. İdil’i en geniş çevresi ile ele alan bu tebliğ, İslam öncesi döneme ait olmak üzere dinleyicilerin İdil’in içerisinde bulunduğu büyük fotoğrafı görmelerine imkân sundu. Ardından Mehmet Akbaş bu geniş coğrafyayı biraz daha daraltarak bugün Güneydoğu diye isimlendirdiğimiz bölgenin İslam’la tanışması sürecini ve Hz. Ömer’le başlayan bu süreçte bölgeye gelen sahabelerin isimlerini zikretti. İkinci halife zamanında bölge İslam’la tanışmış olmasına rağmen İdil’de Süryani ve Yezidi nüfus çoğunluğu 1960’lı yıllarla kadar devam etmiştir. Anlaşılan o ki, bölgede yaşayan Müslümanlar ve farklı din ve millete sahip topluluklar yüzyıllar boyunca birlikte yaşamayı başarabilmişlerdir. Her inanç sahibi kendi inançlarını istedikleri gibi yaşama hürriyetine sahip olmuş, başta 397 tarihinde yapılmış olan *Mor Gabriyel* kilisesi olmak üzere onlarca kilise, camilerle birlikte günümüze kadar varlığını sürdürebilmiştir. İşte bu noktada Hüseyin Güneş tarafından sunulan tebliğle de ifade edildiği gibi, Müslümanlarla diğer din ve inançlara sahip insanların bölgede göstermiş oldukları karşılıklı *Hoşgörü* bakışının Emevilerle birlikte başladığı yüzyıllar boyu örneklik teşkil edecek bir boyutta devam ettiği görülmektedir.



Mustafa Özkan Cumhuriyet döneminde İdil'i ele aldığı tebliğinde, İdil'in tarihi süreçte geldiği nokta, kısa ve net ifadelerle özetlenerek şehrin eğitiminden tarımına hayvancılığın ticaretine uzanan geniş bir yelpazede yarınlara kıymetli bir belge bırakılmıştır.

Birinci bölümde bizce İdil'in tarihinde özellikle İslam dışı din ve inançlar açısından devletin konumunu ortaya koyabilecek ve bu yönüyle çok büyük önem arz eden Osmanlı Devleti döneminin ele alınmaması bir eksiklik olarak dikkat çekti. Çünkü bugün bölgede yaşayan farklı inanç ve milletten insanların bazen açıkça bazen de imalarla dile getirdiği sorunların doğru anlaşılabilmesi açısından Osmanlı'nın yükseliş döneminde ortaya konulan doğru yaklaşımdan uzaklaşma olduğu görülecektir. Yine bu bölümde İdil hakkında gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet arşivlerinde bulunan arşiv belgeleri (tarama yaptığımızda belge var olduğunu gördük) hakkında bilgi verilebilirdi. Ancak bu küçük eksiklik, oturumlar tamamlandığında dinleyicilerin zihinlerinde İdil'in tarihi süreçteki konumu hakkında ana hatlarıyla bir bilgi ve bakış açısının oluşmasına engel teşkil etmedi.

## İkinci oturum: İdil'in Sosyal ve Kültürel Yapısı

*"Farklılıklardır farkındalığımızı artıran"*

Farklı bilgi, görgü ve genel anlamda kültürler, toplumların zenginleşmesine imkân sunduğu gibi daha önemlisi kendilerini tanımalarına da yardımcı olur. Büyük medeniyetlerin kuruluşunda farklılıkların sağladığı farkındalıklar büyük katkı sağlamıştır. İdil Müslüman, Süryani ve Yezidi inancına; Türk, Kürt, Ermeni ve Arap başta olmak üzere çeşitli etnik kökenlere sahip insanlarıyla bu kültür mozaiğinin en önemli merkezlerinden biri olarak var olagelmıştır. Sempozyumun ikinci bölümünde sosyal doku ele alınırken Seyit Avcı, İslam toplumlarında beraber yaşama modelini İdil örneğinde ele aldı. Tebliğinde bazı ayetlerden yola çıkarak Müslümanların Hıristiyanlar başta olmak üzere farklı din-den olan insanlarla diyalog kurmasının ilahi bir tavsiye olduğunu ifade etti. *Farklılıklara saygının farklılıkları var edene saygı* olduğu üzerin-

de duran Avcı, modern dünyanın ihtiyaç duyduğu İslam'ın önemli bir yaklaşımını dillendirmiş oldu. Ancak bu tebliğin muhtevasının sosyal gelişmelerin hızla değiştiği günümüzde iki açıdan ele alınması ve üzerinde kafa yorulması ihtiyacı vardır. Bunlardan birincisi *birlikte yaşamın güzel örneklerinin ve kazanımlarının* sürekli gündemde tutulması, ikincisi ise diyalog ve hoşgörü kavramlarıyla dinin ve dindarların kişisiz ve ilkesiz bir hüviyete dönüşmemesinin lüzumudur. Tamer Yıldırım tarafından sunulan *İdil orta öğretim kurumlarında öteki algısı* konulu başarılı bir çalışmanın neticesi olan tebliğin ortaya çıkarmış olduğu sonuç bu açıdan önemlidir. Zira çalışmaya göre kendini Müslüman olarak tanımlama (%68) ve Müslüman-Kürt olarak tanımlama (%21), insan olarak tanımlama ise yalnız (% 2) düzeyindedir. Buradan anlaşılmaktadır ki bölge gençleri kendilerini birincil kimlik unsuru olarak din ve etnik yapıyla tanımlamaktadır. Bu husus bölge sosyolojisi konusunda kafa yoran ve siyaset üretmeye çalışanlar açısından çok önemli bir veridir. Bu çalışma modern dünyanın ve teknolojinin gençlerin dünyasını nasıl ve ne şekilde değiştir(eme)diğini göstermesi açısından önemlidir.

Davut Okçu tarafından, İdil'deki eğitimin sorunu ve çözüm önerileri üzerine sunulan tebliğ eğitimin nereden nereye geldiğini göstermesi ve yarına veri oluşturması açısından önem arz etmektedir.

Mehmet Kurt tarafından sunulan tebliğ, yalnız İdil açısından değil aynı zamanda bölgenin sosyolojik dönüşümü açısından da büyük önem arz etmektedir. Çünkü bölgenin yıllardır en karakteristik özelliği aşiret yapısı ve yukarıda değindiğimiz farklılıkları barındırmasıdır. Bu toprakların bir zenginliği olarak görülen Süryani ve Yezidilerin özellikle son yirmi yılda neredeyse bütünüyle İdil'den ayrılması ve aşiret yapısının her geçen gün daha fazla şekilde etnik bir hüviyete dönüşme süreci, bunun nedenleri ve sonuçları üzerine düşünme imkânı sunması açısından önemlidir. Çalışma birebir görüşmelerle, bütüncül bir fotoğraf çekilerek ortaya konulmuştur. Çalışma, konu açısından İdil örneğini aşan bir boyuta sahiptir ve bölgenin değişik sorunları hakkında analizler yapma imkânı verecek verilerle doludur.

Abdulluttalip Arpa tarafından İdil'de kullanılan 81 adet Kürtçe atasözü esas alınarak yapılan çalışma da yine İdil örneğinde bölgenin duyusunun deyişe dönüşümünü ortaya koymaktadır. Atasözleri bir olgu ve olayın hakikatini özetleyen, yılların tecrübesinin nesiller boyu aktarılmasını sağlayan özlü ve özet ifadelerdir. Bu sözler incelendiğinde bölgede yaşayan millet ve dinlerin birbirlerini ne denli etkiledikleri de görülebilmektedir. Kullanılan atasözlerine bir örnek sunalım: “*Kişiyi kendi avlusunun otu acı verir.*”

### Üçüncü Oturum: Etno-Dinsel Topluluklar

#### I-Süryaniler

1937'den 1978 yılına kadar İdil'in belediye başkanlığını Süryani vatandaşlar yapmıştır. İdil'de sayıları gün geçtikçe azalan Süryaniler üzerine yapılan bir oturum, bütün katılımcılara bildiklerini tanıma açısından büyük bir imkân sunmuştur. Nesim Doru, Helen düşüncesinin İslam dünyasına taşınmasında ve tanıtılmasında Süryani filozofların yaptığı aracı rolü yanında, Süryanilerin sahip olduğu kültürel ve sosyal birikimin İslam dünyası ile olan etkileşimine vurgu yaptı. Nusaybin Okulu, Nesturî düşüncesinin Hıristiyan düşüncesinde ve felsefe tarihindeki oynadığı rol, bölgenin önemini ortaya koymak açısından yapılacak daha birçok çalışmaya ihtiyaç bulunduğu göstermiştir.

Kendisi de Süryani inancına mensup olan Yakup Bilge, görüşmemizde hakkında müstakil bir kitap yazmakta olduğunu belirttiği 397 tarihinde kurulmuş olan Mor Gabriyel Manastırını anlattı. Dünyanın en eski birkaç manastırından biri olan Mor Gabriyel, bir zamanlar 800'e yakın rahibin eğitim aldığı, kütüphanesi ve içerisinde bulunan çok sayıda kilisesi ile Hıristiyanlık tarihi açısından dünya üzerindeki en önemli merkezlerden biri olagelmıştır. Üstelik burada yetişen rahipler Süryanilik açısından çok önemli kiliselerde görev yapmışlardır. Sempozyum sonrası yapılan gezi duraklarından biri olan Mor Gabriyel, dinler tarihi açısından teoloji araştırmacısı herkesin görmesi gereken özellikler taşımaktadır.

İdil’de yaşayan Süryanilerin Cumhuriyet dönemi durumlarını ele alan Mehmet Şimşek’e ait tebliğ, Osmanlıdan Cumhuriyete geçiş süreci ve sonrasında Süryanilerin siyasî ve sosyal açıdan yaşadıkları, Türkiye tarihini daha doğru okumak açısından ayrıntılar sunmaktadır. Bölgede yaşanan sorunlar nedeniyle 1936–1944 yılları arasında Suriye’ye çok sayıda göç yaşanmıştır. Bu göçlerde Suriye’ye giden Lahdo İshak tarafından Arapça sunulan tebliğ, İdil’in Bazebe ile başlayan tarihi hakkında Adnan Çevik tarafından sunulan tebliğ ile birlikte ele alındığında bütünleyici bilgiler içermektedir.

Süleyman Karacelil, Süryani atasözlerini eğitim açısından ele alırken aslında onların atasözleri içerisinde kodlanmış hayatları, düşünce yapıları, ev ve aile ortamları gibi insanın bütün yaşam alanlarına dair bilgiler sunmakta. Bir toplumun genel fotoğrafının en iyi çekebilme vasıtalarından biridir atasözleri. Abdulmuttalip Arpa tarafından sekiz atasözünü esas alarak Süryani atasözleri üzerine sunulan tebliğ, sosyal algılar ve yaşam tarzlarının yanı sıra inançlar ve etnisitelerin üstünde hakikatlerin var olduğunu ve bütün insanlığın ortak aklın bu hakikati ikrar ettiğini göstermektedir: “*Rabbini arayan onu bulur*” Süryani atasözü gibi.

## Dördüncü Oturum: Etno-Dinsel Topluluklar

### II-Ezidiler

İnancı olmayan insan yoktur. Gerek vahye dayalı gerekse beşeri birçok din vardır yeryüzünde. Beşeri dinlerin yahut inanç biçimlerinin çoğu ilahi dinlerinin dejenerasyonu neticesinde ortaya çıkmıştır. Ortadoğu’da yaygın halde bulunan inanış biçimlerinden biri de Melek Tavus olgusunu merkeze alan Yezidiliktir. Ancak Yezidîliler kendileri için Yezidi kelimesinin siyasi amaçlarla kullanıldığını ifade ederek, kendilerini *Ezidî* şeklinde isimlendirirler ve İzdî kelimesinin tanrıya ibadet eden anlamına geldiğini söylerler. Ezidî inancının merkezinde, Tanrının nurundan yaratıldığını kabul ettikleri ve onun yeryüzündeki temsilcisi olarak gördükleri Melek Tavus kültü bulunmaktadır. Ezidilere

göre ibadetlerin kıblesi güneştir. Reenkarnasyon anlayışının da önemli bir yere sahip olduğu ifade edilmektedir ki bu inanış alt Asya dinlerinin birçoğunda vardır. Dinleyicilerin en hararetli şekilde dinlediği ve katıldığı Yezidilik oturumunda bir tebliğ sunan Viktoria Arakelova, konuyu detaylarıyla ele aldı. Ancak, Hucvurî'yi tenasüh inancını kabul eden bir sûfi olarak gösterdi ki<sup>1</sup> en önemli sûfilerden biri olan Hucvûrî (ö.1072) özellikle Hind düşüncesini iyi bilmekle birlikte, *Nirvana* ile *Fenâ*'yı birbirine karıştırmamak noktasında dikkatli davranmış<sup>2</sup> ve tenasüh inancını kabul eden bir sufi olmamıştır. Onun kabul ettiği, tasavvufî düşüncede tekâmülün basamakları arasındaki geçiştir. Bu da ölmeden önce ölmek şeklinde gerçekleştirilen bir uygulamadır ve reenkarnasyon inancında olduğu gibi ölüp bir başka bedende dirilmek değildir. *Yezidilik ve Yezidi Toplumu* başlığında bir bildiri sunan Adnan Zeyan Ferhan, Yezidiliğin pratiği üzerine önemli bilgiler aktardı. Her dinin bir peygamberi, her mistik sistemin bir pîr anlayışı vardır. Bu durum, Yezidilikte de pîr ve ona bağlı müritlerle varlığını göstermekte ve hatta inancın bütün ritüellerinin uygulama merkezini oluşturmaktadır. Hatta Şeyh, Pîr ve Mürid şeklinde sınıf anlayışı vardır ki bunlar arasında evlilik mümkün değildir. Adnan Zeyan Ferhan'ın özellikle kuzey Irak bölgesinde mevcudiyetini devam ettiren Yezidilik inancına mensup kişi ve ailelerden bahseden çalışması güzel bir saha çalışması olarak dikkat çekti. Çakır Ceyhan Suvarî'nin Yezidilikte kötülük kavramı, Elif Kancacı'nın Yezidilikte Ateş Kültü üzerine çalışmaları da Yezidiliğin inanç biçimlerinden günlük yaşantı tarzına kadar önemli ipuçları verdi. "Alet yapmaya yarayan alet" olarak tanımlanan ateş, güneşin bir parçası kabul edilerek Yezidi inancında önemli bir yer tutar. Sonuç olarak denilebilir ki, her inanç sahibi kendi inancının doğruluğu konusunda kati bir kanaate-inanca sahiptir. Bu nedenle de herkesin kendi inancına gelmesini istemektedir. Ancak bu çağırının niçin ve nasıl hakkında daha fazla kafa yormak gerektiği aşikârdır.

1 Victorya Arakelova, *The Yezidi Religion and Heretic Milieu of the Religion*, *Geçmişten Günümüze İdil*, Edit: Nesim Doru, Şırnak Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 269.

2 Hucvuri, *Keşfu'l-Mahcûb*, İstanbul 1996, s. 40.

## Beşinci Oturum: Önemli Simalar

“İnsan,câmi‘u‘l-ezdâddır”

*Mekânların şerefi mekîn(orada oturanlar) iledir*<sup>3</sup> şeklinde bir söz vardır. İnsan, hayatın öznesidir. Şehirler ve medeniyetler öncü insanların arkasından giderek yol alırlar. Bu anlamda İdil Sempozyumu'nda bir oturum da şehrin önemli simalarına ayrıldı. Güneydoğu'nun bir prototipi olarak İdil'de de ilim ve irfan merkezleri bulunmaktadır. İlim daha ziyade halen devam eden medrese, irfan ise tekke geleneği ile varlığını devam ettirmiştir. Bu bağlamda Recep Özdirek tarafından özellikle yaşayanlarla birebir görüşmelerle elde edilen, şehrin önemli âlimleri hakkında bir tebliğ sunuldu. İbrahim Baz tarafından da şehrin sufileri ve sufilerin şehrin İslâmî hayatı üzerindeki etkileri ele alındı. Bu tebliğler birbirini tamamlar nitelikte oldu. Bu tebliğler, Cizre merkezli Botan bölgesinin henüz araştırılmamış ve araştırılması zaruri olan birçok konusunun bulunduğunu ortaya koydu. Örneğin her iki tebliğde de tanıtılan Molla Tahir (Gül), köylerde imamlık yapmış bir imam profilinin ötesinde, yazmış olduğu “*en-Nebeü'l-yakîn*”<sup>4</sup> eserinde Sokrates, Platon, Aristoteles, Descartes, Kant ve Spinoza gibi çok sayıda filozofu okuduğu görülmektedir. Aynı bağlamda Taha Nas tarafından babası Molla Mehmet Nas hakkında bir tebliğ sunulması, bir âlimin birinci elden tanıtılmasını sağladı. Sevindirici olan ise oğlunun babasının eserlerini yayına hazırlamakta olduğu haberi oldu.

İdil ve çevresinde yaşamış âlimler yanında, değişik yönleriyle ön plana çıkmış olan halk kahramanları da vardır. Bilal Altan ve Canser Kardaş tarafından tanıtılan ve hayatı boyunca bir nevi Robin Hood'luk yapan 16. Yüzyılda yaşayan Alo Dino ve yine Canser Kardaş tarafından *sosyal haydut* şeklinde tanımlanarak tanıtılan Şemune Hanne Haydo (ö.1964) şehrin tarihinde iki önemli kişiliktir. Bu iki şahsın hayatı anlatılırken bölgede bir zamanlar var olan eşkıyalık ve toplumun so-

3 Şerafü'l-mekâni bi'l-mekîn

4 Eser tarafımızca Türkçeye tercüme edilmiştir.

syal yapısı da ortaya konulmuş oldu. Zira her alanda var olan bir boşluk, mutlaka doğru veya yanlış şekilde doldurulur.

### Altıncı Oturum: Ekonomik Yapı

Yüksek medeniyetler toplumun bütün katmanlarının en başta ekonomik değerler açısından yükselme devrini yaşadığı dönemlerde ortaya çıkma imkânı bulmuştur. İnsan, asli ihtiyacı olan açlığını gideremediği zamanlarda diğer bütün ihtiyaçlarını tâli görebilmektedir. Bu doğrultuda sempozyumda İdil'in ekonomik yapısına dair bir oturum yapılması, bilimsel bakışın toplumsal görüşe dönüşmesi ve yeni ümitlerin oluşması konusunda bir vasat oluşturmuştur. Bu anlamda Kerem Karabulut tarafından dile getirilen bölgede faaliyet gösteren bütün kurumların yani sosyal sermaye ile yetişmiş insan gücünü ifade eden beşeri sermayenin doğru projelerle birleştirilmesinin gerekliliği hakkındaki tebliğ, enerjinin sinerjiye dönüşmesinin yolları hakkında kıymetli fikirler ortaya koydu. İnsan kaynaklarının doğru organizasyonu bölgenin sahip olduğu yeraltı ve yer üstü zenginlikleri ile organize edildiğinde birçok sosyal sorunun çözülmesi kolaylaşacaktır. Bu anlamda Şırnak Üniversitesi'ne bağlı olarak açılan dört yıllık *Turizm ve Otelcilik Yüksekokulu* önemli bir boşluğu doldurmuş olacaktır. İdil'de var olan turizm potansiyeli ilçe ekonomisini kısa sürede güçlendirebilecektir. Ancak bu noktada İdil mülki ve idarî makamlarının İsmail Rağıp Kardeş ve Sait Demir tarafından sunulan Kent Bilgi Sistemi gibi teknolojileri kullanarak varolan potansiyelini sınırlar ötesine dahi iletme imkânına kavuşabilir. Bu konuda, İdil'in kısa süre sonra kavuşacağı havaalanının muhtemel getirileri, Dilek Coşkun ve Emre Esat Topaloğlu tarafından sunulan tebliğ ile çok detaylı şekilde ortaya konuldu.

### Kapanış Oturumu ve Sonuç

Yaşanılan şehrin farkına varmak, yaşamın farkına varmaktır. Bir başka ifade ile insanın insanı yani kendini tanımasıdır. Farkındalığı artırarak farklılıkları farklı görmeyen bir görüşe kavuşmaktır. Bu du-

rum, insani medeniyetin tesisi için önemi bir parametredir. Hayatın öznesi olan insan, farklılıkların yaşandığı yerde bu bilinç ve bilgeliğe kavuştuğu oranda ötekini ötekileştirmeden yaşamının aslında hayatın tabii bir kanunu olduğunu öğrenir. Öteki mutlaka vardır. Ancak ötekiyi olduğu gibi kabul ederek ona el uzatmak bir çiçeğin rüzgâra, dünyanın ay'a muhtaç olması kadar lüzumludur. Zira ay da dünyaya göre ötekidir. Ama bunlar ayrılmaz ikilidir. Diğerini yani ötekini ötekileştirmek ise bir insanlık suçudur ve fitrata terstir.

İşte İdil, sahip olduğu bütün değerleriyle bir zenginlik coğrafyasıdır. Kapanış oturumunda söz alan Kerem Karabulut, İbrahim Baz, Şeyhmus Akçay ve Yakub Bilge'nin konuşmasının ortak noktası "sevgi dili"nin İdil'de yaşandığı dönemlerin tekrar gelmesi ve bahçenin tek tip gül ile gülistan olamayacağı idi.

Geçmişten günümüze İdil Sempozyumu'nun üzerinde en çok durulması gereken yanlarının başında kusursuz denebilecek bir organizasyon ile gerçekleşmiş; cami, kilise ve Yezidi köylerinin gezilmesi ile taçlanmıştı. Bilindiği gibi Sempozyumlar bir şölendir: Bilişsel, duyuşsal ve görsel bir şölen. Ancak göz gördüğüyle kalırsa bakışında nakışlık vardır. Zira nakış nakkaşını işaret eder. Nakışın zerâfeti, nakkâşın mahâretidir. Bu noktada, İdil kaymakamı Sayın Adem Kaya Bey, bir bürokratin bulunduğu birime ne şekilde katkı sağlayabileceğini bizzat kendi katkıları ve kurduğu profesyonel ekibi ile gösterdi. Onu, bölgeyi ve İlçe iyi okumuş, ihtiyaçlarını doğru tespit etmiş, bulunduğu yere değer katma arayışı içerisinde gördük. Değişen dünyanın düşünen ve uygulayan bu bürokratını yürekten kutluyorum. Ayrıca katıldığım bu en yüksek katılımı ve her oturumu ayrı bir heyecan dolu olan Sempozyumun düzenleme kurulu başkanı Yrd. Doç Dr. Nesim Doru'yu tebrik ediyorum.

İdil sempozyumu, konuşmacı ve dinleyici bütün katılımcılarına ayrıcalıklı bir hafta sonu yaşatmıştır. Sonuçları ise adım adım görülecektir.



---

## “Tanrının Varlığına İlişkin Argümanlar” Atölye Çalışması (20-21 Mayıs 2011)

Tanıtan: Tamer YILDIRIM\*

---

**Din Felsefesi Derneği** ve **İSAM** işbirliği ile düzenlenen “Tanrının Varlığına İlişkin Argümanlar” adlı atölye çalışması 20-21 Mayıs 2011 tarihinde İSAM seminer salonunda gerçekleştirildi. Din Felsefesi Derneği’nin her yıl düzenlediği atölye çalışmalarından üçüncüsü olan atölye çalışmasında dört farklı başlık ele alındı. Konu ile ilgili çalışma yapan akademisyenlerin katıldığı atölye iki gün sürdü.

Atölye çalışmasının açılış konuşması, 29 Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi Prof. Dr. Adnan Aslan tarafından yapıldı. Prof. Aslan konuşmasında din felsefesi kavramının kavram olarak problemlili olduğunu ve Anglo-Sakson düşüncesinin analitik felsefeye bağlı olduğuna değinerek Avrupa’nın bu konuda bir yeknesaklığının bulunmadığını, Almanya’da din felsefesi olmadığını, Luther’in geleneğinden gelen güçlü bir teoloji olduğunu ve bunların din felsefesinin içinde bulunulan toplumun geleneğine ve özellikle düşünsel geleneğine bağlı olması gerektiğini belirtti. Prof. Aslan konuşmasında ayrıca analitik felsefenin bu topraklarda bulunan bizler için geleneğimizle irtibat kurma imkanı sunduğundan diğer felsefi ekollerden daha fazla benimsendiğine fakat işin başında olduğundan bu konuda yapılacak daha çok şeyin bulunduğu, Batıyı anlamamız gerektiğine bunun için son versiyon olarak adlandırılan F. Nietzsche ve M. Heidegger’i bilmek zorunda olduğumuza değindi. Açılış konuşmasından sonra oturumlara geçildi.

### 1. Oturum: İbn Sînâ’nın Metafizik Delili

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Engin Erdem, İbn Sînâ’nın isbat-ı vacib ko-

---

\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı

nusunda takip ettiği yolun gerçekte hangisi olduğunu tespit etmek için sunduğu çalışmasında İbn Sînâ'nın felsefi sisteminin odağında varlık sorununun yer aldığına değinerek İbn Sînâ'da varlığın bilgisinin kesin olduğunu ortaya koyduktan sonra, varlığı modalite açısından analiz ettiğini belirtti. İbn Sînâ'nın delilinin ontolojik delile daha yakın olduğuna değinen Erdem, kozmolojik delil olduğunu söyleyenlerin görüşlerinin doğru olmadığını, İbn Sînâ'nın argümanında delil, varlığın doğası, medlul ise *sırf* varlık, yani Tanrı olduğunu belirtti.

Bu oturumun tartışma kısmında Doç. Dr. Fehrullah Terkan, Doç. Dr. Rahim Acar ve Yrd. Doç. Dr. Zikri Yavuz İbn Sina'nın öncelikli olarak kozmolojik delili savunduğunu buna karşın Yrd. Doç. Dr. M. Cüneyt Kaya ve Yrd. Doç. Dr. Engin Erdem ontolojik delilin savunulduğunu belirtmişlerdir.

## 2. Oturum: Zamandan Bağımsız Delile dair Modern Tartışmalar

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Zikri Yavuz tarafından sunumu yapılan bu oturumda Yrd. Doç. Dr. Yavuz, Tanrı'nın varlığı hakkındaki delillerden en çok bilineninin ve hakkında en fazla fikir yürütülenin kozmolojik argüman olduğunu, argümanın ilk ve en basit şekillerinin Platon ve Aristoteles'te bulunduğunu, Aristoteles'te ortaya konmuş olan şeklin Ortaçağ'da İbn Sina tarafından daha da geliştirildiğini ve Gazzali tarafından eleştirildiğini, sonrasında Aquinas tarafından özüne dokunmayan bir takım rötuşlarla benzer şekilde ortaya konduğunu ve modern çağa geldiğinde Alman filozofu Leibniz ve İngiliz teolog Samuel Clarke tarafından yeter sebep ilkesi ekseninde ele alındığını belirtti. Özellikle delilin çağdaş versiyonu olan Leibniz ve Clarke bağlamında konuyu ele alan Yavuz, devamında delile getirilen özellikle Russell'a karşı eleştiri konularına değindi. Son dönemde Alexander Pruss'un delili ele alış tarzını sundu. Sonuç olarak Yavuz, kozmolojik argüman modern din felsefesi içinde metafiziksel kavramları içerecek şekilde tartışıldığı, buna karşın argüman lehine ve aleyhine zorunluluk, nedensellik, kontenjanlık, a priori ve modern fiziğin gelişmelerini de içine alacak şekilde

yoğun tartışmaların olduğu ve bununla birlikte bu bakış açıları lehine ve aleyhine bir karar vermenin en azından kesinliğe yakın bir karar vermenin ve bir sonuca bağlamanın gerçekten zor olduğu, her şeye rağmen böyle bir argümanlar silsilesinin kendi içerisinde rasyonel bir yapısının bulunduğu, dinin rasyonel öğelerine vurgu yaptığı, en azından yanlışlıkları dışarı da bırakması açısından önemli ve tartışmaya değer ve reelde örtüşen yani metafiziksel anlamda gerçekliği dışlamayan akıl yürütmelemler olarak kabul edilebileceğini belirtti.

### 3. Oturum: İbn Rüşd'ün Tanrı Kanıtı Üzerine Küçük Bir Mütalaa: İnâyet ve İhtirâ

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi öğretim Üyesi Doç. Dr. Süleyman Dönmez tarafından sunulan üçüncü oturumda Doç. Dr. Sönmez, Türkçede Tanrıdan bahsedildiğinde kavramsal açıdan bazı zorlukların ortaya çıkabileceğini belirterek bunun doğru bir temelde aşmak için varlık/vücut, var olan/mevcut kavramlarının İlk Çağ'dan itibaren nasıl anlamlandırıldığına işaret etti. Tanrının varlığının tanıtlanması meselesi hakkında da; Kanıttan Tanrı kanıtlamasına, Akıldan akliliğe, İhtira ve İnayet delillerine ve bu delillerin Onto-epistemik (varlıkbilişsel) temellerine değindi. İbn Rüşd bağlamında ele aldığı İnayet ve İhtira delilinin farklı akıl yürütme şekillerini ortaya koydu.

### 4. Oturum: Tasarım Delili

Yıldız Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi Doç. Dr. Osman Caner Taslaman tarafından sunulan dördüncü oturum konusu tasarım delili idi. Bilim-din ilişkisine değinilerek bilim ile dinin ayrı hakikatler olmadığını fakat hangi din, hangi bilim konusunun önemli olduğunu belirten Doç. Dr. Taslaman, eğer bilim-din arasında çatışma olursa/olacaksa biliminde Tanrı'nın gönderdiği dinin anlaşılmamasından kaynaklanabileceğine değinerek özetle şunları belirtti; İnsanların, normal hayatlarında uygulamadıkları bir hususu Tanrı kanıtlamasına uyguladıklarında mutlak başarı sağlaması

mümkün değildir. Bu noktada en iyi/uygun yol hangisi ise o uygulanır/kabul edilir. Bu anlamda İbn Rüşd'ün Kur'an delili dediği de gerçekte bir tasarım delilidir. Aslında tasarım delili değil tasarım delilleri vardır. Akıllı tasarım delili evrim karşıtlığıyla özdeşleştirilmiş bir delildir. Bu delilin en önemli eksiği evrimi, kanıtın ortaya konulması için gerekli görmesidir. Diğer argümanlardan farklı olarak bir boşluğu doldurmak için değil, olan ve biriken bilgi sonucu ortaya çıkmıştır. Tasarım delili ile varlıklardaki düzen ve gayesellik gibi unsurlardan yola çıkılarak bu varlıkların Tasarımcısı'nın varlığına ve bu Tasarımcı'nın kudreti, bilgisi, hâkimiyeti gibi sıfatlarına ulaşıldığını kısacası, tek tanrılı dinlerin savunduğu Tanrı'nın birçok sıfatının tasarım delili ile temellendirildiğini belirtti. Böylesi bir yaklaşımın binlerce yıllık tarihi olmasının yanında, bu yaklaşımın eski dönemlerde Epikurus ve Lucretius gibi, yakın dönemlerde ise Hume ve Kant gibi eleştirmenleri olduğunu, içinde bulunduğumuz çağda ise bu kanıtı karşı geliştirilen argümanların hemen hepsinin, Evrim Teorisi'nin kesin bir gerçek olarak kabul edildiği bir önkabulle oluşturulduğunu, fizik ile biyolojideki son asrın bulgularının tasarım delilini desteklediğini belirten Taslaman, 20. yüzyılda elde edilen modern bilimin verileriyle, dünyadaki canlılığın oluşması için evrende çok hassas ayarların gerektiğini ve canlıların zannedilenden çok daha çeşitli ve kompleks olduklarını bu yeni verilere dayalı tasarım delili yaklaşımlarının artık sırf analogilere dayanmadığını, olasılık hesabı gibi matematiksel yaklaşımlarla daha objektif bir bakış açısının mümkün olduğunu ve son yüzyılda gerçekleşen bilimsel ilerlemelerle tasarım delilinin eskisinden daha da güçlü olduğunu ve 'doğanın hiçbir müdahale almayan' bir yer bulunduğunu söyleyen natüralist felsefenin yanlışlığının bulunduğunu belirtti. Bu delilin yoğun olasılık hesaplarından dolayı matematik ile de yakından ilişkili olduğu belirtildi.

Sunum sonralarında yapılan değerlendirme, soru-cevap ve katkılarla iki gün boyunca Tanrının varlığına dair argümanlar ele alınmış ve özellikle alandaki akademisyenlerin katkılarıyla (atölye çalışma-

sının) verimli bir şekilde geçmesi sağlanmıştır. Fakat bilim insanlarının yetiştirme ve konuları birbirlerine yakın olmasının rağmen konuşmalarında argüman, ispat-ı vacip, delil, kanıt, tanıt gibi aynı anlamı ifade eden farklı kullanım çeşitliliği içerisinde sunumları yaptıkları gözlenmiştir.

Atölye çalışması, Prof. Dr. Adnan Arslan, Prof. Dr. Tahsin Görğün, Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Doç Dr. Rahim Acar, Doç. Dr. Caner Taslaman, Doç. Dr. Fehrullah Terkan, Doç. Dr. Sait Reçber, Doç. Dr. Süleyman Dönmez, Doç Dr. Atilla Arkan, Doç. Dr. Aydın Toplaoğlu, Yrd. Doç. Dr. Engin Erdem, Yrd. Doç. Dr. Zikri Yavuz, Yrd. Doç. Dr. M. Cüneyt Kaya, Yrd. Doç. Dr. Tamer Yıldırım, Dr. Emre Dorman, Osman Baş ve farklı üniversitelerden katılan bilim insanlarının fikirsel katkılarıyla son bulmuştur.

**Şırnak Üniversitesi**  
**İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Yayın Esasları**

1. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup, yılda iki sayı olarak yayımlanır.
2. Dergide telif ve çeviri makale, metin neşri ve tercümesi, kitap ve tez tanıtımı gibi ilmî çalışmalar; sempozyum, seminer, konferans, panel, vefeyât haber ve değerlendirmeleri yayımlanır.
3. Metin neşri ve tercüme, derginin toplam sayfa sayısının 1/3'ünü geçemez.
4. Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış veya yayımına karar verilmemiş olmalıdır.
5. Bir yazarın aynı sayıda telif-tercüme türünden en fazla iki çalışmasına yer verilebilir.
6. Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere 30 dergi sayfasını (10.000 kelime) aşmamalıdır. Makalelerde Türkçe ve İngilizce özet (50-100 kelime) ile anahtar kelimeler (5-10 kelime) bulunmalıdır.
7. Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir.
8. Yazıların şekil ve muhteva yönünden ön incelemesi Yayın Kurulu'nca yapılır. Gerek görüldüğünde Danışma Kurulu'nun da görüşü alınır. Yazı, sonuca göre üç hakeme gönderilir. Yazıların ya-

**Publication Guidelines for the**  
**Journal of the Divinity School,**  
**Şırnak University**

1. Journal of the Divinity School, Şırnak University, is a peer-reviewed journal published twice a year.
2. It is devoted to the publication of articles, translations, editions of manuscripts and their translations, book and dissertation reviews, as well as assessments of symposiums, seminars, conferences and panels and obituaries.
3. The number of pages devoted to classic manuscripts and their translation should not be more than one-third of the total page numbers of an issue.
4. The material submitted for publication may not be previously published or accepted for publication by another publisher.
5. One author may have at most two pieces of any work published in the same issue of the journal.
6. Articles may not exceed 30 pages (10,000 words), including appended material such as pictures, charts and maps etc. Articles must be submitted with abstracts both in Turkish and English (50-100 words) along with key words (5-10 words).
7. Although the journal is published in Turkish, articles in foreign languages are also welcome.
8. The editorial board peruses the submitted material with regard to both form and content before sending it on to referees. They

yımlanabilmesi için hakem raporlarının en az ikisinin olumlu olması gerekir. Yazı, hakemlerin gerekli görmesi halinde icap eden düzeltmeler müellifince yapıldıktan sonra yayımlanır. Değerlendirme sonuçları yazarlara en geç üç ay içerisinde bildirilir.

9. Dergiye gönderilen yazılar yayımlanmasa da iade edilmez. Yayımlanan yazıların dil, üslup ve muhteva yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
10. Dergide *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* imlâ esasları uygulanır.
11. Dergide yer alan yazıların telif hakları saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
12. Çalışmalar Times New Roman fontuyla 12 punto olarak yazılmalı ve CD'siyle birlikte bir nüsha olarak Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'na teslim edilmeli veya  
sirnakilahiyatdergisi@hotmail.com adresine gönderilmelidir. Tercümelelerin orijinal metinleri de eklenmelidir.

may also consider the views of the advisory board. After the deliberation of the editorial board, submitted material is sent to three referees. In order for any material to be published, at least two of the referees must approve it. The revision and improvement demanded by the referees must be implemented in order for an article to be published. Authors are informed within three months about the decision regarding the publication of their material.

9. Material submitted to the journal is not returned, even if it is not accepted for publication. Authors assume the responsibility of the article with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects.
10. The style used by the *Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi (TDV Encyclopedia of Islam)* is adopted in the journal.
11. The material published in the journal is copyrighted; it cannot be used without proper reference.
12. The material to be considered for publication should be submitted to the Şirnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dekanlığı on a CD along with a hard copy or  
sirnakilahiyatdergisi@hotmail.com. Translated material should be submitted together with the original article.

