



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 17

Sayı 2

Temmuz-Aralık 2017

T. C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (ÇÜİFD)
2017 (17/2) Temmuz-Aralık
ISSN: 2564-6427

Sahibi

Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Dekan), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Hasan Kayıklık (Başkan), *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi*

Prof. Dr. Bekir Tatlı, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.* - Prof. Dr. Nuran Öztürk, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.*

Doç. Dr. Yusuf Gökalp, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.* - Doç. Dr. Tuğrul Yürük, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.*

Okt. Şenel Durmaz, *Ç.Ü. İlahiyat F.- Arş. Gör. Ahmet Rifat Geçioğlu, Ç.Ü. İlahiyat Fak.*

Arş. Gör. Aygül Düzenli, *Ç.Ü. İlahiyat F.- Arş. Gör. Ömer Sadıker, Ç.Ü. İlahiyat Fak.*

Yabancı Dil Editörleri

Okt. Şenel Durmaz - Arş. Gör. Ahmet Rifat Geçioğlu

Redaksiyon ve Dizgi

Prof. Dr. Bekir Tatlı

Yayın Tarihi: Aralık 2017

Dergimizin Yer Aldığı Bazı Veri Tabanları



Yazışma Adresi

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Balcı Kampüsü, 01330 Sarıçam/Adana

ilahiyatdergi@gmail.com

Makalelerin bilim, dil ve hukuk bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

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

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdulkadir Evgin, Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.

Prof. Dr. Abdülkerim Bahadır, Necmettin Erbakan Ü.

Prof. Dr. Adnan Demircan, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Adnan Koşum, Süleyman Demirel Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Üniversitesi

Prof. Dr. Bilâl Kemikli, Dumlupınar Üniversitesi

Prof. Dr. Halis Albayrak, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Hasan Onat, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Kamil Çakın, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Yeditepe Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Evkuran, Hitit Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa Ünal, Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Zeki Salih Zengin, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

**ÇÜİFD 2017 (17/2) Temmuz-Aralık Sayısının Hakemleri (isim sırasına göre).
Yanında (*) işareti bulunanlar 2 defa hakemlik yapmıştır.**

- Doç. Dr. Abdulcebbar Kavak, *Ağrı İbrahim Çeçen Ü. İslâmî İlimler Fakültesi*
Prof. Dr. Abdullah Kahraman, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. Abdullah Özbolat, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. Âdem Tutar, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Doğan, *Osmaniye Korkut Ata Ü. İlahiyat Fakültesi*
Yrd. Doç. Dr. Ali Bayer, *Karamanoğlu Mehmet Bey Ü. İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. Ali İsra Güngör, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Yrd. Doç. Dr. Ali Hatalmış, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. Ali Namlı, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. Ali Ulvi Mehmetoğlu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. Asım Yapıcı (*), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. Bayram Dalkılıç (*), *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. Bekir Tatlı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. Bilal Baş, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. Burhan Baltacı, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Yrd. Doç. Dr. Erdoğan Sarıtepe, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Yrd. Doç. Dr. Eldar Hasanoğlu, *Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi*
Yrd. Doç. Dr. Fatih Orhan, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. Fatih Yahya Ayaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. Hammet Arslan (*), *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. Hasan Akkanat (*), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. Hayri Kaplan, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. Hulusi Arslan, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. İsmail Şık, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. Kadir Albayrak, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. Kemal Polat, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Yrd. Doç. Dr. Mahmud Esad Erkaya (*), *Çukurova Ü. İlahiyat Fakültesi*

Doç. Dr. Mehmet Ümit, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. Münir Yıldırım (*), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Yrd. Doç. Dr. Nail Karagöz, *Osmaniye Korkut Ata Ü. İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. Osman Aydınli, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Yrd. Doç. Dr. Osman Aydınli, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. Özcan Güngör, *Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi*
Doç. Dr. Saffet Kartopu, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. Saim Yılmaz, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. Şaban Öz, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. Şükrü Keyifli, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. Tuğrul Yürük, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. Vahit Gökteş (*), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Yrd. Doç. Dr. Yakup Akyüz (*), *Karamanoğlu Mehmet Bey Ü. İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. Yusuf Gökalp, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Yrd. Doç. Dr. Zekiye Sönmez, *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslâmî İl. Fakültesi*

İÇİNDEKİLER

• MAKALELER / ARTICLES

Hasan KAYIKLIK - Mehmet Emin KALGI

Ortaöğretim Öğrencilerinin Tahripçi Davranışlarda Bulunma ile Dindarlık Düzeyleri Arasındaki İlişki	1
The Relation between Levels of Vandalist Behavior and Religiosity Levels of Secondary School Students	

M. Ali KIRMAN - Abdullah ÖZBOLAT

İslam, Kutsal ve Seküler	19
Islam, Sacred and Secular	

Hayri KAPLAN

Şah Veli Torunu Şah Veli el-Halvetî ve Gunyetü's-Sâlikîn Adlı Eseri	43
Shah Veli The Grandson of Shah Veli and his Gunyetu's-Sâlikîn	

İbrahim KAPLAN

Din, Fıtrat ve Akl-ı Selim İlişkisi Üzerine.....	61
On the Relation Among Religion, Disposition and Common Sense	

Aygül DÜZENLİ - Fatih Yahya AYAZ

Memlükler Dönemi Hristiyan Tarihçileri.....	85
Christian Historians in Mamluk Period	

Asife ÜNAL

Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi	103
The Creation of Woman in the Jewish Tradition and the Legend of Lilith	

Ali HATALMIŞ

İbn Garsiye ve Şu'ûbiye Risâlesi: Takdim ve Tercüme 117

Ibn Gharsiya and The Tract of Shu'ûbiyya: Introduction and Translation

Mahmud Esad ERKAYA

Tasavvufta Hakikat Kavramına Kaynak Olması Yönüyle Hârise Hadisi 149

The Hadith of Hârisah in Terms of Being a Source of Haqiqa Concept in Sufism

E. Zehra TURAN

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Yeterlikleri: Veli Beklentileri 185

The Proficiency of The Teachers of Religious Culture and Moral Knowledge: The Expectations of The Parents

İbrahim SİZGEN

Râfiî el-Kazvînî'nin Fıkıhçılığı ve Bazı Fikhî Görüşleri (Taharet ve Salat Konuları
Özelinde) 205

R Rafiî al-Qazwini as a scholar of Fiqh and His Views on Fiqh (On Ablution and Salah /the ritual pray)

Murat ORAL

el-Mâverdî'nin Mu'tezilîliği İthamının Değerlendirilmesi 231

Evaluating the Mu'tazilî accusation to Mâverdî

Mustafa ATEŞ

Baha Tevfik'in Tanrı Problemine Yaklaşımı 259

Baha Tevfik's Approach to the Problem of God

Asife ÜNAL

Nicelik Açısından Sosyal Bilimlerde BAP Projeleri: İlahiyat Örneği 281

BAP Projects in Social Sciences in Terms of Quantity: The Sample of Theology Faculties

Mehmet Mansur GÖKCAN

Hız. Peygamber'in Yaşantısında Tasavvufî Unsurlar 299

Sufi Elements in Prophet Muhammad's life (pbuh)

Mustafa ATEŞ

Baha Tevfik'in Hayatı, Eserleri ve Felsefî Düşünce Yapısı 331

Baha Tevfik's Life, His Works and His Philosophical Mentality

• **ÇEVİRİLER / TRANSLATIONS**

Jaakko Hameen ANTTILA / çev. E. DÖNER, K. GÜNGÖR, F. YORGAN, S. ZORLU

Kur'an'da Hıristiyanlar ve Hıristiyanlık 351

Christians and Christianity in the Qur'an

Reuven FIRESTONE / çev. Ahmet Rifat GEÇİOĞLU, Ertuğrul DÖNER

Yahudi-Müslüman İlişkileri 365

Jewish-Muslim Relations

• **KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS**

Harun TUNÇ - Hasan GÖKMEN

Statü ve Din (A. Özbolat) 385

Özlem KARA

Bilim Felsefesi - Bilim ile Felsefe Arasındaki Bağ (P. Frank) 391

Yusuf OKŞAR

Yobazlıklar (R. Garaudy) 397

Tamer YILDIRIM

Frankfurt Okulu (P. L. Assoun) 405

Ortaöğretim Öğrencilerinin Tahripçi Davranışlarda Bulunma ile Dindarlık Düzeyleri Arasındaki İlişki*

Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK**

Mehmet Emin KALGI***

Atıf / ©- Kayıklık, H.- Kalgı, M. E. (2017). Ortaöğretim Öğrencilerinin Tahripçi Davranışlarda Bulunma ile Dindarlık Düzeyleri Arasındaki İlişki, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), 1-18.

Öz- Bu araştırmanın amacı, ortaöğretim düzeyinde eğitim-öğretim gören öğrencilerin dindarlık ve tahripçilik düzeyleri arasındaki ilişkiyi belirlemek ve bunu bazı değişkenler açısından incelemektir. Genel tarama modelinde olan bu araştırmanın verileri, *Ergen Tahripçilik Ölçeği*, *Dinsel Yaşayış Ölçeği* ve geliştirilen *Kişisel Bilgi Formu* ile elde edilmiştir. Öğrencilerin dindarlık ve tahripçilik düzeyleri ile ilgili bulgular, *Pearson Momentler Çarpımı Korelasyonu*, *tek yönlü varyans analizi* ve *basit regresyon analizi* kullanılarak elde edilmiştir. Araştırmanın örneklemini, Şanlıurfa/Siverek ilçesinin genel liselerinde okuyan ve basit tesadüfî yolla seçilen 400 öğrenci oluşturmaktadır. Bunların %66'sı (264) kız, %34'ü (136) ise erkektir. Ortaöğretim öğrencileri için, din-önem düşüncesi, öznel dindarlık algısı ve okul türü değişkeni öğrencilerin tahripçilik davranışlarına göre anlamlı bir farklılık göstermiştir. Dindarlığın ahlak boyutu ile tahripçilik arasındaki ilişkiye bakıldığında, ahlak boyutu tahripçilik puanlarındaki varyansın %5'ini açıklamaktadır. Genel dinsel yaşayış ile tahripçilik arasındaki korelasyonun düşük düzeyde negatif olduğu ve genel dinsel yaşayış ile tahripçilik arasında anlamlı bir ilişkinin bulunduğu sonucuna ulaşılmıştır ($r = -.14$ $p < .01$).

Anahtar sözcükler- Tahripçilik, dindarlık, inanç, ibadet, ahlâk



Makalenin gelişi: 13.10.2017; Yayına kabul tarihi: 20.12.2017

* Bu makalenin bir kısmı 25. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi'nde (21-24 Nisan 2016) "Ortaöğretim Öğrencilerinin Tahripçilik (Vandalist) Davranışlarda Bulunma Düzeyleri İle Dindarlık Düzeyleri Arasındaki İlişki" başlığıyla Mehmet Emin Kalgı tarafından sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı öğretim üyesi, e-posta: hkayiklik@cu.edu.tr (ORCID: 0000-0003-1755-5398)

*** Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Din Psikolojisi) Doktora Öğrencisi, e-posta: mehmet.emin.63.21@gmail.com (ORCID: 0000-0001-6999-5059)

1. Giriş

1.1. Din ve Dindarlık

Din, tanımlanması en zor kavramlardan biridir, çünkü yapılacak bir din tanımı farklı dinleri kapsayıcı olduğu düşünülse de ortak bir tanımda buluşmak sanıldığı kadar kolay değildir (Yapıcı, 2013). Bu perspektifte düşünüldüğünde araştırmacılar tarafından yapılan her din tanımı araştırmacıların sosyo-kültürel durumlarına göre değişebilmektedir. İslami eksenli yapılan din tanımlarında daha çok vahiy, peygamber, iman, ibadet, mükâfat, ceza, itaat gibi kavramlar vurgulanırken (Uysal, 1996; Cirhinlioğlu, 2010; Hökelekli, 2010; Kayıklık, 2011; Peker, 2011; Tarhan, 2013; Murata&Chittick, 2012; Şentürk, 2013; Yavuz, 2013; Yapıcı, 2013; Hökelekli, 2013); materyalist veya pozitivist eksenli yapılan din tanımlarında ise daha çok korku, yanılsama, saplantı, çaresizlik, tatminlik, acılara karşı başa çıkma, kendini gerçekleştirme güdüsü, hedefe yönelme gibi kavramlar vurgulanmaktadır (Freud, 2014a; Freud, 2014b; Dawkins, 2013; Marx ve Engels, 2013; Freud, 2012; Fromm, 2012; Botton, 2011; Dursun, 1999). Ayrıca Hristiyan ve Yahudi kültürüyle yetişmiş bilim adamları dini, tanrı, teslis, kolektif bilinçdışı, pragmatist, anlam arayışı gibi kavramlarla açıklamaya çalışmışlardır (Frankl, 2014; Flew, 2012; Holm, 2007; Eliade, 2004; Jung, 1996).

Yapılan din tanımı kişinin yaşadığı coğrafya, gelenek-görenekler ve tarihsel dönem gibi birçok etkene bağlı olarak değişiklik gösterebilmektedir. Hatta Regis Jolivet, dinin tanımını daha da özelleştirerek herkesin bir din tanımı veya tarifi olabileceğini ve din tanımının objektiflikten daha çok subjektiflikle bağlantılı olduğunu vurgulamıştır (Uysal, 1996). Bunun yanında Paloutzian (1989), yapılan her din tanımının ancak yazarını tatmin ettiğini belirtmiştir.

Araştırmacılar tarafından yapılan din tanımları bütünüyle her dini kapsamadığı gibi yapılan dindarlık tanımları da tüm dindarlar için kapsayıcı değildir (Albayrak, 2010:5). Çünkü her dinin kendine has kuralları vardır ve bu kurallar bağlamından hareketle dindarlık tanımında ortak bir kanıya varmak oldukça zordur. Her ne kadar dindarlık nesnel göstergelerle tanımlanmaya çalışılsa da bunun tamamen öznel bir durum olduğu da dikkatten kaçırılmamalıdır (Yapıcı, 2006). Bundan dolayı dindarlığın öznelliğe indirgenmesi, farklı dindarlık algılarıyla ilişkili olarak hem farklı dindarlıkların kategorize edilmesine hem de bu kategorileştirmeye beraber dinsel yaşayışta farklılıklara sebep olmaktadır (Allport, 2014).

Yapıcı (2013), dindarlığı kurumsal dinin bireysel ve içsel yaşanması olarak tanımlarken; Roff, dindarlığı bireyin aşkın olana ilişkin inançlarının ve davranışlarının hem kurumsallaşmış hem de kurumsallaşmamış hali olduğunu belirtmektedir (Yıldız, 2006). Cotton, Larkin, Hoopes, Cromer, Rosenthal (2005) ise dindarlığı Tanrı'ya inanma, dua etme, dinsel ritüelleri yerine getirme ve kutsalın dışa yansımaları olarak tanımlamışlardır. Hyman ve Handal (2006) dindarlığı ibadetler, kiliseye devam etme, problem çözme, dışa ve içe dönük grup davranışlarını yönlendirme olarak tanımlarken; Almeida, Neto ve Koenig (2006) ise dindarlığı inançlar sistemi, dini ritüeller ve kutsala yakın olmak için dinsel sembollerini yerine getirme olarak tanımlamaktadır. Bu dindarlık tanımına özdeş bir tanımı da Beckwith ve Morrow (2005) yapmıştır. Beckwith ve Morrow'a (2005) göre dindarlık inanç ve ibadet esaslarını kurumsal olarak yerine getirme sistemidir.

Yapılan dindarlık tanımları incelendiğinde genellikle dinsel ritüelleri yerine getirme, tanrıyla içsel bağlantı kurma, dua etme, dinsel yaşayışın dışa yansımaları gibi kavramlar vurgulanmıştır. Sonuç olarak dindarlık, bireyin *inanç, ahlak ve ibadet esaslarını yerine getirmesi olarak tanımlanabilir*.

1.2. Tahripçilik

Tahripçilik, herhangi bir kamu malına kasıtlı zarar verme davranışı olarak tanımlanmaktadır (Kalgı, 2014). Bu terimi Türkiye'de ilk kez kullanan Öğülmüş (1993:587) ise tanımlamayı şu şekilde yapmıştır: "*Belediye otobüslerinin koltuklarını yırtmak; telefon kulübelerini kullanılamaz hale getirmek; park, bahçe, dinlenme alanları, otobüs durakları gibi kamuya açık alanlardaki eşyaları ve sanat eserlerini kırmak, parçalamak, kesmek ya da oymak; okul binalarının camlarını ve ampullerini kırmak, sıraların üzerini kazımak gibi eylemler yapan kişilere tahripçi kamu mallarına zarar vermeye yönelik olan bu tür eylemlerde bulunma eğilimine de tahripçilik adı verilmektedir.*" Yavuzer (1998), tahripçiliği nesnelere yönelik saldırganlık olarak tanımlamış ve saldırganca davranışlarda bulunan kişilerin kamu mallarına veya başkalarına ait mallara zarar vermesi olarak belirtmiştir. Burcu, Danacıoğlu ve Vazsony'a (2007) göre ise tahripçilik bir saldırganlık biçimidir.

Tahrip amaçlı bir davranışta bulunan bireyin amacı kendi gücünü bilinçli olarak göstermektir. Sander'e (1981) göre tahripçilik kişinin sahip olmadığı özel mülkiyete zarar vermesidir (akt. De Wet, 2004). Moeller (2001) saldırganlık türleri içerisinde tahripçiliği, kullanılan mallara kasıtlı olarak zarar verme, yangın çıkarma gibi okullarda ciddi zararlar ortaya çıkaran eylemler olarak tanımlamaktadır (akt. Yavuzer, 2011). Yıldız (2004) ise tahripçiliği kişi-

nin hiç tanımadığı bireylere ya da kamu mallarına yönelik olarak gerçekleştirildiği zarar verici davranışlar olarak tanımlamaktadır. Boz ve Beyaztaş (2001), tahripçiliği bilgisizlik yüzünden ya da zevk için kamu mallarına ya da sanat yapıtlarına büyük zararlar vermek ve bu zararları kendine bir amaç durumuna getirmek olarak tanımlamıştır. Sonuç olarak, tahripçilik bir şiddet türü olarak değerlendirilebilir, fakat her şiddeti tahripçilik olarak değerlendirmek doğru değildir. Çünkü şiddet içeren bir davranışın tahripçilik olarak değerlendirilebilmesi için bir mala kasıtlı zarar vermeyi içermesi gerekir.

2. Literatür Taraması

Yapılan literatür taramasında tahripçilik ile dindarlık arasındaki ilişkiyi istatistiksel olarak ele alan herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Fakat çalışmanın kavramsal çerçevesinin oluşturulması için tahripçilik kavramına yakın olan şiddet kavramına başvurulmuş ve bu yönde bir alt yapı oluşturulmaya çalışılmıştır.

Tesler (2003:178), Batı Şeria ve Gazze Filistinlilerin İsrail ile uzlaşmaya ilişkin tutumların tespiti için görüşme yöntemiyle yaptığı çalışmada, dindar olmayanların dindar olanlara göre daha çok uzlaşmacı tutum sergilediklerini tespit etmiştir. Tesler (2003), dindarlar arasında gelişen bu durumu dinin siyasallaşmasına bağlamaktadır. Yapılan başka çalışmalarda da şiddeti arttıran etkenin sadece radikalleşme (Miller, 2013) olmadığı, sosyo-ekonomik sorunlar, eğitim, kültür, psikolojik bunalımlar gibi birçok etken bu durum üzerinde etkilidir (Nachtwey&Tessler, 2002; Thompson, 1989). Canetti, Hobfoll, Pedahzur ve Zaidise 213 Müslüman ve 697 Yahudi olmak üzere toplam 910 kişi üzerinde yaptıkları bir çalışmada dindarlık ile politik şiddet arasında pozitif yönde bir ilişki bulmuşlardır. Çalışmada Müslümanların Yahudilere göre politik şiddeti daha çok desteklediği sonucuna ulaşılmıştır. Onlara göre Müslümanların Yahudilere göre politik şiddeti daha çok desteklemesinin sebepleri arasında marjinallik, sosyo-ekonomik durum ve çalışmaya katılan deneklerin dindarlık algısı yatmaktadır (2010:582). Aksi takdirde bu çalışmada tüm Müslümanların şiddeti desteklediği sonucunu çıkarmak doğru değildir.

Isaacs (2016:211) 1970-2012 yılları arasında dünya genelindeki 495 dinsel kuruluşun dini retorik ile şiddet söylemleri arasındaki ilişkiyi tespit etmek için yaptığı çalışmada, dini retorik ile şiddet arasında güçlü bir ilişki olduğunu tespit etmiştir. Çalışmada, dini retorikleri kullanan kuruluşların 160 tanesinin bazı noktalarda şiddete katıldıklarını tespit etmiştir. Ayrıca şiddet davranışını gösteren bu kuruluşların yıllar içinde şiddet davranışını arttırdıklarını tespit etmiştir. Ayrıca Kanyandago 2011'de yaptığı bir çalışmada dinin doğrudan

veya dolaylı olarak şiddete sebebiyet verdiği bulgusunu elde etmiştir. Robbins ve Hall (2007) "Yeni Dini Hareketler ve Şiddet" başlığıyla yaptıkları bir çalışmada dini hareketler ile şiddet arasında bağlantıların olduğunu ve bununla ilgili öğrencilere özel eğitim verilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Koca, dindarların veya dini hareketlerin şiddet davranışında bulunmalarını iki nedenle açıklamaktadır. Birincisi, dindarların veya dini hareketlerin dinin ruhundan ziyade şekline önem vermeleridir, ikincisi ise dinin ahlâki boyutunu görmezden gelmeleridir (2016:23).

3. Yöntem

Çalışmada nicel araştırma yöntemlerinden genel tarama modeli kullanılmıştır. Genel tarama modeli, çok sayıda elemandan oluşan bir evrende, evren hakkında genel bir yargıya varmak amacıyla evrenin tümü ya da ondan alınacak bir grup, örnek ya da örneklem üzerinde yapılan tarama düzenlemeleridir (Karasar, 2004:79). Ayrıca tarama araştırmaları, geniş kitlelerin görüşlerini betimlemeyi hedefleyen (Büyüköztürk, 2012) araştırmalardır.

3.1. Araştırmanın Problemi

Araştırmanın temel problemi, ortaöğretim düzeyinde eğitim-öğretim gören öğrencilerin dindarlık ve tahripçilik düzeyleri arasında nasıl bir ilişki olduğunu ortaya çıkarmaktır. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır.

a) Öğrencilerin tahripçilik davranışlarda bulunma düzeyleri din-önem değişkenine göre farklılaşmakta mıdır?

b) Öğrencilerin tahripçilik davranışlarda bulunma düzeyleri öznel dindarlık algısı değişkenine göre farklılaşmakta mıdır?

c) Öğrencilerin tahripçilik davranışlarda bulunma düzeyleri okul türü değişkenine göre farklılaşmakta mıdır?

d) Öğrencilerin genel dinsel yaşayış ile tahripçilik düzeyleri arasında nasıl bir ilişki vardır?

3.2. Araştırmanın Hipotezleri

a) Din-önem düşüncesine göre öğrencilerin tahripçilik düzeyleri farklılaşacaktır (1). Bu bağlamda dinin kendisi için "önemli" ve "çok önemli" olduğunu belirten grupların tahripçilik puanlarının, dinin kendisi için "önemli değil" diye belirten grubun tahripçilik puan ortalamasına göre daha düşük olacağı öngörülmektedir (2).

b) Öznel dindarlık algısına göre öğrencilerin tahripçilik düzeyleri farklılaşacaktır (1). Bu bağlamda kendisini "dindar" ve "çok dindar" olarak ifade edenlerin tahripçilik puanlarının kendisini "hiç dindar değil" ve "biraz dindar" olarak ifade edenlere göre daha düşük olacağı ileri sürülmektedir (2).

c) Okul türü değişkenine göre öğrencilerin tahripçilik düzeyleri farklılaşacaktır (1). Yusuf Sami İmam Hatip Lisesinde eğitim-öğretim gören öğrencilerin tahripçilik puanlarının diğer liselerde eğitim-öğretim gören öğrencilere göre daha düşük olacağı düşünülmektedir (2).

d) Öğrencilerin genel dinsel yaşayış ve ile tahripçilik puanları arasında anlamlı ve negatif yönde bir ilişki olduğu düşünülmektedir. (1). Bununla birlikte inanç-tahripçilik (2), ahlak-tahripçilik (3) ve ibadet-tahripçilik (4) ikilikleri arasında anlamlı ve negatif yönde bir ilişki olacağı öngörülmektedir.

3.3. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini, Şanlıurfa/Siverek ilçesinin genel lise öğrencileri, örneklemini ise bu okullardan basit tesadüfi yöntemle seçilmiş olan 400 öğrenci oluşturmaktadır. Bunların %66'sı (264) kız, %34'ü (136) ise erkek öğrencidir.

3.4. Veri Toplama Araçları

Bu araştırmanın verileri; "Ergen Tahripçilik Ölçeği" (Kalgı ve Aliyev, 2015), "Dinsel Yaşayış Ölçeği" (Kayıklık ve Kalgı, 2017) ve geliştirilen "Kişisel Bilgi Formu" ile elde edilmiştir.

a. Kişisel Bilgi Formu

Araştırmada inceleme konusu olan din-önem düşüncesi, öznel dindarlık algısı ve okul türü değişkenlerine ilişkin sorular araştırmacı tarafından geliştirilmiştir. Bu değişkenlerin tahripçilik ve genel dinsel yaşayış ile bağlantıları araştırılmıştır.

b. Dinsel Yaşayış Ölçeği

Orijinali Kayıklık (2003) tarafından geliştirilen Dinsel Yaşayış Ölçeği (DYÖ), daha sonra Kayıklık ve Kalgı (2017) tarafından revize edilmiştir. Ölçek; iman, ahlak ve ibadet olmak üzere toplam üç boyuttan oluşmaktadır. Bu boyutların her biri 12'şer maddeden oluşmaktadır. İnanç boyutu maddeleri "*Hiç Katılmıyorum (1), Çok Az Katılıyorum (2), Ender Olarak Katılıyorum (3), Biraz Katılıyorum (4), Oldukça Katılıyorum (5), Genellikle Katılıyorum (6), Tamamen*

Katılıyorum (7)" biçiminde 7 seçenekle kodlanmakta ve ölçeğin inanç boyutunda en düşük 12, en yüksek 84 puan alınabilmektedir. Ölçeğin hem ahlâk hem de ibadet boyutları da 12'şer maddeden oluşmaktadır. Bu maddeler, " *Bana Hiç Uygun Değil (1), Bana Pek Uygun Değil (2), Bana Çok Az Uygun (3), Bana Biraz Uygun (4), Bana Oldukça Uygun (5), Bana Genellikle Uygun (6), Bana Her Zaman Uygun (7)* biçiminde kodlanıp puanlanmaktadır. Buna göre ölçeğin ahlâk ve ibadet boyutlarından alınabilecek en düşük puan 12, en yüksek puan ise 84 puandır. Bu değerlendirme sonucunda ölçekten alınabilecek en düşük toplam puan 36, en yüksek toplam puan ise 252'dir. Bu değerlendirmeyle beraber katılımcılar ortalamasının üstünde bir puan alabiliyorsa dindar olarak değerlendirilmektedir.

b1. Ölçeğin Güvenirliği

DYÖ'yü oluşturan maddelerin iç tutarlık katsayısı 0.930 olarak bulunmuş ve Faktör-1, Faktör-2 ve Faktör-3'ün iç tutarlılık katsayısı sırasıyla 0.982, 0.937 ve 0.875 olarak hesaplanmıştır (Kayıklık ve Kalgı, 2017:11). Güvenirlik katsayısının 0.70 ve daha yüksek olması test puanlarının güvenilirliği için yeterli görülmektedir (Büyüköztürk, 2012).

b2. Ölçeğin Geçerliliği

Ölçeğin yapı geçerliğini kontrol etmek için açımlayıcı faktör analizi Kayıklık ve Kalgı (2017) tarafından yapılmıştır. Ölçeğin inanç boyutu için yapılan faktör analiz sonucuna göre maddelerin faktör yük değerleri 0.79 ile .97, ahlâk boyutu için yapılan faktör analiz sonucuna göre maddelerin faktör yük değerleri 0.63 ile 0.83 ve ibadet boyutu için yapılan faktör analiz sonucuna göre maddelerin faktör yük değerleri 0.39 ile 0.74 arasında değişmektedir (Kayıklık ve Kalgı, 2017:8-9).

Üç faktörlü otuz altı maddelik "Dinsel Yaşayış Ölçeği"nin kuramsal yapısını test etmek için yapılan "Doğrulayıcı Faktör Analizi-DFA (Confirmatory Factor Analysis-CFA)" çalışmasında; modelin uyum indekslerinden X^2/sd 'nin değeri 1.93, NFI değeri 0.91, NNFI değeri 0.95, CFI değeri 0.95, SRMR değeri 0.07 ve RMSEA değeri 0.07 olarak bulunmuştur (Kayıklık ve Kalgı, 2017:11). Bu değerlerin "Doğrulayıcı Faktör Analizi-DFA" sonucunda ölçeğin faktör yapısının uyumunun iyi olduğunu göstermektedir.

c. Ergen Tahripçilik Ölçeği

Ergen Tahripçilik Ölçeği, Kalgı'nın (2014) araştırmasında kullanılmak üzere geliştirilmiştir. Katılımcıların kendilerini her bir madde için 5 "Her zaman"

ve 1 "Hiçbir zaman" aralığında değerlendirmeleri istenmiştir. Bu değerlendirme sonucunda ölçekte alınabilecek en yüksek puan 185, en düşük puan ise 37 olarak belirlenmiştir. Bu değerlendirmeyle birlikte, öğrencilerin aldığı puan oranına göre tahripsele davranışlarda bulunma düzeyi ortaya çıkmaktadır." (Kalgı ve Aliyev, 2015:84-85).

c1. Ölçeğin Güvenirliği

Ölçeğin iç tutarlılık katsayısı (cronbach-alpha) .969 olarak hesaplanmıştır (Kalgı ve Aliyev, 2015). Yaptığımız araştırmada ise ölçeğin tüm maddelerin iç tutarlılık katsayısı (cronbach-alfhası) .973 olarak hesaplanmıştır. Ölçeğin madde-toplam korelasyonu verilerin ölçeğin her bir maddesinde aldıkları puan ile tüm ölçekten aldıkları puan arasındaki madde-toplam korelasyon katsayısı hesaplanarak elde edilmiştir. Elde edilen en düşük madde-toplam korelasyonu katsayısı .445 en yüksek ise .846 olarak bulunmuştur. Ayrıca madde çıktığında ölçek ortalaması 45.19 ile 46.43 ve ölçek varyansı ise 441.734 ile 453.638 aralığında değişmektedir (Kalgı ve Aliyev, 2015:86-87).

c2. Ölçeğin Geçerliliği

Yapı geçerliliğini sınamak için ölçeğin faktör analizi Kalgı ve Aliyev (2015) tarafından yapılmıştır. Buna göre; ölçeğin on maddeden oluşan "okul çalışanlarının eşyalarına yönelik tahripçilik" boyutu için yapılan faktör analizi sonucuna göre maddelerin döndürülmüş faktör yük değerleri .535 ile .807, madde toplam -puan korelasyonu ise .734 ile .827 arasında değiştiği ortaya çıkmıştır. Ölçeğin dokuz maddeden oluşan "okula yönelik tahripçilik" boyutu için yapılan faktör analizi sonucuna göre maddelerin döndürülmüş faktör yük değerleri .612 ile .784, madde toplam-puan korelasyonu ise .671 ile .836 arasında değiştiği ortaya çıkmıştır. Ölçeğin on sekiz maddeden oluşan "sınıfa yönelik tahripçilik" boyutu için yapılan faktör analizi sonucuna göre, maddelerin döndürülmüş faktör yük değerleri .489 ile .813, madde toplam -puan korelasyonu ise .410 ile .793 arasında değiştiği ortaya çıkmıştır (Kalgı ve Aliyev, 2015:85-86).

3.5. Verilerin Analizi

Öğrencilerin genel dinsel yaşayış, DYÖ'nün ahlak-inanç-ibadet faktörleri ve tahripsele davranışlarda bulunma düzeylerinin birbirleriyle ilişkileri Pearson Momentler Çarpımı Korelasyonu ile hesaplanmıştır. Öğrencilerin din önem düşüncesi ve öznel dindarlık algısı değişkenliği ise tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ile hesaplanmıştır. Öğrencilerin DYÖ'nün ibadet boyutu de-

ğişkeninin tahripsele düzeylerini yordanmasına ilişkin hesaplamalar da basit regresyon analizi ile bulunmuştur.

4. Bulgular ve Yorum

Tablo-1. Din-Önem Düşüncesi İle Tahripçi Davranışlarında Bulunma Puanları Arasındaki Farka İlişkin Tek Yönlü Varyans Analiz Sonuçları

Dinin Önemi	Sayı	Otalama Puan	Standart Sapma
Önemli Değil	11	79.36	53.664
Önemli	65	48.55	19.155
Çok Önemli	321	47.65	23.677
Toplam	397	48.68	24.740

Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	Serbestlik Derecesi	Kareler Ortalaması	F	p*	Farklılık (Scheffe)
Gruplar Arası	10699.255	2	5349.627	9.098	.000	Önemli değil-önemli ve önemli değil-çok önemli grupları arasında oluşmuş.
Grup İçi	231675.828	394	588.010			
Toplam	242.375.083	396				

* $p < .01$

Tablo-1 incelendiğinde dinin kendisi için " Önemli Değil" olarak beliren grubun tahripçi davranışlarda bulunma düzeyi en yüksek olan grup olduğu görülmektedir. Bu grupların ortalama puanları arasındaki farklılaşmanın istatistiksel olarak anlamlı olduğu sonucuna ulaşılmıştır ($p < .01$). Bireylerin din-önem düşüncesi artıçta tahripçi davranışlarda bulunma düzeyleri düşmektedir. Kuran'ın birçok ayetinde şiddetin ve tahripçiliğin yasaklanması/hos karşılanmaması (Bakara, 2:205; Hac; 22:40; A'raf, 7:56), Müslümanların dine önem verdiği ölçüde tahripçi davranışlardan kaçınmalarını sağlamıştır yorumu yapılabilir.

Tablo-2. Öznel Dindarlık Algısı İle Tahripçi Davranışlarda Bulunma Puanları Arasındaki Farka İlişkin Tek Yönlü Varyans Analiz Sonuçları

Dindarlık Algısı	Sayı	Otalama Puan	Standart Sapma
Hiç Dindar Değil	14	63.14	32.907
Biraz Dindar	115	50.22	25.503
Dindar	216	46.13	20.983
Çok Dindar	49	51.33	33.402
Toplam	394	48.57	24.783

Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	Serbestlik Derecesi	Kareler Ortalaması	F	p*	Farklılık (Scheffe)
Gruplar Arası	4943.940	3	1647.980	2.718	.04	Hiç dindar değil ile dindar ve çok dindar arasında oluşmuş. Diğer farklılaşma da biraz dindar ile dindar arasında oluşmuş. Bir başka farklılaşma dindar ile çok dindar arasında oluşmuş.
Grup İçi	236438.425	390	606.252			
Toplam	241382.365	393				

* $p < .05$

Tablo-2 incelendiğinde kendisini "Hiç Dindar Değil" olarak belirten grubun tahripçi davranışlarda bulunma düzeyi en yüksek olan grup olduğu görülmektedir. Bu grupların ortalama puanları arasındaki farklılaşmanın istatistiksel olarak anlamlı olduğu sonucuna ulaşılmıştır ($p < .05$). Bireylerin kendilerini dindar hissettikleri oranda tahripçi davranışlarda bulunma düzeyleri düşmektedir. Dindar bireylerin dindar olmayanlara göre daha yapıcı ve şiddete karşı olduğu yorumu yapılabilir.

Tablo-3. Okul Türü Değişkeni İle Genel Tahripçi Davranışlarda Bulunma Arasındaki Farka İlişkin Tek Yönlü Varyans Analiz Sonuçları

Okul Türü	Sayı	Ortalama Puan	Standart Sapma
Merkez Anadolu Lisesi	33	38.82	2.822
Yusuf Sami İmam Hatip Lisesi	97	60.29	35.995
Fen Lisesi	111	46.57	18.830
Mustafa Kemal Anadolu Lisesi	104	44.24	18.372
Anadolu Lisesi	51	46.51	22.307
Toplam	396	48.66	24.770

Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	Serbestlik Derecesi	Kareler Ortalaması	F	p*	Farklılık (Scheffe)
Gruplar Arası	19066.525	4	4766.631	8.347	.000	YSİHL-MAL, YSİHL-FL, YSİHL-MKAL, YSİHL-AL arasında oluşmuş.
Grup İçi	223289.805	391	571.074			
Toplam	242356.331	395				

* $p < .01$

Okul türü değişkenine göre öğrencilerin tahripçi davranışlarda bulunma oranının en yüksek olduğu okul "Yusuf Sami İmam Hatip Lisesi" dir. Bu

gruplar arasındaki farklılığa bakıldığında istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşıldığı görülmüştür ($p < .01$). İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin tahripçi davranışlarda bulunma puanlarının yüksek olması verilen eğitimin yetersizliğinden/kalitesizliğinden, çevresel/kültürel etkenlerden, eğitimin sekülerleşmesinden ve öğrencilerin eğitim düzeylerinin düşük olmasından kaynaklı olabilir.

Tablo-4. Ortaöğretim Öğrencilerinin İnanç-Ahlak-İbadet-Dindarlık ve Tahripçilik Arasındaki Pearson Momentler Çarpımı Korelasyonu Düzeyleri İlişkisi

	İnanç	Ahlak	İbadet	Genel Dinsel Yaşayış	Tahripçilik
İnanç	-	.236**	.115*	.320**	-.052
Ahlak	.236**	-	.459**	.723**	-.229**
İbadet	.115*	.459**	-	.932**	-.070
Genel Dinsel Yaşayış	.320**	.723**	.932**	-	-.140**
Tahripçilik	-.052	-.229**	-.070	-.140**	-

** $p < .01$ * $p < .05$

Tahripçilik ile DYÖ ve DYÖ'nün ahlak boyutu arasındaki ikili korelasyona bakıldığında aralarındaki ilişki negatif olduğu ve anlamlı derecede farklılaştığı sonucuna ulaşılmıştır. Bunun yanında DYÖ'nün inanç-ibadet, inanç-ahlak ve inanç-genel dinsel yaşayış puanları arasındaki ikili korelasyonlara bakıldığında aralarındaki ilişkinin pozitif olduğu ve anlamlı derecede farklılaştığı sonucuna ulaşılmıştır.

Tablo-5. Ortaöğretim Öğrencilerinin Ahlak Faktörü ve Genel Dinsel Yaşayışlarının Tahripçilik Düzeylerini Yordamasına İlişkin Basit Regresyon Analiz Sonuçları (Stepwise)

Bağımsız Değişken	β	Standart Hata	Beta	t
Ahlak Faktörü	-1.694	.364	-.229	-4.659

Bağımlı Değişken: Tahripçilik $R = .229$ $R^2 = .052$ $F_{(1, 395)} = 21.705$ $p = .000$

Tablo-5'de tahripçilik ile DYÖ'nün ahlak faktörü arasındaki ilişki için β (-1.694) ve t (-4.659) değerlerine bakıldığında aralarında anlamlı düzeyde bir ilişki olduğu görülmektedir ($p < .01$). R^2 (.052) değeri incelendiğinde, DYÖ'nün ahlak faktörü puanlarındaki varyansın (değişkenliğin) %5'ini açıklamaktadır. Bu sonuç bağımsız değişkenin öğrencilerin tahripçilik davranışlarında bulunma ile ilgili düzeylerini açıklamada yeterli seviyede olmadığını göstermektedir.

5. Sonuç ve Tartışma

Genel dinsel yaşayış ölçeğinin ahlâk faktörü ile tahripçilik arasındaki ilişkiye bakıldığında, ahlak faktörü tahripçilik puanlarındaki varyansın %5'ini açıklamaktadır. Genel dinsel yaşayış-tahripçilik ($r = -.140$ $p < .01$), ahlak-tahripçilik ($r = -.229$ $p < .01$), inanç-tahripçilik ($r = -.052$) ve ibadet-tahripçilik ($r = -.070$) ikilikleri arasındaki ilişkinin anlamlı negatif yönde olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu bağlamda d1 ve d3 hipotezlerimiz tam, d2 ve d4 hipotezlerimiz ise kısmen desteklenmiştir. Ardila-Rey, Killen ve Brenick (2009:200-205) Kolombiya'da altı, dokuz ve on iki yaşlarında olan 193 çocuk üzerinde ahlâki muhakeme ve şiddet arasındaki ilişkiyi tespit etmek için bir çalışma yapmışlardır. Çalışmada bazı çocuklar düşük düzeyde (99 kişi) bazıları da yüksek düzeyde (94 kişi) şiddete maruz bırakılmıştır. Araştırma sonucuna göre çocukların büyük bir çoğunluğu ahlaki sınırların aşılması gerektiği ile ilgili ifadelerde bulunmuş ve ahlaki sınırların aşılmasını yanlış olarak değerlendirmişler. Yüksek düzeyde şiddete maruz kalan çocukların, minimum düzeyde şiddete maruz kalan çocukların aksine intikam alma duygusuyla başkasına zarar vermek için kararlar aldığı görülmüştür. Yapılan bazı çalışmalarda ise şiddete maruz kalan çocukların saldırgan davranışlarda bulunmaya daha meyilli olduğu tespit edilmiştir (Patterson, Kuperdmit&Vaden, 1990; Liddell, Kvalsvig, Qotyana& Shabalala, 1994; Brook, Brook, Rosen, De la Rosa, Montoya&Whiteman, 2003).

Robbins ve Hall (2007) "Yeni Dini Hareketler ve Şiddet " başlığıyla yaptıkları bir çalışmada dini hareketler ile şiddet arasında pozitif bir ilişkinin olduğu bulgusunu elde etmeleri çalışmamızın bu bulgusuyla çelişmektedir. Bununla birlikte yapılan başka çalışmalarda dinin doğrudan veya dolaylı olarak şiddete sebebiyet verdiği bulgusu edilmiştir (Kanyandago, 2011; Isaacs, 2016).

Din-önem düşüncesi değişkeninin, tahripçilik puan ortalamalarına göre farklılaşıp farklılaşmadığı test edilmiş ve farklılaşmanın istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaştığı görülmüştür. Gruplar arasındaki farklılaşmaya bakıldığında din benim için önemli değil-önemli ve önemli değil-çok önemli ikili grupları arasında olduğu görülmüştür. Bununla birlikte dinin kendisi için "çok önemli" ve "önemli" olduğunu belirten grupların tahripçilik puan ortalamalarının dinin kendisi için "önemli değil" diye belirten grubun tahripçilik puan ortalamasına göre daha düşük çıktığı görülmüştür. Bu sonuçlara göre a1 ve a2 hipotezlerimiz desteklenmiştir. Tesler 2003'te yaptığı bir çalışmada, dindar olmayan bireylerin dindar olan bireylere göre daha uzlaşmacı bir tavır ortaya koyduklarını bulmuştur. Bu bulgu, çalışma bulgumuzla çelişmektedir. Ayrıca

şiddeti artıran etken sadece radikalleşme (Miller, 2013) değildir. Sosyo-ekonomik sorunlar, eğitim, kültür, psikolojik bunalımlar gibi birçok etken bu durum üzerinde etkilidir (Nachtwey&Tessler, 2002; Thompson, 1989).

Öznel dindarlık algısı değişkeninin, tahripçilik puan ortalamalarına göre farklılaşıp farklılaşmadığı tek yönlü varyans analiziyle test edildi ve farklılaşmanın istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaştığı görüldü. Gruplar arasındaki farklılaşmanın ise kendisini "hiç dindar değil- dindar, hiç dindar değil -çok dindar, biraz dindar-dindar ve dindar-çok dindar" olarak değerlendiren ikili grupları arasında olduğu sonucuna ulaşıldı. Bununla birlikte kendisini "çok dindar" ve "dindar" olarak belirten grupların tahripçilik puan ortalamaları kendisini "hiç dindar değil" ve "biraz dindar" diye belirten grupların tahripçilik puan ortalamalarına göre daha düşük çıkmıştır. Bu sonuçlara göre b1 ve b2 hipotezlerimiz desteklenmiştir.

Okul türü değişkenine göre, tahripçilik davranışlarında bulunma oranı en yüksek okul Yusuf Sami İmam Hatip Lisesi (60.29) en düşük okul ise Merkez Anadolu Lisesi'dir (38.82). Ayrıca okul türü değişkeninin tahripçilik puan ortalamalarına göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediği test edilmiş ve yapılan analizler sonucunda okul türü değişkeni öğrencilerin tahripçilik puanlarına göre anlamlı şekilde farklılaşmıştır. Okul türleri arasındaki farklılaşma ise Yusuf Sami İmam Hatip Lisesi-Fen Lisesi, Yusuf Sami İmam Hatip Lisesi - Mustafa Kemal Anadolu Lisesi, Yusuf Sami İmam Hatip Lisesi-Anadolu Lisesi ve Yusuf Sami İmam Hatip Lisesi-Merkez Anadolu Lisesi ikili grupları arasında olmuştur. Okul türü değişkeninin tahripçilik puan ortalamalarına göre anlamlı farklılık göstermesi sonucu c1 hipotezimizi desteklemiştir. Fakat Yusuf Sami İmam Hatip Lisesinin tahripçilik puan ortalamasının diğer liselere göre yüksek olması c2 hipotezimizin desteklenmediği anlamına gelmektedir.

Sonuç olarak hem daha önce yapılan çalışmalarda hem de bizim çalışmamızda, dindarlık ile tahripçilik arasında pozitif ve negatif yönde ilişkiler olduğu tespit edilmiştir. Bazı araştırmalardan birbirini destekler sonuçlara ulaşılırken bazı araştırmalardan aksi yönde sonuçlar elde edildiği görülmektedir. Bu farklılaşmalar araştırma evreninden, örneklemeden, veri toplama araçlarından, deseninden kaynaklanabileceği gibi, denek grubunun sosyo-kültürel ve psikolojik özelliklerinden, eğitim-öğretim düzeyinden vs. kaynaklanabilir. Daha sağlıklı ve kararlı sonuçlara ulaşabilmek için bu alanda yapılan çalışmaların sayısının artmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Kaynakça

- Albayrak, K. (2010). *Semavi dinlerde barış ve şiddet ikilemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları.
- Allport, G. W. (2014). *Birey ve dini* (Bilal Sambur, Çev.). Ankara: Elis Yayınları.
- Almeida, A. M., Neto, F. L. ve Koenig, H. G. (2006). Religiousness and mental health: A review. *Journal of Rev Bras Psiquiatr*, 28 (3), 242-250.
- Ardila-Rey, A., Killen, M., Brenick, A. (2009). Moral reasoning in violent contexts: displaced and non-displaced Colombian children's evaluations of moral transgressions, retaliation, and reconciliation. *Social Development*, 18 (1), 181-209.
- Beckwith, H. D. & Morrow, A. (2005). Sexual attitudes of college students: the impact of religiosity and spirituality. *College Student Journal*.
- Botton, A. (2011). *Ateistler için din* (Ayşe Ece, Çev.). İstanbul: Sel Yayınları.
- Boz, B., Beyaztaş, F.Y. (2001). "Vandalizm". *Sürekli Tıp Eğitim Dergisi*, Mart.
- Brook, D., Brook, J., Rosen, Z., De la Rosa, M., Montoya, I., & Whiteman, M. (2003). Early risk factors for violence in Colombian adolescents. *American Journal of Psychiatry*, 160, 1470-1479.
- Burcu, E., Danacıoğlu N., Vazsonyi, A.T. (2007). Arkadaş grubuna sahip olmaya verilen önemin gençlerin vandalizmi üzerindeki etkisi. *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 24(2), 23-44.
- Büyüköztürk, Ş. (2012). *Veri analizi el kitabı: İstatistik, araştırma deseni SPSS uygulamaları ve yorum*. Ankara: Pegem Yayınları.
- Canetti, D., Hobfoll, S. E., Pedahzur, A., Zaidise, E. (2010). Much ado about religion: Religiosity, resource loss, and support for political violence. *Journal of Peace Research*, 47 (5), 575-587.
- Cirhinlioğlu, F. G. (2010). *Din psikolojisi*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Cotton, S., Larkin, E., Hoopes, A., Cromer, B. A. ve Rosenthal, S. L. (2005). The impact of adolescent spirituality on depressive symptoms and health risk behaviors. *Journal of Adolescent Health*, 36 (6).
- Dawkins, R. (2013). *Tanrı yanılgısı* (Tunç Tuncay Bilgin, Çev.). İstanbul: Kuzey Yayınları.
- De Wet, C. (2004). The extend and causes of learner vandalism at school. *South African Journal of Education*, 24(3), 206-211.
- Dursun, T. (1999). *Turan dursun hayatını anlatıyor*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Eliade, M. (2004). *Dinin anlamı ve sosyal fonksiyonu* (Mehmet Aydın, Çev.). Konya: Din Bilimleri Yayınları.

- Flew, A. (2012). *Yanılmışım tanrı varmış* (Hasan Kaya-Zeynep Ertan, Çev.). İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Frankl, V. E. (2014). *Psikoterapi ve din* (Zeynep Taşkın, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Freud, S. (2012). *Musa ve tek tanrılı din* (Oya Kasap, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Freud, S. (2014a). *Bir yanılısamanın geleceği* (Mehmet Ökten, Çev.). Ankara: Tutku Yayınları.
- Freud, S. (2014b). *Totem ve tabu* (Hasan Can, Çev.). Ankara: Tutku Yayınları.
- Fromm, E. (2012). *Psikanaliz ve din* (Elif Erten, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Holm, N. G. (2007). *Din psikolojisine giriş* (Abdülkerim Bahadır, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hökelekli, H. (2010). *Din psikolojisine giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Hökelekli, H. (2013). *Din psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hyman, C. ve Handal, P.J. (2006). Definitions and evaluation of religion and spirituality items by religious professionals: A plot study. *Journal of Religion and Health*, 45 (2), 264-282.
- Isaacs, M. (2016). Sacred violence or strategic faith disentangling the relationship between religion and violence in armed conflict. *Journal of Peace Research*, 53(2), 211-225.
- Jung, C. G. (1996). *Analitik psikolojinin temel ilkeleri* (Kâmuran Şipal, Çev.). İstanbul: Cem Yayınları.
- Kalgı, M. E. (2014). Lise 1.sınıf öğrencilerinin özsaygı düzeyleri ile vandalist davranışları sergileme düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi (Şanlıurfa İli Örneği). Yüksek Lisans Tezi, Zirve Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep.
- Kalgı, M. E., Aliyev, R. (2015). Ergen tahripçilik ölçeği: Geliştirmesi, geçerliği, güvenilirliği. *Journal of Educational Sciences (JEDUS)*, 3 (4), 79-93.
- Kanyandago, P. (2011). Religion, development and insecurity: Looking for root causes in an ambiguous relationship. *Exchange*, 40 (3), 235-256.
- Karasar, N. (2004). Bilimsel araştırma yöntemleri. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Kayıklık, H. (2003). *Orta yaş ve yaşlılıkta dinsel eğilimler*. Adana: Baki Yayınları.
- Kayıklık, H. (2011). Din psikolojisi. Adana: Karahan Yayınevi.
- Kayıklık, H., Kalgı, M. E. (2017). Dinsel yaşayış ölçeği: Geçerlik güvenilirlik çalışması. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 1-19.

- Koca, F. (2016). *İslam düşüncesinde Selefilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları
- Liddell, C., Kvalsvig, J., Qotyana, P., & Shabalala, A. (1994). Community violence and young South African children's involvement in aggression. *International Journal of Behavioral Development*, 17, 613-628.
- Marx, K. Engels, F. (2013). *Din üzerine* (Kaya Güvenç, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Miller, J. (2013). Resilience, violent extremism and religious education. *British Journal of Religious Education*, 35 (2), 188-200.
- Murata, S. Chittick, W. C. (2012). *İslâm'ın vizyonu* (Turan Koç, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Mutlu, K. (1989). Bir dindarlık ölçeği: Sosyolojide yöntem üzerine bir tartışma. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 3 (4), 194-199
- Nachtwey, J., Tessler, M. (2002). The political economy of attitudes toward peace among Palestinians and Israelis. *Journal of Conflict Resolution*, 46(2), 260-285.
- Öğülmüş, S. (1993). Tahripçilik. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 26(2).
- Paloutzian, R. .F. (1989). *Invitation to the psychology of religion*. Pearson Education: United States.
- Patterson, C. J., Kuperdmit, J. B., & Vaden, N. A. (1990). Income level, gender, ethnicity, and household composition as predictors of children's school based competencies. *Child Development*, 61, 485-494.
- Peker, H. (2011). *Din psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Robbins, T., Hall, J. R. (2007). New Religious movements and violence. *Published to Oxford Scholarship Online: September 2007*.
- Şentürk, H. (2013). *Din psikolojisine giriş*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Tarhan, N. (2013). *İnanç psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Tesler, M. (2003). Arab and Muslim political attitudes: Stereotypes and evidence from survey research. *International Studies Perspectives*, 4(2), 175-181.
- Thompson, J. L. P. (1989). Deprivation and political violence in Northern Ireland, 1922-1985: A time-series analysis. *Journal of Conflict Resolution*, 33(4), 676-699.
- Uysal, V. (1996). *Din psikolojisi açısından dini tutum davranış ve şahsiyet özellikleri*. M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları: İstanbul.

- Yapıcı, A. (2006). Yeni bir dindarlık ölçeği ve üniversiteli gençlerin dinin etkisini hissetme düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(1), 66-115.
- Yapıcı, A. (2013). *Ruh sağlığı ve din: Psiko-sosyal uyum ve dindarlık*. Adana: Karahan Yayınevi.
- Yavuz, K. (2013). *Günümüzde inancın psikolojisi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Yavuzer, Y. (1998). Niğde ilindeki öğretmenlerin okul tahripçiliğine karşı ideolojik yönelimleri. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yavuzer, Y. (2011). Okulda saldırganlık/şiddet: Okul ve öğretmenle ilgili risk faktörleri ve önlemler stratejileri. *Eğitim ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 192, 43-61.
- Yıldız, M. (2006). *Ölüm kaygısı ve dindarlık*. İzmir: İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Yıldız, S.A. (2004). Ebeveyn tutumları ve saldırganlık. *Polis Bilimleri Dergisi*, 6(3-4), 131-150.

The Relation between Levels of Vandalist Behavior and Religiosity Levels of Secondary School Students

Citation / ©- Kayıklık, H.-Kalgı, M. E. (2017). The Relation between Levels of Vandalist Behavior and Religiosity Levels of Secondary School Students, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 17 (2), 1-18.

Abstract- *The aim of this research is to determine the relationship between the level of religiousness and vandalist behavior of the students who attend secondary education and evaluate this relationship in terms of some variables. The data of this study, which is in the General Screening Model, were obtained with the Adolescent Vandalism Scale, Religious Life Scale and enhanced Personal Information Form. Findings related to the students' religiosity and vandalism levels were obtained by using Pearson Product-Moment Correlation, One Way Analysis of Variance and Simple Regression Analysis. The sample of the research consists of 400 students who are currently in the general high schools of Şanlıurfa / Siverek district and were selected randomly. Of these, 66% (264) were female and 34% (136) were male. Religiosity, Subjective Religiousness Perception and School Type Variables have shown a significant difference for the Secondary School students according to the vandalist behaviors of them .,Moral dimension accounts for 5% of variance in vandalism scores considering the the relationship between the moral dimension of religiosity and vandalism The correlation between general religious lifestyle and vandalism was found to be low and negative, and a significant relationship was found between them ($r = -.14$ $p < .01$).*

Keywords- *Vandalism, religiosity, faith, worship, morality*

İslam, Kutsal ve Seküler*

Prof. Dr. M. Ali KIRMAN**

Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT***

Atıf / ©- Kirman, M. A.- Özbolat, A. (2017). İslam, Kutsal ve Seküler, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), 19-41.

Öz- *Din sosyolojisi literatüründe son derece güncel ve tartışmalı bir mesele olan din ile sekülerleşme ilişkisi bağlamında yapılan tartışmalarda sekülerleşme karşısında dinlerin hepsinin aynı kategoride ele alınmadığı, hatta alınmaması gerektiği ifade edilmektedir. Bu kapsamda özellikle İslam dininin konununun bir istisna olduğu şeklinde yaygın bir kabulün varlığı dikkat çekmektedir. Ancak bu anlayışın daha ziyade Batılı araştırmacılar ve oryantalistler ile İslamcı entelektüeller arasında yaygın olduğu bilinmektedir. Sekülerist entelektüeller arasında İslâm, seküler dünya görüşünün ve onun çoğulcu değerlerinin bir antitezi olarak resmedilmektedir. İslamcı entelektüeller arasında ise İslam ile sekülerlik arasında bir uyuma ve uzlaşma olmadığı gibi, sekülerliği dinsizlik, ateizm ile özdeşleştirme eğilimine de rastlanmaktadır. Bu çalışmada, mesele, söz konusu bakış açılarından farklı olarak İslam dininin kutsallık anlayışı, başta Kuran-ı Kerim ve Sünnet olmak üzere İslam'ın temel kaynakları çerçevesinde ele alınacaktır. Bu araştırmanın temel hareket noktası şudur: Sekülerleşme modern zamanlara özgü olmayan, insanlık tarihi boyunca izi sürülebilir bir süreçtir; hatta denebilir ki, din kadar kadim bir meseledir. Bir diğer ifadeyle, "sekülerlik dinin veya kutsalın dünya ile temas etmesiyle başlar", yani "dinin olduğu yerde sekülerlik vardır". Bu çalışmada, temel kaynakları ve kutsallık anlayışı bağlamında meseleye yaklaşıldığında, İslam dininin bu tezin istisnası olup olmadığı, yani İslam dininin temel kaynaklarında sekülerliğe geçit veren ifadelere rastlamanın imkânı tartışılmıştır.*

Anahtar sözcükler: İslam, kutsal, profan, seküler



Makalenin gelişi: 21.09.2017; Yayına kabul tarihi: 20.12.2017

* Bu araştırma Çukurova Üniversitesi SBA-2015-5307 nolu Bireysel Araştırma fonuyla desteklenmiştir.

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, e-posta: makirman@cu.edu.tr (ORCID: 0000-0002-3610-8190)

*** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, e-posta: ozbolata@gmail.com (ORCID: 0000-0002-6100-4289)

Giriş

Din sosyolojisi literatüründe din ile sekülerleşme ilişkisi son derece güncel ve görece tartışmalı bir mesele olarak değerlendirilmektedir (bkz. Kirman, Çapçioğlu 2015; Darende 2015). Bu bağlamda yapılan tartışmalarda sekülerleşme karşısında dinlerin hepsinin aynı kategoride ele alınmadığı, hatta alınmaması gerektiği ifade edilmektedir. Bu kapsamda özellikle İslam dininin konumunun bir istisna olduğu şeklinde yaygın bir kabulün varlığı dikkat çekmektedir. Ancak bu anlayışın daha ziyade Batılı araştırmacılar ve oryantalistler ile İslamcı entelektüeller arasında yaygın olduğu bilinmektedir (bkz. Brown 2008). Bir diğer ifadeyle, din ve sekülerleşme, özellikle de İslam ve sekülerleşme konusundaki literatüre göz atıldığında iki eğilim öne çıkmaktadır. İlki, seküler dünya görüşünün ve onun çoğulcu değerlerinin karşıtı olarak görülen sekülerist yani dini dışlayan eğilim; ikincisi sekülerliği dinsizlik, din karşılığı ve ateizm ile özdeşleştirme eğilimi. Bu çalışma, İslam ve sekülerleşme tartışmasında üçüncü bir yolu denemekte, bunu yaparken de İslam'ın temel kaynakları bağlamında kutsallığa yüklenen anlamlar ile sekülerleşme tartışmalarındaki kutsal olan (sacred) ve olmayan (profan) ayrımı tartışmaktadır.

Bilindiği gibi, din sosyolojisinin konu, yöntem ve yaklaşımları çerçevesinde toplumsal alanı sosyolojik perspektiften kategorize ederken, “kutsal olan ve olmayan” ayırımından hareket edilmektedir (bkz. Durkheim 2008; Kirman 2015). Bu ayırmda, “dindışı”, kutsal olmayan, kutsalın dışındaki bir alanda konumlanan, toplumsal kabullerde kutsaldan ayrı görülen anlamında kullanılmakta, din karşıtı bir anlam yüklenmemektedir. Bir başka ifadeyle, seküler olanın sekülerliği, dini olana göre bir anlam çerçevesine sahip olmaktadır.

Teorik zemini belirginleştirmek gerekirse, sekülerleşme, sekülerizm, laiklik, sekülerlik, kutsal, profan, seküler, laik, dindışı gibi birbirine yakın anlamları olan kavramları toplumsal, kültürel ve tarihsel arka planları çerçevesinde ve kendi bağlamlarında değerlendirmek tercih edilmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada, İslam'ın temel kaynakları bağlamında din ile sekülerlik arasında bir ilişki kurulup kurulamayacağı, kurulabilirse bunun mahiyeti ve yönü inceleme konusu yapılmaktadır. Bu bağlamda İslam'ın temel kaynaklarında sekülerleşmeye dayanak aramak veya İslam'ı sekülerleştirme gibi bir perspektif pejoratif bir söylem olarak konu ve kapsam dışında tutulmuştur.

Bu çalışmanın temel sayılıtı, din sosyolojisi literatüründe dinin dünyaya ve insana teması, yani hierofani anlamında dindışı ile bağlantılı olarak seküler ve sekülerleşme modern zamanlara özgü olmayan, insanlık tarihi boyunca izi sürülebilir bir süreç olarak görülmesidir (bkz. Durkheim 2008). Bir

diğer ifadeyle, 'seküler', din kadar kadim bir meseledir ve "dinin olduğu yerde sekülerlik hep vardır" (bkz. Kirman 2007). Bu araştırmada İslam'da kutsal olan ve olmayan ayrımının olup olmadığı, İslam dininin temel kaynaklarında ele alınan kutsallık anlayışı bağlamında böyle bir ayrıma işaret eden ifadelere rastlamanın imkânı tartışılmıştır.

1. Sosyolojik Bir Kavram Olarak Kutsal ve Profan

Kutsal hakkında konuşmak, kutsalın tanımını yapmak oldukça güçtür. Bu güçlük önemli ölçüde kutsalın bizzat kendisinden, kısmen de kültür içerisinde anlaşılma biçiminden kaynaklanmaktadır (bkz. Vergote 2002). Ancak yine de bazı belirlemeler yapılması mümkündür ve yapılmıştır.

Kutsal kelimesi Türkçe'de 'kut'tan türetilmiştir. Kaşgarlı Mahmud, *Divan-ı Lügati't-Türk* adlı eserinde 'kut' kelimesinin bereket, bolluk, uğur, devlet ve baht gibi anlamlarda kullanıldığı belirtir (1985: 82, 92, 164, 200). Türkçede genellikle sıfat olarak kullanılan kutsal kavramı, "güçlü bir dinî saygı uyandıran veya uyandırması gereken, kutsî, mukaddes; tapınılacak ve uğruna can verilecek derecede sevilen; bozulmaması, dokunulmaması, karşı çıkılmaması gereken, üstüne titrenilen; Tanrı'ya adanmış olan, tanrısız olan" anlamlarını içermektedir (TDK 1988:939). Anlaşılan olan kutsal, Tanrı'dan olan, Tanrı tarafından olan, din ile ilgili olan, dinî, dine ait, temiz, saf, mübarek, yüce, aziz, muazzez, saygıdeğer, hürmete layık, erişilmez, dokunulmaz, ihlal edilmemesi gereken anlamlarına gelir. Fakat her halükarda kutsal, doğaüstü bir varlık veya güçte ya da onunla temas sonucunda bazı varlıklarda bulunduğu inanılan aşkın nitelik anlamında kullanılmaktadır.

Türkçe'de kutsal ile yakın anlamda kullanılan başka kelimeler de vardır: 'kutsiyet', 'mukaddes', 'takdis'. Bunlar Arapça'da "temiz ve pak olmak" anlamındaki 'kuds' kelimesinden alınmıştır. Aynı kökten gelen 'takdis' "kutsallık atfetme", bundan türeyen 'mukaddes' de "kutsallık nispet edilmiş" manasına gelir ve temiz ve saf olanı ifade eder. Kutsalın temiz, yüce, erişilmez özelliklerini ifade için 'mübarek', 'mücella', 'müberra' gibi sıfatlar da kullanılır.

Kutsal hakkında yapılan bilimsel çalışmalar, özellikle kutsalın semantik anlamı üzerine yapılan istatistiki çalışmalar, kutsalı niteleyen şu derunî manaları ortaya koymuştur: 'içsellik', 'gizlilik', 'muğlaklık', 'hayatî güçler içinde kökleşme', 'gizemlilik', 'temel kaynak ve asıl', 'kendi içine dönmekle ancak erişilebilen', 'saklı', 'sır', 'bereket', 'yaşayan her şeyde var olan dinamik güç', 'her an mevcut olan gaybî hakikat', 'benlikte derunî olarak bulunan', 'dünyada

her varlığın kendine döneceği', 'insanda bulunan en derin hakikatlerin asıl sembolü'. (Vergote 2002:216).

Kutsalı belirleyen en temel karakteristikler şu şekilde belirtilebilir:

a) Doğaüstü bir varlığa ve güce karşı duyulan korku ve saygı karışımı bir his (mysterium tremendum, beyne'l-havfi ve'r-reca) olma

b) Zuhur etme (hiyerofoni) özelliği, yani somut bir nesne üzerinde tecelli etme

c) Tabu, yani dokunulmaz ve ihlal edilemez olma

d) Geçici/kalıcı olma, yani bazı şeyler tamamen ve kalıcı olarak kutsal addedilirken, bazı durumlarda geçici bir süre kısıtlanabilir olma

e) Sirayet etme, başka kişilere veya nesnelere özellikle el temasıyla nakledebilir olma

f) Topluluk için anlam haritası olma (Demirci 2002: 495-6).

Anlaşılan kutsalı tanımlarken doğaüstü, erişilemez, dokunulamaz ve karşı konulamaz bir varlığa sevgi ve korkuya dayalı bir duyguyla bağlanma durumu önemli bir unsur olmaktadır. Kutsal dünyevi veya uhrevi müeyyidelerle korunmuş saygı duyulması, dokunulmaması ve çiğnenmemesi gereken bir olgu, yani tabudur. Bir diğer önemli özellik ise, kutsal ve profan (kutsal olmayan, sıradan) arasındaki diyalektik ilişkidir (Kirman 2015). İlk dinlerde kutsal ve profan arasındaki diyalektik tasnifin monoteist dinlerdeki tasniften daha vurgulu ve daha yaygın olduğu, yani monoteizmle birlikte kutsalın alanı oldukça daraltılmış olduğu belirtilse de (Demirci 2002: 495), aslında durumun öyle olmadığı açıktır. Zira toprak (yeryüzü), su, taş, dağ, ateş, gök, güneş, ay, yıldız dinlerde kutsallık atfedilen tabiat formları olarak bilinir (bkz. Yıldırım 2016:119-154). İlk bakışta karmaşık gibi görülen bu durumun aslında anlaşılır bir yanı vardır. Şöyle ki, çok tanrılı dinlerde kutsal ve kutsallık alanı son derece somut bir şekilde tabiatta görülürken ve bir anlamda panteist bir durum söz konusu iken, tek tanrılı dinlerde kutsal varlıklara ve nesnelere atfedilen kutsallığın yok sayılmadığı ve kutsallık alanının daralmadığı, ancak kutsallığın daha ziyade Tanrıda toplandığı veya kutsal sayılanların kutsallığını Tanrıdan aldığı söylenebilir.

Bir şeyin kutsal olarak nitelenmesi onun bir değer taşıması demektir. Bu durumda kutsal olarak nitelenen (kutsal) ile kutsal olarak nitelenmeyen (profan) arasında bir farklılık oluşur. Kutsal ve profan kavramları, bütün dinlerde nesnelere veya olguların kutsal ve kutsal olmayan şeklinde ikiye ayrıldığı ileri süren Emile Durkheim (1858-1917) tarafından kullanılan ikiz kavramlardır.

Kutsal olan nesnelere sıra dışıdır ve onlara günlük hayattaki rutin olaylardan farklı şekilde davranılır. Kutsal dışı olan varlıklar veya olgular ise, sıradan şeyler olarak görülür ve günlük hayatın gerçekliğini oluştururlar. Son derece yoğun ve karmaşık bir yapısı olan kutsalı, sosyolojik ve seküler açıdan ele alıp, toplum tarafından ortak ülkünün bireyler tarafından yaşatılması amacıyla meydana getirilmiş, kolektif bilincin bir ürünü olarak tanımlayan Durkheim, dinî inançlar ve kutsal ibadetlerle ilgili olarak yapılan törenlerin toplumu birleştirdiğine, bireyleri bütünleştirdiğine ve toplumsal hayatın kutsal olmayan alanlarında da ortak duygu, düşünce ve dayanışmanın paylaşılmasını arttırdığına inanmaktaydı. Mircae Eliade'a göre kutsal, fizik âlemin ötesinden, başka bir yerden gelen bir şey iken, almış olduğu biçim ise profandır. Dolayısıyla başka bir yerden gelip fizik âlemde bir nesnede kısmen tecelli ve tezahür eden kutsal, bir yönüyle fizik âlemde yer alırken, diğer yandan özü itibarıyla başka âleme aidiyetini sürdürmektedir. (bkz. Kirman 2016). Böyle bir ayırım, bunların bizzatı farklı olabileceği ifade edebileceği gibi, kutsal kabul edilenlerin çoğu zaman yapısal olarak aynı mahiyette olmakla birlikte aralarında değer bakımından bir derece farkının belirtilmesi için yapılır ve böylece onların korunması ve onlara yönelik saldırılardan korunması amaçlanır. Zira kutsal olmayan veya kutsalına yönelik saldırıların yapıldığı kültürlerde onlara bağlı olan varlığın aslı manasını ortadan kaldırılacağı açıktır (Vergote 2002:213).

Kutsal ve kutsal-dışı, dünyada var olmanın iki biçimidir (Kirman 2016). Bir diğer ifadeyle, kutsal olmadan insanın varlığını idame ettirmesi pek mümkün değildir. Varlığı ve varoluşu bir hedefe ve gayeye matuf yaratılmış insan, bir takım tehlike, tehdit, meydan okuma ve belirsizliklerle dolu bir kozmosta kutsal vasıtası ile güvende hisseder. Varoluşsal bir dramın ve endişenin tezahürü de diyebileceğimiz "kutsallık arayışı", tarih boyunca insanların varlık, olay, fenomen ve eşyaya normal olanın ötesinde yücelik arayışlarının ifadesidir. Özetle, "insan kutsalsız var olamaz." (Yavuz 2007:78-9).

Kutsal en kısa şekliyle "dinî olan" olarak tanımlanır (Vergote 2002: 213). Dolayısıyla kutsal ile din arasında yakın bir ilişkiden söz edilebilir. Hatta denebilir ki, kutsal, bütün dinlerin özünü oluşturur. Bir diğer ifadeyle, kutsal olmayan bir din düşünülemez. Hemen her dinde bir kutsal ve kutsallık anlayışına rastlamak mümkündür. Nitekim dini "kutsalın tecrübesi, yaşanması" olarak tanımlayarak en kısa din tanımını yapan Rudolf Otto, kutsalı 'korkutucu' ve 'büyüleyici' bir 'sır' olarak açıklamıştır. O, kutsalı Kant'ın "numen" kavramından türettiği "numinous" kavramıyla, yani "sui generis", "kendine özgü", "tamamen farklı", "hiçbir şeye benzemeyen" "başka bir şeye indirgenemeyen" biçimde tanımlamış ve bunu Tanrı ile irtibatlandırmıştır (Otto 1958: 7, 12-30).

Genel olarak hemen her dinde bir kutsal ve kutsallık anlayışına rastlamak mümkündür. Şu halde genel olarak bütün dinlerde, özel olarak da İslam dininde mevcut olan kutsal ve kutsallıkla ilgili dörtlü bir tipolojiden söz edilebilir: “kutsal zaman”, “kutsal mekân”, “kutsal varlık” ve “kutsal eşya” (bkz. Demirci 2002: 496). İslam dininin temel kaynakları yakından incelendiğinde görülür ki, bir takım kutsal ve/veya mukaddes zaman, mekân, varlık ve eşyalardan söz edilmektedir. Bir diğer ifadeyle, Yüce Yaratıcı'nın bizzat kendisi kutsal kabul edildiği gibi, kendisiyle ilişkisi bulunan bir kısım eşya ve yerlere, hatta belli zamanlara da kutsallık atfedilmektedir.

2. İslam ve Kutsallık

İslam dininin kutsallık ve sekülerlik hususundaki bakışını belirleyebilmek için temel kaynakları açısından bir değerlendirme yapmak yararlı olacaktır. Bunun için İslam dininin birinci temel kaynağı Kuran-ı Kerim ile ilgili tespitler yapmak gerekir. Bu bağlamda öncelikle şu sorular sorulmalı ve cevaplanmalıdır: Kuran-ı Kerim'de kutsallık anlayışı nedir? Sekülerleşme tartışmalarında en temel karakteristiklerden biri olan kutsal olan ve olmayan ayrımı var mıdır?

Bu tür sorular veya yaklaşımlar genelde sekülerleşme tartışmaları, özel olarak da İslam ve sekülerlik ilişkisi açısından son derece önemli ve anlamlıdır. Kuran'da kutsal olan ve olmayan, kutsal ve profan ayrımına girmeden önce kutsalın ne anlama geldiği, kutsalla ne kastedildiği açıklığa kavuşturulmalıdır. Zira din dışı gibi görünen pek çok şeyin kutsalın nüfuz edici özelliğinden dolayı kültür içerisinde dinî olarak kavramsallaştırılması durumu söz konusu olabilmektedir (Yapıcı 2010:203).

İslam dininin kutsal kitabı ve en temel kaynağı olan Kuran-ı Kerim'de her ne kadar kutsal ya da kutsal olanın herhangi bir tanımı yapılmamışsa da, kutsiyet veya kutsallık belirten bazı kelime ve kavramlara rastlamak mümkündür. Bunların başında 'kuddüs' ve 'mukaddes' gelmektedir. Bu kavram, yaratılışlara has özelliklerden ve kendisinin mahiyeti ile ilgili her tür beşeri düşüncelerden münezzehe oluş anlamında Allah'a izafe edilir. Bununla birlikte İslam dininin temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve Hadis literatüründe kutsiyet kavramıyla anlam yakınlığı içinde bulunan 'izzet/aziz', 'ulüv/âli', 'kerem', 'istiva', 'hayr', 'haram', 'tesbih', 'bereket' ve 'fazl/fazilet' gibi bazı kelimeler ve bunların köklerinden türeyen birçok kelime mevcuttur (bkz. Kutluay 2009). Bu ve benzeri ayetlerde herhangi bir yer, zaman, mekân, eşya ve varlıkların kutsal olup olmadığını belirleyen otorite Yüce Allah'ın kendisidir.

İslami gelenekte kutsala saygı anlayışı arasında kıbleye karşı ayak uzatmama ve abdest bozmama, yere düşen ekmeği alıp yükseğe koyma, büyüğe karşı saygılı olma, bir işe başlarken besmele çekme, her işi Allah adına yapma, yapılan işin hayırlı ve bereketli olması için dua ve niyazda bulunma, hatta adak adama, ezan okunurken susma vb. davranışlar insanın her anının sıradan olmadığı gibi, bir şekilde kutsalla da ilişki halinde olabildiğinin birer göstergesi olmaktadır.

3. Kutsal Varlık

3.1. Allah

Tarih boyunca insanlar bazı tabiat varlıklarının zararlarından korunmak, bazılarının da güç ve kuvvetinden yararlanmak amacıyla türlü yaratıklara kutsiyet izafe etmiş, onlara doğaüstü özellikler atfetmiştir. Bu bağlamda bazı varlıklar ilahlaştırılmış; bazı hayvanlar kutsallaştırılmış; ay, güneş ve yıldızlara tapınılmış (41/Fussilet 37); gözle görülmeyen bazı varlıklara, cinlere tanrılık izafe edilmiş (37/Saffat 158); melekler Allah'ın kızları olarak nitelendirilmiş (37/Sâffât 149-155); Yahudiler Üzeyir'i, Hristiyanlar Mesih İsa'yı Allah'ın oğlu olarak kabul etmiştir (9/Tevbe 30); İslam öncesi Arap kavimleri de Allah'a yaklaşımcı vesileler olarak düşündükleri çeşitli putlara tapmışlardır (39/Zümer 3). Şu halde kutsal varlık denilince başta Tanrı olmak üzere doğaüstü olduğuna inanılan varlık türleri akla gelse de, bazen insanlar ve hayvanlar da kutsal varlık kategorisinde sayılmıştır. Bu varlıklar kutsallıklarını uhrevî güçlerinden alırlar. Kabile şefleri, kâhinler, şamanlar, kehanet hayvanları bu türün geleneksel örnekleridir (bkz. Demirci 2002:496). Fakat her halükarda kutsalı tanımlamak üzere ileri sürülen ifadelerin pek çoğu Tanrıya atfedilmektedir.

Bir iki istisna olmakla birlikte hemen hemen her dinde Tanrı, İlah, Yüce Varlık, Kâdir- i Mutlak, Yaraticı vb. isimlerle anılan bir kutsal varlık anlayışına rastlanır. İslam'da ise bu varlık Allah'tır. Kur'an'da da ifade edildiği üzere bütün peygamberler, tevhit, yani tek Allah inancını yaymak için çaba ve gayret göstermişler; Allah'tan başkasına kutsallık atfedilmemesi ve kutsal varlık olarak kabul edilmemesi ve bu anlayışın bir neticesi olarak da sadece Allah'a kulluk ve itaat edilmesi konusunda ümmetlerini uyarmışlardır. Çünkü Allah'tan başka herhangi bir varlığa kutsiyet atfederek bağlanmak, yaratılmışların en şerefli olan insanın fitratına, yani yapısına ve yaratılışına uygun olmadığı gibi, böyle bir bağlanma insanın çok çeşitli ihtiyaç ve beklentilerinin karşılanması hususunda ciddi eksiklikler içerir. Zira İslam'da Yüce Varlık olan Allah, sadece koruyucu, sadece cezalandırıcı veya sadece bereket tanrısı değildir; bilakis Allah bütün sıfatları kendisinde bihakkın taşıyan çok güçlü, her şeye

kadir yüce bir varlıktır. İslam kültüründe O'nun sıfatları veya sıfat isimleri Kur'an-ı Kerim'den derlenerek "Allah'ın 99 Güzel İsmi" (Esmâ-i Hüsnâ) şeklinde formüle edilmiştir (7/Araf 180; 59/Haşr 24).

İslam dininin temel kaynağı Kur'an-Kerim'de 112. sırada yer alan İhlas Suresi kutsal varlık olarak Allah'ın sahip olduğu en belirgin özelliklere işaret etmektedir:

"Allah birdir. Sameddir (hiç kimseye muhtaç değildir, aksine her şey ona muhtaçtır).

Ana babası ve evladı yoktur. O'nun hiçbir dengi yoktur." (112/İhlas 1-5).

Bununla birlikte Bakara Suresinde yer alan ve "Ayete'l-Kürsî" olarak bilinen 255. ayette Allah'ın kutsallığının belirleyen ifadeler yer almaktadır:

"Allah, kendisinden başka hiçbir ilâh olmayandır. Diri ve kayyumdur, yani kendi kendine yeterlidir. O ne uyur ne de uyuklar. Göklerde ve yerde olan her şey O'nundur. İzni olmaksızın O'nun katında kim şefaât edebilir? O, (insanların) yaptıklarını ve yapacaklarını bilir. O'nun bildirdiklerinin dışında kimse bir şey bilemez. O'nun kürsüsü, yani ilmi ve gücü bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır. Gökleri ve yeri koruyup gözetmek O'na zor gelmez. O, yücedir ve büyüktür." (2/Bakara 255).

Görüldüğü üzere bu ayette İslam dininde Yüce Varlık olan Allah vasıfları oldukça veciz bir şekilde belirtilmiştir. O, canlı, diri, kendi kendine yeterli, uyku ve uyuklama gibi zayıflıkları olmayan, göklerde ve yerde olan her şeyin yegâne sahibidir, yani bütün evrenin hâkimi ve yöneticisidir. Mutlak ilim, irade ve güç sahibidir, yani otorite ve egemenlik hususunda eşi, benzeri ve ortağı yoktur.

Öte yandan Haşr Suresi son üç ayetinde de Allah'ın bazı sıfatları belirtilir:

"O, kendisinden başka ilâh olmayan Allah'tır. Görünen ve görünmeyen âlemi bilendir. Rahman ve Rahim'dir. O, kendisinden başka ilâh olmayan Allah'tır. O, mülkün sahibidir, kutsaldır, barış ve esenliğin kaynağıdır, güvenlik verendir, gözetip koruyandır, mutlak güç sahibidir, dilediğini yaptırandır ve büyüklükte eşsiz olandır. Allah, (müşriklerin) ortak koştuklarından uzaktır. O, yaratan, yoktan var eden, şekil veren Allah'tır. Güzel isimler O'nundur. Göklerde ve yerde olan her şey O'nu tesbih eder. O, mutlak güçtür, hüküm ve hikmet sahibidir." (59/Haşr 22-24).

Haşr Suresi 23. ayette Allah'ın sıfatları arasında, her türlü eksiklikten uzak ve kutsal anlamında 'kuddüs' sıfatı da zikredilir. Bu sıfat Cuma Suresinin ilk ayetinde de yer alır:

“Göklerde ve yerde olan her şey, mülkün sahibi, mukaddes, mutlak güç sahibi, hüküm ve hikmet sahibi olan Allah'ı tespih eder.” (62/Cuma 1).

Kuddüs sıfatı veya sıfat ismi her türlü eksiklik ve noksanlıktan uzak olma, bütün mükemmellikleri ve yetkinlikleri taşıma anlamında Allah'ın kutsallığını pekiştirir (Atay 1985:1-30). Taberî ve er-Râzî gibi müfessirler, kuddüs, takdis, yani kutsal kelimesine “zât-ı ilahiyeyi ulûhiyyet makamıyla bağdaşmayan her türlü nitelikten tenzih edip O'na tazimde bulunma” manası vermişlerdir. Esmâ-i hüsnâdan biri olan kuddüs, “Allah'ın yetkinliğin zıddı olan özelliklerden ve erdemliğin zıddını teşkil eden niteliklerden berî ve yüce tutulması” demektir. Kutsiyet kavramı çeşitli hadislerde de Kadir-i Mutlak olan Allah'a izafe edilmiştir (Haral 2002:497).

İslam dininin temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve Hadis literatüründe mahiyeti tam olarak anlaşılmayan, bu hususta yapılacak her tür değerlendirmeden münezzehe oluş manasında Allah'a izafe edilen bir kavram şeklinde tanımlanan kuddüs kavramıyla anlam yakınlığı içinde bulunan. Aslında ulûhiyyet konusu üzerinde fikir beyan eden İslâm âlim ve düşünürleri tarafından benimsenen ve “Hiçbir şey O'nun benzeri değildir.” (42/Şûrâ 11) mealindeki ayette ifadesini bulan ve Kelam kitaplarına “Sonradan yaratılmışlara benzemeyen” (muhalefetün li'l-havadis) olarak geçen sıfat kutsal varlık anlayışının mana ve muhtevasını pekiştirmektedir. Anlaşılan Kur'an-Kerim ve Hadis literatüründe kutsal varlık olarak Allah'ı nitelemek üzere çok çeşitli sıfatlar kullanılmıştır. Bu sıfatlar veya sıfat isimler kutsalın temel özelliklerine yer veren ve varlığı, gücü ve kudreti konusunda herhangi bir şüpheye düşülmeyen bir kutsal varlık anlayışının en açık ifadeleri olmaktadır.

Kutsal bir varlık olarak Allah'ın sadece zatı mı yoksa sıfatları da mı kutsal olduğu meselesi ayrı bir tartışma konusudur. Bu bağlamda Allah'ın kelamı, sözü olan Kuran-ı Kerim'in kutsallığı “Kutsal Eşya” başlığı altında ele alınmıştır.

3.2. Melek

İslam'da En Yüce Varlık olan Allah'ın dışında da kutsal varlıkların var olduğu, bunların başında da meleklerin geldiği bilinmektedir. Ancak melekler bizatihi kutsal olmayıp, İslam'da kutsal varlık olan Allah'a yakınlıklarından dolayı kutsaldır. Bir diğer ifadeyle kutsallığın kaynağı Yüce Yaratıcı, Kadir-i Mutlak olan Allah'tır.

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi yüksek dinlerde genel olarak melek denilince “Büyük Melek” olarak bilinen Cebrail akla gelir. Cebrail, “Allah'a manen çok yakın ve temiz” olduğu ve O'na yaklaştıracak ve arınmaya vesile olacak emir ve yasakları muhtevi vahyi getirdiği için mukaddestir (Kutluay 2009:71; Seyhan 2016:53). Kuran'da genellikle Cibril (2/Bakara 97, 98) olarak geçer. Ancak Cebrail için bir yerde elçi, resul (81/Tekvir 19- 21), bir yerde ruh (78/Nebe 36-8), dört yerde de “kutsal ruh” (ruhu'l-kuds) ifadesi kullanılır. Kutsal ruh tabiri üç yerde (2/Bakara 87, 253; 5/Maide 110) Hz. İsa'yı destekleyen bir varlık, bir ayette de (16/Nahl 102) Kur'an'ı Allah'tan alıp getiren varlık olarak anlatılır. Cebrail'in vahiy ve Kuran'ı getirmenin yanında mahiyeti, Allah katında itibarı, statüsü şöyle ifade edilir:

“O (Kur'an), şüphesiz değerli, güçlü ve Arş'in sahibi katında itibarlı, orada (meleklerce) itaat edilen, güvenilir bir elçinin (Cebrail'in) getirdiği sözdür.” (81/Tekvir 19- 21).

Cebrail için “güçlü, kuvvetli ve üstün yaratılışlı” (53/Necm 5), “güvenilir ruh” (ruhu'l- emin) (26/Şuara 193) nitelemeleri de kullanılır. Şu ayette de Cebrail'in itibarının, şanının yüceliği son derece açık vurgulanmıştır:

“De ki: Kim Cebrail'e düşman ise, bilsin ki o, Allah'ın izni ile Kur'an'ı; önceki kitapları doğrulayıcı, müminler için de bir hidayet rehberi ve müjde verici olarak senin kalbine indirmiştir. Kim Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrail'e ve Mikail'e düşman olursa bilsin ki, Allah da inkâr edenlerin düşmanıdır.” (2/Bakara 97-8).

Dini geleneklerin neredeyse tamamında, iki farklı tür olmakla birlikte çoğu zaman melek ile insan arasında karşılaştırmalar yapılır ve meleklerin insanlara göre daha üstün, daha yüce ve daha kutsal oldukları vurgulanır. İslam'ın ilk yıllarında Hz. Muhammed'in kendileri gibi bir insan, bir beşer olmakla birlikte peygamber olarak görevlendirilmiş olmasını müşrikler bir türlü kabul etmemişler. Bu bağlamda peygamber olarak bir melek indirilmesinin (6/Enam 8-9; 11/Hud 12; 23/Müminun 23-24; 25/Furkan 21; 41/Fussilet 14) veya peygamberlik iddiasında bulunanlardan beraberlerinde bir melek getirmelerinin istenmesi (15/Hicr 7; 25/Furkan 7) gibi talepler karşısında “yeryü-

zünde yerleşip dolaşanlar insanlar değil de melekler olsaydı, elbette onlara gökten bir melek peygamber indirirdik.” (17/İsra 94- 5; 43/Zuhruf 60) şeklinde cevap verilmesi, meleklerin daha üstün, daha yüce ve bir anlamda kutsal bir varlık oldukları yönündeki algının inkâr edilmediği, bilakis onaylandığı anlamında anlaşılabilir. Şu ayet de benzer vurgular içermektedir:

“O, şerefli ve güvenilir yazıcı meleklerin elindeki yüce, tertemiz ve mukaddes, çok değerli sahifelerdedir.” (80/Abese 13-16).

Allah dileyeydi, iyiliği veya kötülüğü seçebilmeleri konusunda insanları serbest bırakmaz, herkesi imana ve iyiliğe sevk edebilirdi. Bu takdirde, dünya hayatı ahireti kazanma yeri olmaktan çıkar, insanlar da melekler gibi olur, insanların özgür bir biçimde iradelerini kullanarak iyiliği veya kötülüğü seçebilme ve ahirette bunun sonucuna göre karşılığını görme şeklinde sınanmalarının bir anlamı kalmazdı. Ayetin ilk cümlesinde bu husus vurgulanmakta, ikinci cümlesinde ise kötülükleri tercih edenlerin ilâhî adalet gereği karşılaşacakları sonuç açıklanmaktadır.

Meleklerin insanlara göre üstün ve kutsal kabul edilmelerinin bazı dayanaklarından söz edilebilir. Melekler her şeyden önce farklı yaratılmış, olağanüstü yeteneklerle donatılmışlardır (70/Mearic 4); göklerde, yeryüzünde ama her halükarda görünmeyen varlıklardır (7/Araf 206; 25/Furkan 25; 97/Kadir 4). Onlar günah işlemezler, her türlü kötülük ve çirkinlikten uzak tertemizdirler (56/Vakıa 77-9), büyüklük taslamadan Allah’a sürekli ibadet ve secde ederler (7/Araf 206; 16/Nahl 49), Allah’ı gece gündüz tesbih edip yüceltirler (7/Araf 206; 37/Saffat 164-6; 40/Mümin 7; 41/Fussilet 38). Allah’ı tesbih ve takdis ederler (2/Bakara 2/30), Allah’a karşı gelmezler (66/Tahrim 6).

İnsanların dünya hayatının idamesinde, insanların korunması, denetlenmesi ve hatta canlarının alınmasında melekler kendilerine verilmiş görevleri eksiksiz yerine getirirler. Dünyadaki işlerin sevk ve idaresi, iyi ve doğru olanlara destek olma (41/Fussilet 30; 66/Tahrim 4), iyilik ve kötülüklerin yazılması (43/Zuhruf 80; 50/Kaf 17-18), can alma (47/Muhammed 27), kıyamet kopması (69/Hakka 16-7) gibi görevleri ifa ederler.

Ahirette ise insanların hesaba çekilmesinde meleklerin önemli rolleri vardır. ahirette hesaba çekilme, yargılama (50/Kaf 21, 23; 89/Fecr 22-3), Cennet’te mükâfatlandırma (41/Fussilet 30; 53/Necm 26), Cennet ehline refakat ederler (13/Rad 23-24) ve Cehennemde cezalandırma (44/Duhan 47; 74/Müddessir 30-1) işlerinde yardımcı olurlar.

Meleklerin sadece insanların değil, peygamberlerin de denetlenmesinde önemli rolleri vardır:

“O (Allah), Resulün önünde ve arkasında gözetleyiciler (melekler) yürütür ki resullerin, Rablerinin vahiylerini tebliğ ettiklerini bilsin. Allah, onların her hâlini kuşatmış ve her şeyi inceden inceye sayıp dökmüştür.” (72/Cin 27-8).

3.3. İnsan

İslam kültüründe insanı da belli ölçüde kutsal kabul etmek mümkündür. Zira Yüce Yaratıcı'nın ruhundan üflemesiyle, nefhası ile yaratılmıştır (32/Secde 9). Ondan bir parça taşımaktadır. Bu yüzden en azından diğer canlı ve cansız varlıklardan şerefli, üstün, bir anlamda kutsal yaratılmıştır. Ancak hemen belirtelim ki bu anlayış, İslam'ın temel kaynaklarından ziyade tasavvuf kaynaklarında daha sık ve etraflıca ele alınan bir konudur (Haral 2002:497).

Kuşkusuz tasavvuf kaynaklarını kaleme alan mutasavvıfların bazı ayet ve hadisleri referans aldıkları da bilinmektedir. Nitekim “Biz gerçekten insanı en güzel şekilde yarattık.” (95/Tin 4) ayeti de insanın diğer varlıklardan şerefli, üstün yaratıldığının bir işareti olarak yorumlanmaktadır. İnsanın ‘halife’ olarak yaratılmış olması (2/Bakara 30), dolayısıyla dünyanın imar edilmesi hususunda bir misyon ve sorumluluk yüklenmesi ve bu ağır vazifenin üstesinden gelenebilmesi için de dünyanın, gecenin, gündüzün, güneşin ve ayın insana müsahhar kılınması, emrine verilmesi (16/Nahl 12) insanın farklılığını açıkça ortaya koymaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de insanların üstün özelliklerle yaratıldığı ifade edilirken kutsallık çağrıştıran ‘mübarek’ (Hz. İsa için 19/Meryem 31), ‘mükerrerem’ (49/Hucurat 13) ve ‘fazl’ (17/İsra 21, 70) gibi kavramlar kullanılmış olmasına rağmen hiçbir insan için mukaddes ve kutsal gibi terimler tercih edilmemiştir. İslam âlimleri de, Kur'an-ı Kerim'in bu düsturuna uygun olarak insanlar için “veli, müttaki, faziletli ve mübarek” gibi tabirler kullanmış, ancak Hz. Peygamber için dahi “kutsal” kelimesini kullanmamışlardır (Atay 1985:2-6). Çünkü bu kavramın Allah'tan başkasına, bir insana izafesi, insanı ilahlaştırmak anlamına gelir ki, bu da İslâm'ın tevhit anlayışına zıttır. Bununla beraber peygamberlere ‘mukaddes’ denilse bile bununla “mutlak münezzehlik, aşkınlık, mükemmellik” anlamındaki Allah'a has olan kutsiyetin kast edilmediği bilinmelidir (Seyhan 2016:62). Kur'an'a göre insan, kutsallık duygusuna sahip ve kutsalı en iyi idrak edebilen bir varlık olarak Yüce Allah'ın gerçek muhatabıdır.

4. Kutsal Mekân

Dini geleneklerde mekânlar birbirine denk, homojen, türdeş ve tekdüze değildir (Eliade 1959: 20). Dolayısıyla kutsal olan ve olmayan mekânlar vardır. Kutsal mekânlar, çoğunlukla tabiatüstü bir gücün herhangi bir yerde görünüşü, kutsalın ya da uluhiyetin yeryüzünde tecelli ettiği (hierophanie) mekânlardır (Eliade 2003:20). Şu halde dindar insan için yeryüzünün her parçası aynı değere sahip değildir; bazı mekânlar Tanrı'nın tezahür ettiği veya Tanrı'yla doğrudan temasa geçilen yerler olarak farklı ve özeldir; dolayısıyla kutsaldır.

Kutsalın mekânda tezahür etmesi, yani mekânın kutsallaşması evrenin yaratılmasıyla eşdeğer, özdeş tutulmuştur. Bir diğer ifadeyle Tanrı evreni yaratırken kutsallık evrende tezahür etmiş, yansımıştır. Kutsal mekânın varlığıyla dünya yaşanabilir ve iskân edilebilir bir niteliğe kavuşmaktadır. Dindar insan ancak kutsal bir dünyada yaşayabilir, çünkü sadece böyle bir dünya varlığa katılmakta, hakikatten var olmaktadır. Dindar insan için kutsal mekân varoluşsal değer ve önem taşımaktadır (Eliade 1959: 22).

Bu tür kutsal mekânları diğer (seküler) yerlerden farklı kılan ve kutsallaştıran unsur, uluhiyetin o yerde tecelli etmesi veya buna inanılmasıdır. Dolayısıyla kutsal yerler, gök ile yerin, beşeri (seküler) âlemlerle ilahi âlemin kesiştiği, bir anlamda Tanrı ile insanın bulunduğu geçirgen yerlerdir (Taburoğlu 2008; Kirman 2015).

Seküler tabiatlı diğerlerinden mahiyet itibarıyla olmasa bile nitelik yönünden farklı olduğu için kutsal mekânlara farklı bir değer verilir. Kutsal mekânlar insanın tercihi veya müdahalesi dışında manevi çekim merkezleridir. Bu tür yerler kutsalın tezahür ve tecelli şekilleri ve gerekçelerine bağlı olarak tabu çerçevesinde korunmuş mekânlar olup onlarla temas özel ritüelleri gerektirir. Bu mekânlarda bulunmak kişiye dünyevî veya uhrevî imtiyazlar kazandırır. Mabetler, hac ve ziyaret yerleri bu tür mekânların klasik örneklerdir (Demirci 2002: 496). Mabetler, ayin ve ritüellerin yapıldığı yerler olarak sembolik anlamda genellikle kutsalı meydana getiren mekânlar olup, bir anlamda kutsallığın mihranı ve merkezi (axis mundi) konumundadır (Eliade 1959:35; Vergote 2002:227).

İnsanlık tarihi boyunca bütün din ve inanç sistemlerinde kutsal mekân anlayışına rastlamak mümkündür. Bir mekânın kutsallığı farklı şekillerde belirlenir. En yaygın olanı kutsal kabul edilen yerin Tanrı tarafından bildirilmesidir. Söz gelimi Süleyman Mabeti'nin yeri Hz. Davud'a (Tekvin 8: 20-1), Kabe'nin yeri Hz. İbrahim'e (22/Hac 26), Hz. Musa'ya kutsal Tuva vadisinde bulunduğu

vahiy yoluyla bildirilmiştir (Çıkış 3: 5; 20/Ta Ha 12). Bir diğeri ise, Tanrı'nın gücü ve kudretiyle bir yerde tezahür etmesidir. Mesela Hz. Musa'nın Tur'a gelip de Allah ile konuşup bana kendini göster demesi ve Allah'ın dağa tecellisi (7/A'raf 143). Öte yandan peygamberlerin doğup büyüdüğü, yaşadığı yerler ve din büyüklerinin, şehitlerin kabirlerinin bulunduğu yerler de insanlar tarafından kutsal sayılmıştır.

İslam dininde kutsal mekânların başında Kâbe gelmektedir (5/Maide 95, 97). Bu husus İslam dininin kutsal kitabı Kuran'da şu şekilde belirtilir: "Âlemler için mübarek ve hidayet kaynağı olarak insanlar için ilk kurulan ev (mabet) Mekke'de (Kâbe)dir." (3/Al-i İmran 96).

Kur'ân-ı Kerîm'de Yüce Allah'ın Kâbe'den "evim" (Bakara, 2/125; el-Hac, 22/26) diye söz etmesi, ona saygı ve hürmet gösterilmesinin emredilmesi ve üç dinin ortak atası kabul edilen Hz. İbrahim'in hatıralarını taşıması bu mekânın kutsallığının en önemli delilidir.

Kâbe'nin yanı sıra say yapılan yerler olarak Safa ve Merve tepeleri de kutsal kabul edilmiştir: "Şüphesiz ki Safa ile Merve Allah'ın nişanlarıdır." (2/Bakara 158).

Kutsal mekânlar Tanrıya izafe edildiği için kutsal kabul edilir. Bu anlamda Tanrıya izafe edilen kutsal yerlerin başında mabetler gelmektedir. İslam'da da ibadet mekânı olan camiler ve mescitler Allah'ın kabul edilir. Kuran-ı Kerim'de "Allah'ın mescitleri" şeklinde dört yerde mescitler Allah'a izafe edilir (2/Bakara 114; 9/Tevbe 17-18; 72/Cin 18).

"Ey Âdemoğulları! Her mescitte ziynetinizi takının (güzel ve temiz giyinin)." (7/Araf 31).

"Mescitlerde itikâfta iken eşlerinize yaklaşmayın. Bunlar, Allah'ın koyduğu sınırlardır. Bu sınırlara yaklaşmayın." (2/Bakara 187).

Mekke'de bulunan ve yeryüzünde bilinen en eski mescit olan (3/Al-i İmran 96) Mescid-i Haram İslam'da kutsallık özelliği taşıyan bir mekândır (2/Bakara 144, 149, 150; 5/Maide 2; 9/Tevbe 7, 19, 28; 17/İsra 1). Bu mescide verilmiş olan 'haram' sıfatı, mescidin etrafının emin, güvenilir, mahrem, dokunulmaz ve kutsal kabul edilmesini ve savaşmanın, suç ve kötülük işlemenin yasak olmasını belirtir. Ayrıca namaz ibadeti için önemli olan kıble şartını sağlayan bir mekândır:

"(Ey Muhammed) İşte şimdi seni memnun olacağın bir kıbleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir. (Ey Müslümanlar) Siz de nerede olursanız olun (namazda) yüzlerinizi o tarafa çevirin." (2/Bakara 144).

Müslümanlar açısından Medine’de bulunan Mescid-i Nebevi de Kuran-ı Kerim’de adı doğrudan geçmemekle birlikte “ilk günden takva üzerine kurulan mescit” (9/Tevbe 108) ifadesiyle mübarek ve kutsal kabul edilir (Müslim, hac, 514). İslam tarihinde ilk inşa edilen mescit olmanın yanı sıra Hz. Muhammed’in kabrinin yer alması bu mekânı kutsallaştırmaktadır. Bu mescit, Mescid-i Haram ve Mescid-i Aksa’dan sonra yeryüzünde namaz kılmak veya ziyaret etmek maksadıyla yolculuğa çıkılabilecek en faziletli ve bereketli üçüncü mescit olarak bilinir ve kutsal kabul edilir. Nitekim Hz. Muhammed bir hadisinde şöyle buyurur: “Üç mescitten başka bir yere (ibadet amacıyla) özel olarak yolculuk yapılmaz: Mescid-i Haram, Mescid-i Aksa ve Benim mescidim.” (Buhari, fedailü’s-salat, 1).

Müslümanların on yedi ay boyunca ilk kıblesi olan Kudüs’teki Mescid-i Aksa da kutsal kabul edilir. “Beytü’l-Makdis” (kutsal ev) veya “Süleyman Mabedi” olarak da bilinen Mescid-i Aksa ve çevresi Kuran-ı Kerim’de şu ifadelerle mübarek kılınmış ve kutsal kabul edilmiştir:

“Kendisine ayetlerimizden bir kısmını gösterelim diye (Muhammed) kulunu bir gece Mescid-i Haram’dan çevresini mübarek (kutsal) kıldığımız Mescid-i Aksa’ya götüren Allah’ın şanı yücedir.” (17/İsra 1).

Kuran’da bir diğer kutsal mekân da “Beyt-i Ma’mur”dur (52/Tur 4). Tefsirlerde bu ifadeyi yedinci kat gökte meleklerin ziyaretgâhı olan bir makam, Kâbe yahut Kâbe’nin üstünde bulunan bir yer olarak yorumlanmaktadır. Söz gelimi Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Kâbe’nin “mamur ev” oluşunu her sene bakımının yapılması, hacılar tarafından ziyaret edilmesi sebebiyle açıklamaktadır. “Allah onu her sene altı yüz bin kişi ile mamur kılar, eğer insanlar ondan eksilirse meleklerle doldurulur.” Müfessir Beydavi de “mamur ev” ile müminin kalbinin kastedildiğini belirtir (Yazır 2000:273).

Kuran-ı Kerim’de ‘mukaddes’, kutsal kelimesi biri ‘vadi’ diğeri ‘belde’ anlamında iki farklı mekânı nitelemek üzere kullanılmıştır. İlk olarak, Allah Hz. Musa’ya ‘Tuva’ adlı mukaddes bir vadede bulunduğunu bildirmektedir (20/Taha 12; 79/Naziat 16). İkincisi, Hz. Musa kavmine hitaben “Allah’ın size (vatan olarak) belirlediği mukaddes yere girin” demektedir (5/Maide 21).

Kuran-ı Kerim’de kutsal ve özel mekânlar olarak “el-Beyt” (2/Bakara 125; 8/Enfal 35; 22/Hac 26; 106/Kureyş 3), “el-Beytu’l-Atik” (22/Hac 29, 33), “Tûr-i Sina” (2/Bakara 63, 92; 19/Meryem 52; 23/Müminun 20; 28/Kasas 46; 52/Tûr 1), “el-Beledü’l-Emin” (95/Tîn 3), “Meş’aru’l-Haram” (2/Bakara 198) da zikredilir.

5. Kutsal Zaman

İnsan kendisini zamandan bağımsız olarak düşünemez. Zira başta doğumu ve ölümü olmak üzere etrafındaki olaylar için öncelik ve sonralık sıralaması yapmak ancak zamanla mümkün olabilir. Bu yüzden belirli günler ve geceler, hatta aylar farklı ve özel kabul edilir. Mircea Eliade'ye göre, mekân gibi zaman da homojen ve tekdüze değildir. Tarihsel olan ve olmayan veya döngüsel/dairesel ve çizgisel/lineer şeklinde iki tür zamandan söz edilebilir. İlki, fasılaları ve kırılmaları olan, çevrimsel, tersine dönebilir ve telafi edilebilir niteliklere sahip olan kutsal zamana; ikincisi ise tersinemez, düz, sıradan ve olağan niteliklere sahip olan kutsal olmayan veya din dışı zamana işaret eder. Bu iki zaman dilimi arasındaki temel fark, kutsal olmayan zaman tersinemez iken, kutsal zaman doğası gereği tersinir, geri döndürülebilir bir karaktere sahiptir (Eliade 1959: 68). Bir diğer ifadeyle, kutsal zamanlar, dindışı (profan) zamandan ve kutsallıktan arındırılmış gündelik varoluşumuzun içinde yer aldığı süreden niteliksel olarak farklı periyotlardır. Kutsalın açığa çıkmak için daima kutsal olmayana ihtiyaç duyduğu bilinmektedir. Buna göre kutsal zaman da dindışı zamanın içinde belirmektedir. Her iki zaman türü de kutsalın tezahürleri ile birlikte yeni bir boyut kazanarak kutsallaşır. Dindar insan, zamanı ayinler ve ritüeller vasıtasıyla kutsallaştırır. Zira her dini merasim, ayin, toplantı, tören veya bayram, tarihi açıdan mitik bir geçmişte veya 'başlangıçta' meydana gelmiş olan kutsal bir olayın yeniden yaşanması ve güncelleştirilmesi demektir (Eliade 1959: 69-70; Yıldırım 2007: 71).

Bu bakımdan zamanın kutsallaşması sürecine katılmak dindışı olarak algılanan olağan zamandan farklı bir evrede olmak anlamına gelmektedir. İnsanın kutsalla daha yakın ilişkiye girdiğini düşündüğü veya kutsalın, çeşitli vesilelerle kendisini insana daha fazla hissettirdiği bir vakittir (Güç 2000:251).

Dini ayinler ve merasimler, kutsal gün ve geceler insanların zamanı ölçmede kullandıkları araçlardır. Bunlar belli bir döngüsellik ifade ederler. Bayramlar, kandiller gibi kutsal zamanlar, geceler ya da günler vasıtasıyla bir arınma ve yenilenme yaşanır. İnsanlar günahlarından ve kötülüklerinden yeni yıl ayinleri, kutsal bayramlar aracılığıyla arınır ve yeniden doğmuş gibi hayata daha sıkı tutunur (Eliade 1991:68). Modern terminolojide kutsal zamanlar bayram veya festival şeklinde ifade edilir ve özel ritüelleri gerekli kılar. Ritüeller, ayinler, mitler vb. dini kutlamalar kutsal zamanda icra edilir.

İslam dininde güneş ve ay takviminin ikisine de vurgu yapılır; ibadetlerin bir kısmı güneş, diğer kısmı da ay takvimine göre belirlenmiştir. Söz gelimi, namaz vakitleri güneşin hareketine göre, oruç ve hac ibadetleri (2/Bakara 185,

189) ise ay (hilal) sistemine göre icra edilir. Her iki takvim türünde de ayların sayısı on ikidir. Bu durum Kuran-ı Kerim’de şöyle ifade edilir:

“Şüphesiz gökleri ve yeri yarattığı zaman belirlediği düzen gereği, Allah katında ayların sayısı on ikidir.” (9/Tevbe 36).

Kuran’ı Kerim’de hiçbir ayın adı zikredilmez; sadece 9/Ramazan ayının adı geçer. Bu da onun özel ve kutsal olduğunun bir işaretidir. Çünkü Kuran’ı Kerim bu ayda indirilmeye başlanmıştır (2/Bakara 185; 44/Duhan 2-3; 97/Kadr 1).

Ramazan ayı da “mübarek ay”, “on bir ayın Sultanı” olarak kutsal kabul edilir. Bu ayın kutsal sayılması, oruç ibadetinin yapıldığı zaman olmasının yanında Kuran’ın bu ay içerisinde Kadir gecesini indirilmiş olmasıdır:

“(O sayılı günler), insanlar için bir hidayet rehberi, doğru yolun ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur’an’ın kendisinde indirildiği Ramazan ayıdır. Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin.” (2/Bakara 185).

Öte yandan Ramazan ayından sonraki 10/Şevval ayının ilk üç günü “Ramazan Bayramı”, Hac ibadetinin yapıldığı Zilhicce ayının 10 ila 14 arası dört gün de “Kurban Bayramı” olarak kutlanır. Bu günlerden bir gün öncesi de “Arefe” olarak kutsal bir zaman dilimi olarak kabul edilmektedir.

Ramazan ayının dışında dört ay, 1/Muharrem, 7/Receb, 11/Zilkade ve 12/Zilhicce ayları da haram, yani kutsal ve özel kabul edildiği için savaşma da yasaklanmıştır:

“Allah katında ayların sayısı on ikidir. Bunlardan dördü haram aylardır.” (9/Tevbe 36).

Kuran’da yer alan 114 sureden biri Cuma, diğeri Kadir adını taşımaktadır. İlki bir güne, ikincisi bir geceye kutsallık atfeder.

“Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağrıldığı zaman hemen Allah’ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın. Eğer bilerseniz, bu sizin için daha hayırlıdır. Namaz kılınınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah’ın lütfundan nasibinizi arayın.” (62/Cuma 9-10).

“Şüphesiz, biz onu (Kur’an’ı) Kadir gecesinde indirdik. Kadir gecesinin ne olduğunu sen ne bileceksin! Kadir gecesini bin aydan daha hayırlıdır. Melekler ve Ruh (Cebrail) o gecede, Rablerinin izniyle her türlü iş için iner de iner. O gece, tan yerinin ağarmasına kadar bir esenliktir.” (97/Kadir 1-5).

“Apaçık olan Kitaba andolsun ki, biz onu mübarek bir gecede (Kadir gecesi) indirdik.” (44/Duhan 2-3).

Anlaşılan Kadir gecesi, insanları küfür, şirk, isyan ve günah gibi manevî pisliklerden temizleyecek, dolayısıyla Allah’a yaklaştıracak bir hidayet kaynağı olan Kur’an-ı Kerim’in inmeye başladığı zaman dilimi olması nedeniyle bin aydan daha hayırlı olduğu belirtilmekte, dolayısıyla kutsal ve mukaddes kabul edilmektedir.

6. Kutsal Eşya

Tabiüstü güç taşıdıkları gerekçesiyle başta asa türleri, taşlar, kutular, elbiseler ve yüzük olmak üzere çeşitli nesnelere pek çok kültürde kutsal sayılır; bunların olağanüstü özellikler ve güçler taşıdığına inanılır (Demirci 2002:496). Kutsal eşyalarla temas özel ritüelleri gerektirir. Bu yüzden belli zamanlarda bu eşyalar dini merasimlerle sergilenir ve ziyarete açılır.

Yahudilikte Musa’nın asası, ahit sandığı, Süleyman Mabedi’ndeki eşyalar ile ibadet esnasında kullanılan bazı nesnelere kutsal sayılmıştır. Hristiyanlıkta da ayinlerde kullanılan nesnelere kutsal sayılır. Hz. İsa’nın çarmıha gerilmesini hatırlatan haçin kutsal olup insanları koruyacağına inanılır. Kur’an-ı Kerim’de Hz. Musa’nın asasına “kutsal eşya” olarak dikkat çekilmektedir (7/Araf 107; 20/Taha 16-18; 26/Şuara 45). Zira bu asa, sıradan bir nesne iken Allah’ın kudretinin onda tecelli etmesiyle (20/Taha 19-21) emsallerinden ayrılmış ve bir anlamda kutsallık kazanmıştır. Kutsallığını Yüce Allah’ın güç ve kudretinden almış olan bu asa, taştan pınarlar fışkırması (2/Bakara 60; 7/Araf 160), denizin yarılması (26/Şuara 63), sihirbazların değnek ve iplerini yutan bir yılana dönüşmesi (7/Araf 117) gibi olağanüstü, mucizevi olayların meydana gelmesine vesile olmuştur. Bu mucizeler Yüce Allah’ın gücü, kudreti ve azameti gibi ilâhî gerçeklikleri insana hissettirmektedir (Seyhan 2016: 87).

İslam’da kutsal eşyalar arasında, görece tartışmalı olsa da, Kâbe’de bulunan “siyah taş” (Haceru’l-Esved) da kutsal kabul edilir (bkz. Seyhan 2016). İslamiyet’ten önce Araplar tarafından da ayrı bir önem ve kutsiyet atfedilen ve âdeta Kâbe’nin kutsiyetinin bir sembolü sayılan (Hamidullah 2003: II, 883) bu taşın hac ve umre ibadetleri esnasında tavaf başlangıç noktası olarak kabul edildiği bilinmektedir.

Mescitlerde bulunan ve ibadet esnasında belli fonksiyonları olan bazı eşyalar da, söz gelimi, minber, mihrap sıradan bir varlık olmanın ötesindedir. Söz gelimi, Hz. Muhammed Mescid-i Nebevi’deki minberin üzerine çıktığında şöyle demiştir: “Evimle minberimin arası Cennet bahçelerinden bir bahçedir ve

minberim de Cennet bahçelerinin üzerindedir.” (Ahmet b. Hanbel, II, 36, 236, 45I, 534; V, 41). Bir hadis-i şerifte de şöyle buyrulur: “Minberimin ayakları Cennet üzerindedir.” (Ahmet b. Hanbel, VI 289, 292, 318; Nesai, mesacid, 8).

Öte yandan dini geleneklerde Tanrı, peygamber, azizler, din büyüklere atfedilen veya onların kullandıkları eşyalar da kutsal nesnelere kabul edilir. Bu bağlamda Hz. Muhammed’in, yakın aile fertlerinin (Ehl-i Beyt) ve sahabelerinin kullandığı bazı kıyafetler, hırkalar ve eşyalar da kutsal sayılmaktadır. Bunların önemli bir kısmı bugün Türkiye’de Topkapı Sarayı’nda “Kutsal Emanetler” bölümünde muhafaza edilmekte ve yılın belli dönemlerinde ziyarette açılmaktadır. Öte yandan, görece tartışmalı olsa da, Hz. Muhammed’in sakalı da kutsal kabul edilmekte ve sadece Türkiye’de değil, İslam dünyasının çeşitli ülkelerinde belli zamanlarda “sakal-ı şerif” merasimleri düzenlenmektedir.

İslam dininin temel kaynağı olan Kuran-ı Kerim de kutsal kabul edilir. Kur’an kendisini şu ayetlerle tanıtmaktadır:

“O, elbette değerli bir Kur’an’dır. Korunmuş bir kitaptır. Ona ancak tertemiz olanlar dokunabilir.” (56/Vakıa 77-9).

“O, şerefli ve güvenilir yazıcı meleklerin elindeki yüce, tertemiz ve mukaddes, çok değerli sahifelerdedir.” (80/Abese 13-16).

Bu ayetlerde ‘mukaddes’, ‘korunmuş’, ‘yüce’, ‘değerli’, ‘tertemiz’ ve ‘dokunulmaz’ gibi sıfatlarla tanıtilen Kuran-ı Kerim’in Tanrı katında, Levh-i mahfuzda, meleklerin korumasında olan kutsal, dokunulmaz, saf, orijinal kitap olduğu belirtilmiştir. Buna karşın iki kapak arasında matbu olan kitabın (Mushaf) ise hâdis ve mahlûk olduğu, yani insanlar tarafından sonradan yaratıldığı, toplanıp çoğaltıldığı, kitap haline getirildiği, somut bir nesne olarak dokunulabildiği şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır. Bu bağlamda İslam tarihinde “Halku’l-Kuran” olarak bilinen mesele, Kuran’ın mahlûk olup olmadığı meselesi ciddi Kelami tartışmalara konu olmuştur (bkz. Ebu Gudde 1975; Yavuz 1997). Bu tartışmadan teorik anlamda Kuran-ı Kerim’in kutsal olduğu, Mushafın ise beşeri, profan olduğu şeklinde bir sonuç çıkarılabilirse de, pratikte böyle olmadığı, Mushafın da kutsal kabul edildiği, ayette geçen “ancak tertemiz olanlar dokunabilir” ifadesine dayanarak abdestsiz dokunulamayacağı görüşü yaygın bir uygulama haline gelmiştir. Şu halde gerek Kuran-ı Kerim ve gerek Mushaf bizatihi kutsal değildir; kutsallığını Tanrı kelamı olmasından, yani Allah’tan almaktadır. Nitekim “Âlemlerin Rabb’inden indirilmedi.” ayeti (56/Vakıa 80) bu gerçeğe işaret etmektedir.

7. Tartışma ve Sonuç

Genel olarak hemen her dinde bir kutsal ve kutsallık anlayışına rastlamak mümkündür ve bu anlayış dinlerin özünü oluşturur. Hatta denebilir ki, kutsalı olmayan bir dinden söz edilemez (Kutluay 2009:13). Zira varlığı ve hayatı kutsala bağlı olarak açıklama ve insana bir hedef belirleme amacıyla ortaya çıkan dinler, bu iddialarını zaman ve mekân anlayışına kutsallık, dolayısıyla anlam katarak gerçekleştirmek isterler (Çelik 2010: 34). Dolayısıyla, “kutsal olmayan bir din düşünülemez” önermesinden hareketle, genel olarak bütün dinlerde, özel olarak da İslam dininde kutsal ve kutsallıkla ilgili bir anlayışın varlığından bahsedilebilir.

Kutsal ve kutsallık anlayışı dinlere göre farklılık arz etse de temel karakteristikleri göz önünde bulundurulmak suretiyle kutsalla ilgili dörtlü bir tipolojiden söz edilebilir: “kutsal zaman”, “kutsal mekân”, “kutsal varlık” ve “kutsal eşya”. Bu tipoloji çerçevesinde İslam dininin başta Kuran-ı Kerim ve hadis literatürü olmak üzere temel kaynakları yakından incelendiğinde, genel anlamda bir kutsal anlayışının olduğu, bazı varlık, mekân, zaman ve eşyaların kutsal kabul edildiği, dolayısıyla bir anlamda zımnen de olsa kutsal olan ve olmayan ayrımının yapılabileceği sonucuna varılabilir. Buradan hareketle sekülerliğe ve sekülerliğin esasına oluşturan unsurlara geçit veren bir aralığın varlığından pekâlâ söz etmek mümkündür. Nitekim bazı İslam âlimleri de laiklik, sekülerlik, demokrasi gibi ilkeler yakından incelendiğinde İslam dini ile çelişen bir noktanın neredeyse bulunmadığını belirtmektedir (bkz. Gannuşi 2010:206).

Bu bağlamda İslam dininde kutsal olan ile olmayan arasında bir ayrımın mümkün olmadığı yönünde de görüşler belirtilmiştir. Söz gelimi, İslâm’daki Tevhit kavramının kutsal ile seküler arasında bir ayrıma gidilmesine izin vermeyeceği, çünkü İslâm’a göre yeryüzündeki her noktanın ve varlığın her anının kutsal varlığın bir tür tecellisi olduğu ifade edilmektedir (bkz. Çevik 2007: 137). Bir diğer görüş de, kutsal olan ile olmayan arasında yapılacak bir ayrımın “ilahî ile beşerî arasındaki uyum imkânının kaybolması”na yol açacağı şeklindedir (bkz. Gencer 2016:5). Her yeri ve her şeyi kutsallaştıran bu tür görüşler, her şeyden önce analitik olmayan, totalci bir yaklaşım ürünü olmanın yanı sıra kendi içinde çelişkiler de barındırmaktadır. Söz gelimi “ilahî ile beşerî arasındaki uyum imkânının kaybolması” ifadesiyle aslında iddia edilen aksine böyle bir ayrımın analitik olarak yapılabileceğine ve bunlar arasında diyalektik bir ilişkinin, bir uyumun varlığına işaret edilmektedir. Üstelik bunun da ötesinde kritik ve analitik bakışı her vesileyle vurgulayan İslam dininin temelini oluşturan Tevhit anlayışı da maniple edilmektedir. Her yerin ve her şeyin kut-

sal addedilmesi, insana hareket alanı bırakmayacağı, dolayısıyla insan aklını ve sorumluluğunu, dünya hayatını, imtihanı anlamsız kılacağı için reddedilmesi kaçınılmazdır.

Kaynakça

- Atay, H. (1985), "Kur'an-ı Kerim ve Kutsiyet", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27: 1-30.
- Brown, M. D. (2008), "Islam and the Concept of the Secular", *Indian Journal of Politics and International Relations*, 1 (1): 43-60 (Türkçesi Kirman, M. A. 2016, "İslam ve Seküler Kavramı", *Toplum Bilimleri*, 10(19): 397-412).
- Çevik, M. (2007), "Kutsal'ın Anlam Alanı", *YYÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13: 131-3
- Darende, Ö. F. (2015), "Sekülerleşme ve Laiklik Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi", *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI(11): 151-188
- Demirci, K. (2002), "Kutsiyet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 26: 495-6.
- Durkheim, E. (2008), *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. J. W. Swain, London: Dover Pub.
- Ebu Gudde, A. (1975), "Halk-ı Kur'an Meselesi", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20: 307-321
- Eliade, M. (1959), *The Sacred and the Profane*, trans. W. R. Trask, New York: A Harvest Book.
- Eliade, M. (2003), *Dinler Tarihine Giriş*, çev. L. Arslan, İstanbul, Kabalcı Yay.
- Gannuşı, R. (2010), *Laiklik ve Sivil Toplum*, çev. G. Topçu, İstanbul, Mana Yay.
- Gencer, Bedri (2016), "Laiklik, sekülerizm ve seküler-din", *Star Açık Görüş*, 432: 5.
- Güç, A. (2000), "Kur'an'da Kutsallık Anlayışı", *UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9: 245-252
- Haral, G. (2002), "Kutsiyet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 26: 497.
- Hamidullah, M. (2003), *İslam Peygamberi*, çev. S. Tuğ, Ankara, Yeni Şafak Yay.
- Kaşgarlı Mahmud (1985), *Divanü Lügat-it-Türk Tercümesi*, çev. B. Atalay, Ankara, TDK Yay.
- Kirman, M. A. (2007), "Sekülerleşme Perspektifinden İnsan-Din İlişkinin Dünü, Bugünü ve Geleceği", *Secularism and Religious Resurgence in Prospect and Retrospect* TÜDTAD - IAHR, 22-23 Eylül 2007, Ankara

- Kirman, M. A. (2015), "The Dialectics of the Sacred and the Secular", *European International Journal of Science and Humanities*, 1 (5): May 2015
- Kirman, M. A. ve İ. Çapçioğlu (2015), *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Ankara, Otto Yay.
- Kirman, M. A. (2016), *Din Sosyolojisi Sözlüğü*, Adana Karahan Yay.
- Kutluay, İ. (2009), *Kur'an ve Sünnet'e Göre Mukaddes Zaman ve Mekânlar*, İstanbul, Rağbet Yay.
- Otto, R. (1958), *The Idea of Holy*, New York: Oxford University Press
- Seyhan, A. E. (2016), *Hadislerde Kutsiyet Atfedilen Fenomenlerin Dinî Değeri (Hacerülesved Örneği)*, İstanbul, Rağbet Yay.
- Taburoğlu, Ö. (2008), *Dünyevî ve Kutsal*, İstanbul, Metis Yay.
- TDK (1988), *Türkçe Sözlük*, C.2, Ankara, TDK Yay.
- Vergote, A. (2002), "Kutsal", çev. H. Keskin, A. Yapıcı, *ÇÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(2): 207-235
- Yapıcı, A. (2010), "Allah ve Kutsal Kavramlarının Çağrıştırdıkları Anlamlara Sosyo-Psikolojik Bir Bakış: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 8(20): 169-206.
- Yavuz, Y. Ş. (1997), "Halku'l-Kur'an", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 15: 371
- Yavuz, Ö. F. (2005-6), "Kur'an'da Kutsal Mekân Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri", *Milel ve Nihal*, 3 (1-2): 39-68.
- Yavuz, Ş. (2007), "Modern Öncesi Âlemden Post/Modern Bir Köye Evrilişte Kutsal'ın Arkeolojisine Yeniden Bakış", *Milel ve Nihal*, 4 (1): 77-126.
- Yazır, M. H (2000), *Hak Dini Kur'an Dili*, C.VII, İstanbul, Zaman Yay.
- Yıldırım, M. (2007), "Mircea Eliade'de Kutsal ve Kutsal Zaman Kavramı", *Dini Araştırmalar*, 10 (28): 59-82
- Yıldırım, M. (2016), *Din ve Çevre: Kutsalın Tabiattaki Formları*, Adana, Karahan Kitabevi.

Islam, Sacred and Secular

Citation / ©Kirman, M. A.- Özbolat, A. (2017). Islam, Sacred and Secular, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (2), 19-41.

Abstract: *Among the secularist intellectuals, Islam is portrayed as an antithesis of the secular worldview and its pluralistic values, while among the Islamic intellectuals, as there is no reconciliation or consensus between Islam and secularism, there is also a tendency to identify secularism with irreligion and atheism. Unlike these viewpoints, in this research, the issue will be dealt with in the framework of the basic sources of Islamic religion, in particular the Quran and Sunnah. The main motivation point of this research is that secularization is a process which is traceable throughout human history, not unique to modern times; even it can be said that it is an ancient matter as much as religion. In other words, "where there is religion, there is secularism". In this research, The religion of Islam, seen from the perspective of its main sources and its idea of sacred, will be argued whether it is an exception to this thesis, i.e. the possibility of encountering some statements allowing secularization in these sources.*

Keywords: *Islam, sacred, profane, secularism*

Şah Veli Torunu Şah Veli el-Halvetî ve Gunyetü's-Sâlikîn Adlı Eseri

Doç. Dr. Hayri KAPLAN*

Atıf / ©- Kaplan, H. (2017). Şah Veli Torunu Şah Veli el-Halvetî ve Gunyetü's-Sâlikîn Adlı Eseri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), 43-59.

Öz- *Tasavvuf geleneğinde “virdi olmayanın vâridi olmaz” ifadesi, sufilerin ortak bir görüşünü yansıtır. Her tarikatın bir veya birden fazla virdi vardır. En yaygınlarından birisi “İkinci Pîr” olarak nitelenen Yahya eş-Şîrvânî'ye ait Virdü's-Settâr'dır. Halvetî mensupları tarafından sabahları okunur. Üzerinde on ayrı şerh yapılmıştır. Vird üç ana bölüme ayrılır. Tevhidi, sena ve münacât, salât, istiğfar ve dualardan oluşan metin, sufinin günlük yaşamına yansiyacak duygu ve düşüncelerin canlı tutulmasında önemli rol oynar. Antepî Halvetî şeyhi Şah Veli de bu virde yaşadığı bölgede inanç ve uygulamaları açısından sufileri tenkit edenlere karşı cevap, savunma ve açıklama amaçlı bir şerh yazmıştır. Torun Şah Veli'nin bilinen ve günümüze ulaşan tek eseri olan şerh çalışması Gunyetü's-Sâlikîn, Gunyetü's-Sâlikîn li-mâ Yuğnî ma-fihî li'-Şâkkîn, Şerhu Virdi's-Settâr ve Şerhu Virdi's-Seyyid Yahyâ gibi farklı isimler altında yirmi civarında yazma nüsha halinde çeşitli kütüphanelerde yer almaktadır. Şah Veli'nin, bu eserde sergilediği değerlendirmeler ve tahliller, empati yaparak ortaya koyduğu sorular ve cevaplar, vird metninde geçen kelimelere ilişkin sunduğu sözlük ve ıstılah bilgileri, içerisinde orijinal denilebilecek fikirleri barındırması açısından dikkat çekicidir. Ayrıca eserden, Şah Veli'nin, dini ilimlerin hemen her alanında, özellikle de Tefsir, Hadis ve Fıkıh ilimlerinde oldukça zengin bir literatüre vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Şah Veli, Antep'te tasavvufun sağlıklı bir inanç ve amel boyutunda devamını sağlayan manevi mimarlarından birisi olarak kabul edilebilir.*

Anahtar sözcükler- Şah Veli, Yahya eş-Şîrvânî, Virdü's-Settâr, Gunyetü's-Sâlikîn

Makalenin gelişi: 11.11.2017; Yayına kabul tarihi: 20.12.2017

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı, e-posta: hkaplan@cu.edu.tr (ORCID: 0000-0002-8328-9625)

§§§

Giriş

İslam tarihinde din ilimlerinde, özellikle Fıkıh, Hadis başta olmak üzere “âlimler” olarak nitelenenler ile en az onlar kadar din ilimlerinde yetkinliğe sahip olan “sufiler” arasında günümüze kadar uzanan tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmaların özellikle bazı isimler üzerinde, o isimlerin inanç ve amel boyutuyla ilgili olarak devam ettiği bilinmektedir. İlk akla gelen isimlerden mesela Hallâc kimi eserlerde ilahi aşk şehidi, kimi kaynaklarda zındıkların reisi olarak, yine İbnü'l-Arabî kimilerine göre şeyh-i ekber kimilerine göre şeyh-i ekfer diye nitelenmektedir. Osmanlı coğrafyasında ve özellikle Anadolu'da da hemen her dönem bu tartışmalara konu olacak isimler, fikirler ve uygulamaların karşıt taraflar ortaya çıkardığı, tarafların görüşlerini içeren bazı eserlerin yazıldığı bilinmektedir. Karşılıklı eleştiriler kimi zaman küfür, ilhad, zındıklık ithamına kadar varmış, kimi eserlerde bu tartışmalara çoğu kez tarafgir şekilde bir başlık altında yer verilmiş, kimi eserler ise sırf bu tartışmalara özel telif edilmiştir. İtikadî ve amelî konularda tenkit ve suçlamalara maruz kalan sufiler savunma ve açıklama amaçlı eserler kaleme almışlardır.

Yahya eş-Şirvânî'nin tertip etmiş olduğu *Vird-i Settâr* ya da *Vird-i Yahyâ* adlı virdi Halvetîler tarafından her seher okunmakta olup, en çok şerh edilen virdlerden biridir. Rivayete göre Şirvânî'nin ve tasavvuf yolunun aleyhinde olan çağdaşlarından bazı kimseler onu ve bağlılarını Rafizi/Şii olmakla ve dinden çıkmakla suçlarlar. Hazret bu suçlamalardan üzüntü duyar, incinir. Hem onu teselli hem de doğru itikad sahibi olduğunu teyit amacıyla, bir diğer ifadeyle Şiilikle, dinden çıkmakla ilgisi olmadığını resmen ortaya koyan bu vird metni -sabah namazlarının ardından düzenli okunmak üzere- Peygamber (as) tarafından manevi âlemde veya rüyada hediye edilir. Bu vird metnini, bir anlamda gerçeği ve doğruyu duyurmak ve de bağlılarına talim amacıyla okuyan hazret karşısında ona iftirada bulunanlar utanca gark olurlar. Vird üç ana bölüme ayrılır. Birincisinde Allah'ın tevhidi, senası, esma-i husnâsı ve diğer ilâhî sıfatlar ile münacât, ikincisinde Hz. Peygamber'in nübüvveti, methi, selam ve salât, üçüncüsünde âl ve ashâba tardiye ve metihler ile dua ve istiğfarlar yer alır.¹

¹ eş-Şirvânî, Yahya b. Bahaeddin el-Bakuvî, *Virdü's-Settâr (Sebeb-i Te'lif-i Vird-i Yahyâ)*, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. 1425 vr. 2a; Şah Veli b. Üveys el-'Ayntâbî, *Gunyetü's-Sâlikîn*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 720, vr. 2a.

Esas itibariyle Seyyid Yahya kendisine ve tabi olduğu tasavvuf yoluna yönelik iftiralara müridleri tarafından her gün vird olarak okunacak bir metin halinde cevap vermiş, aynı zamanda müridlerinin de her dönemde karşılaşılabilecekleri bu tür suçlamalara hem peşin bir cevaba hem de itikad ve ibadet açısından kendilerini canlı tutabilecekleri bir mecmuaya sahip olmalarını sağlamıştır.

Şah Veli tarafından bu virde şerh yazılmasının temel nedeni de virdin Seyyid Yahya tarafından telif edilmesindeki nedenle ortak yönler taşımaktadır. Düşülen tarihi kayıtlara göre Şah Veli'nin yaşadığı dönemde Gaziantep'te şöyle bir huzursuzluk baş gösterir: Bazı vaizler sufileri kâfir olmakla, tarikatı din dışılıkla nitelendirip, cehrî zikir yapmanın haram olduğunu, yasaklanması gerektiğini ifade ederler, tarikat ehli ile tartışmalara girişirler. İki taraf arasındaki sözlü tartışmalar neredeyse birbirlerini öldürme noktasına taşınmak istenir. Halk ve özellikle sufiler şaşkınlık içinde kalırlar. Hatta şüpheye düşen bazı tarikat ehli kişiler, tarikattan ayrıldıklarını, tövbe ettiklerini duyururlar. Bunların bir kısmı sırf karşıtların şerrinden korunabilmek için tarikattan ayrılmak zorunda kaldıklarını da itiraf ederler. Oldukça zor durumda kalan Antep halkından ve özellikle sufilerden bazıları bu konularda "âlim bir sufi" karakteriyle kendilerini aydınlatması, şüphe ve ithamlara karşı hak ve hakikatı ortaya koyup savunması, açıklaması talebiyle Şah Veli b. Üveys'e müracaat ederler. O da her gün okunan bir virdi; Halvetîlerin ikinci piri olarak bilinen Yahya eş-Şirvânî'nin *Virdü's-Settâr* metnini şerh etme yoluyla bu talebi cevaplar.²

Vird Geleneği

Sözlük anlamı olarak vird (çoğulu: evrâd), sudan gelmek, süzülerek akan su, suya gelen topluluk, suya doğru gitmek, asker, ordu, su hissesi, suya gelen insan topluluğu, bir sürü kuş, belli vakitlerde tutan sıtma, humma nöbeti, geceden ibadet için ayrılan bölüm gibi anlamlara gelir. Hadis ve sahabe uygulamalarındaki anlamıyla kişinin Kur'ân'dan okuduğu bölümlere (eşit cüzlere ayrılarak her gün birinin okunmasına), kişinin kendisine adet edindiği yani düzenli olarak gecenin bir bölümünde kıldığı namaz veya namaz kılmasına da vird denir. Benzer şekilde herhangi bir vakitte düzenli olarak yapılan zikir, tesbih, istiğfar, dua, salât gibi uygulamalara da bu ad verilir. Kısacası belli zamanlarda düzenli olarak devam edilme karakteri virdin temel özelliklerindedir. Bu anlamda özellikle Hadis ilmi sahasında *'Amelü'l-Yevm ve'l-Leyle* veya *Ezkâr* vehayut *De'avât* türünden eserler telif edilmiştir. Bu bağlamda

² Şah Veli, *Gunyetü's-Sâlikîn*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 720, vr. 1b (hâmişten).

örneğin Hazreti Peygamber'in uygulamalı olarak tavsiye ettiği günde yetmiş veya yüz kez düzenli olarak istiğfarda bulunmak, namaz sonrasında belli sayılarda yapılan tesbihler, kişilere özel tavsiye edilen belli sayıda hamdele, salvele, tehliller de bir anlamıyla vird olarak nitelendirilebilir. Sayılan işlemlerden birkaçını yani ayetlerden, hadislerden iktibasla çeşitli istiğfar, salât, esma, tesbih ve benzerlerini bir topluluk halinde içinde barındıran ve düzenli olarak tekrarlanan dua ve münacat metinleri yani hizbler de bir açıdan vird olarak değerlendirilmiş hatta daha sonraları vird ve hizb eş anlamlı olarak kullanılmıştır.

İlk sûfilerin vird kelimesiyle her gün okudukları belli âyetleri kastettikleri anlaşılmaktadır. Vird, Cüneyd-i Bağdâdî'de ve diğer sûfilerde görüldüğü üzere nafilâ namaz kılma, belli dualar okuma, tefekkür ve ağlama anlamında da kullanılmıştır.³ Günlük, haftalık, aylık, yıllık uygulanan virdler de vardır.

Evrâdla ilgili düzenli bilgiler ihtiva eden en eski ve en geniş kaynak, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Ḳûtü'l-Kulûb* adlı eseridir. Zikir, tesbih, tevbe ve istiğfarla ilgili âyetleri bir araya getiren Mekkî, "Evrâdül-Leyl ve'n-Nehâr" başlığıyla da gündüz ve gecenin muhtelif dilimlerinde okunacak olan evrâdı ve bunların sayısını ayrı ayrı yazmıştır. Gazâlî (505/1111) "Virdlerin Tertibi ve Geceleri İhya Etmek" başlığı altında geniş bilgi vermiş gündüz yedi, gece dört ayrı vakitte zikir, Kur'an okuma ve tefekkür gibi virdlerle meşgul olunması gerektiğini kaydetmiş, virdlerin dinî-tasavvufî faydaları üzerinde durmuştur.⁴ Zamanla "İlmü'l-Ed'îye ve'l-Evrâd" adında bir ilim dalı olarak kabul edilmiş ve Taşköprizâde'nin, Kâtip Çelebi'nin ilimler sınıflamasında yerini almıştır.⁵

Her tarikatin kendine has evrâdı vardır ve sufiler, tasavvufî eğitim süreci içerisinde evrâda büyük önem vermişlerdir. Tasavvufun vazgeçilmez esaslarını sıralayan Nasrâbâzî bunların içinde "virde ve zikre devam etme" maddesini de eklemiştir. Virdler konusunda çok titiz davranan sufiler "virdi olmayanın vâridi/vâridâtı olmaz"⁶ demişlerdir.⁷

³ Kara, Mustafa, "Evrâd", *DİA*, c. 11, s. 533.

⁴ Kara, Mustafa, "Evrâd", *DİA*, c. 11, s. 533.

⁵ Kara, Mustafa, "Evrâd", *DİA*, c. 11, s. 534.

⁶ Zeydân, Yusuf, *el-Fikru's-Süfî beyne Abdilkerîm el-Cilî ve Kibârî's-Süfiyye*, Dâru'l-Emîn, Kahire 1419/1998, s. 53.

⁷ Kara, Mustafa, "Evrâd", *DİA*, c. 11, s. 533.

Tasavvuf geleneğinde virdlerin mürşidin izin ve icâzetiyle okunması gerekir. Okunacak evradın miktarını müridin kabiliyet ve ruhî durumuna göre mürşid tarafından tespit edilmesi gerekir.⁸

Tasavvuf büyüklerinin virdleri ilahi bir ilhamla veya keşifle tertip ettiklerine inanılır. Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî'nin (800-870/1398-1466) *Virdü's-Settâr* veya *Vird-i Settâr* diye anılan virdi de mana âleminde Hazreti Peygamber'in talimiyle vücuda getirdiği rivayet edilir. Tarikat silsilesi Sadreddîn-i Hiyâvî, Hacı İzzeddin Türkmânî, Ahî Mîrem Halvetî vasıtasıyla Halvetiyye'nin kurucusu Ömer el-Halvetî'ye ulaşan Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî ömrünün büyük çoğunluğunu Şîrvânşahlar döneminde Bakû'de geçirmiş, yirmi bin civarında müridi ve üç yüz altmış halifesi olduğu belirtilen ve kendisinden sonra dört ana kola ayrılmış ve geniş bir coğrafyaya yayılması, ayrıca evrâd tertip etmesi, halvet ve zikir âdâbıyla ilgili yenilikler yapması nedeniyle Halvetilik yolunun pîr-i sâñsi (ikinci piri) diye anılmıştır.⁹

Vird-i Settâr Şerhleri

Virdü's-Settâr üzerinde yapılmış olan şerh çalışmalarının sayısı onu geçmektedir. En eski tarihli Şîrvânî'nin vefatından yüz kırk sene sonra yazılan bu şerhlerin yazarları kronolojik olarak şöyle sıralanabilir:

1. Kara Çelebi Mehmed et-Tîrevî el-Aydînî. Mehmed Tahir'in ifadesiyle Habîb el-Karamânî hulefâsından Cemâlüddîn İshâk el-Karamânî halifesi Tireli Abdülkerîm Efendi'nin halifesidir. Doğum yeri Tire olup ömrünün son yıllarını Aydın'da geçirmiştir. Tasavvufa dair bazı eserleri yanı sıra *Vird-i Settâr*'ı da şerh etmiştir.¹⁰ Müstakîmzâde ise onu "Sonradan Güzelhisar'da mukim ve Muhyî mahlaslı şeyhtir. *Evrâd-ı Yahyâ* üzerine yazdığı şerhi 1009 senesi Kadir Gecesi (1 Nisan 1601) tamamlamıştır" diye zikreder.¹¹ Eserin *Şerh-i Vird-i Settâr* adıyla Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 62'de (vr. 1b-106b, istinsah 1089/1678), Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Arabi, nr. 4352'de (vr. 51-82, istinsah 1215/1800), Giresun İl Halk Kütüphanesi, nr. 1217'de (vr. 1b-77b), Ankara Milli Kütüphane, Arapça Yazmalar, nr. 8489-1'de (1b-30a) ve yine Milli Kütüphane, Arapça Yazmalar, nr. 6354/4'de (vr. 119a-146a) yazma nüshaları bulunmaktadır.

⁸ Kara, Mustafa, "Evrâd", *DİA*, c. 11, s. 534.

⁹ Sâdık Vicdânî, *Tomar-ı Turuk-ı Halvetiyye*, haz. İrfan Gündüz, Enderun Yay., İstanbul 1995, s. 176.

¹⁰ Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matba'a-i 'Âmire, İstanbul 1333 h., c. 1, s. 145.

¹¹ Müstakîmzâde, Süleyman Sa'deddin, *Mecelletü'n-Nisâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, nr. 628, vr. 352 a.

2. 'Aysî Mehmed Efendi b. Mustafa et-Tîrevî (ö. 1016/1607). Eserin herhangi bir nüshası tespit edilemedi.¹²

3. Ömer Fuâdî b. Mehmed el-Kastamônî (ö. 1046/1636). *Menâkıb-ı Şeyh Şa'bân-ı Velî* ve diğer eserleriyle meşhur olup Şa'bân-ı Velî dergâhının beşinci postnişinidir. *Şerh-i Vird-i Settâr* veya *Levâiyhu'l-Envâr* adlı eserinin Beyazıt Kütüphanesi, Devlet, nr. 5818 (43 vr.), Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1734-4, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2287, Reşid Efendi, nr. 1189 (istinsah 1251/1836), Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Şeriyeye, nr. 881-1 (vr. 1b-61b, istinsah 1248/1833), Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 484-2'de (vr. 78b-150a, istinsah 1264/1848) yazma nüshaları bulunmaktadır.

4. Müstakîmzâde Süleyman Sa'deddîn (ö. 1202/1788). *Şerh-i Vird-i Settâr* adıyla kayıtlı nüshaları Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. 1098-1 (vr. 1b-54b, telif tarihi 1188/1774), Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 4047 (116 vr.), Esad Efendi, nr. 1405 (vr. 5-98), Pertev Paşa, nr. 611 (vr. 58-146), Ankara Milli Kütüphane, Arapça Yazmalar, nr. 1905/2'de (65a-140b, ist 1270/1853) bulunmaktadır.

5. Osman b. Ahmed el-Fertekî en-Niğdevî. Daha ziyade havas yorumları içeren *Şerh-i Vird-i Settâr* çalışmasının telif tarihi 1215/1800'dir.¹³ Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 2514/2'de (vr. 41b-80b) ve 2470/2'de (21b-107a) nüshaları mevcuttur.

6. Abdullah b. Hicâzî eş-Şerkâvî el-Ezherî (ö. 1227/1812). Mısır Halvetî şeyhlerinden olan Şarkâvî'nin 1203/1788'de tamamladığı şerhin Ezher Yazmaları, nr. Umumi: 339318, Hususi (ed'iyeye ve evrâd): 858 (49 vr.), (Riyad) Melik Suud Üniversitesi Kütüphanesi, nr. 3449 (52 vr., istinsah 1290/1873), (Mekke) Melik Abdullah b. Abdülaziz Üniversite Kütüphanesi, nr. 20835 (47 vr.), (Kanada) Toronto Üniversitesi, Thomas Fisher Nadir Eserler Koleksiyonu, nr. 91'de (65 vr.) nüshaları mevcuttur.

7. Nasûhîzâde Şemsüddîn Abdurrahman b. Fadlillah Muhammed el-Halvetî (ö. 1249/1833). *Şerh-i Vird-i Settâr* adlı eserinin bilinen tek nüshası Süleymaniye, Esad Efendi, nr. 3533 (vr. 16-39, istinsah 1198/1784) nüshasıdır.

¹² Bu zatın vefat tarihi Bursalı'nın bir eserinde (*Aydın Vilayetine Mensub Meşâyih 'Ulemâ Şu'arâ Müverrihin ve Etibbânın Terâcim-i Ahvali*, Keşişiyân Matbaası, İzmir 1324 h., s. 69) h. 1016, diğer eserinde (*Osmanlı Müellifleri*, c. 1, s. 359) h. 1061 olarak kaydedilmiştir.

¹³ Bağdatlı, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, MEB Yay., İstanbul 1951, c. 1, s. 660.

8. Kemâlüddîn Mehmed el-Harîrî (ö. 1299/1882). Çok sayıda eser veren bu sufînin *Fethu Verdi'l-Esrâr Şerhu Virdi's-Settâr* adlı şerhinin müellif hattı Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, nr. 962'de (208 vr.) olup basılmıştır (Matba'a-i 'Âmire, İstanbul 1287/1870).

9. Ebû 'Abdisselâm Ömer b. Cafer eş-Şebrâvî el-Halvetî eş-Şâzilî (ö. 1303/1886). *Miftâhu'l-Esrâr 'alâ Virdi's-Settâr* adını verdiği şerhi 1291/1874 yılında tamamlamıştır. Eser, yazarın *Virdü's-Seher* şerhinin hâmişinde 1292/1875 tarihinde basılmıştır (Matba'atü'l-'Âmire, Kahire).

10. Müftizâde Ahmed Feydî b. Ali 'Ârif b. Osman el-Çorumî (ö. 1327/1909), *Feydu'l-Ğaffâr fî Şerhi Virdi's-Settâr*.¹⁴

11. Prizrenli Markalaçzâde Süleyman Efendi. *Seyyid Yahyâ-yı Şirvâni Hazretleri'nin Evrâd-ı Şerifleri Şerhi (Vird-i Settâr)* adıyla yayınlanmıştır (sadeleştiren Seyyit Ali Kahraman, derleyen Ali Alaeddin Yayıntaş, 1988).

Ayrıca müellifleri belli olmayan ve ancak metin karşılaştırmaları sonucunda yukarıda sıralanan şerhlerden biri olup olmadığı konusunda hüküm verebileceğimiz *Şerhu Evrâd-ı Seyyid Yahya* adlı iki yazma nüsha daha mevcuttur: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 451/4 (vr. 273-313) ve Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, nr. 1283 (29 vr.)

Muhtemelen bilgimizin olmadığı ve yeni gün yüzüne çıkacak başka şerhler de kütüphanelerimizde mevcuttur.

Şah Veli Torunu Şah Veli

Antepli Şah Veli b. Üveys b. Şah Veli'nin ismini taşıdığı dedesi Muhammed Şah Veli b. Muhammed el-'Askerî el-'Ayıntâbî'nin hayatı ve eserleri hakkında detaylı bir çalışma Raşit Çavuşoğlu tarafından yapılmıştır.¹⁵ Onun tespitlerine göre dede Şah Veli 938/1532 yılında Maraş'ta doğmuş daha sonra ailesi ile birlikte Antep'e yerleşmiştir. Şiirlerinde 'Askerî mahlasını kullanan dede Şah Veli Antep'te Halvetî şeyhi Yakup b. Muhyiddîn el-'Ayıntâbî'ye (ö. 965/1558) intisap etmiştir. Dokuz yıl eğitim aldığı Şeyh Yakub'un vefatından sonra Molla Ahmed er-Rûmî el-Halvetî'ye intisap etmiş ve yirmi iki yıl onun eğitiminde olgunluk basamaklarında yükselmiştir. İkinci şeyhinin 987/1579 yılında vefatı üzerine, şeyhinden aldığı icazet ve işaretle şeyhlik makamına geçmiştir. Yirmi seneyi aşkın şeyhlik yapmış ve en sahih rivayete göre

¹⁴ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. 1, s. 250; Bağdatlı, *Hediyetü'l-'Ârifin*, c. 1, s. 195.

¹⁵ Çavuşoğlu, Raşit, *Şah Veli Ayıntâbî'nin Risâletü'l-Bedriyyesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2007, s. 8-24.

1013/1604 tarihinde vefat etmiştir. Salâhiyye Camii, Sâlihiyye Camii, Şeyh Camii, Yukarı Şeyh Camii, Şahveli Camii adlarıyla anılan ve Şah Veli tarafından genişletilerek mescitten camiye dönüştürülen caminin bahçesinde yer alan Şah Veli'nin mezarı, soyundan gelen Yakup Fehmi Eren tarafından 1949 yılında yaptırılmıştır.

Çavuşoğlu'nun, Şah Veli'nin yazma haldeki eserlerinden de istifadeyle sunduğu detaylı bilgilere ekleyeceğimiz şu tespitler bazı hususların tekrar incelenip aydınlatılmasına zemin hazırlayacaktır:

Halvetî tarikat silsilesi içerisinde dede Şâh Veli'yi zikreden kaynaklar onun uzun adını Şeyh Şah Veli b. İdris el-'Askerî el-'Ayıntâbî/el-'Antâbî olarak kaydederken onun eğitim aldığı iki şeyhi; Şeyh Yakub (Dede) el-'Antâbî ve halifesi Şeyh (Molla) Ahmed er-Rûmkala'î (veya kısaltmalı şekliyle: er-Rûmî) olarak, Şah Veli'nin halifesini Şeyh Kaya el-'Antâbî ve onun da halifesini Şeyh İhlâs b. Nâsiruddîn es-Siddîkî olarak kaydederler.¹⁶ İsimde yer alan Veli isminin aslında Veliyyüddîn olduğunu belirten kaynaklar da vardır.¹⁷

Dede Şah Veli'nin ölüm tarihi hakkındaki tartışmalara son noktayı koyacak kesinlikte bilgi veren güvenilir kaynaklar da tespit edilmiştir. Şeyh Muhammed Ebu'l-Vefâ b. Muhammed er-Rifâ'î el-Halebî'nin (ö. 1264/1848), Halep'te medfun meşhur kişileri anlattığı manzumesinde Şah Veli'nin vefat tarihi 1013/1605 olarak kaydedilir.¹⁸ Muhibbî ise Zilkade 1013/Mart-Nisan 1605 olarak kaydeder.¹⁹ Şah Veli'nin *Beyânü Sülûki İbni'l-Vakt fî Tarîkı Ebi'l-Vakt* adlı İnşirâh Suresi tefsirinin bir yazma nüshası sonunda onun 27 Şaban 1013 gecesini/18 Ocak 1605 vefat ettiği notu müstensih tarafından kaydedilir.²⁰ Mezarının Halep'te Makam-ı İbrâhim duvarıyla –duvarın doğuya bakan dış tarafıyla- bitişik olduğu belirtilir.²¹ Halifesi Kaya Çelebi'nin halifesi olan²² Şeyh

¹⁶ İbn 'Akîle, Cemâlüddîn Muhammed b. Ahmed, *'İkdü'l-Cevâhir fî Selâsili'l-Ekâbir*, Atatürk Kitaplığı/Osman Ergin Yazmaları, nr. 1129, vr. 15a, Melik Suud Üniversitesi Ktp., nr. 4849, vr. 200a; el-Ba'îf, Muhammed b. Abdülbaki, *el-Kevâkibü'z-Zâhira fî Âsâri Ehli'l-Âhira*, Ezher Ktp., nr. 301921 (Umumi 4186, Hususi 129), vr. 85b.

¹⁷ Müstakîmzâde, *Mecelletü'n-Nisâb*, vr. 270b; Şebravî, Ömer b. Cafer el-Halvetî, *Miftâhu'l-Esrâr 'alâ Virdi's-Settâr*, Matba'atü'l-Âmire, Kahire 1292/1875, s. 3.

¹⁸ el-Halebî, Muhammed Ebu'l-Vefâ er-Rifâ'î, *Manzûme fî Evliyâ ve 'Ulemâ ve 'Ârifî Halebi's-Şehbâ'*, Melik Suud Üniversitesi Ktp., nr. 4827, vr. 3a.

¹⁹ el-Muhibbî, Muhammed Emîn b. Fadlillah el-Hamevî, *Hulâsatü'l-Eser fî A'yâni'l-Karni's-Hâdî 'Aşar*, Kahire 1284/1868, c. 4, s. 462.

²⁰ Şah Veli b. Muhammed el-'Aynî, *Beyânü Sülûki İbni'l-Vakt fî Tarîkı Ebi'l-Vakt*, Tokyo Üniversitesi Kütüphanesi, Hans Daiber Yazmalar Koleksiyonu, nr. 29/8, vr. 67b.

²¹ el-'Urdî, Ebu'l-Vefâ b. Ömer el-Halebî, *Me'âdinü'z-Zeheb fî'l-A'yâni'l-Müşerrefe bihim Haleb, Dâru'l-Mellâh*, Halep 1407/1987, s. 131, el-Halebî, *Manzûme fî Evliyâ ve 'Ulemâ ve 'Ârifî Halebi's-Şehbâ'*, vr. 3a.

²² el-'Urdî, *Me'âdinü'z-Zeheb*, s. 129, el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, c. 1, s. 389.

İhlâs es-Siddîkî'nin mezarı da Şah Veli'nin mezarı yanındadır.²³ Şeyh İhlâs'ın vefat tarihi ise Cemaziyelevvel 1074/Aralık 1663 olarak kaydedilir.²⁴

Muhibbî (ö. 1111/1699), Şah Veli hakkında şu bilgileri verir: “Şah Veli el-'Aynî el-Hanefî el-Halvetî. Öncesinde Osmanlı emîrlerinden bir asker idi sonra bu işten ayrıldı ve Şeyh Yakub denilen salih bir zata bağlandı ve onun elinde yetişerek seyr u sülûke girdi. Şeyh Yakub vefat ettiğinde Şah Veli tam kemale ermiş değildi. Şeyh Yakub'un halifesi olan Şeyh Ahmed'e bağlandı. Şeyh Ahmed vefat ettiğinde Şah Veli nefis mertebelerinde kemale ermişti. Şeyh Ahmed'in ardından şeyhlik makamına geçti ve insanları irşat etti, nasihatlerde bulundu, virdler ve halvetler tertip etti, mürit kabul edip ve yetiştirdi, Allah'a davet etti, müritleri ve takipçileri çoğaldı. Salâh, kerem, iffet ve zühd eşliğinde kendisini ahlâken ve edeben olgunlaştırdı. Allah'a itaat ve ibadete düşkün, nasihate önem veren, dilini tutan, sakın tavırlı, pak tabiatlı, temiz ahlâklı, güzel hâlli, uzleti seven, sabırdan ayrılmayan biriydi. Zilkade 1013/Mart-Nisan 1605 tarihinde vefat edene kadar günleri hastalıkla geçti, her zaman hastaydı, hiçbir vakit bedenlen sağlığı yerinde olmadı. Müritlerini halvette sokmak için (Halep'in otuz kilometre batı kırsalındaki Şeyh Berekât Dağı eteklerindeki) Dâre'izze'ye çıktı. Orada idrar tutukluğu rahatsızlığına maruz kalınca Halep'e getirildi. Yaklaşık on gün kadar o halde kaldıktan sonra vefat etti. Halil İbrahim (as) makamı yakınına defnedildi.”²⁵

Torun Şah Veli'nin babası hakkında kayda değer bir bilgi tespit edemedik. Antep şer'iyye sicillerinde geçen ve 1059-1060/1649-1650, 1064-1065/1654-1655 tarihlerinde hayatta olduğu anlaşılan bir Üveys Çelebi b. Şah Veli kaydına rastlanır.²⁶ Ancak, bu kişinin torun Şah Veli'nin babası olduğuna dair kesin bir yargıya varamıyoruz.

Torun Şah Veli'nin de hayatı hakkında doğum ve ölüm tarihleri de dâhil sadra şifa bir bilgi mevcut değildir. Şerhin ferağ tarihinde (ö. 1073/1663) hayatta olduğunu bilmekteyiz. Günümüze ulaşan tek eserinden öğrendiğimiz sınırlı bilgilerden hareketle onun da dedesi gibi dini ilimlerde eğitim almış ve sonrasında Halveti tarikatına intisap ederek tasavvuf yolunda ilerlemiş oldu-

²³ el-Halebî, *Manzûme fî Evliyâ ve 'Ulemâ ve 'Ârifî Halebî's-Şehbâ'*, vr. 3a.

²⁴ el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, c. 1, s. 390.

²⁵ el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, c. 4, s. 462.

²⁶ Güner, Hüsnîye, *21 Numaralı Ayıntab Şer'iyye Sicili Defteri h. 1059-1060 (m. 1649-1650) Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Muğla 2006, s. 181, 295, 351; Özel, Nalân, *23 No'lu Ayıntab Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Muğla 2006, s. 319, 446, 664, 686.

ğunu, bir zikir ve sohbet halkasına sahip olacak derecede irşadla meşgul olduğunu söyleyebiliriz. Kendi şeyhi olarak babasından söz etmemesine karşın dedesi Şah Veli'yi "şeyhimiz" diye anması, kronojik olarak dedesi eliyle tarikata intisabı çok uzak bir ihtimal olması, babasının tarikat halifeliliği, şeyhliği gibi bir görevde olmadığına işaret olarak kabul edilebilir.

Şah Veli b. Üveys, kendisinin şeyhi olarak başka bir isim sunmakta ve Halveti tarikatındaki şeyhinin Şeyh İhlâs Efendi olduğunu şöyle zikretmektedir: "Şeyhim, mürşidim, bedendeki canım konumunda gördüğüm ârif-billah kutup Şeyh İhlâs Efendi... Allah onun kabrini nurlandırın..."²⁷ Müstakîmzâde burada zikredilen Şeyh İhlâs'ın Şeyh İhlâs er-Rûmî olduğunu belirterek şu bilgiyi aktarır: "İhlâs, müridi eş-Şâh Velf ibnü Üveys b. Şahvelî el-Halvetî'nin *Virdü's-Settâr Şerhi*'nde zikrettiği üzere eş-Şeyh er-Rûmî'nin lakabıdır. Şeyh Ahmed, Şeyh Yakub'dan, o Şeyh Davud'dan, o Şemsüddîn er-Rûmî'den, o Şeyh Üveys el-Karamânî'den, o Muhammed el-Kassâr'dan, o da es-Seyyid Yahya'nın halifesi Şeyh Pîr Muhammed el-Erzincânî'den tarikat almıştır, Şeyh Ahmed en-Nahlî'nin *Buğyetü't-Tâlibîn*'in de belirtildiği üzere." Sonra "el-Muhibbî de Şeyh İhlâs'ı şöyle zikretti der: Şeyh İhlâs, Haleb'e yerleşti, Şâh Velfî'nin halifesi Şeyh Kaya'dan tarikat aldı, veziriazam Arnavut Mehmed Paşa onun için bir zaviye bina etti, Cemaziyelevvel 1074'te 71 yaşında orada vefat etti. Bunu el-'Urdî zikretti. Muhibbî onun ismini sadece İhlâs diye zikretti."²⁸ Müstakîmzâde'nin atıfta bulunduğu kaynaklar bu bilgileri ve daha fazlasını sunmaktadır.²⁹

1064/1653 tarihinde hayatta olduğunu öğrendiğimiz Şeyh İhlâs Efendi³⁰ Antep'te "Şeyh İhlâs" veya "İhlâsiye" diye anılan bir tekke sahibidir ve Halveti şeyhidir.³¹ Veziriazam Arnavut Mehmed Paşa onun için Halep'te 1044/1633 tarihinde yine İhlâsiye Tekkesi diye anılan bir tekke ve vakıf kurmuştur.³² Muhibbî'nin Şeyh İhlâs'ın Cemaziyelevvel 1074/Aralık 1663 tarihinde vefat ettiğine dair kaydını doğru kabul edersek, şeyhi Şeyh İhlâs hakkında

²⁷ Şah Veli, *Gunyetü's-Sâlikîn*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 720, vr. 1b.

²⁸ Müstakîmzâde, *Mecelletü'n-Nisâb*, vr. 90b.

²⁹ Nahlî (ö. 1130/1717) sadece silsileyi sunmaktadır. Bkz. en-Nahlî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Mekkî, *Buğyetü't-Tâlibîn li-Beyâni'l-Meşâyihî'l-Muhakkıkîn*, Haydarabad 1328 h., s. 77. 'Urdî (ö. 1071/1660) ve Muhibbî'nin (ö. 1111/1699) verdiği bilgiler birazdan nakledilecektir.

³⁰ Özel, *23 No'lu Ayıntâb Şer'îye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, s. 338, 479.

³¹ Şanlı, Ahmet, *Hurûfat Defterlerine Göre Ayıntâb Kazası'ndaki Vakıfların İşleyişi ve Yönetimi*, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale 2010, s. 360, 362.

³² el-'Urdî, *Me'âdinü'z-Zeheb*, s. 264, el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, c. 1, s. 389.

“Allah onun kabrini nurlandırın” ifadesini kullanan Şah Veli b. Üveys'in *Virdü's-Settâr* şerhini ya aynı sene içinde yani 1073/1663 tarihinde başlayıp tamamladığı ve daha sonra temize çekerken bu ifadeyi kullandığını ya da şerhin 1073/1633 tarihinde yazımına başlayıp 1074/1664 yılında tamamladığını söylemek durumundayız.

Muhibbî başta olmak üzere kendisinden sonrakilere kaynaklık eden Halepli tarihçi Ebu'l-Vefâ el-'Urdî'nin (ö. 1071/1660) eserinde Şeyh İhlâs hakkında övgü içerikli vasıflardan sonra şu bilgilere yer verilir: “...Önceleri devlet erbabından bir zatın hizmetindeydi. Sonra Şah Veli halifesi olan üstadı Şeyh Kaya'nın yanından ayrılmadı ve riyazata, nefsi kırıp güzel ahlakla bezenmeye, isteklerden arınmaya, lezzetlerden uzak durup halvetlere girmeye yöneldi. Diğer müritlere örnek olmuştu. Şeyh Kaya'nın vefatı yaklaşınca müritler halifelik alırlar ümidiyle kendilerini öne sürdülerse de Şeyh Kaya Şeyh İhlâs'ı tercih etti. Halbuki Şeyh Hamza denilen, salah ve fazilet sahibi kendi oğlu vardı. Fakat Halvetilik yolunun bu grubunun âdeti gereği kendilerinden sonra bırakacakları halifeyi illaki yabancı yani kendi soy ve akrabalarından olmayan birisi olarak belirliyorlardı. Diğer Halveti grupları ise sadece kendi oğullarını veya kardeşlerini ya da akrabalarından birisini tayin ediyorlardı...” “...Şeyh İhlâs ile defalarca bir araya geldik, bizi de defalarca ziyaret etti. Güzel ahlakın, cömertliğin, çok ibadet etmenin zirvesindeydi. Ayıntab'da onunla Mustafa adlı bir ilim taliplisi arasında bir fitne zuhur etmişti...” “...Her sene kış günlerinde umumi halveti olur, müritler oraya toplanırlar, üç gün oruç tutarlar, akşamleyin iki ukye miktarı (un, yağ, şekerden yapılan) harîre (helvası) ve bir ukyeden fazla ekme yerler, üzerine su içmeyip kahve içerler. Gece gündüz hep zikir ve ibadete devam ederler. Geriye kalan günlerde de seher vakitlerinde uyanık olup, güçleri yettiği kadar teheccüd ifa ederler, sonra şeyh Hanefi olduğu için son vakte kadar zikir yapıp ardından sabah namazını kılarlar, güneş yükselme vaktine değin virdlerini okur, işrak namazlarını kılarlar. Bu şekilde farz namazları vakitlerinde de ibadetleri yaparlar.”³³

Bu bilgilere ek olarak günümüze ulaşan kitabesinden 1046/1637 tarihinde Salâhiye Camiine eklenen sofanın dede Şah Veli değil torun Şah Veli tarafından eklendiğini söyleyebiliriz. Yine Salâhiyye Camii, Sâlihiyye Camii, Şeyh Camii, Yukarı Şeyh Camii, Şahveli Camii adlarıyla anılan ve Şah Veli tarafından genişletilerek mescitten camiye dönüştürülen caminin bahçesinde yer alan Şah Veli'nin mezarının da dede Şah Veli değil torun Şah Veli olmasının gerektiğini söyleyebiliriz.

³³ el-'Urdî, *Me'âdinü'z-Zeheb*, s. 264-266, el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, c. 1, s. 389-390.

Şah Veli'nin *Gunyetü's-Sâlikîn* Adlı Şerhi

Torun Şah Veli'nin bilinen ve günümüze ulaşan tek eseri olan şerh çalışması *Gunyetü's-Sâlikîn*, *Gunyetü's-Sâlikîn li-mâ Yuğnî ma-fîhi li'ş-Şâkkîn*, *Şerhu Virdi's-Settâr*, *Şerhu Virdi's-Seyyid Yahyâ* gibi farklı isimler altında yirmi civarında yazma nüsha halinde çeşitli kütüphanelerde yer almaktadır.

Türkiye nüshaları: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, nr. 515 (67 vr., ist. 1073/1663), Pertev Paşa, nr. 263 (183 vr., istinsah 1119/1708), Aşir Efendi, nr. 164-5 (vr. 85-200, istinsah 1114/1702), Fatih, nr. 2709 (92 vr.), H. Hüsnü Paşa, nr. 751 (104 vr.), Şehid Ali Paşa, nr. 1280 (109 vr., istinsah 1101/1690), Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, nr. 2039 (128 vr., istinsah 1161/1748), Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 697-1 (vr. 1b-10b arasında ve sadece vird metninin ilk cümlesine kadar olan mukaddimeyi içerir, 10b-93b arası Ömer Fûâdî'nin şerhidir), nr. 720 (117 vr., istinsah 1114/1702), Tokat İl Halk, nr. 239 (140 vr., ist. 1096/1684), Ankara Üniversitesi, Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, nr. Üniversite A 56/1 (vr. 1b-137b).

Yurtdışı nüshaları: Zâhiriyye Kütüphanesi, nr. 4270 (92 vr., istinsah 1133/1721), Halep Evkaf Kütüphanesi, nr. 3269 (1464), Ezher Kütüphanesi, nr. Umumi 334684 (Halîm 866) (92 vr.), Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, nr. 228 (Mecâmî', Tal'at) (90 vr.), Zeytûne'/Abdeliyye (Sâdıkiyye) Kütüphanesi, nr. 1609 (191/3), Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye Kütüphanesi Yazmaları, nr. 6652, (ABD) Princeton Kütüphanesi, Garrett Koleksiyonu, Yahuda, nr. 4362 (133 vr., istinsah 1105/1693), nr. 5952 (140 vr.), Berlin Kütüphanesi, nr. 3797/6.

Âlim ve sufi bir zat olan ve sonradan Halep'e yerleşen Maraşlı Şeyh Mahmud b. Ahmed (ö. 1251/1835) Şâh Veli'nin bu şerhini *Vuslatü's-Sâlik ilâ Aksa'l-Mesâlik* adıyla telhis etmiş olup bilinen tek nüshası Cidde'deki Melik Abdülaziz Üniversitesi Kütüphanesi yazmaları arasında (Mecâmî', nr. 771/5, 145 s.) bulunmaktadır.

Eserin yazılma nedenlerinden birini de eserin müellif tarafından verilen uzun isminden hareketle "şüpheye düşenlere doyurucu açıklamalar sunmak" şeklinde ifade edebiliriz. Zira eserin uzun ismi *Gunyetü's-Sâlikîn li-mâ Yuğnî mâ-fîhi li'ş-Şâkkîn* şeklindedir.

Bir diğer nedeni de eserin sonundaki şu ifadelerinden anlıyoruz: "Ta-assuptan uzak ve hür kardeşler gece gündüz bu şerhi mütalaa etsinler, her tarafını didik didik edercesine incelesinler ki, ne demek istenildiğini tam anlamıyla kavrayabilsinler. Umulur ki, Allah yolunda sabitkadem olmalarına bir dayanak ve de kendilerine yol gösterici bir kaynak olur. Hem ayrıca hata veya

nisyanla yazmış olduğumuz hususlar varsa onları da düzeltmelerini kardeşlerden isteriz zira Allah hataları, yanlışları düzeltenleri sever, taassup içinde kalanları sevmez.”³⁴

Zikir, dua ve vird kavramını, çeşitlerini, bunlara mahsus vakitleri, uyulması gereken adabı, dinin insan aklı ve cismiyle ilgilendiği kadar kalbiyle, gönlüyle de ilgilendiğini, insanın duygu yönüyle de beslenmeye ve eğitime ihtiyacı olduğunu, dini pratiklerin ihlas ve isteyerek, severek, şevkle yapıldığında ideal sonuçlara ulaştırabileceğini, sadece bilgi değil, sadece inanmak değil bunlara eşlik edecek amel ve gayretlerle, özellikle güzel ahlakın Hazreti Peygamber örneğinde veya onun örneğini anlamaya vesile olan kâmil velilerin eğitimi eşliğinde, zahir ve batın, iç ve dışta tezkiye sayesinde olabileceğini, mürşid ve müridin konumlarını, nefsi, nefsin olgunlaşma aşamalarını, mücadele, tefekkür, murakabe gibi tasavvufi kavramların aslında dinin emirleri olduğunu, Kur’ân okumanın, ayetler üzerinde tedeubbürle ve huşuyla tefekkürde bulunarak okumanın günlük yaşamın mutlaka bir parçası olması gerektiğini ve benzeri birçok konuyu ve bu konulara ilişkin okuyucuda oluşabilecek soruları ve cevaplarını ayetlerden, hadislerden, sahabe söz ve uygulamalarından, Hanefi mezhebi ağırlıklı olarak fıkıh âlimlerinden, ilk dönemden itibaren hemen herkesçe kabul gören tasavvuf büyüklerinden nakiller eşliğinde doyurucu hatta fazlasıyla zengin diyebileceğimiz bilgiler aktarır, değerlendirmelerde bulunur. Yanlış anlaşılabilir söz ve uygulamalar varsa onlara dikkat çeker.

Eserini yazmaya sebep olan o dönem Gaziantep kentinde bazı toplulukların türeyip kendilerini emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker yapıyorlar diyerek mescitlerde veya tekkelere cehri zikir yapanlara engel olduklarını, cehri zikir yapanları fasık veya kâfirlikle suçladıklarını üzüntüyle belirtir.³⁵ Esasen toplumda o dönem itibarıyla hakiki tasavvuf ve tasavvuf ehlinin nadir ve garip olduğundan yakındır.³⁶ İçinde bulunduğu zamanda bırakın şüpheli hususlardan kaçınmanın, dinen yasak olan hususlardan korunmanın bile çok zor olduğunu, çoğu tüccarın yalanla iş gördüğü, geçimin zor, gelirin az olduğu, yerel yöneticilerin zulüm ve hainlikte sınır tanımadıkları, çoğu insanın merhamet duygusundan uzaklaştığı, eşlerin birbirlerine karşı sabır göstermedikleri, bakmakla yükümlü olunan aile fertlerinin hiç de az olmadığı, âlimlerin sessizliğe büründüğü, genelde halkın dini konularda çok yetersiz bilgiye sahip olduğu, işçi,

³⁴ Şah Veli, *Gunyetü's-Sâlikîn*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 720, vr. 118a.

³⁵ Şah Veli, *Gunyetü's-Sâlikîn*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 720, vr. 29b.

³⁶ Şah Veli, *Gunyetü's-Sâlikîn*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 720, vr. 32a.

işveren, sanat ve sınaat erbabının, ticaret erbabının toplumsal muamelelerinde gözetilmesi gereken hususları göz ardı ettikleri, haksız kazançla, gaspla, hırsızlıkla, faizle, yağmayla, çapulculukla, baskı ve şantajla, dolandırıcılıkla, rüşvetle, sahtekârlıkla, kalpazanlıkla, yalan dolanla ele geçirilen, haram helal demeden edinilen paraların piyasada dolandığı, birçoklarının sürekli borçlu olduğu, borçlananların çoğunun da daha borçlanırken borcunu ödememeyi tasarladığı, dost ve arkadaşların dışı ve içinin farklı olduğu, dini hususlarda titiz olmaya gayret edenlerin baskıya maruz kaldığı, ayıplandığı, eleştirildiği, bırakın nafilere dikkat edeni farz hususları yerine getirmeye çalışanların hoş karşılanmadığı, kimsesi olmayan veya hiç geliri olmayanların kendilerine sahip çıkılıp destek olunmadığı için onların da diğerlerine mecburiyetten tabi olduğu, bidatçinin etrafında birçoklarının hemen destek için toplandığı, sünnete uymak isteyenlerin başına hemen birçoklarının düşman kesiliverdiği, mal ve makam sahiplerinin gerçekte fasık bile olsa veli ilan edilip çevresine toplanıldığı, mal ve makam sahibi olmayanların temiz ve dindar bile olsa yerildiği ve beraberliğinden kaçınıldığı bir çağın yaşandığına dikkat çeker. Böyle bir çağda tasavvuf ehlinin nasıl olması, hangi tavırları takınması gerektiğine dair reçeteler sunar.³⁷

Sonuç itibariyle tasavvufa ve tarikata, inanç ve pratikler bağlamında yöneltilen bazı eleştirilere vird metnini oluşturan üç fasıl içerisindeki ilgili ifadelerin açıklamaları şeklinde değişen Şah Veli'nin, dini ilimlerin hemen her alanında, özellikle de Tefsir, Hadis ve Fıkıh ilimlerinde oldukça zengin bir literatüre vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Arapçaya son derece vakıf olup, etkileyici bir hatip edasıyla edebi bir dil kullanarak eserini kaleme almıştır. Yaptığı nakillerin ardından sergilediği değerlendirmeler ve tahliller, empati yaparak ortaya koyduğu sorular ve cevaplar, vird metninde geçen kelimelere ilişkin sunduğu sözlük ve istilâh bilgileri, içerisinde orijinal denilebilecek fikirleri barındırması açısından dikkat çekicidir. Bu bağlamda yine Antep'te tanınan Mehmed Aydı (1812-1865)³⁸ gibi yaşadığı dönem ve bölgede başta Halvetî bağlıları olmak üzere tarikat ve genel itibariyle tasavvuf taraftarlarını teyit eden ve savunan, eleştiride ifrata kaçanları ise onların da temel aldığı çeşitli kaynaklardan istifadeyle insafa davet eden Şah Veli, Antep'te tasavvufun sağlıklı bir inanç ve amel boyutunda devamını sağlayan manevi mimarlardan birisi olarak kabul edilebilir.

³⁷ Şah Veli, *Gunyetü's-Sâlikîn*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 720, vr. 42b-43b.

³⁸ Aydı Baba olarak da tanınan Mehmed Aydı el-Halvetî hakkında geniş bilgi için bkz. Erkaya, Mahmud Esad, "Mehmed Aydı Efendi'nin (1812-1865) Divan'ında Dînî ve Tasavvufî Kültür", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 9, 2016, s. 215-226.

Kaynakça

- el-Ba'îfî, Muhammed b. Abdülbaki, *el-Kevâkibü'z-Zâhira fî Âsâri Ehli'l-Âhira*, Ezher Ktp., nr. 301921 (Umumi 4186, Hususi 129).
- Bağdatlı, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin*, MEB Yay., İstanbul 1951.
- Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matba'a-i 'Âmire, İstanbul 1333 h.
- *Aydın Vilayetine Mensub Meşâyih 'Ulemâ Şu'arâ Müverrihin ve Etibânın Terâcim-i Ahvali*, Keşîşiyân Matbaası, İzmir 1324 h.
- Çavuşoğlu, Raşit, *Şâh Velî Ayıntâbî'nin Risâletü'l-Bedriyyesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2007.
- Erkaya, Mahmud Esad, "Mehmed Aydî Efendi'nin (1812-1865) Divan'ında Dînî ve Tasavvufî Kültür", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 9, 2016, ss. 215-226.
- Güner, Hüsniye, *21 Numaralı Ayıntab Şer'iyye Sicili Defteri h. 1059-1060 (m. 1649-1650) Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Muğla 2006.
- el-Halebî, Muhammed Ebu'l-Vefâ er-Rifâ'î, *Manzûme fî Evliyâ ve 'Ulemâ ve 'Ârifî Halebî's-Şehbâ'*, Melik Suud Üniversitesi Ktp., nr. 4827.
- İbn 'Akîle, Cemâlüddîn Muhammed b. Ahmed, *'İkdü'l-Cevâhir fî Selâsili'l-Ekâbir*, Atatürk Kitaplığı/Osman Ergin Yazmaları, nr. 1129, Melik Suud Üniversitesi Ktp., nr. 4849.
- Kara, Mustafa, "Evrâd", *DİA*, c. 11, s. 533-535.
- el-Muhibbî, Muhammed Emîn b. Fadlullah el-Hamevî, *Hulâsatü'l-Eser fî A'yâni'l-Karnî's-Hâdî 'Aşar*, Kahire 1284/1868.
- Müstakîmzâde, Süleyman Sadeddin, *Mecelletü'n-Nisâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, nr. 628.
- en-Nahlî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Mekkî, *Buğyetü't-Tâlibîn li-Beyâni'l-Meşâyihî'l-Muhakkıkîn*, Haydarabad 1328 h.
- Özel, Nalân, *23 No'lu Ayıntab Şer'iye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Muğla 2006.
- Sâdık Vicdânî, *Tomar-ı Turuk-ı Halvetiyye*, haz. İrfan Gündüz, Enderun Yay., İstanbul 1995.

- Şah Veli b. Muhammed el-'Aynî, *Beyânü Sülûki İbni'l-Vakt fi Tarîkı Ebi'l-Vakt*, Tokyo Üniversitesi Kütüphanesi, Hans Daiber Yazmalar Koleksiyonu, nr. 29/8.
- Şah Veli b. Üveys el-'Ayntâbî, *Gunyetü's-Sâlikîn*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 720.
- Şanlı, Ahmet, *Hurûfat Defterlerine Göre Ayıntâb Kazası'ndaki Vakıfların İşleyişi ve Yönetimi*, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale 2010.
- eş-Şebrâvî, Ömer b. Cafer el-Halvetî, *Miftâhu'l-Esrâr 'alâ Virdi's-Settâr*, Matba'tü'l-Âmire, Kahire 1292/1875.
- eş-Şirvânî, Yahya b. Bahaeddin el-Bakuvî, *Virdü's-Settâr (Sebeb-i Te'lif-i Vird-i Yahyâ)*, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. 1425.
- el-'Urdî, Ebu'l-Vefâ b. Ömer el-Halebî, *Me'âdinü'z-Zeheb fi'l-A'yâni'l-Müşerrefe bihim Haleb*, Dâru'l-Mellâh, Halep 1407/1987.
- Zeydân, Yusuf, *el-Fikru's-Sûfî beyne Abdilkerîm el-Cîlî ve Kibârî's-Sûfiyye*, Dâru'l-Emîn, Kahire 1419/1998.

Shah Veli The Grandson of Shah Veli and his Gunyetu's-Sâlikîn

Citation / ©Kaplan, H. (2017). Shah Veli The Grandson of Shah Veli and his Gunyetu's-Sâlikîn, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 17 (2), 43-59.

Abstract- *In the Sufi tradition, the expression "The lack of vird (dhikr) means the lack of inspiration." reflects the common view of the Sufis. Each sufi order has one or more virds. One of the most common is "Virdu's-Settâr", belonging to Yahya al-Shirvani, who is considered as "Second Pir". It is recited by Halvetiyya Order members in the morning. Ten different comments were made on it. The vird is divided into three main divisions. The text which is composed of Tawhid, sena(invocation) and munacât(glorification), salât(the prayer in which God is asked to bless the Prophet Mumammad), istiğfar(praying for forgiveness) and prayers, play an important role in keeping the feelings and thoughts that will reflect the Sufi's daily life, alive. Halveti Sheikh Shah Veli from Antep also wrote a commentary as an answer to those who criticize sufis in terms of the belief and its practice on the area where he lived. Shah Veli's famous work which is the only work that reaches today, is about twenty manuscripts in various libraries under different names such as Gunyetu's-Sâlikîn, Gunyetu's-Sâlikîn li-mâ Yuğnî ma-fîhi li's-Sâkkîn, Serhu Viridi's-Settâr and Serhu Viridi's-Seyyid Yahyâ. It is striking to see Shah Veli's ideas and analyzes in this work, questions and answers revealed by empathy, dictionary and information about the words mentioned in the text, as well as the original ideas. In addition, it is understood that Shah Veli has a very rich literary foundation in almost every field of Islamic Sciences, especially in the Tafsir, Hadith and Fiqh sciences. Shah Veli can be regarded as one of the spiritual builders in Antep that provides the continuity of sufism in the dimension of a good fatih and deeds.*

Keywords- *Shah Wali, Yahya al-Shirwani, Vird al-Sattâr, Ghunyat al-Sâlikîn*

Din, Fitrat ve Akl-ı Selim İlişkisi Üzerine*

Doç. Dr. İbrahim KAPLAN**

Atıf / ©- Kaplan, İ. (2017). Din, Fitrat ve Akl-ı Selim İlişkisi Üzerine, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), 61-84.

Öz- Bu çalışmada, Kur'an'ın ortaya koyduğu din tanımları ve buna bağlı olarak dinin mahiyetine ilişkin değerlendirmeleri fitrat ve akl-ı selim ilişkisi bağlamında tartışılmıştır. Kur'an'ın İslam özelinde kullandığı, Hak Din, Dosdoğru Din, Hanif Dini, Fitrat Dini gibi vasıflandırmalarının İslam'ın insan fitratına uygun ve makul bir din oluşuyla temellendirildiğini söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, İslam insan fitratına en uygun ve makul bir din olduğu için "Hak" ya da "Dosdoğru" olma özelliğine sahiptir. İslam dışındaki diğer dinler ise bu özelliklerden yoksunlukları sebebiyle hak din ya da dosdoğru din kategorisinde yer almazlar. Keza İslâm'ın Hanif ve Fitrat Dini şeklinde anılması da ilkelerinin, emir ve yasaklarının fitrata uygun olduğunu, akl-ı selim ile çelişmediğini vurgulamak içindir. Kur'an'da insanın fitratından bahsedilirken, onun kendine has özellik ve donanımlarla yaratıldığı, bundan dolayı da yeryüzünün halifesi kılındığı belirtilmiştir. Diğer varlıklardan farklı olarak inanma duygusu Allah tarafından verilmiş olsa da insan, yapısı gereği inancını anlamlandırma ve akli temele dayandırma ihtiyacı içerisinde olmuştur. İnsanın inancını akli temele dayandırma ihtiyacı fitratı ile akl-ı selimi arasındaki zorunlu ilişkiyi gündeme getirmektedir. Bu anlamda, çalışmanın temel tezi, "evrensel olduğu iddiası ile yola çıkan bir dinin ilkelerinin akıl ile çelişmemesi, bunun yanında da insanın fitratına aykırı olmaması gerekir" şeklinde özetlenebilir. Zira insanın akl-ı selimine ve fitratına aykırı ilkeleri, emir ve yasakları bulunan bir inanç sisteminin kabulü kolay olmayacaktır. İman bu gerçeğe aykırı bir şekilde gerçekleşiyorsa akıl ilkeleriyle ve fitratla çelişen davranışların ortaya çıkması mümkün olacaktır. Bu durumda genelde dünya ve ahiret saadeti vadeden dinin hedeflerinin gerçekleşme ihtimalinden bahsedilemeyecektir.

Anahtar sözcükler- Din, fitrat, akl-ı selim, hak din, fitrat ve hanif dini, dosdoğru din, din algısı



Makalenin gelişi: 12.11.2017; Yayına kabul tarihi: 20.12.2017

* Bu makale, Çukurova Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi SBA 2016-7342 nolu Din, Fitrat ve Akl-ı Selim İlişkisi başlıklı araştırma projesi kapsamında yapılan araştırmadan üretilmiştir.

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı, e-posta: ikaplan43@gmail.com (ORCID: 0000-0002-4739-6669)

Giriş

İslâm, kendisinden önceki bütün dinleri hükümsüz kılarken, daha sonra ortaya çıkması muhtemel din iddialarının da geçersiz olacağını ilan etmiştir. Bu noktada Kur'an, en çok dinlerin Allah-insan ilişkisindeki yanlışlarına ve yanlışlıklarına işaret etmektedir denebilir¹. Zira yeni bir peygamberin gönderilişini hazırlayan şartları, tevhidin yerine şirkin ikame edilmesi problemi olarak ifade etmek mümkündür. Bu durumda, yeni bir peygamber gönderilmesindeki amaç, tevhidi tekrar aslı formuna kavuşturmak; bunun yanı sıra dinin özünde meydana gelen tahrifat sebebiyle oluşan tahribatı düzeltmek olmalıdır². Burada hedef, ontolojik düzlemin ayrılması, epistemik yaklaşıma uygun bir tavırla insanın insan, Tanrının da Tanrı olarak bilinmesi ve ona göre tavır alınmasıdır.

Geçmişte Allah-insan ilişkisindeki yanlışlıkları düzeltmek ya da fitrata aykırı davranışlardan kaynaklanan sorunları çözmek için peygamber göndermek suretiyle tarihe ilâhî müdahale gerçekleşirken, nübüvvetin sonlandırılmasıyla birlikte benzer sorunlarla karşı karşıya kalan insanoğlu kendi imkânlarıyla, vahyin yol göstericiliği ve akli ile bu problemlerin üstesinden gelmek zorunda bırakılmıştır. Başka bir ifadeyle, artık bu problemlerin çözümü için peygamber beklentisi içine giremeyeceğimize göre, tevhid ilkesinden sapma neticesinde Tanrı, evren ve insan tasavvurunda, din algılarında meydana gelen tahribatı düzeltmenin yollarını aramak zorundayız.

Dinin insanın hayata ve olaylara bakışını, tüm duygu ve davranışlarını yönlendirmede önemli bir etkiye sahip olduğu tarihî ve sosyolojik bir gerçekliktir. Dini kabaca "Allah ile insan arasındaki ilişkidir" şeklinde tanımlayacak olursak, dindarın Allah anlayışı ile davranışları arasında sıkı bir ilişki olduğunu söyleme imkânına sahip oluruz. Din tanımları Allah anlayışı merkeze konularak yapıldığından bu tanımlarda Allah tasavvurlarının önemli bir yeri vardır. Ancak aynı dinî metinler esas alınarak oluşturulan Allah anlayışlarında ya da genel anlamda din algılarında çeşitli sebeplere bağlı olarak farklılaşmalar meydana gelebilmektedir. Bu durumda din ile din algısının birbirinden farklı olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekmektedir.

Özellikle son dönemde gündemimizi meşgul eden ve odağında din; daha doğrusu din algısı olan birkaç örnek bile üzerinde durduğumuz konunun ne denli önemli olduğunu göstermek için yeterlidir. Sözgelimi, çarpık bir din algısı üzerinden şiddet üreten terör örgütleri, yine güncel bir problem alanı olarak islamofobyaya din algılarının etkilerini göstermektedir. Bütün bunlara ilave olarak, dinî hassasiyetlerden faydalanarak menfaat devşiren istismarcı din

¹ Hüseyin Atay, *Kur'an'ın Reddettiği Dinler*, Ankara, 1999, 39.

² Şaban Ali Düzgün, "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", *Kelam Araştırmaları*, 3:1, 2005, 4.

algıları Kur'an'da nasıl bir din, nasıl bir Allah anlayışı sunulduğunu araştırmanın zaruretini ortaya koymaktadır. Öyleyse din ve dine ilişkin ne varsa çağdaş insanın anlayacağı tarzda yeniden yoruma ihtiyacı vardır. Bu çalışmada bu amaca hizmet etmek adına din tanımından başlamayı gerekli gördük. Din tanımında belirleyici bir rol üstlenen fitrat ve akl-ı selim kavramları çalışmamız açısından oldukça önemli kavramlardır. Bu anlamda insanın duygularını ve hayatını doğrudan yönlendirme gibi bir etkiye sahip olan dini fitrat ve akl-ı selim ilişkisi bağlamında, güncel dinî problemler ekseninde tartışmayı amaçlamaktayız.

1. Evrensel Bir Gerçeklik Olarak Din

Toynbee'nin deyişiyle, insan ırkının en ciddi meselesi din olmuştur. Öyle anlaşılıyor ki, din, bundan sonra da insanlığın en ciddi meselesi olmaya devam edecektir. Dinin ilk insanla birlikte var olduğu³ ve insanoğlunun varlık sahasından çekileceği ana kadar etkinliğini devam ettireceği, dine karşı tamamen olumsuz tavır takınan düşünürlerin de itiraf ettiği bir gerçektir. Bu anlamda insan ve kâinat ne kadar inkâr edilemez bir gerçeklik ise din de aynı özelliğe sahiptir⁴. O halde, "tarihsel olarak insanlığın ilk, en devamlı ve en derin tecrübelerinden biri dindir"⁵ diyebiliriz.

İnsan ve toplum için oldukça önemli ve etkili bir konuma sahip olan dinin, bütün dinleri veya dinsel gelenekleri içine alacak tarzda bir tanımından, başka bir ifadeyle din tanımı üzerinde bir uzlaşıdan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Zira din, yapısı gereği farklı anlayış ve yorumlara açık bir kavramdır. Her dinin kendi içinde barındırdığı bir din tasavvurundan bahsedilebileceği gibi, aynı din içinde ilgi alanlarına ve bakış açılarına göre farklı tasavvur ve yaklaşımlardan, dolayısıyla da farklı din tanımlarından söz etmek mümkündür. Yapılan her bir din tanımında dinin farklı bir yönü öne çıkarılabilmekte, din anlayışları da bu çerçevede gelişmektedir. Bütün bunların yanında, dini bütün yönleriyle beşerî bir olgu olarak yorumlayanların farklı din tanımlarının olduğunu da hatırlamamız gerekir. Bundan dolayı, genel geçer bir din tanımı yapmak yerine öncelikli olarak, Kur'an'ın din tanımını ortaya koymaya çalışacağız. Daha sonra da dinin fitrat ve akl-ı selim ile olan ilişkisi üzerinde duracağız. Kur'an'daki din kavramının nasıl bir işlev gördüğü ya da nasıl

³ İlk insanın aynı zamanda bir peygamber olarak görülmesi, insanın yaratılıştan din duygusuna sahip olduğunun da kabulüdür. Buna göre, insanlığın dine ilgisinin ilk insanla birlikte başladığı söylenebilir. Her ne kadar, bu konudaki bilgilerimiz temelde kutsal kitaplara dayanıyor olsa da, ilkel kavimlerin yaşayışları hakkında yapılan araştırmalar da, ilkel kavimlerin bile tanrı fikrine ve dini inançlara sahip olduklarına dair önemli ipuçları vermektedir. Kaldı ki, oldukça erken dönemlere ait bulguların önemli bir kısmının din ve inanışlarla ilgili unsurlar taşıdığı görülmektedir. (Bkz., Kürşat Demirci, *Dinlerin Dejenerasyonu*, İstanbul, 1996, 26.)

⁴ Yaşar Nuri Öztürk, *Din ve Fitrat*, İstanbul, 1995, 11.

⁵ Ninian Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", çev., A. İhsan Yitik, *DEÜİFD.*, VII, İzmir, 1992, 423.

bir işleve sahip olması gerektiğini ortaya koyabilmemiz için öncelikle dinin kavramsal çerçevesini çizmemiz ve dinle ilgili kavramların anlam alanını belirlememiz gerekmektedir.

2. Kur'an'da "Din" Kavramının Anlam Alanı

Arapça *d-y-n* kökünden mastar veya isim olduğu kabul edilen din; daha çok *yol* anlamında olmak üzere *adet, durum, ceza, mükâfat, hesap, itaat, kulluk ve boyun eğme* gibi anlamlara gelmektedir⁶. Bunun yanında din, *teslimiyet, temyiz, yani iyiyi kötüden ayırt etme, tabii meyil, hikmet, takva, saltanat, mülk ve hal* gibi anlamları da içermektedir⁷.

Kur'an'da din kelimesi, 92 ayette yukarıdaki anlamların birini veya birkaçını kapsayacak şekilde kullanılmış, ayrıca, üç ayette de⁸ değişik türevleriyle yer almıştır. Bu ayetlerde din; "itaat, yönetme, yönetilme, hüküm, tapınma, tevhid, İslam, âdet, şeriat, hudûd, hesap, ceza ve millet" gibi anlamları içermektedir⁹. Öte yandan Kur'ân-ı Kerîm'de din kelimesi yaratana yaratılan arasındaki ilişkileri düzenleyen kanunlar manzumesi anlamına gelebilecek bir içeriğe sahiptir. "Buna göre din, halik ve mâbud olan Allah'a nispetle "hâkim olma, itaat altına alma, hesaba çekme, ceza-mükâfat verme"; mahlûk ve âbid olan kula nispetle "boyun eğme, aczini anlama, teslim olma, ibadet etme" anlamına gelmektedir."¹⁰ Bu bağlamda kelimenin geçtiği ayetlerde birer inanç sistemi olarak "Din" üç mana grubunu ifade etmektedir¹¹.

1. Doğru veya yanlış bütün inançlar: "*Bütün dinlerden üstün kılmak üzere peygamberini hidayet ve hak din ile gönderen O'dur. Şahit olarak Allah yeter.*"¹²
2. Ehl-i Kitab'ın dini: "*Ey Ehl-i Kitap! Dininizde taşkınlık etmeyin. Allah hakkında gerçeği söyleyin*"¹³

⁶ Cemaleddin Ebu'l-Fadl İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1955, "dyn" mad.; İsmail b. Muhammed b. el-Fadl Rağib el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, thk., Safvân Adnan Dâvudî, Beyrut, 1997, 323; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk., Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut, 1992, I, 33.

⁷ Krş., Günay Tümer, "Din", mad., *DİA*, IX, 312; İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, AOY, Ankara, 1999, 11.

⁸ Tevbe 9/29; Saffat 37/53; Vakıa 56/86.

⁹ Tümer, "Din", IX, 312.

¹⁰ Tümer, "Din", IX, 313.

¹¹ Yümnî Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yay., İstanbul, 2004, 160-161.

¹² Tevbe 9/33; Fetih 48/28; Saf 61/9; Bu ayetlerde geçen "Hak Din" ifadesi "Allah'ın Dini" anlamına gelirken, "Bütün Dinler" ifadesiyle İslâm dışındaki bütün dinler kastedilmektedir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, İlmi Kontrol, Bekir Topaloğlu, Mizan Yay., İstanbul, 2004-2010, IV, 350.

¹³ Nisa 4/171.

3. Allah'ın Dini/İslâm: “Onlar Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar? Halbuki göklerde ve yerde ne varsa hepsi ister istemez O'na boyun eğmiştir. O'na döndürülüp götürüleceklerdir.”¹⁴

Kur'an'da “Allah'ın Dini” vurgusuyla İslâm'ın diğer inanç sistemlerinden farkı ortaya konulurken, *hak din*, *dinde samimi olma* ya da *dini Allah'a has kılma*¹⁵, *fitrat ve hanif dini*¹⁶, *dosdoğru din*¹⁷, *halis din*¹⁸ şeklindeki vurgularla İslâm'ın neden Allah'ın Dini şeklinde vasıflandırıldığı izah edilmektedir. Kelimenin Kur'an'daki tanımlayıcı/içerik belirleyici bu vurguları öteki dinler de göz önünde bulundurularak yapılmış, vahiy sürecini dikkate alan ve vahye dayanan bütün dinlerin değişmezlerini ifade eden¹⁹ vurgular gibi görünmektedir. Nitekim Kur'an, yukarıda da ifade edildiği gibi, doğru ve yanlış bütün inançları ve Ehl-i Kitab'ın inanç sistemlerini ifade etmek için de din kelimesini kullanır. Bu anlamda, *Allah'ın Dini* beşerî inanç sistemlerini, *Hak din* zorunlu olarak batıl olanları, *halis din* kavramı da bozulmuş, tahrif olmuş din anlamlarını akla getirmektedir. Özetle dinin özüne ait bu vurgularla *Allah'ın Dini* yani *İslâm'a* işaret edilmektedir.

Kur'an'da öteki inanç sistemleriyle karşılaştırmalar yapılırken, dinin Allah'a has kılınmasından, dinin Allah'a ait olmasından bahsedilmektedir. Bu ayetlerde *Allah'ın Dini* ile kastedilen İslâm'dır²⁰. Böylece İslâm, kültürlerin kendi üretimleri olan inançlardan ayırt edilmektedir²¹. Başka bir ifadeyle, dinin Allah'a has kılınması, İslâm'ın beşerî bir kurgu ile değil, ilahî bir faaliyet ile vücut bulduğu anlamına gelmektedir²². Bu bakımdan İslâm, Hıristiyan ilahiyatındaki Tanrı'yı yeryüzüne indiren anlayışların tersine, Allah'ın dini olma özelliğine sahip tek dindir. Bu noktada, Kur'an'ın ruhbanlık eleştirisini, ruhban sınıfının içtihatlarının ilâhî buyruk gibi algılanmasına itirazını dini Allah'a has kılma refleksinin bir yansıması olarak görebiliriz²³.

Kur'an'ın ruhbanlık eleştirisini sadece Ehl-i Kitap'la ilişkilendirmek, bu radaki mesajı algılayamamak veya mesajın muhtevasını daraltmak anlamına gelecektir. Kur'an'ın bu eleştirilerini, son din mensuplarının böyle bir yanılığa

¹⁴ Âl-i İmrân 3/83.

¹⁵ Âraf 7/29; Yunus 10/22; Ankebut 29/65; Beyyine 98/5.

¹⁶ Rûm 30/30.

¹⁷ Tevbe 9/36; Rûm 30/30,43; Beyyine 98/5.

¹⁸ Zümer 39/3.

¹⁹ İsmail Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, AOY, Ankara, 2002, 69.

²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II,3 50.

²¹ Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, 160.

²² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 222; W. Montgomery Watt, *Müslüman-Hıristiyan Diyalogu*, çev., Fuat Aydın, Birey Yay., İstanbul, 2000, 40.

²³ “Ehl-i Kitab'a, Dini Allah'a has kılan (Muhlisîne lehu'd-dîn) tevhid ehli olarak (Hunafâe) kulluk etmeleri, namazı kılmaları ve zekat vermeleri emrolundu.” (Beyyine 98/5)

düşmemeleri konusunda bir uyarı olarak değerlendirmek de mümkündür. Nasıl ki geçmişte kendilerine kitap verilenler ruhban sınıfı oluşturarak dini Allah'ın olmaktan çıkarmışlarsa, bugün de Allah'ın haram kıldığını helal, helal kıldığını da haram kılan, hatta bunu Allah'ın dinini koruma adına yapan, Allah'ın dinini koruma, yayma ya da cihad adına gözünü kırpmadan katliam yapan Müslümanlara rastlamak mümkündür. Hâlbuki Kur'an'da farklı din ve inanışlara saygı emredilmiş, haksız yere bir insanı öldürmenin bütün insanlığı öldürmek anlamına geleceği belirtilmiştir. Kur'an açısından insanın özgürlüğü son derece önemlidir. Bundan dolayı insan özgürlüğüne saldırı büyük günah olarak addedilmiştir. Zorlamanın hiçbir çeşidi İslam tarafından tasvip edilmeyeceği ilkesi²⁴ “*Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır.*”²⁵ ayetiyle açıkça dile getirilmiştir. Kaldı ki, zorla kabul edilen şey iman değerini kazanmaz. Bundan dolayı diliyle ikrar etse bile kalbiyle iman etmeyen kişi mümin vasfını kazanamaz²⁶. Nitekim sözü edilen ayetin devamında doğrulukla eğriliğin birbirinden ayırt edilecek şekilde açıklandığı ifade edilmektedir. O halde hiç kimse inancını ya da kanaatini değiştirmek için zorlanamaz²⁷.

Bütün bunlardan sonra diyebiliriz ki, terör örgütlerinin gerçekleştirdiği katliamlar Kur'an tarafından onaylanmadığı gibi büyük günah olarak kabul edilmektedir. Bu anlamda insanın yaşama hakkına yönelik olarak gerçekleştirilen bu saldırı ve katliamlar dinin değil din algılarının bir neticesidir. Başka bir ifadeyle, bu saldırı ve katliamlar, Allah haksız yere cana kıymayı yasakladığı halde öldürmeyi mübah görenlerin verdiği emirlerle gerçekleşmektedir. Kısacası bu, adı konulmamış ruhban sınıfının dini Allah'a has kılmaktan çıkarma faaliyetidir.

Allah'ın dininin vasıflarından biri de, *Hanif*'tir²⁸. Hanif, “dalâletten doğru yola meyletme”²⁹, hakka, gerçeğe yönelme³⁰ anlamlarına geldiği gibi, “delil, doğru olma, doğru ve sağlam istikamette bulunma, Allah'ın bir olduğunu itiraf etme” gibi anlamları da içermektedir. Hz. İbrahim, inancında delile dayandığı için, onun dini *hanif dini* olarak isimlendirilmiştir. Kur'an'da “hanif” kelimesinin geçtiği diğer ayetler göz önünde bulundurulduğunda, bu kelimenin “her türlü

²⁴ Ahmet Akbulut, “Kelam Öğretiminde Temel Hareket Noktaları”, *Kelam Öğretimi Sempozyumu*, (20-22 Haziran 2008, Kızılcahamam-Ankara), Ankara, 2008, 250.

²⁵ Bakara 2/256.

²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VII, 114.

²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 159-160.

²⁸ Kur'an'da 12 yerde geçen *Hanif* kelimesi, 8 yerde müşrikliğe karşı Hz. İbrahim'in Dini için (Bakara 2/135; Âl-i İmrân 3/67, 95; Nisa 4/125; En'am 6/79, 161; Nahl 16/120, 123), bir yerde *Mutlak Tevhid* (Hâc 22/31) ve 3 ayrı yerde de *dinde samimiyet ve doğruluk* (Yunus 10/105; Rûm 30/30; Beyyine 98/5) anlamında kullanılmıştır.

²⁹ İsfahânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, 260.

³⁰ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, “hnf” mad.; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 506.

şirk izinden arınmış bir Tanrı inancına sahip olan, sapkınlıklardan uzak duran, kısaca tevhid inancına samimiyetle teslim olup yalnızca Allah'a kulluk eden"³¹ anlamına geldiği söylenebilir. Mâtürîdî (ö. 333/944)'ye göre, buradaki hanif kelimesi "Hz. İbrahim'in dini" ve "samimi Müslüman" anlamına gelmektedir³². Allah'ın dinine kelimenin yukarıdaki anlamlarından dolayı "Hanif dini" denildiği gibi, insanın yaratılıştan ve doğuştan kendisine verilen mizaç ve tabiata uygun olduğunu ifade etmek için de aynı isim verilmiştir³³. Zira Hanif dini ifadesinin geçtiği ayette "*O halde sen hanif olarak bütün varlığını dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.*"³⁴ denilmektedir.

Bütün bu özellikleriyle Allah'ın dini "Hak" olma özelliğine sahiptir. Yine, Allah'ın dini, ulûhiyete layık bir varlık yani Hakk tarafından belirlendiği için hak din olmaya layık tek dindir³⁵. Hak, "doğru ve gerçek" anlamlarının yanında, "değişmeyen, güvenilir, sağlam, makul, uygun, geçerli, gerekli, yeterli, zorunlu" gibi anlamları da içermektedir. Bunlara ilave olarak, *hak* kelimesi "delil, ayet, tevhid ve sünnet" gibi anlamlara da gelmektedir. Bu anlamda Hak Din, "delil, şahit ve ispata dayandığı için; doğru, gerçek, makul, sağlam, güvenilir, geçerli ve yeterli olan; dolayısıyla gerekli ve zorunlu olup değişmeyen, değişmeden kalacak olan din, yani Tevhid Dini"³⁶ şeklinde tanımlanmaktadır.

Hüccet ve delile dayanıyor olması dolayısıyla Allah'ın dini "dosdoğru"³⁷ vasfıyla da anılmıştır³⁸. Dosdoğru din, "hakkı ayakta tutan ümmetin dini" anlamında kullanıldığı gibi, hanif dini tabiriyle eş anlamlı olarak, "peygamberlerin tebliğ ettiği, iman esaslarında ve ana ilkelerinde çelişki bulunmayan, hurafe ihtiva etmeyen, tahrife uğramamış, insanın yaratılış özelliklerine en uygun din" anlamlarını da içermektedir³⁹. Zira dinin dosdoğru olması, akl-ı selime ve insan fitratına uygun olmasına bağlıdır. "Bu uygunluk, insan doğasına uygunluk, akla ve bilimsel gerçeklere uygunluk şeklinde detaylandırılabilir bir uygunluktur. Yine bu uygunluk, dinin insanın sınırlı güç ve kuvvetlerinin varlığından haberdar oluşundan kaynaklanmaktadır."⁴⁰

³¹ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu, Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yay., Ankara, 20017, IV, 312

³² Mâtürîdî, *Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 252.

³³ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk*, MÜFV Yay., İstanbul, 1999, 51.

³⁴ Rûm 30/30.

³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIV, 45; XV, 139-140.

³⁶ Özcan, *Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk*, 46.

³⁷ Tevbe 9/36; Yusuf 12/40; Rûm 30/30, 43; En'm 6/161; Beyyine 98/5.

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 572.

³⁹ M. Said Özervarlı, "Dîn-i Kayyîm" *DİA*, IX, 351.

⁴⁰ Şaban Ali Düzgün, *Din, Birey ve Toplum*, Akçağ Yay., Ankara, 1997, 24.

İşte, Kur'an'da, çekirdek kavramı tevhid olan İslâm dini, insanın fitratına ve akıl ilkelerine en uygun din olduğu için yukarıdaki vurgularıyla birlikte kullanılmıştır. Başka bir ifadeyle, İslâm, ulûhiyete layık tek varlık olan Allah'ın dini olduğu için, dosdoğru, fitrat ve hanif dini özelliklerine sahip olduğu için hak olma özelliğine sahiptir. Diğer din ve inanışlar bu özelliklerden yoksunlukları sebebiyle hak vasfına sahip değildirler. İşte bundan dolayı Din-İslâm özdeşliği Kur'an'da; “Şüphesiz Allah katında din İslâm'dır”⁴¹ ve “Kim İslâm'dan başka din ararsa bu din kendisinden asla kabul edilmeyecektir ve o ahirette ziyan edenlerden olacaktır”⁴² ayetleriyle vurgulanmış, ötekinin konumu bu ilkeye göre belirlenmiştir⁴³. Bu anlamda İslam, insanların Allah'la nasıl bir ilişki içinde olması gerektiğini ortaya koyan⁴⁴ son ve evrensel dinin adıdır.

Bu son ve evrensel dinin kutsal kitabında, bütün inananlar Allah'ın ipine sınımsız sarılmaya, İslâm ortak paydasında buluşmaya davet edilirken, dinin tebliğcisi Hz. Peygamber de bütün müminlerin kardeş olduğunu ilan etmektedir. Hal böyleyken, bugün Müslüman dünyasının en temel sorunlarından birisi din temelli gruplaşma ve hizipleşmeler, bunun sonucunda da tekfir etme, mezhep savaşları ve iç karışıklıklar olmuştur. Maalesef İslâm ortak paydası göz ardı edilerek, adeta mezhep, tarikat veya cemaatler dinin önüne geçirilmiştir. Başka bir ifadeyle her dinî grup kendi din anlayışını İslâm'la özdeşleştirmiştir⁴⁵. Bunun sonucu olarak da Müslümanlar birbirini anlamaya çalışmak, yeniden bir medeniyet kurma yolunda gayret sarf etmek yerine birbiri ile uğraşarak, ötekileştirmekte, ayrıştırarak enerjisini tüketmektedir. Bu anlamda Müslüman dünyanın yaşadığı buhranların, az gelişmişliğin, açlık ve sefaletin, insan hakları ihlallerinin, kadına uygulanan şiddetin arkasında çarpık din anlayışlarının ve mezheplerin din gibi algılanmasının önemli bir etkisi olduğunu söyleyebiliriz⁴⁶.

Bugün İslâm'ı hazır bulan Müslüman, neyin gelenek neyin din olduğunu sorgulamadan kendisine sunulanı din olarak kabul edebilmektedir. Bunun sonucunda gelenek din haline dönüşebilmektedir. Geleneğin din haline

⁴¹ Âl-i İmran 3/19.

⁴² Âl-i İmrân 3/85.

⁴³ Taberî, söz konusu ayet hakkında Abdullah İbn Abbas'ın şu yorumunu nakletmektedir: “Allah, önce, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sâbîlerden Allah'a ve ahiret gününe iman edenler ve Salih amel işleyenlerin rableri katında mükâfatları vardır...” (Bakara 2/62) ayetini indirmiş, bundan sonra da bu ayeti indirmiştir. Böylece, İslam'dan başka herhangi bir dinin hak kabul edilmeyeceği beyan edilmiştir” Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'an*, Mısır, 1374/1954, III, 339.

⁴⁴ Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans., Andras and Ruth Hamori, Princeton University Press, Princeton, 1981, 4.

⁴⁵ Hasan Onat-Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihine Giriş”, *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, Grafiker Yay., Ankara, 2012, 35.

⁴⁶ Onat-Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihine Giriş”, 36.

getirilmesi ise dinin işlevini kaybetmesine yol açmakta, din adına dinin özüne aykırı davranışların ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir. Bu durumda din, birleştirici olmaktan çıkıp ayrıştırıcı; özgürleştirici olmaktan sıyrılıp köleleştirici bir rol üstlenebilmektedir. Sonuç olarak bir Müslüman başka bir Müslümanı küfürle itham edebilmekte hatta onun yaşama hakkına tecavüz edebilmektedir⁴⁷.

Hülasa vahyin kaynaklık ettiği değerlerin örf ve gelenekle karıştırılması neticesinde, örf ya da gelenek vahiy kadar güçlü bir etkiye sahip olabilmektedir. Oysa vahiy ile onun şekillendirmesiyle ortaya çıkan kültür ve gelenek arasında ayırım yapılması elzemdir⁴⁸. Bunun için de bu farkı görebilecek basiretin kazandırılması için eleştirel düşünmenin önü açılmalıdır⁴⁹. Din alanında doğru bilgilenme ve bilgilendirme ihtiyacının giderilmesi için Allah'ın dininin hangi özelliklere sahip olduğunu ortaya koymak gerekir. İşte bu anlamda İslâm'ın temel özelliklerinden biri insan fitratına uygun olmasıdır.

3. Fitrata Uygunluğu Açısından Din

Tarih boyunca en önemli problem alanlarından biri insan olmuş, insanı tanıma ve onun yaratılışından sahip olduğu özelliklerini ortaya koyma doğrultusunda pek çok çaba sarf edilmiştir⁵⁰. Çok boyutlu ve karmaşık bir yapıya sahip olan insanı tanıma adına yapılan bunca çalışmaya rağmen, onun biyolojik ve ruhsal yapısı hakkında henüz bilinmeyen ve keşfedilmeyi bekleyen birçok yönü bulunmaktadır. İnsanı yapısal özellikleriyle tanıma çabasına girişen araştırmacıların ilk olarak yöneldikleri kaynaklar kutsal kitaplar olmuştur. İnsanın bilinmezlerini keşfetmeye yönelik İslam âlimleri de insanı ve onun hususiyetlerini izah ederken özellikle Kur'ân'da yer alan fitrat kavramından yola çıkmışlar ve bu kavram etrafında değişik yorumlar ortaya koymuşlardır⁵¹.

Fitrat kelimesi, sözlüklerde “yarmak, ikiye ayırmak; yaratmak, icad etmek gibi anlamlara gelen “fatr” mastarından bir cins isim olup; “yaratılış, belli

⁴⁷ Onat-Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihine Giriş”, 36.

⁴⁸ Şaban Ali Düzgün, *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*, Lotus Yay., Ankara, 2012, 25.

⁴⁹ Eleştirel düşünme, erken yaşlarda kazanılması gereken bir beceridir. Özellikle bireyin din anlayışının oluşma sürecine katkısı göz ardı edilemeyen din derslerinde bu becerinin kazandırılması gerekmektedir. Konuyla ilgili bir çalışma için bkz. Nail Karagöz, *15 Yöntem ve 15 Planla Eleştirel Düşünme Uygulamaları -Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Örneği-*. Adana 2012.

⁵⁰ Carrel'a göre, konusu insan olan bütün bilimlerin gayreti yetersizdir ve kendi hakkımızdaki bilgimiz oldukça eksiktir. Öyle görünüyor ki bu bilgisizliğimiz hem atalarımızın yaşam tarzından, hem yapımızın kompleks oluşundan hem de algılayışımızın yapısından ileri gelmektedir. (Alexis Carrel, *İnsan Denen Meçhul*, çev., Refik Özdek, Timaş Yay., İstanbul, 1998, 26-27.

⁵¹ Yaşar Kurt, “Kur'an'da Fitrat Kavramı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V/2, (2005), 76.

yetenek, donanım ve yatkınlığa sahip olma”⁵² anlamlarına gelmektedir. İlk yaratılış, yokluğun yarılarak içinden varlığın çıkması şeklinde düşünüldüğünden bu kelimeyle ifade edilmiştir⁵³. Bu anlamda “fatr” kelimesi Allah’a nisbet edildiğinde “varlığı yaratmak, ortaya çıkarmak” anlamına gelirken; fitrat da “ilk baştan yapmak, yaratmak; hilkat, temiz tabiat; çocuğa anne karnında Allah’ın verdiği ilk yapı; insanın özündeki Allah’ı tanıma yeteneği” gibi anlamlara gelmektedir⁵⁴.

Kur’an’da bir ayette “fitrat” kelimesi geçerken, 19 ayette de “fatr” kökünden türemiş kelimeler kullanılmış⁵⁵, aynı kökten gelen “fâtır” kelimesi Allah’ın isimlerinden biri olarak zikredilmiştir⁵⁶. Hadislerde de fitrat ve aynı kökten türeyen kelimeler kullanılmıştır. Özellikle, Rûm Suresi 30. ayet ile “fitrat hadisi” olarak bilinen hadiste geçen “fitrat” kelimesine yüklenen anlamlar insanın seçme hürriyeti, kader, gayr-i Müslimlerin çocuklarına uygulanacak hukuk gibi pek çok kelâmî, fikhî ve ahlâkî probleme yaklaşım tarzının belirlenmesinde oldukça önemli bir yere sahip olmuştur⁵⁷.

Din ile fitrat arasındaki zorunlu ilişkiye temas eden ilgili ayette insanın yüzünü bir hanif olarak dine; Allah insanı hangi fitrat üzere yaratmışsa ona çevirmesi istenir:

*“O halde, sen yüzünü bir hanif olarak dine; Allah insanı hangi fitrat üzere yaratmışsa ona çevir. Allah’ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler. Hepiniz ona yönelerek ona karşı gelmekten sakının, namazı kılın, müşriklerden olmayın.”*⁵⁸

Ayette geçen *fitratullah* (*fitrat-ı ûlâ*” veya *“fitrat-ı aslî*)⁵⁹ ile bütün insanların yaratılıştan getirmiş oldukları gerçeğe yönelme ya da meyletme yeteneğinin vurgulandığını söyleyebiliriz⁶⁰. Fitrat kelimesinin sadece bu ayette Allah’a izafe edilmesi (*fitratullah*) ona özel bir anlam yüklemektedir. Bu bağlamda sözü edilen kavram, “Allah, daha önce hiçbir örneği olmaksızın ve yeniden

⁵² İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, “ftr” mad.

⁵³ Hayati Hökekleli, “Fitrat” mad., *DİA*, XIII, 47.

⁵⁴ İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, “ftr” mad.

⁵⁵ M. Fuad Abdülbaki, *Mu’cemü’l-Müfehres li Elfâzi’l-Kurâni’l-Kerim*, Çağrı Yay., İstanbul, 1990, 523.

⁵⁶ En’am 6/14; Fâtır 35/1; Zümer 39/46.

⁵⁷ Hökekleli, “Fitrat”, XIII, 47.

⁵⁸ Rûm 30/30.

⁵⁹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neş., İstanbul, 1982, V, 3822.

⁶⁰ Aynı zamanda, *fitratullah* kavramı Allah ile insan arasındaki birtelliğe taban sağlarken, fitrat kelimesinin kök anlamı Allah ile insan arasındaki farklılığa vurgu yapmaktadır. Bu farklılık da yaratılan ile yaratılan arasındaki farklılıktır. Bkz., Şaban Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay., Ankara, 2005, 132.

yaratandır”⁶¹ gibi bir anlam alanına kavuşmaktadır. Bu anlam alanıyla fitrat, “âlemdeki bütün varlıkların yaratılışındaki sürekliliği ve orijinliliği ve başka bir şeyden taklit edilmemiş olan özel bir yaratılışı” ifade etmektedir⁶². Aynı ayette *fitratullah* kavramının yanı sıra, *hanif dini* ve *dosdoğru din* tamlamalarına yer verilmesinden hareketle, insanın yaratılıştan tek bir Tanrıya inanmaya yatkın olduğu, yine yaratılıştan inancını aklî temellere dayandırma ihtiyacı içinde olduğu sonucu çıkarılabilir. Zira dinin dosdoğru olması, daha önce de belirttiğimiz gibi, aklî gerçeklere ve fitrata uygunluğa dayanmaktadır. Yine, söz konusu ayette yer alan ve Hz. İbrahim’in özel öğretisine ad olan *hanif* kavramı, insanın doğuştan sahip olduğu kabiliyetle tevhid inancına ulaşabilecek bir özellikte yaratıldığı anlamını içermektedir⁶³. Başka bir ifadeyle bu, insanın tevhide dönük doğuştan gelen eğilimini belirten insanî bir tutumu ve Allah’ın yaratılıştaki verdiği şekil⁶⁴ anlamlarını da ifade etmektedir. Bu durum fitratla ilgili meşhur hadiste, “*Dünyaya gelen her insan fitrat üzere doğar. Sonra anası babası onu Yahudi, Hıristiyan ya da Mecusi yapar.*”⁶⁵ şeklinde ifade edilmiştir.

Bu ve ilgili diğer rivayetlerin sıhhatiyle ilgili tartışmalar⁶⁶ bir tarafa, naslarda geçen fitrat ile neyin kastedildiği konusunda farklı yorum ve değerlendirmeler ortaya çıkmıştır. Fitratın; “İslâm üzere yaratılış”⁶⁷, anlamına geldiğini iddia edenler olduğu gibi onun “elesteki marifet üzere yaratılış”⁶⁸, şeklinde anlaşılması gerektiğini düşünenler de vardır. Yine fitratı “iman ve küfür üzere

⁶¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX, 115.

⁶² Öztürk, *Din ve Fitrat*, 44-45.

⁶³ Şaban Kuzgun, *İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik*, Se-Da Yay., Ankara, 1985, 130.

⁶⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XXI, 40- 41.

⁶⁵ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, thk., Mustafa Dîb el- Buğa, Beyrut, 1990, Cenaiz: 80, 93, Ebu'l-Hüseyn el-Haccâc el-Müslim, *Sahih-i Müslim*, thk., M. Fuad Abdülbâki, İstanbul, 1992, Kader: 22-5.

⁶⁶ Geniş bilgi için bkz., Abdülkadir Evgin, “Hadislerde Fitrat Kavramı ve İslam Fitratı Söyleminin Tenkidi”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2003), 93-110.

⁶⁷ Sahabe ve tabiîn ile selef ulemasının büyük çoğunluğunun, Süfyan es-Servi, İmam Şâfi, İmam Malik, Ahmet b. Hanbel ve Ebû Talib el-Mekkî gibi mezhep imamları ve tasavvuf ehlinin benimsediği bu görüşe göre, fitrattan maksat İslâm’dır. Bu görüş sahiplerine göre, ister kâfir isterse mümin anne-babadan doğsun her çocuk küfürden selim olarak Allah’ın elest bezminde insan zürriyetlerinden aldığı misak üzere, yani İslâm üzere dünyaya gelir. (Hökekleli, “Fitrat”, XIII, 47; Krş., Sinan Öge, “Fitratın Misakı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, 259-263.)

⁶⁸ İmam-ı Azam insanların yaratılıştaki iman- küfür gibi sonradan kazanılan bir özellikte değil, bu iki durumu da kabul edebilecek, özellikle de ahitleşme ayetinde vurgulandığı üzere selim fitrata uygun düşen Rabbini tanıma niteliği ile yaratıldığını iddia etmektedir. (Kurt, “Kur’an’da Fitrat Kavramı”, 77.) Ona göre, “Allah Âdem’in neslini, sulbünden insan şeklinde çıkarmış, onlara akıl vermiş, hitap etmiş, imanı emredip, küfrü yasaklamıştır. Onlar da onun Rabb olduğunu ikrar etmişlerdir. Bu onların imanıdır. İşte onlar bu fitrat üzere doğarlar. Bundan sonra küfre sapan bu fitratı değiştirip bozmuş olur. İman ve tasdik eden de fitratında sebat ve devam göstermiş olur.” (İmam-ı Azam Ebû Hanife, *Fikhu'l-Ekber*, İmam-ı Azam’ın Beş Eseri içinde, çev., Mustafa Öz, MÜİFV Yay., İstanbul, 1992, s. 56.)

yaratılış”⁶⁹, olarak algılayanların yanında “doğuştan İslâm dinini kabule yatkin oluş”⁷⁰ şeklinde anlamak gerektiği kanaatinde olanlar da vardır. Elbette bütün bu yorumlar meselenin farklı bir yönüne odaklanmaktan kaynaklanmaktadır. Biz bu konudaki tartışmalara girmek niyetinde değiliz.

Kur’an’da ve hadislerde fitrat kelimesinin, bütün insanlarda ortak olan ve onun varlık yapısını oluşturan, yine onun oluşum ve gelişim kapasitesini belirten bir kavram olduğunu söyleyebiliriz. Tek tek her insanın geliştirdiği kişilik özellikleri bu ortak fitrattan beslenir⁷¹. Hıristiyanlıktaki aslî günah⁷² öğretisinin aksine, Kur’an’a göre insan, sorumluluk şartlarını taşıyana kadar masumdur, günahsızdır. O, her türlü gelişme ve olgunlaşmaya elverişli, insan olmanın ve insanca yaşamının gerektirdiği bütün imkân ve özellikleri bünyesinde taşıyan bir tabiata sahiptir. Zira o, diğer varlıklardan farklı olarak akıllı, düşünebilen ve kendi eylemlerini tercih edebilen bir varlıktır. Bu bakımdan dinî duygu insan fitratının temel bir özelliği olsa da kendiliğinden uyanıp gelişmesi beklenemez⁷³. Dolayısıyla, insanın fitratından getirdiği bir özelliği de eğitilebilir bir tabiata sahip olmasıdır. Kaldı ki Kur’an’da bir taraftan insanın tabii doğasından gelen, güvenilmezlik, bozgunculuk, birbirine düşmanlık besleme gibi bazı olumsuzluklarından bahsedilirken; diğer taraftan da onun yeryüzünün halifesi kılındığı ifade edilmektedir⁷⁴. Bu şekilde Kur’an, insanı insan olması itibarıyla yani psikolojik ve sosyolojik özellikleriyle kabul edip ondan iyi bir insan vücuda getirecek genel kaideler koymaktadır⁷⁵. Diğer bir deyişle Kur’an, ilkelerini ortaya koyarken, emir ve yasaklarıyla iyi bir insan inşa etmeyi hedeflerken onun yapısal özelliklerini göz önünde bulundurur.

İnsan, psikolojik yapısı itibarıyla güçsüz ve tahammülsüz, bu yüzden de güvene ihtiyacı olan; aceleci ve tedirgin, bu yüzden de sabır ve kendini emniyette hissetme ihtiyacı içinde; istek ve emelleri çok, bundan dolayı tatminsiz, unutkan, bundan ötürü vefasız, cahil, bu yönü ile zalim, akıllı ama

⁶⁹ Bu görüş sahipleri, fitratı “insanların yaratıldığı ilk başlangıç halleri, insanın yaratılışındaki ana ilkeler” şeklinde değerlendirmişlerdir. Pek de itibar görmeyen bu görüş özellikle İbn Teymiyye tarafından eleştirilmiştir. (Hökelekli, “Fitrat”, XIII, 47.)

⁷⁰ Bu görüşü benimseyenler fitratı, “ilk yaratılış hali” olarak yorumlamışlar, her insanın yaratılışı itibarıyla İslâm’ı kabule hazır ve uygun halde yaratıldığını ifade etmişlerdir.

⁷¹ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, IV, 313.

⁷² Hıristiyan öğretilerde, Hz. Âdem Tanrı’nın emrine karşı geldiği ilk günahını kibrinden dolayı işlemiştir. Böylece bu günah bütün insanlara geçmiştir. Çünkü bütün insanlar ilk insan Âdem’den meydana gelmektedir. Pavlus’a göre, bütün insanlar, günahkâr olarak dünyaya gelirler. Bu yüzden de Mesih’in kurtarıcılığına muhtaçtırlar. Otto Herrmann Pesch, “Aslî Günah”, *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 2013, I, 72.

⁷³ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, IV, 313.

⁷⁴ Bkz., Âraf 7/24; Bakara 2/30-32.

⁷⁵ Hayrani Altıntaş, *İslâm Ahlakı*, Akçağ Yay., Ankara, 1999, 7.

bencil bir varlıktır. İşte Kur'an, insandaki bu çift ve birbirine zıt özellikleri olumlu ve iyi hale getirmek için genel kaideler koyar, tavsiyelerde bulunur, tehdit eder, bazen korkutur ama en çok sevgi ve ümit temelli bir yaklaşımı benimser⁷⁶.

Sosyolojik yönüyle de insan zayıflığı, güvensizliği ve güçsüzlüğü sebebiyle toplum halinde yaşamaya mecbur bir varlıktır. Sosyal bir varlık olarak insanın içinde yaşadığı topluluğa uygun davranış tarzı geliştirmesi gerekir. Kur'an bu noktada da toplum içinde huzurlu ve uyumlu bireylerin nasıl davranması gerektiğine dair kurallar koyar⁷⁷.

Bütün bunların yanında insan, yapısı itibariyle şartlanmaya dolayısıyla yönlendirilmeye müsait bir varlıktır. Başka bir ifadeyle insan eğitilebilir özelliğiyle yeni davranış kalıpları geliştirebilir, toplumuyla uyumlu hale getirilebilir. Ya da bunun tam tersine toplum içerisinde problemlerle karşılaşabilir. Yüce Allah, bundan dolayı kendisini "Rab" (terbiye edici) olarak tanımlamıştır. Yüce Allah "Rab" olma özelliğini sadece genel kaideleri bildirmeye hasretmez. O daima insanların yaptıklarından, eylemlerinden sorumlu tutulacaklarını hatırlatarak insan üzerindeki denetimini sürdürmektedir. Bu anlamda ahiret inancı, dolayısıyla da hesaba çekilecek olma şuuru insanın ahlâklı olması için gerekli altyapılar olarak sunulmaktadır. Bunun için, "zerre miktarı kötülük yapanın da zerre miktarı iyilik yapanın da karşılığını alacağı"⁷⁸ ve "Allah'ın her şeyden haberdar olduğu"⁷⁹ ısrarla vurgulanır.

Ahsen-i takvim üzere (en güzel biçimde) yaratılan insan, eşref-i mahlûkat (yaratılmışların en hayırlısı) olmaya da esfeli sâfilin (aşağıların aşağısı) olmaya da müsait bir tarzda yaratılmıştır⁸⁰. Allah, insanı iyiliği de kötülüğü de yapabilecek yetenekte yaratmıştır⁸¹. Dahası, inanıp inanmamak bile insanın tercihine bırakılmıştır⁸². İnsan, Allah'ın emrine uyup uymamakta bir seçim yapabilme kabiliyetine sahip olduğu için iyi veya kötüyü seçebilmekte hürdür. Diğer bütün varlıkların mahiyetine kabiliyetleri, davranış kanunları nasıl yazılmışsa insanın tabiatına da alternatifler arasından tercih yapabilme yazılmıştır⁸³. Öyleyse yaratılmışların en hayırlısı olmak da aşağıların aşağısı-

⁷⁶ Altıntaş, *İslâm Ahlâkı*, 4.

⁷⁷ Altıntaş, *İslâm Ahlâkı*, 4-5.

⁷⁸ Zilzal 99/7-8.

⁷⁹ Ahzab 33/2; Haşr 59/18

⁸⁰ "Biz insanı en güzel şekilde yarattık. Sonra da onu (yaratılış amacına aykırı davranışları sebebiyle) aşağıların aşağısına indirdik." (Tin 95/4-5);

⁸¹ "İnsan nefisine ve ona kabiliyetler verene, yine ona hem kötülüğü hem de kötülükten sakınmayı ilham edene and olsun ki, nefisini arındıran kimse kurtuluşa erer. Nefisini kirletip günahlara boğan ise hüsrana uğrar." (Şems 91/7-10)

⁸² "De ki: Rabbiniz gerçeği göstermiştir. Dileyen iman etsin, dileyen küfredsin" (Kehf 18/29)

⁸³ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev., Alparslan Açıkgenç, AOY., Ankara, 1996, 68.

na inmek de insanın tercihiyle alakalıdır. Hâsılı insan, ancak fitratına uygun davranışlar sergileyerek kendini gerçekleştirebilir. İnsanın fitratına uygun davranışlar sergileyebilmesi ise yaratılış özelliklerini keşfetmesiyle mümkündür. Bunun için de insan kendisini var edeni yani yaratıcısını aramaktadır. Kaldı ki, insandan fitratına uygun davranmasını isteyen onu yaratan Allah'tır. Bu anlamda din dediğimiz şey de insanın fitratına uygun davranmasını sağlayacak kural ve ilkelerden bahseden ilâhî kaynaklı bir sistemdir diyebiliriz.

Özetle ifade etmek gerekirse, dış tesirlerden etkilenmeyen ve bozulmayan fitratın yönü doğruya, iyiliğe, hayra ve yaratıcının birliğini bulmaya (tevhide) dönüktür. "Fitratın fâtırına (yaratıcısına) delaleti tabii olduğu için her insanın fitratında, vicdanının derinliklerinde bir hak duygusu ve marifetullah gizlidir."⁸⁴ Ancak nasıl ki herhangi bir duyu organı hastalık ya da bir engel nedeniyle görevini yerine getiremiyorsa, insan da dış tesirler nedeniyle fitratına aykırı davranışlar sergileyebilir. Dolayısıyla, fitrat belirleyici bir özelliğe sahip olsa da zorlayıcı bir etkiye sahip değildir. İnsan iyiyi, doğruyu, güzeli yapabilecek bir potansiyele sahip olduğu gibi olumsuz davranışları da yapabilecek bir fitratta yaratılmıştır. İşte insanı yeryüzünün halifesi yapan da onu eylemlerinden sorumlu tutulmasını sağlayan da bu özelliğidir. Gazali'nin de dediği gibi, mizaçta galip olan itidaldir. Her çocuk sağlam bir fitrata sahibi ve mutedil olarak dünyaya gelse de daha sonra annesi, babası ya da çevre faktörleri onu fitratına aykırı davranışlar sergilemeye itebilir. Kısacası insan özü itibarıyla iyiliğe de kötülüğe de eşit uzaklıktadır. Sonradan yapıp etmeler veya eğitim yoluyla kazanılanlar sayesinde mevcut kabiliyetler gelişir veya körelir. O halde diyebiliriz ki, insan fitratı söz konusu olduğunda onun eğitilebilir özelliği üzerinde ısrarla durmak gerekmektedir. Zira peygamberler de insanlara fitratlarına uygun olan, bir anlamda insana yakışan söz ve davranışların neler olduğunu hatırlatmak üzere görevlendirilmişlerdir. Fitrat hadisindeki "her çocuk İslam fitratı üzere doğar" sözü ile fitratla ilgili ayetin sonundaki "Allah'ın yarattığı fitratta değişiklik olmaz" şeklindeki vurgu, fitratın her bir insanda içkin olduğunun, insanın yaratılışında o dini bulmaya kabiliyetli olduğunun ifadesidir. İnsan, tek bir Allah'a inanma yeteneğiyle yaratılmış olmasına rağmen, zaman içerisinde pek çok sebepten dolayı bu yeteneğini kaybetmiş, fakat belirli aralıklarla tekrar tekrar asli tabiatına dönmeye davet edilmiştir. Başka bir ifadeyle, Allah insana fitratını koruyabilmesi ve kendine yabancılaşmaması için bir lütuf olarak ya da hikmetinin gereği olarak uyarıcı göndermiştir. Dolayısıyla peygamberler insanları fitratı keşfetmeye ve fitrata uygun bir hayata davet etmektedir⁸⁵. Bu anlamda, her bir vahiy, insan fitratı üzerindeki tarihsel

⁸⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, IV, 314.

⁸⁵ Sönmez Kutlu, "Fitrat", *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 2013, I, 257.

tortuları kazıyarak, insana fitratına uygun davranma çağrıları olarak değerlendirilebilir⁸⁶. İnsanın fitraten sahip olduğu yeteneklerin neler olduğu ise aklı vasıtasıyla insanlara izah edilebilmektedir.

4. Akl-ı Selime Uygunluğu Açısından Din

Fitratında var olan özellikleri dolayısıyla insan, inancını makul temellere dayandırma ihtiyacı duymaktadır. İkbâl'in deyimiyle, "hiç kimse şüphe götüren prensiplere dayanan fiil ve hareketlerde bulunmak gibi bir tehlikeyi göze alamaz. Dolayısıyla işleyişi bakımından dinin temel prensipleri aklî temelle müspet ilim doğrularından daha çok ihtiyaç duyar. Çünkü her iki duygu da aynı kökenden olup birbirlerini tamamlarlar. Biri hakikatin ebediliğini, diğeri ise geçiciliğini tahlil eder. Biri gerçeğin tümünün varlığıyla mutlu olurken, diğeri belirli bir bölümünü gözünüzün önüne sermek suretiyle bütünü enine boyuna incelemeyi amaçlar. Yeniden canlanmaları için ikisinin de birbirine ihtiyacı vardır. İkisi de hayattaki fonksiyonları ölçüsünde görebildikleri gerçeği görmeye çalışırlar."⁸⁷ O halde akıl ile vahiy arasında bir çelişki ya da çatışmadan ziyade bir uyumdan bahsetmek gerekmektedir. Nitekim Özcan'ın da dediği gibi, subjektif de olsa bir kesinliği ifade eden inanç, bir önermenin doğruluğu konusunda bir ikna edilme durumunu, ya da bir emin oluşu ifade etmektedir⁸⁸. Bu bakımdan, inanan açısından inanç ilkelerinde yanlışlık bulunmamalıdır. Şayet inanç ilkeleri aklın kabul edemeyeceği hususlar içeriyorsa bu ilkelerin kabulü için güçlü bir iradeye ihtiyaç olacaktır. Bu bağlamda Hıristiyan akidesinin kabulü için iradeye özel bir değer ve önem atfedilmesinin sebebi, bu inanç sisteminin makuliyet sorunudur diyebiliriz⁸⁹. Hâlbuki İslam'da inanılması istenilen şeyler makul, dolayısıyla kolayca kabul edilebilecek ilkeler olduğundan, iradeye Hıristiyanlıktaki kadar vurgu yapılmaz. İslam'ın evrensellik iddiasını kuvvetlendiren delillerinden biri, iman ilkelerinin basit ve sade oluşu, herkesin anlayıp kavrayabileceği türden makul ilkeler olmasıdır. Yine imanın bilgiye dayanması, bilgiden sonra gelmesi, fitrat, akıl ve vahiy arasındaki uyumu da açıklamaktadır.

⁸⁶ Burhanettin Tatar, "Kelama Göre Ötekinin Durumu", *İslâm ve Öteki*, ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yay., İstanbul, 2001, 289.

⁸⁷ Muhammed İkbâl, *The Reconstruction Of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1989, 1-2.

⁸⁸ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, MÜFİY, İstanbul, 1997, 74.

⁸⁹ "Ahlaka dayalı bir metafizik geliştiren Kant, ilahiyat alanında bir anlamda her türlü akli yaklaşımı bertaraf etmek için "inanca yer bulmak için aklî bilgiyi inkâr etmiştir. Böylesi bir yaklaşım bir taraftan irrasyonel bir anlayışı öne çıkarırken diğeri taraftan da ateist varoluşçuluğun fikri dayanaklarını kuvvetlendiriyordu. Buna karşın Kur'an'ın çekirdek kavramı olan tevhid anlayışı, salt bir imancılık olarak değil de gerek kendi hayatımızın gerekse var olan her şeyin varlık sebebinin Allah'ın varlığıyla ilgili olduğuna inanmanın makul bir sebebi olarak rasyoneliktir." Ramazan Altıntaş, *Tevhid ve Estetik İlişkisi*, Pınar Yay., İstanbul, 2002, 45.

Kavramlar arasındaki bu uygunluk sayesinde akıl her türlü taklit, taassub, bağınazlık, önyargı, ideolojik körlük ya da saplantı ve benzeri bağlardan kurtulmuş, bağımsızlığını kazanmıştır. Denilebilir ki, peygamberler vasıtasıyla tekrar tekrar hatırlatılan tevhid, insanı objektif ve sübjektif tanrıların boyunduruğundan kurtararak insanı özgürleştirmiştir. Hâlbuki İslam'dan önce dini anlama ve izah etmede aklın kullanımına karşı çıkılmakta, hatta din akla düşman gibi gösterilmekteydi. Bunun sonucu olarak da fıtrata aykırı yanlış fikir ve davranışlara, her şeyi mucizelerle izah etme alışkanlığına düşüldüğü görülmektedir⁹⁰.

Yanlışlıklar, Allah'ın dininden sapmalar, Allah'ın dinine yapılan ilave ve çıkarmalar tevhid ilkesinin tekrar ikame edilmesiyle giderilerek en olgun seviyede ifade edilmiştir. Sapmaların en uçta olanı ise şirkdir. Tevhid dini fitrîdir, şirk ise fıtrata sonradan gelmiş arızî bir durumdur⁹¹ ve insan aklının kabul edemeyeceği bir irrasyonelitedir. Kur'an, diğer kitaplardan farklı bir metot takip ederek, aklî istidlâl ve muhakeme yolunu açmış, böylece insanı şirk çelişkisinden kurtarmıştır. Bizzat Kur'an, aklî istidlâl ve muhakeme yolunu kullanarak kendi iddialarının hak, karşı tezlerin de geçersiz olduğunu ortaya koymuştur⁹². Bu noktada, putperest bir kültür içerisinde yaşayan Hz. İbrahim'in aklı selimi ile Tanrıyı araması ve bulması oldukça dikkat çekici bir örnek olarak verilir. Onun bu arayışında, fıtratından gelen inanma ihtiyacı ile onu yönlendiren akli ve sağduyu etkili olmuştur. Akli, Hz. İbrahim'i, kendilerine bile faydası olmayan putlara tapınmaktan men etmiştir. Yine o, putperestlerin anlayışını boşa çıkarırken de onların aklına ve gönlüne hitap etmektedir. Kısacası o, inancında da reddettiklerinde de bilgiye dayanmaktadır.

Bu ve başka örneklerde Kur'an, inancın temeline akletmeyi, yanlış inançlara saplanmanın ve inançsızlığın temeline de akletmemeyi yerleştirmiştir. Akıl ve aklın işlevsel kullanımıyla ilgili bu tavır Kur'an'ı diğer kutsal kitaplar içerisinde hususi bir yere yerleştirmektedir⁹³. Bu bakımdan denilebilir ki, "Kur'an'ın akletmeye, düşünmeye ve bilmeye yönelik özel ve öncelikli vurgusu onun en önemli niteliklerinden biridir."⁹⁴ Kur'an akli işlevsel kullanımına o kadar değer vermektedir ki, inkârın ve inkâr neticesinde ortaya çıkan bazı olumsuzlukların akli kullanılmaktan kaynaklandığını belirtmekte⁹⁵, ahirette azaba

⁹⁰ Muhammed Abduh, *Tevhid Risâlesi*, çev., Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara, 1986, 74.

⁹¹ Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, 143.

⁹² Hüseyin Atay, "Kur'an'a Göre Münazara Metodu", *AÜİFD*, Yıl 1969, XVII, 259-275.

⁹³ Mesela, Tevrat ilim sıfatını Adem'in cennetten kovulma sebebi olarak zikrederken, Kur'an Adem'in meleklere üstünlük sıfatı olarak zikreder. Adil Şahin, *İslâm ve Sosyoloji Açısından İlim ve Din Bütünlüğü*, Bilge Yay., İstanbul, 2001, s. 78-79.

⁹⁴ Ömer Mahir Alper, "İslâm, Akıl ve Hakikat", *Milel ve Nihal*, 7/5, (Eylül-Aralık 2010), 40.

⁹⁵ "Akıllarını kullanmayanlar üzerine Allah şeytani musallat eder ve onları pislik içerisinde bırakır." (Yunus 10/100.)

düçar olmanın düşünmemekten kaynaklandığını hatırlatmaktadır⁹⁶. Mâturîdî de, insana akletmemeyi, düşünmemeyi telkin eden hissin şeytandan olduğu kanaatindedir. “Çünkü amacı, kişiyi aklının ürününü toplamaktan alıkoymak, fırsatları değerlendirmesine ve arzusuna ulaşmasına vesile olan bu ilahi emaneti kullanmak konusunda onu korkutmak olan böyle bir davranış ancak şeytanın işi olabilir.”⁹⁷

Kısacası Kur'an, muhataplarından körü körüne ve dogmatik bir şekilde değil de akla ve kat'î delile ve bilgiye dayalı olarak iman etmelerini talep etmiştir. Bütün bunlara rağmen, bazı din algılarının aklın kullanımına karşı çıktığını, soru sormayı, dinle ilgili konular hakkında araştırma yapmayı yasakladığını görmekteyiz. Dahası dinin akla düşman olduğu iddia edilmekte, dinî konularda araştırma yapanlar, ilahiyat tahsili yapanlar kınanmaktadır. Dolayısıyla Yüce Allah peygamberler vasıtasıyla gönderdiği dinin akl-ı selim ile çelişmeyeceğini dile getirirken, dinde kendini otorite gören istismarcı din algıları bunun tam tersini iddia edebilmektedir. Hâlbuki vahiy yoluyla elde edilen bilgi var gücüyle akli desteklemekte, akli dış tesirlerden ve yan etkilerden kurtularak özüne, yani fitratına uygun davranışlar sergilemesini sağlamaktadır. Bu anlamda vahiy, aklın önüne konmuş olan engelleri aşabilmesi için ona yardımcı olmak, yol ve yöntem göstermek için gelmiştir. Böylece akıl, vahyi anlama görevinin yanında vahyin dışında kalan hususlarda yol bulmak, çözüm üretmek gibi bir görev daha üstlenmiştir⁹⁸. Onun için kelamcılar akli “hidâyet-i âmme”, vahyi de “hidâyet-i hâssa” olarak değerlendirmişlerdir. Buradan hareketle kelamcılar aklın işlevselliğine vurgu yapmışlar, akli insan tabiatının fitrî bir yönü olarak görmüşlerdir. Akıl ve imanı birbirinin tamamlayıcısı olarak gören kelamcılar, bu ikisi arasında çelişki olmayacağını iddia etmişlerdir. Şayet bir çelişki ya da zıtlık söz konusu ise ya vahyin doğru anlaşılmasıyla ilgili bir sorun vardır ya da akıl yürütmeye ilgili metodik bir hata söz konusudur⁹⁹. Öyleyse, akl-ı selim ve fitrat kavramları göz ardı edilerek yapılan din tanımlamaları Kur'an açısından eksik ve hatalı tanımlar olacaktır. Dolayısıyla Allah'ın Dini/Hak Din, insan aklına ve mantığına ters gelen, akıl ilkeleriyle çelişen prensipler içermez. Getirdiği ilkeler insan aklının alabileceği, makuliyetini anlayabileceği yani taşıyabileceği ilkelerdir¹⁰⁰. Bu yüzden dinen sorumlu olmanın

⁹⁶ “Derler ki: Eğer biz dinleseydik veya düşünüp anlasaydık şu çalgın ateşin halkı arasında yer almazdık.” (Mülk/67/10)

⁹⁷ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, çev., Bekir Topaloğlu, İsam Yay., Ankara, 2002, 172.

⁹⁸ Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar V*, Ankara, 1995, 20-21.

⁹⁹ İsmail Şık, *Mâturîdî İnanç Sistemi, Lâmişî Örneğinde Hanefî-Mâturîdî Kelamı*, Gece Kitaplığı, Ankara, 2015, 91-92.

¹⁰⁰ Düzgün, Din, *Birey ve Toplum*, 25.

şartları akıl ve temyiz gücüne sahip olma şeklinde belirlenmiştir¹⁰¹. Din ile insan doğası arasındaki bu ilişkinin niteliği; “Allah kişiye taşıyamayacağı şeyi yüklemez”¹⁰² şeklinde ifade edilmiştir.

Vahiy ile akıl arasındaki bu ilişki tarzı İsfehânî (ö. 425/1033) tarafından şu şekilde dile getirilmektedir: “Allah insanlara iki türlü peygamber göndermiştir: Bunlardan biri bâtinî peygamberdir ki, bu akıldır. İkincisi ise, zâhirî olanıdır; bu da açıktan gönderilen peygamberdir. Öncelikli olarak bâtinî peygamber olan akıldan yararlanmayan insanın zâhirî peygamberden yararlanması mümkün değildir. Çünkü bâtinî peygamber olan akıl, zâhirî peygamberin davasının, iddiasının doğru olup olmadığını kavrar. Eğer aklın etkinliği olmazsa, zâhirî peygamberin söyledikleri delil niteliği taşımaz.”¹⁰³ İşte bundan dolayı akıl ve vahyin, çatışması bir yana, tam tersine ikisi birlikte insana huzur vermeyi, onu iki cihanda da mutlu etmeyi, yaratılış çizgisinde onurlu ve özgüven sahibi bir varlık olarak ayakta tutmayı hedeflemektedir. Bundan dolayı da İslâm, insanın kolayca benimseyip uygulayabileceği kolaylıkta bir din, fitratla uyumlu ilahî bir çağrıdır¹⁰⁴.

Kur’an’da, nuhâ, hicr, hikmet, fuâd, lübb, basar, kalb, sadr, hilm, reşîd gibi aklın anlam alanına giren kavramların yanında; taakkul, tefekkür, tezekkür, tedebbür, tefakkuh, şuur, furkân, nazar gibi aklın işlevsel kullanımına işaret eden kavramlara sıklıkla yer verilmiştir¹⁰⁵. Bunlara ilave olarak Kur’an’da “bilmek” ve “bilgi” anlamına gelen ilim kelimesi ve türevlerinin de yoğun bir şekilde kullanıldığını görüyoruz. Bu çerçevede ilim ve bu kelimeden türemiş olan kelimeler yaklaşık olarak 750 yerde geçmekte, bu geniş kullanım hadislerde de yer almaktadır¹⁰⁶. Kur’an’ın aklın işlevsel kullanımına, nazar ve düşünmeye, bilmeye verdiği önem ve buna bağlı olarak güçlü bir kavram ve önerme dünyası oluşturması, kısaca bilgi üzerindeki ısrarı ortaçağda Müslümanların üretkenliğine sebep olmuş, köklü bir medeniyet kurulmasını sağlamıştır¹⁰⁷.

¹⁰¹ Bu bağlamda Cürçânî din’i; “akıl sahiplerini peygamberin bildirdiği gerçekleri benimsemeye çağırın ilahî bir kanundur” şeklinde tarif etmiştir. Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta’rifât*, Beyrut, 1987, 141.

¹⁰² Bakara 2/286.

¹⁰³ Rağîb el-İsfehânî, *ez-Zerîa İlä Mekârimi’s-Şerîa* (İslâm’ın Ahlâki İlkeleri), çev., Abdi Keskinsoy, Beşikçi Yayınevi, İstanbul, 2003, 169-170.

¹⁰⁴ Ali Bardakoğlu, *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, Kuramer Yay., İstanbul, 2017, 56.

¹⁰⁵ Geniş bilgi için bkz., Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay., İstanbul, 2003, 47-97.

¹⁰⁶ Alper, “İslâm, Akıl ve Hakikat”, 41.

¹⁰⁷ Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi, İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev., Lami Güngören, Da Yay., İstanbul, 2004, 364; Alper, “İslâm, Akıl ve Hakikat”, 41.

Şüphesiz, Müslümanların bu büyük başarısında Kur'an'ın entelektüel faaliyete teşviki önemli bir rol oynamıştır. Kur'an'dan aldıkları güç ve ilhamla, hakikati elde etmede akla ve aklı bilgiye güvenen Müslüman düşünürler, akıl ile vahiy, felsefe ile din arasında bir çatışma değil, bir uzlaşma olduğunun farkına varmışlardır¹⁰⁸. Akıl-vahiy ilişkisi konusundaki bu tavır ilk dönemlerden itibaren kendini göstermiştir. Mesela Vasıl b. Ata (ö. 131/748) hakikatin akıl hücceti ile bilinebileceğini söylemiş, Ebu'l-Huzeyl Allaf (ö. 226/840) da akılı zorunlu bilgi vasıtası olarak tanımlamıştır. Yine Nazzâm (ö. 231/845) aklını kullanan birinin vahiy bilgisinden önce Allah'ın varlığı fikrine ulaşması gerektiğini söylemiştir¹⁰⁹. Aynı düşünce daha sonra Mâtürîdî tarafından da dile getirilmiştir.

Mâtürîdî'ye göre, akıl sadece nesne ve olayların gerçekliğinin bilinmesinde değil, dinin öğrenilmesinde de zorunlu bir vasıta. Keza peygamberlik iddiasında bulunan bir kişinin bu iddiasında doğru olup olmadığını tayin edebilmek için akıl yürütmeye ihtiyaç vardır. Pek çok ayette insanların düşünmeye teşvik edildiğini hatırlatan Mâtürîdî, “zaten akıl yürütmeyi inkâr edenin elinde onu reddetmek için akıl yürütmekten başka bir delil yoktur” diyerek istidlâlin gerekliliğini ortaya koymaktadır¹¹⁰. Mâtürîdî düşünce sisteminde akıl, hem insanın yaratılış gayesini anlamayı hem de bu amacını gerçekleştirebilmesi için gerekli olan altyapıyı sağlayan vazgeçilmez bir unsurdur. Mâtürîdî'ye göre aklın Allah'ı tanımak, iyi ve kötüyü ayırt etmek, dinin gerekliliğini anlamak, evrendeki hikmetleri araştırmak, bilgi elde etmek, elde edilen bilginin doğruluğunu denetlemek, eşyayı tasnif edip yönetmek, problem ve şüpheleri çözüme kavuşturmak gibi pek çok fonksiyonu vardır. Dolayısıyla akıl, sadece dinin gerekliliği için değil, aynı zamanda karşılaştığımız güncel dünyevi problemlerimizin çözümünde de mutlaka başvurmamız gereken bir vasıta¹¹¹.

¹⁰⁸ Alper, “İslâm, Akıl ve Hakikat”, 43.

¹⁰⁹ Alper, “İslâm, Akıl ve Hakikat”, 43-44.

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 14; Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Din*, thk., Hüseyin Atay, DİB Yay., Ankara, 1993, I, 32.

¹¹¹ Hulusi Arslan, “Mâtürîdî'de Aklın İşlevleri ve Çağdaş Sorunlarımız Açısından Tahlili”, *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, İstanbul, 2014, 323; Hulusi Arslan, Mâtürîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu, Hanefîlik-Mâtürîdîlik*, 05-07 Mayıs 2017, I, 560.

Sonuç

Diğer varlıklardan farklı olarak inanma duygusu Allah tarafından verilmemiş olsa da insan, yapısı gereği inancını anlamlandırma ve aklî temele dayandırma ihtiyacı içerisinde olmuştur. İnsanın inancını aklî temele dayandırma ihtiyacı fitratı ile akl-ı selimi arasındaki zorunlu ilişkiyi gündeme getirmektedir. Bu anlamda, evrensel olduğu iddiası ile yola çıkan bir dinin ilkelerinin akıl ile çelişmemesi, bunun yanında da insanın fitratına aykırı olmaması gerekir. Zira akl-ı selime ve fitratından getirdiği ilkelere uymayan bir takım esaslar barındıran bir dinin kabulü kolay olmayacaktır. Özellikle İslâm'ın asıl hedefi olarak Müslüman âlimlerin din tanımlarında da yer alan “dünya ve ahiret mutluluğu” vaadinin bu çelişkiler içerisinde gerçekleşmesi beklenmemelidir.

Kur'an, İslâm'ın insanın fitratına ve akl-ı selimine uygun olduğu konusunda ısrarcı olsa da, bugün Müslümanların yaşadığı coğrafyada insan fitratına ve onuruna aykırı davranışlara, aklın kabul edemeyeceği dinî söylemlere sıkça rastlamaktayız. Diğer bir deyişle, İslam'ın oluşturmak istediği insan tipi ile bugün bazı farklı din algılarının şekillendirdiği Müslüman profili uyuşmamaktadır. Bugün İslâm coğrafyası, kan, gözyaşı, zulüm, terör, kadına şiddet, insan hakları ihlalleri gibi kavramların kullanıldığı cümlelerle tanıtılmaktadır. Bunun en temel sebeplerinden biri, din algılarının dinin yerine geçirilmesidir diyebiliriz. Zira din, temelde insanı özgürleştirerek, onun onurlu bir şekilde, insanca yaşaması için gerekli ilkeleri barındırırken, bazı din algıları insanı köleleştirmekte, insan onurunu ayaklar altına alabilmektedir. Bugün Müslüman dünyanın genel bir hastalığı olan mezhep/dinî grup taassubu ve tekfir, dinin değil yanlış din algılamalarının bir neticesidir.

Bugün birileri din adına ötekileştiriyorsa, kendisi lüks içinde yaşadığı halde fakirliği özendirerek buradan menfaat sağlıyorsa, düşünmeyi, sorgulamayı, eleştirel düşünmeyi yasaklayarak ya da önüne engeller koyarak kendince bir dinî otorite tesis edebiliyorsa din alanında doğru bilgilendirme faaliyetlerine hız verilmelidir. İnsanımızı din konusunda doğru bilgilendirmek din istismarcılarının dinî hassasiyetleri sömürerek menfaat elde etmelerini engelleyeceği gibi, dine karşı oluşmaya başlayan olumsuz bakış açılarını da tersine çevirecektir. Bunun için de din alanında akademik bilgi üreten İlahiyat fakültelerinin itibarı iade edilmeli, ilahiyat fakültelerinde “Din ve Eleştirel Düşünce” dersi zorunlu olarak okutulmalıdır.

Kaynakça

- ABDUH, Muhammed, *Tevhid Risâlesi*, çev., Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara, 1986.
- ABDÜLBAKÎ, M. Fuad, *Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kurâni'l-Kerim*, Çağrı Yay., İstanbul, 1990.
- AKBULUT, Ahmet, "Kelam Öğretiminde Temel Hareket Noktaları", *Kelam Öğretimi Sempozyumu*, (20-22 Haziran 2008, Kızılcahamam-Ankara), Ankara, 2008.
- ALPER, Ömer Mahir, "İslâm, Akıl ve Hakikat", *Milel ve Nihal*, 7/5, (Eylül-Aralık 2010), 39-59.
- ALTINTAŞ, Hayrani, *İslâm Ahlâkı*, Akçağ Yay., Ankara, 1999.
- ALTINTAŞ, Ramazan, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay., İstanbul, 2003.
- ALTINTAŞ, Ramazan, *Tevhid ve Estetik İlişkisi*, Pınar Yay., İstanbul, 2002.
- ARSLAN, Hulusi, "Mâturîdî'de Aklın İşlevleri ve Çağdaş Sorunlarımız Açısından Tahlili", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, İstanbul, 2014, 317-323.
- ARSLAN, Hulusi, Mâturîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik- 05-07 Mayıs 2017.
- ATAY, Hüseyin, "Kur'an'a Göre Münazara Metodu", AÜİFD, Yıl 1969, XVII, 259-275.
- ATAY, Hüseyin, *Kur'an'a Göre Araştırmalar V*, Ankara, 1995.
- ATAY, Hüseyin, *Kur'an'ın Reddettiği Dinler*, Ankara, 1999.
- BARDAKOĞLU Ali, *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, Kuramer Yay., İstanbul, 2017.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail *el-Câmiu's-Sahih*, thk., Mustafa Dib el- Buğa, Beyrut, 1990.
- CARREL, Alexis, *İnsan Denen Meçhul*, çev., Refik Özdek, Timaş Yay., İstanbul, 1998.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, Beyrut, 1987.
- ÇALIŞKAN, İsmail, *Kur'an'da Din Kavramı*, AOY, Ankara, 2002.
- DEMİRCİ, Kürşat, *Dinlerin Dejenasyonu*, İstanbul, 1996.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", *Kelam Araştırmaları*, 3:1, 2005.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay., Ankara, 2005.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, *Din, Birey ve Toplum*, Akçağ Yay., Ankara, 1997.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*, Lotus Yay., Ankara, 2012.

- EBÛ HANİFE, İmam-ı Âzam, *Fıkhü'l-Ekber*, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, çev., Mustafa Öz, MÜİFV Yay., İstanbul, 1992.
- EVGIN, Abdülkadir, "Hadislerde Fitrat Kavramı ve İslam Fıtratı Söyleminin Tenkidi", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2003), 93-110.
- FAZLUR RAHMAN, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev., Alparslan Açıkgenç, AOY., Ankara, 1996.
- GOLDZİHER, Ignaz, *Introdoction to Islamic Theology and Law*, trans., Andras and Ruth Hamori, Princeton University Pres, Princeton, 1981.
- GÜLER, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, AOY, Ankara, 1999.
- HÖKELEKLİ, Hayati, "Fitrat" mad., *DİA*, XIII, 47.
- İBN MANZUR, Cemaleddin Ebu'l-Fadl, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1962.
- İKBAL, Muhammed, *The Reconstruction Of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1989.
- İSFEHÂNÎ, İsmail b. Muhammed b. el-Fadl Rağıb, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, thk., Safvân Adnan Dâvudî, Beyrut, 1997.
- İSFEHÂNÎ, Rağıb, *ez-Zerîa İlâ Mekârimi's-Şerîa* (İslâm'ın Ahlâki İlkeleri), çev., Abdi Keskinsoy, Beşikçi Yayınevi, İstanbul, 2003.
- KARAGÖZ, Nail, *15 Yöntem ve 15 Planla Eleştirel Düşünme Uygulamaları - Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Örneği-*. Adana, 2012.
- KARAMAN Hayrettin vd., *Kur'an Yolu, Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yay., Ankara, 20017.
- KURT, Yaşar, "Kur'an'da Fitrat Kavramı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI/2, (2005), 71-104.
- KUTLU, Sönmez, "Fitrat", *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 2013.
- KUZGUN, Şaban, *İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik*, Se-Da Yay., Ankara, 1985.
- MÂTURÎDÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhid*, çev., Bekir Topaloğlu, İsam Yay., Ankara, 2002.
- MÂTURÎDÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, İlimi Kontrol, Bekir Topaloğlu, Mizan Yay., İstanbul, 2004-2010.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin el-Haccâc, *Sahih-i Müslim*, thk., M. Fuad Abdülbâki, İstanbul, 1992.
- NESEFÎ Ebu'l-Muin, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Din*, thk., Hüseyin Atay, DİB Yay., Ankara, 1993.
- ONAT, Hasan-KUTLU, Sönmez, "İslâm Mezhepleri Tarihine Giriş", *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, Grafiker Yay., Ankara, 2012.

- ÖGE, Sinan, "Fitratın Misakı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXII, (2004), 243-263.
- ÖZCAN, Hanifi, *Epistemolojik Açından İman*, MÜİFY, İstanbul, 1997.
- ÖZCAN, Hanifi, *Mâturîdî'de Dînî Çoğulculuk*, MÜİFV Yay., İstanbul, 1999.
- ÖZERVARLI, M. Said, "Dîn-i Kayyîm" *DİA*, IX/351.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Din ve Fitrat*, Yeni Boyut Yay., İstanbul, 1995.
- PESCH, Otto Herrmann, "Aslî Günah", *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 2013.
- ROSENTHAL, Franz, *Bilginin Zaferi, İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev., Lami Güngören, Da Yay., İstanbul, 2004.
- SEZEN, Yümni, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yay., İstanbul, 2004.
- SMART, Ninian, "Din ve İnsan Tecrübesi", çev., A. İhsan Yitik, *DEÜİFD.*, VII, İzmir, 1992.
- ŞAHİN, Adil, *İslâm ve Sosyoloji Açısından İlim ve Din Bütünlüğü*, Bilge Yay., İstanbul, 2001.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk., Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut, 1992.
- ŞIK, İsmail *Maturîdî İnanç Sistemi, Lâmişî Örnekleminde Hanefî-Mâturîdî Kelamı*, Gece Kitaplığı, Ankara, 2015.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'an*, Mısır, 1374/1954.
- TATAR, Burhanettin, "Kelama Göre Ötekinin Durumu", *İslâm ve Öteki*, ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yay., İstanbul, 2001.
- TÜMER, Günay, "Din" mad., *DİA*, IX, 312-320.
- WATT, W. Montgomery, *Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu*, çev., Fuat Aydın, Birey Yay., İstanbul, 2000.
- YAZIR, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Nşr., İstanbul, 1982.

On the Relation Among Religion, Disposition and Common Sense

Citation / ©Kaplan, İ. (2017). On the Relation Among Religion, Disposition and Common Sense, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (2), 61-84.

Abstract- *In this study we discuss the definitions of religion suggested by Qur'ān and some considerations on the essence of religion depending on this definition in the context of the relation between disposition and common sense. We can say that some descriptions used by Qur'ān for Islām such as al-Dīn al-Haqq, the Correct Religion, al-Dīn al-Hanīf, and Religion of Disposition are based on that Islām is the most reasonable and appropriate religion for Human nature. In other words, since Islām is the most reasonable and appropriate religion for Human nature, it has the features of being Haqq or correct. The other religions except Islām do not take part in the category of the true religion for they are not Haqq or correct. Also, Islam is remembered as al-Dīn al-Hanīf and Religion of the Human Nature in order to emphasize that the principles, commands and prohibitions of Islam are appropriate for human nature and it doesn't contradict the common sense. While mentioning the human nature in Quran, human are created with their own characteristics and equipments, for this reason they are the successors upon the earth. Although the sense of belief is given by God to human being, they need to give meaning to their belief and base it on reason. This need makes obligatory relation between human nature and sound intelligence a current issue. In this sense, the main thesis of this study can be summarized as "a religion that comes out with the claim that it is universal .requires that the principles of a religion do not contradict the mind, nor should it be contrary to the human nature." Because it is not easy to believe in a sysyem of faith which has contradictory principles, commands and prohibitions to disposition(human nature) and common sense. Nevertheless if a faith comes true, it is possible that contradictory behaviours against the principles of mind and human nature will possibly show up. In these circumstances, we won't be able to mention the possibility of realizing goals of religion that covenant the glory of world and afterlife.*

Keywords- *Religion, nature, common sense, al-din al-haqq, al-dīn al-hanīf, religion of the disposition (human nature), correct religion, sense of religion*

Meml kler Dönemi Hıristiyan Tarih ileri*

Arş. G r. Ayg l DÜZENLİ**

Prof. Dr. Fatih Yahya AYZ***

Atıf /  - Düzenli, A. – Ayaz, F.Y. (2017). Meml kler Dönemi Hıristiyan Tarihçileri, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17 (2), 85-102.

 z- İsl m tarihindeki en büyük devletlerden biri olan Meml k Devleti (648-923/1250-1517) döneminde ilm  ve kültürel alanda pek çok gelişme sağlanmıştır. Bu gelişmelerin yaşanmasında İslam dünyasının ilm  geleneğinin temayüz ettiği Hicaz, Suriye ve Mısır gibi bölgelerde Moğol istilası ve Haçlı Seferleri'nden dolayı bozulan istikrarın Meml kler'le yeniden sağlanması ve önemli ilim merkezlerinden biri olan Bağdat'ta bulunan ulem nin şam ve Kahire'ye g c etmesi etkili olmuştur. Bunun yanında Meml k sultanları ve devlet adamlarının ilm  ve kültürel sahadaki destekleri ve  limlere sağladıkları imk nlar da bu ilm  zenginliğin oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu dönemde birçok büyük tarihçi yetişmiş, onların siyasi, idari, kurumsal, mahalli tarih eserleri, şehir tarihleri, ansiklopedileri, siyer ve biyografi kitapları daha sonra kendi sahalarında vazgeçilmez kaynaklar haline gelmiştir. Yine bu dönemde sadece ilmiye sınıfına mensup olan tarihçiler değil, günümüzdeki general rütbesine sahip büyük emirler, rütbesiz meml kler, k  k memurlar ve ticaret erbabı gibi toplumun farklı kesimlerinden insanlar tarih kitapları yazmaya başlamışlardır. Bu tarih yazıcılığı faaliyetine Meml k toplumunda yaşayan eğitilmiş Hıristiyanlar da katılmış ve değerli eserler vücuda getirmişlerdir. Tabii olarak bu tarihçilerin mensup olduğu farklı sosyal sınıflar tarih eserlerinin hem muhtevalarında hem de olayların ele alınış biçimlerinde farklılıklara sebep olmuştur. Bu  alışmada Meml k Devleti döneminde yaşamış Hıristiyan tarihçiler ve eserlerinin İsl m tarih yazıcılığına katkıları üzerinde durulacaktır. İlk olarak, S ry n  müellif el-Mek n b. el-'Am d ( . 672/1273) başta olmak üzere bu d -

Makalenin geliş tarihi: 08.11.2017; Yayına kabul tarihi: 20.12.2017

* Bu  alışma Çukurova Üniversitesi BAP-8319 kodlu "Meml kler Dönemi Hıristiyan Tarihçileri" adlı proje kapsamında desteklenmiş olup, Uluslararası Prof. Dr. Halil İnalcık Tarih ve Tarihçilik Sempozyumu'nda, "Meml kler Dönemi Hıristiyan Tarihçiler ve İsl m Tarih Yazıcılığına Katkıları" başlığıyla tebliğ olarak sunulmuş, burada da tashih ve ilavelerle zenginleştirilmiştir.

**  ukurova  . İlahiyat Fakültesi İsl m Tarihi Anabilim Dalı, eposta: aduzenli@cu.edu.tr (ORCID: 0000-0002-5471-2690)

***  ukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İsl m Tarihi Anabilim Dalı  ğretim  yesi, fyayaz@cu.edu.tr (ORCID: 0000-0003-3261-4915)

nem tarih sahasında ön plana çıkan İbnü's-Sukâ'î (ö. 726/1326) ve Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil (ö. 759/1358) gibi Hıristiyan âlimler ve eserleri tanıtılacaktır. Zira bahsi geçen müellifler eserlerinde bizatihi şahit oldukları olayları birinci ağızdan anlatmakta, kendi dönemleri ile ilgili orijinal bilgiler vermektedirler. Üstelik bu tarihçilerin katkıları sadece Memlûk Devleti ve coğrafyası ile sınırlı kalmamış, irtibatları bulunan diğer devletler ve milletler hakkında da oldukça kıymetli malumat sağlamışlardır. Bu çalışma ile gerek umumî tarih gerek biyografi alanında eserler vermiş olan bu Hıristiyan tarihçilerin eserlerinin tanıtılması ve Memlûk tarihi araştırmalarında bu eserlerden de istifade edilmesine katkı sağlamak amaçlanmaktadır.

Anahtar sözcükler- Hıristiyan Tarihçiler, Memlûkler, İbnü'l-'Amîd, Ebü'l-Fedâil, İbnü's-Sukâ'î



Giriş

İslâm coğrafyasının merkezî bölgelerinde uzunca bir süre hâkimiyet kuran ve İslâm tarihinin en büyük devletlerinden biri olan Memlûk Devleti (648-923/1250-1517), tarih sahnesinde bulunduğu süreçte siyasî ve askerî başarıları sayesinde İslâm dünyasının hamisi olarak kabul edilmiştir. Müslümanların yaşadığı coğrafyada büyük bir tahribat gerçekleştiren Moğollar'ı Aynicâlût Savaşı'nda (25 Ramazan 658/3 Eylül 1260) hezimete uğratan Memlûkler, hem Moğollar'ın ilerleyişini durdurmuş hem de İslâm dünyasının batısını büyük bir tehlikeden kurtarmıştır. Bu sayede siyasî meşruiyet kazandığı gibi Moğollar tarafından Bağdat'ta ortadan kaldırılan (656/1258) Abbasî hilafetini Mısır'da yeniden ihdas etmek suretiyle (659/1261) dinî meşruiyetini de temin etmiştir.¹ Memlûkler, hâkimiyetleri boyunca gerek Moğollarla gerek Haçlılarla mücadelelerini sürdürerek kurulduğu coğrafyada birliği ve istikrarı yeniden tesis etmişlerdir. Başarılı askerî hamleler ve iç istikrarın sağlanması ile Müslümanların siyasî ve ilmî geleneğinin teşekkül ettiği bu bölgelerde güvenlik sağlanmış, bunun neticesinde oluşan sükûnet ortamında da ilim, kültür ve sanat hayatı gelişme imkânı bulmuştur.

Memlûkler dönemi ilmî bakımdan İslâm tarihinin en parlak dönemlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bunda, mühim ilim merkezlerinden biri olan Bağdat gibi istila altında bulunan şehirlerdeki ulemânın Şam ve Kahire'ye göç etmesi ile Memlûk sultan ve emîrlerinin ilim merkezlerinin tesisine ve âlim-

¹ Fatih Yahya Ayaz, "Türk Memlûkler Döneminde Mısır Halkının Siyasî Olaylara Karşı Tutumu", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/1 (2007), s. 51-52.

lere sağladığı destekler etkili olmuştur.² Bu dönemde tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi dinî ilimler başta olmak üzere, lûgat ilimleri, tarih, coğrafya ve tabakât gibi beşerî ilimler sahasında da pek çok eser telif edilmiştir.

Memlûkler döneminde en fazla eser verilen bilim dalı ise tarih olmuştur. Bu alanda pek çok siyasî, idarî, kurumsal, mahallî tarih eserleri, şehir tarihleri, ansiklopediler, siyer ve biyografi kitapları kaleme alınmış, bu eserler daha sonra kendi sahaları için vazgeçilmez kaynaklar hâline gelmişlerdir. Yine bu dönemde sadece ilmiye sınıfına mensup olan tarihçiler değil, günümüzdeki general rütbesine sahip büyük emîrlere, rütbesiz memlûkler, küçük memurlar ve ticaret erbabı gibi toplumun farklı kesimlerinden insanlar tarih kitapları yazmaya başlamışlardır. Bu tarih yazıcılığı faaliyetine Memlûk toplumunda yaşayan eğitilmiş Hıristiyanlar da katılmış ve değerli eserler vücuda getirmişlerdir. Tabii olarak bu tarihçilerin mensup olduğu farklı sosyal sınıflar tarih eserlerinin hem muhtevalarında hem de olayların ele alınış biçimlerinde farklılıklara sebep olmuştur. Nitekim askerî sınıfa mensup tarihçiler siyasî ve askerî hadiseler üzerine yoğunlaşırken ulemâ sınıfına mensup tarihçiler istisnaları bulunmakla birlikte eserlerinde sosyal ve ilmî/kültürel gelişmelere daha fazla yer vermişlerdir.

Bu çalışmada Memlûk Devleti döneminde vefat eden Süryani müellif el-Mekîn b. el-'Amîd (ö. 672/1273) başta olmak üzere biyografi (vefeyât) sahasında ön plana çıkan İbnü's-Sukâ'î (ö. 726/1326) ve Mufaddal b. Ebû'l-Fedâil (ö. 759/1358) gibi Hıristiyan âlimlerin hayatları ve onların eserleri üzerinde durulacaktır. Söz konusu tarihçilerin eserleri üzerinden bazı kıyaslamalar yapılarak Hıristiyan tarihçilerin İslâm tarih yazıcılığına katkıları değerlendirilecektir. Ayrıca bahsi geçen müelliflerin mensup oldukları sosyal tabaka ve inanışlarının eserlerine ne şekilde yansıtıldığı, Haçlı facialarının henüz unutulmadığı dönemlerde yaşamış olmaları dolayısıyla İslâm tarihine yaklaşım biçimleri, tarafgirlik durumları ve bunların tarihî kıymeti üzerinde durulacaktır. Bununla, hem Memlûkler dönemi Hıristiyan tarihçilerinin tanınmasına katkı sağlamak hem de bu müelliflerin İslâm tarih yazıcılığına etkilerini ortaya koymak amaçlanmaktadır. Böylece çoğunluğu Müslüman olan bir toplumda yaşayan gayri Müslimlerin eserlerine kısmen yansıtıkları indî görüşlerini tespit etmek de mümkün olacaktır.

² Ayaz, *Memlûkler*, İstanbul 2015, s. 133.

HIRİSTİYAN TARİHÇİLER ve ESERLERİ

el-Mekîn Circis (Abdullah) b. el-'Amîd (ö. 672/1273-74)

Memlûkler dönemi Hıristiyan tarihçileri arasında ilk zikredilmesi gereken kişi, ömrünün çoğunu Eyyûbîler (567-866/1171-1462) döneminde geçirmiş olan Süryanî müellif Ebü'l-Mekârim el-Mekîn Circis (Abdullah) b. el-'Amîd Ebü'l-Yâsir b. Ebü'l-Mekârim İlyas'tır. Müellif İbnü'l-'Amîd olarak da tanınır.³ Ailesi Tıkrîtlî Hıristiyanlardandır. Dedesinin, Fâtımî halifesi Âmir-Biahkâmillâh (1101-1130) zamanında bir ticaret kervaniyla Kahire'ye geldiği ve buraya yerleştiği bilinmektedir.⁴ Babasının bir süre rahiplik yaptığı, daha sonra bu görevi bırakarak Eyyûbîler döneminde divan teşkilatında çalıştığı belirtilmektedir⁵ İbnü'l-'Amîd ise önce Mısır'da ardından Suriye'de Dîvânü'l-ceyş'te (ordu divanı) görev almıştır. Ancak el-Melikü'l-Kâmil Ebü'l-Feth Nâsirüddin (615-635/1218-1238) döneminde Suriye nâibi Emîr Alâeddin Taybars'ın gözden düşmesi üzerine burada çalışan bütün görevlilerle birlikte İbnü'l-'Amîd ve babası da hapse atılmıştır. Babasının 636 (1238) yılında hapisanede vefat etmesi üzerine İbnü'l-'Amîd affedilmiş ve eski görevine iade edilmiştir. Ancak çok geçmeden maliye sahasındaki tasarrufları yüzünden onu kıskanan bazı arkadaşlarının şikâyeti üzerine çeşitli suçlarla itham edilerek tekrar hapse atılmıştır.⁶ Hapisten çıktıktan sonra Şam'da uzlete çekilen İbnü'l-'Amîd bu süreçte Süryani tarihçi Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî (ö. 685/1286)⁷ ile görüşmüş, Moğollar'ın Dimaşk'a saldırdığı sırada Sûr şehrine kaçıp beş ay burada kalmıştır. Aynicâlût Savaşı'nda Moğollar'ın yenilmesinin ardından bazı Hıristiyan gruplarla işbirliği yapmak ve Moğollar'a destek olmakla suçlanarak yeniden hapse atılmıştır. Kaynaklarda zeki, güzel ahlaklı ve fazilet sahibi bir insan olarak tanıtilen İbnü'l-'Amîd ancak ölümünden kısa bir süre önce 672/1273-74 yılında hapisten çıkarılmıştır. Müellif, Memlûkler dönemi sultanlarından el-Melikü'z-Zâhir Baybars el-Bundukdârî (658-676/1260-1277) döneminde 672/1273-74 yılında Şam'da vefat etmiştir.

³ Salâhaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât* (nşr. Helmut Ritter v.dğr.), I-, Wiesbaden 1962-, XVII, 666; Abdülkerim Özaydın, "Mekîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVIII (2003), s. 553-554.

⁴ Muhammed İsa es-Sâlihî, İbnü'l-'Amîd'in ailesi ile ilgili oldukça geniş malumat sunmaktadır. Bk. *Mevsûatü a'lâmi'l-ulemâ ve'l-üdebâi'l-'Arab ve'l-Müslimîn*, Tunus: el-Munazzamatü'l-Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulûm; Beyrut: Dârü'l-Cil, 2004/1425-..., XXIII (2013), s. 152-153.

⁵ Şemseddin Günaltay, *İslâm Tarihinin Kaynakları – Tarih ve Müverrihler*, İstanbul 1991, s. 192.

⁶ Safedî, *el-Vâfi*, XVII, 667.

⁷ Özaydın, "İbnü'l-İbrî", *DİA*, XXI (2000), s. 92-94.

İbnü'l-'Amîd *el-Mecmû'u'l-mübârek veya et-Târihu'l-câmi'* adıyla anılan bir dünya tarihi kaleme almıştır. Ancak şunu belirtmeliyiz ki burada dünya tarihinden kasıt bütün siyasî ve medenî oluşumları içeren genel dünya tarihi değildir. Burada yaratılıştan yani ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'den başlayarak, müellifin yaşadığı döneme kadar geçen olayları kronolojik olarak ele alan eserler kastedilmektedir. Nitekim İbnü'l-'Amîd de kendisi Hıristiyan olmasına rağmen Müslüman müelliflerin dünya tarihini Kur'ânî bir perspektifle ele alma usullerini takip etmiş, eserini yaratılıştan İslâm'ın zuhuruna kadar bir bölüm, buradan kendi dönemine kadar olan İslâm tarihi olarak nitelendirebileceğimiz süreci ise ayrı bir bölüm olarak tasnif etmiştir. İlk bölümde kâinat ve ülkelere dair bazı bilgiler yanında milletler, peygamberler ve özellikle Hz. İsa ve Hz. Musa, Makedonyalı İskender, Roma, Bizans ve Sâsânî İmparatorlukları hakkında önemli malumat yer almaktadır. Bu bölümde daha çok Hıristiyan dinî kaynakları ve Bizans eserlerinden istifade edilmiştir.⁸ Müellif tarafından "Târihu'l-Müslimîn" adı verilen ve müellifin Taberî'den (ö. 310/923) çokça iktibasta bulunduğu⁹ ikinci bölümde ise İslâm'ın doğuşundan Memlûk sultanı I. Baybars'ın tahta çıkışına (658/1260) kadar meydana gelen olaylar kronolojik olarak ele alınmış, ayrıca Hz. Âdem'den başlayarak meşhur sayılabilecek kimselerin hayatları ile ilgili bilgilere de yer verilmiştir. Bu anlamda eserin dünya tarihi vasfı yanında biyografik yönü bulunduğunu da söyleyebiliriz.

Müellifin bazı patriklerin vefatı münasebetiyle onların seçimi vb. hususlarda eserinde verdiği bilgiler, dinler tarihi bakımından ehemmiyet arz etmektedir.¹⁰ Yine Moğol istilasının başlaması münasebetiyle "kâfir Türkler" olarak nitelediği Moğollar'ın kökeni hakkında bilgiler vermekte, bir kısmının güneşe bir kısmının ateşe taptığını, bazılarının putperest olduğunu diğerlerinin de herhangi bir dine mensup olmadığını belirterek inançlarıyla ilgili önemli malumat sunmaktadır.¹¹ Eyyûbîler dönemi ve özellikle eserin içerdiği yıllarla ilgili araştırma yapanlar için vazgeçilmez bir kaynak olan bu eser, bazı Eyyûbî sultanlarının geniş sayılabilecek hâl tercümelerini de ihtiva eder. Ancak bu eserin Memlûk araştırmacıları açısından asıl önemi, Memlûk Devleti'nin kuruluş dönemini bizzat müşahade etmiş olan bir tarihçi tarafından kaleme alınmış olmasıdır. Eserin 647-658 (1249-1260) yıllarını kapsayan kısmı, IX. Louis liderliğinde gerçekleştirilen VII. Haçlı Seferi, Memlûk Devleti'nin kuruluşu, ilk

⁸ Muhammed İsa, *Mevsûatü a'lâmi'l-ulemâ*, s. 154.

⁹ Şâkir Mustafa, *et-Târihu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, I-IV, Beyrut 1983-1990, III, s. 110.

¹⁰ Bk. el-Mekîn Ebû'l-Mekârim Circis b. el-'Amîd, *Ahbârü'l-Eyyûbiyyîn* (nşr. Claude Cahen, *Bulletin D'Études Orientales*, XV [Damas 1955-57] içinde), s. 128-129.

¹¹ el-Mekîn b. el-'Amîd, *Ahbârü'l-Eyyûbiyyîn*, s. 129-130.

sultanı, Moğol istilası ve Aynicâlût Savaşı, Sultan Kutuz'un katli (658/1260), Şam bölgesindeki Eyyübî melikleriyle yapılan mücadeleler, ilk Memlûk sultanlarının tahta çıkışlarıyla alâkalı geniş ve önemli bilgiler içermektedir. Bu vesile ile eserin, ilk dönem Memlûk tarihi çalışanlar için öncelikle başvurulması gereken kaynaklardan olduğunu da belirtmeliyiz.¹²

Batı dünyasında çok erken dönemlerden itibaren ilgi gören *el-Mecmû'u'l-mübârek*'in 1260 yılına kadar meydana gelen olayları içeren kısmı, ilk olarak Erpenius tarafından Latince'ye daha sonra Purchas tarafından İngilizce'ye ve Vattier tarafından da Fransızca'ya çevrilmiştir. Eserin 602-658 (1205-1260) senelerini kapsayan dolayısıyla Memlûkler'in kuruluş dönemini de içeren kısmı ise *Ahbârü'l-Eyyûbiyyîn*¹³ ismiyle Claude Cahen tarafından neşredilmiştir.¹⁴ Esere Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil, *en-Nehcû's-sedîd ve'd-dürü'l-ferîd fî mâ ba'de Târîhi İbni'l-'Amîd*¹⁵, İbnü's-Sukâ'î ise Zeylû *Târîhi'l-Mekîn b. el-'Amîd* adıyla birer zeyil yazmışlardır. Makrîzî'nin (ö. 845/1442) bu eserden seçtiği bölümler¹⁶ ise Eymen Fuâd Seyyid tarafından neşredilmiştir.¹⁷

Fazlullah b. Ebü'l-Fahr İbnü's-Sukâ'î (ö. 726/1326)

Bu çalışmada son olarak bahsedeceğimiz isim İbnü's-Sukâ'î'dir. Tam adı Fazlullah b. Ebü'l-Fahr el-Muvaffak el-Kâtib en-Nasrânî'dir. 626 (1229) yılında Dımaşk'ta doğduğu düşünülmektedir.¹⁸ Memlûk Devleti'nin Dımaşk divanlarında çalışmış, Dîvânü'l-mürteceât (müsadere ve başka yollarla elde edilen mallarla ilgili büro) ve Dîvânü'l-mevâris (vâris bırakmadan ölenlerin mallarıyla ilgilenen divan) gibi maliye dairelerinde kâtiplik yapmıştır. Daha sonra resmî görevlerinden ayrılarak vaktini ilmî çalışmalara ayırmıştır. Tevrat, İncil ve Mezmurları ezbere bilen İbnü's-Sukâ'î, dört İncili tek bir İncil haline getirerek aralarındaki farklılıkları ve ortak yönleri ortaya koyması dolayısıyla Hıristiyanların büyük âlimlerinden kabul edilmektedir. İbnü's-Sukâ'î'nin ayrıca

¹² Eser ve müellifi hakkında bk. Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, III, 109-110; Özaydın, "Mekîn", *DİA*, XXVIII (2003), 553-554.

¹³ el-Mekîn b. el-'Amîd, *Ahbârü'l-Eyyûbiyyîn*, s. 127-184.

¹⁴ Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, III, 110; Özaydın, "Mekîn", s.553.

¹⁵ Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil, *en-Nehcû's-sedîd ve'd-dürü'l-ferîd fî mâ ba'de Târîhi İbni'l-'Amîd* (nşr. ve Fran. çev. E. Blochet), *Patrologie Orientale*, XII, (I) (1919), s. 345-350, XIV, (II) (1920), s. 375-672, XX, (III) (1929), s. 1-270; a.g.e. (nşr. ve Alm. çev. Samira Kortantamer), Freiburg 1973.

¹⁶ Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Müntekâ min Ahbâri Mısır li'bn Müyesser*, (nşr. Eymen Fuâd Seyyid) Kahire 1981.

¹⁷ Özaydın, "Mekîn", s. 553; Eymen Fuâd Seyyid, "Makrîzî", *DİA*, XXVII (2003), s. 451.

¹⁸ Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, IV, 38-39; Asri Çubukçu, "İbnü's-Sukâ'î", *DİA*, XXI (2000), s. 211.

bu eserini Latince, Süryânîce ve İbrânîce gibi dillere çevirdiği de bilinmektedir.¹⁹ Güvenilir, zeki ve kültürlü bir Hıristiyan olarak tavsif edilen müellif, 726 (1326) senesi civarında Dimaşk'ta vefat etmiştir.

Kaynaklarda İbnü's-Sukâ'î'nin iki eseri zikredilmektedir. Bunlardan ilki adından anlaşılacağı üzere İbnü'l-'Amîd'e zeyil olarak yazılan *Zeylû Târîhi'l-Mekîn b. el-'Amîd* adlı kitabıdır. Ancak bu kitap elimize ulaşmamıştır veya henüz tespit edilememiştir. Diğeri ise İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'î'z-zamân*²⁰ adlı eserine zeyil olarak kaleme aldığı *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân ve vefeyâtü'l-mutribîn* adlı kitabıdır. Eser oldukça kısa mukaddimesinde de belirtildiği üzere Hicrî 650'li yıllardan 725 senesine kadar yaşamış meşhurların hâl tercümesini ihtiva etmektedir.²¹ Müellif eserinin sonuna Hicrî 726 yılı sonuna kadarki hâl tercümelerini içeren bir zeyil yazmayı amaçlamış ancak elimizde bulunan nüshadan tespit edebildiğimiz kadarıyla ancak 725 yılının sonuna kadar yaşamış şahıslara yer verebilmiştir.²² Eser, besmele ve hamdelerin ardından, Mısır'da yeniden ihdas edilen Abbâsî hilafetinin ilk halifesi Mustansır-Billâh Ebü'l-Kâsım Ahmed'in (659-660/1261) biyografisi ile başlamaktadır. Daha sonra ele alınan şahıslar, zeyil yapılan *Vefeyâtü'l-a'yân*'da olduğu gibi alfabetik olarak yazılmıştır. Ancak eserde bazen bu usulün dışına çıkıldığı da tespit edilmektedir.²³ Bölge Hıristiyanlarının Haçlı ve Moğollarla iş birliği yapması dolayısıyla Müslüman-Hıristiyan ilişkilerinin gerginleştiği bir dönemde yazılan eserde temkinli bir üslup kullanıldığı görülmektedir. Nitekim müellif, Müslümanların lanetle andığı Moğollarla ilgili lehte ve aleyhte herhangi bir yorum yapmaktan kaçınmıştır. Genellikle tarafsız bir dil kullanılan eserde müellifin bazı Hıristiyan âlim ve kâtiplerin hâl tercümelerini daha uzun tuttuğu görülmektedir.²⁴ Hatta hâl tercümesini verdiği bazı emîrlerin Hıristiyan asıllı olduğunu ima eden kayıtlarına da rastlanmaktadır. Nitekim Sultan el-Melikü'l-Mansûr Seyfeddin Kalavun (678-689/1279-1290) zamanında emîr yapılan Cemaleddin Akkuş er-Rahbî'nin (ö. 719/1319), Arap-

¹⁹ Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, IV, 38-39; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 178; Çubukçu, "İbnü's-Sukâ'î", s. 211.

²⁰ Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'î'z-zamân* (nşr. İhsan Abbâs), I-VIII, Beyrut 1978.

²¹ Bk. Fazlullah b. Ebü'l-Fahr İbnü's-Sukâ'î, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân* (nşr. ve Fran. çev. Jacqueline Sublet), Dimaşk 1974, s. 1.

²² Bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân*, s. 180-195.

²³ Örnekler için bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân*, s. 3, 5, 8, 9, 51, 52, 53.

²⁴ Bazı örnekler için bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân*, s. 43-44, 46, 58-60, 110-111, 164-165.

lar tarafından Erbil'in Hıristiyan köylerinden esir alınarak satıldığını özellikle vurgular.²⁵

İbnü's-Sukâ'î malî dîvânlarda çalıştığı için Memlûkler dönemi ekonomisi hakkında bilgi sahibidir. Dolayısıyla onun Memlûk Devleti'nin Dımaşk'taki yönetimi hakkında verdiği bilgiler oldukça kıymetlidir. Özellikle Memlûk devlet adamlarının yolsuzluk ve suiistimallerinden bahsetmesi eserin kıymetini daha da arttırmaktadır. Müellifin el-Melikü'l-Eşref Halil b. Kalavun (689-693/1290-1293) döneminde Dımaşk saltanat nâibliğine tayin edilen bir emîrin, kâtibinin de yönlendirmesiyle hâs divanına (Dîvânü'l-hâs, sultana ait mallarla ilgilenen malî divan) ait gelirler hususunda yaptığı yolsuzluklara dair verdiği bilgiler²⁶ bu minvalde değerlendirilebilir. Yine eserde, Baybars döneminde Dımaşk divanlarının nâzirliğine tayin edilen bir kâtibin hâl tercümesinden bahsedilirken, alt kademelerdeki kâtipler ve divan müfettişi bir emîrin karıştığı yolsuzluklar tafsilatlı bir şekilde aktarılmaktadır.²⁷ Bu bilgiler arasında Dımaşk divan nâzirinin aylık ücretini ortaya koyan önemli ayrıntıların mevcut olduğuna da işaret edilmelidir.²⁸ Eserde başka bazı yolsuzlukları ortaya koyan kayıtlar da bulunmaktadır.²⁹ Ayrıca İbnü's-Sukâ'î'nin erken Memlûk tarih yazıcılığında yolsuzluklara işaret eden nadir tarihçilerden olduğunu ifade etmeliyiz. İbnü's-Sukâ'î'nin bu tarz yolsuzluklara sıkça işaret etmesinin farklı sebepleri olabilir. Nitekim onun devlet görevlerinden vazgeçmesinin sebepleri tam olarak tespit edilememektedir. Hayatı hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Ancak onun memuriyette yaşamış olabileceği sıkıntılardan yahut devletin o dönem gayri Müslimlere karşı tutumundan dolayı görevi bıraktığı da düşünülebilir. Bu gibi durumlarda olaylara yaklaşım tarzı da değişeceğinden, onun bu konularda verdiği bilgilere temkinli yaklaşılması gerektiği kanaatindeyiz.

Tâli Kitabi Vefeyâti'l-a'yân adlı eser Memlûkler dönemi hakkında müellifin şahsi gözlemlerine dayanan pek çok orijinal bilgi ihtiva etmektedir. Bunların yanında gayri Müslim azınlıklar, devletin siyasî ve askerî durumu, Moğollarla yapılan ticaret ve casusluk faaliyetlerine dair önemli bilgiler de sunulmaktadır. Müellifin rivayetlerinde zekât divanının işleyişi, başındaki nâzirin geliri,³⁰ vezir-ümera ilişkileri,³¹ vezirlerin bazı görevleri,³² vezirlerin yardımcıları ara-

²⁵ Bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâli Kitabi Vefeyâti'l-a'yân*, s. 186.

²⁶ Bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâli Kitabi Vefeyâti'l-a'yân*, s. 17.

²⁷ Bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâli Kitabi Vefeyâti'l-a'yân*, s. 61-64.

²⁸ Bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâli Kitabi Vefeyâti'l-a'yân*, s. 61-62.

²⁹ Bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâli Kitabi Vefeyâti'l-a'yân*, s. 63, 93, 101, 164-165.

³⁰ Bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâli Kitabi Vefeyâti'l-a'yân*, s. 102.

³¹ Bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâli Kitabi Vefeyâti'l-a'yân*, s. 153.

sında yer alan müstevfi's-sohbe (maliyenin genel ve özel hesaplarını tutan, gerekli yazışmaları yapan görevli) gibi bazı görevlilerin vezâret müessesesindeki konumları ve vazifeleri,³³ üstâdârlık (saray ağalığı) müessesesine bağlı müstevfi'l-büyût (sultana ait, her birine beyt denilen dairelerin hesaplarını tutan görevli) unvanlı çalışanlara dair örnekler³⁴ gibi çeşitli konularda önemli bilgiler yer almaktadır. Bu eserin, hakkında fazla bilgi bulunmayan, Emîr Ale-müddin Sencer eş-Şücâî (ö. 693/1294) ve vezirlik de yapan Kadı Burhaneddin es-Sincârî (ö. 686/1287) gibi sadece birkaç kaynağın işaret ettiği şahıslarla ilgili verdiği bilgilerin³⁵ kıymetli olduğunu da belirtmeliyiz.

İbnü's-Sukâ'î'nin eseri, gerek müellifin malî divanların işleyişi hakkında doğrudan bilgi sahibi olması gerekse bir Hıristiyan olarak içinde yaşadığı toplumdaki meşhurların hayat hikâyelerini kendi bakış açısını da ekleyerek sunması bakımından istifade edilmesi gereken bir biyografi eseridir. Bizim tespitlerimize göre vefeyât türünün de Memlûkler dönemindeki tek örneğidir. Bu açılardan Memlûkler dönemi sosyal tarihine dair araştırma yapanlar için vazgeçilmez bir kaynak hüviyeti taşımaktadır. Son olarak eser üzerine kapsamlı bir çalışma yapılması ve yeniden neşredilmesinin yararlı olacağını belirtmek isteriz.

Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil (ö. 759/1358)

Memlûkler dönemi Hıristiyan tarihçilerinden ve daha önce bahsettiğimiz üzere *Ahbârü'l-Eyyûbiyyîn*'e zeyil yazan Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil de burada tanıtılması gereken müelliflerdendir. Tam adı Mufaddal b. Ebü'l-Fezâil b. Ebü'l-Mufaddal el-Kıbtî el-Mısırî'dir. Müellif hakkında fazla bilgi bulunmamakla birlikte Kıptî asıllı ve el-Mekîn b. el-'Amîd'in akrabası olduğu bilinmektedir.³⁶ Dedesinin kilise görevlisi olduğu, babası Ebü'l-Fedâil'in ise, İbnü'l-'Amîd tarafından Suriye'de farklı din mensuplarına dinî hürriyetler tanınmasını sağlamak amacıyla Hûlagu'ya elçi olarak gönderildiği belirtilmektedir (658/1260).³⁷

Müellifin günümüze ulaştığı tespit edilen tek eseri İbnü'l-'Amîd'in 658/1260 yılı olaylarında bıraktığı eserine zeyil olarak kaleme aldığı 742 (1341-1342) senesine kadar gelen olayları ihtiva eden *en-Nehcü's-sedîd ve'd-*

³² Bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân*, s. 163.

³³ Bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân*, s. 164.

³⁴ Bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân*, s. 193.

³⁵ Bk. İbnü's-Sukâ'î, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân*, s. 69, 90, 162-164.

³⁶ Casim Avcı, "Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil", *DİA*, XXX (2005), s. 364-365; Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, III, 213.

³⁷ Avcı, "Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil", s. 364.

dürrü'l-ferîd fî mâ ba'de Târîhi İbni'l-'Amîd adlı kitabıdır. Eser el-Melikü'z-Zâhir Baybars dönemiyle başlayıp, el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un (birinci saltanatı: 693-694/1293-1294, ikinci saltanatı: 698-709/1299-1309, üçüncü saltanatı: 709-741/1309-1341) vefatı (741/1341) ile sona ermektedir. Eserde Mısır ve Suriye bölgesi siyasî hadiselerle ağırlıklı olarak yer verilmekle birlikte Hicaz ve Yemen bölgesindeki olaylara da temas edilmiştir. Ayrıca müellif tarafından Memlûk sultanları, Ya'kûbî patrikleri ve İlhanlılar'a dâir konulara özellikle vurgu yapıldığını da belirtmek gerekir.³⁸ Eserde olaylar kronolojik olarak ele alınmış, her yılın olaylarıyla ilgili kısmın sonunda o yıl vefat eden meşhur şahıslardan bahsedilmiştir. Bununla birlikte eserde yer alan olayların müellifin müşahedelerine dayanmasının eserin değerini arttırdığını da ifade etmeliyiz.

Onun Memlûk siyasî tarihine dair verdiği bilgiler orijinallik arz etmekte birlikte zeylini yazdığı esere uygun olarak dünyanın başka bölgelerine de ilgisini yöneltmesi özellikle Moğollarla alâkalı geniş malumat sunması katkı sağlayıcıdır. Nitekim Moğol ülkelerinde meydana gelen evlilikler, boşanmalar, isyanlar ve kargaşalardan uzun uzun bahseder.³⁹ Hatta o bu gelişmeleri çoğunlukla "Moğol Ülkesinde Meydana Gelen Olaylar" şeklinde müstakil başlıklarla ortaya koymaktadır.⁴⁰ Müellif, başka ülkelerle ilgili bilgi verdiği kısımlarda bazen (ekûlü; ben derim ki) ifadesiyle kendi görüşlerini de sunmakta, ilginç mukayeselerle yaşadığı toplumu ve dinî müesseselerini değerlendirmektedir. Mesela Barselona kralının çok sayıda Yahudiyi Papa'nın tazyikiyle katletmesine dair bilgiler verirken, Papalık ve Halifelik müesseselerini karşılaştırmaktadır. Hıristiyanlar nezdinde Papa'nın, Müslümanların nazarındaki Halife ile aynı olduğunu söyleyen Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil, aradaki farka da işaret eder. Buna göre, Hıristiyan krallar kesinlikle Papa'nın emrine karşı çıkamazken, güçlü Müslüman sultan ve melikler ise Halife'nin emirlerine muhalif davranabilmektedir.⁴¹

Müellif, Memlûk toplumunda yaşayan Hıristiyanların yaşadığı sıkıntılara sıklıkla temas eden kayıtlarıyla da dikkat çeker. Mesela 721 (1321) senesinde Hıristiyanların ibadethanelerine yönelik saldırı girişimleri bu tür hadiselere aittir. Müellifin aktardığına göre daha sonra Birketü'n-Nâsiriyye diye anı-

³⁸ Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, III, 111, 213; Avcı, "Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil", s. 365.

³⁹ Bk. Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil, *en-Nehcü's-sedîd* (Kortantamer), s. 8 (Arapça).

⁴⁰ Bk. Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil, *en-Nehcü's-sedîd* (Kortantamer), s. 7, 62, 66, 107 (Arapça).

⁴¹ *en-Nehcü's-sedîd* (Kortantamer), s. 12 (Arapça); Kortantamer, "Memlûklarda Devlet Yönetimi ve Bürokrasi", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, II/1 (1984), s. 33.

lan gölet/havuz kazılırken yakınında bulunan “Zuhrâ” adlı bir kilise -yahut iki kilise- için sultan yıkım emri verir ve bunun için valileri görevlendirir. Ancak yıkıma başlandığı sırada Müslüman halk yıkılması isteğiyle Mısır ve Kahire’deki bütün kiliseleri kuşatmaya başlar. Bu haber sultana ulaştığında, sultan halka karşı nasıl davranması gerektiği konusunda kadılara danışır ve onlar da bunu yapanların cezalandırılması konusunda fikir beyan ederler. Bunun üzerine yakalanan saldırganlardan bir kısmı idam edilir bir kısmı da elleri kesilmek suretiyle cezalandırılır. Fitne böylece yatıştırılmış olur. Bu süreçte Hıristiyanlar korkularından bir süre evlerinden çıkamamışlar ancak fitne yatıştıktan sonra yeniden işlerine dönebilmişlerdir.⁴²

Mufaddal b. Ebü’l-Fedâil, Hıristiyanların karıştığı hadiselere yönelik tafsilatlı bilgiler de verir. Mesela 740 (1340) senesinde Hıristiyanların Dımaşk’ta çıkardıkları bir yangından sonra, Dımaşk saltanat nâibi tarafından yüklü miktarda para ödemeye zorlanmaları ve ardından ağır bir şekilde cezalandırılmaları hadisesi bu tür örneklerdendir.⁴³ Buna göre sultan el-Melikü’n-Nâsir Muhammed b. Kalavun’un, 22 Şevval gecesı verrâkîn ve lebbâdîn (keçeciler) çarşılarında başlayan ve Emevî Camii’nin minarelerine kadar ulaşan bu büyük yangından haberdar olduğunda çok üzölmüş ve sebep olanların tespit edilip cezalandırılmalarını istemiştir. Dımaşk saltanat nâibi Tenkiz de (ö. 741/1340) suçlu olarak belirlenen ve büyük kısmı Hıristiyan kâtiplerden oluşan zanlıları çarmıha gererek çivilemek ve şehirde bu hâlde dolaştırmak gibi çok ağır cezalar uygulamıştır. Bununla da yetinmeyen nâib, şehirdeki Hıristiyan tüccarları malî müsadereye tâbi tutmuş ve onlardan büyük bir miktarda para almıştır. Dımaşk nâibinin yaptıkları sultana iletildiğinde, müellifin ifadesine göre sultanın öfkeden yüzü kızarmış, durumdan oldukça rahatsız olmuştur. Hatta nâibten bu haberi getiren memlûkün yanında “Tenkiz’in Hıristiyanlara karşı bu davranışının tek sebebi onların paralarına el koyabilmektir” demiştir. Sır kâtibini çağırarak Tenkiz’e yönelik ağır ifadeler içeren bir mektup yazdırmış ve onun bu yaptıklarının yabancı ölkelerde Müslüman tüccarlara eziyet edilmesine sebep olacağını belirtmiştir. Ayrıca sultan Hıristiyanlardan aldığı müsadere mallarının Emevî Camii’nin tamiri için tahsis edilen vakıflarda kullanılmasının caiz olmadığını da ilâve etmiştir.⁴⁴ Şunu da belirtmek gerekir ki, bu

⁴² Bk. Mufaddal b. Ebü’l-Fedâil, *en-Nehcü’s-sedîd* (Kortantamer), s. 13-14 (Arapça).

⁴³ Bk. *en-Nehcü’s-sedîd* (Kortantamer), s. 83-84 (Arapça).

⁴⁴ Bk. Mufaddal b. Ebü’l-Fedâil, *en-Nehcü’s-sedîd* (Kortantamer), s. 84 (Arapça); ayrıca bk. Makrîzî, *Kitâbü’s-Sülûk li-ma’rifeti düveli’l-mülûk*, nşr. M. Mustafa Ziyâde-Saîd A. Âşûr, I-XII, Kahire 1956-1973, II/2, s. 497.

hadise sultanın en sevdiği adamı olan Dımaşk saltanat nâibi Tenkiz'in feci akıbetinin de önemli sebeplerinden birisi olmuştur.⁴⁵

Bu son hadisede de olduğu gibi Hıristiyan asıllı görevlilerin cezalandırılması ve malî müsadereye tâbi tutulmasından rahatsız olduğu anlaşılan Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil, bazen özlü sözler ve şiirsel ifadelerle bunu eserine yansıtır. Nitekim bu tür bir müsadereyi anlatırken bazı kişilerin serzenişlerini şöyle bir şiirle aktarır:⁴⁶

منكم أتت واليكم عادت

ولكن في تحصيلها قد في عمري

Sizden geldi, size gitti,

Ama tahsil ederken ömrüm bitti

Müellif bu şiirle malî divanlarda çalışan dindaşlarının maruz kaldığı müsaderelerden duyduğu rahatsızlığı hissederken bir yandan da onların bu görevler sırasında bazı yolsuzluklara karıştığını ima etmektedir.

Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil'in ele aldığımız eseri, Memlükler döneminde bir Hıristiyan tarafından kaleme alınmış en tafsilatlı tarih kitabı olarak da öne çıkmaktadır. Ayrıca müellifin Memlükler döneminin büyük sultanlarından el-Melikü'n-Nâsir Muhammed b. Kalavun'un muasırı ve birçok hadiseye de şahit olması eserinin kıymetini artırmaktadır. Nitekim daha önce temas ettiğimiz Dımaşk yangını meselesi başta olmak üzere pek çok konuyu kendi bilgilerine ya da olaya şahit olmuş ve ismini verdiği kişilerin tanıklıklarına dayanarak anlatır. Mesela bahsi geçen Muhammed b. Kalavun ile Dımaşk saltanat nâibi Tenkiz arasındaki yakın ilişkileri çeşitli vesilelerle aktarırken sultanın, Emîr Tenkiz'in hiçbir isteğini geri çevirmediğini gösteren örnekleri şahitlerin ağzından nakleder. Emîr Kurmuşî'den naklen Tenkiz'in sultanla otuz bir adet talebi ile ilgili konuştuğu ve sultanın bu isteklerin tamamını kabul ettiği şeklindeki kaydı bunlar arasındadır.⁴⁷ Müellifin, içinde yaşadığı döneme dair doğrudan bilgiler verdiği önemli bir örnek de Sultan Muhammed b. Kalavun ile Tenkiz arasındaki yakın ilişkilerin bozulma sebepleri ile ilgili kayıtlardır. O, "Sultanın Dımaşk Saltanat Nâibi Tenkiz'e Karşı Kızgınlığının Sebepleri" şeklinde müstakil bir başlık açarak çoğuna yakından vâkıf olduğu olayları genişçe aktarır.⁴⁸ Onun gerek buradaki gerekse birçok hadisedeki tafsilatlı kayıtları önemine

⁴⁵ Ayaz, "Tenkiz", *DİA*, EK II (2016), s. 599.

⁴⁶ *en-Nehcü's-sedîd* (Kortantamer), s. 24.

⁴⁷ Bk. Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil, *en-Nehcü's-sedîd* (Kortantamer), s. 73(Arapça).

⁴⁸ Bk. Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil, *en-Nehcü's-sedîd* (Kortantamer), s. 92-94 (Arapça).

binaen sonraki tarihçilere de kaynaklık etmiştir. Nitekim Dımaşk'taki yangın hadisesinde tespit ettiğimiz üzere, Makrîzî (ö. 845/1442) gibi sonraki dönemin önde gelen Müslüman tarihçileri onun eserindeki kayıtları neredeyse aynen aktarmaktadır.

Eserde, Müslüman tarihçilerin kullandıkları üslup ve İslâmî ifadelerin de yer aldığına işaret edilmelidir. Müellifin bu anlamda içinde bulunduğu toplumdan ve tarih yazım usulünden etkilendiği anlaşılmaktadır. O, Müslüman müverrihler gibi her sene başında o sene tahtta olan sultan, halife, melikler ve diğer ülke hükümdarlarıyla ilgili bilgi verir. Müslüman tarihçilerin kullandığı dinî ifadeleri aynen tekrarlar. Nitekim Müslüman tarihçiler gibi eserine “Bismillâhir-rahmânirrahîm” şeklinde besmele ile başlar, ardından evveli ve âhiri olmayan Allah'a hamd ile devam eder.⁴⁹ Yine bahsi geçen Dımaşk'taki yangını söndürmek için nâib, askerler, emîrlar ve Şam halkının hep birlikte hareket edip, iki gün iki gece boyunca uğraştıklarını ve yangını söndürdüklerini anlatırken *Allah'ın izniyle –biiznillahi teâlâ-* ifadelerini kullanır.⁵⁰ Müellifin, Sultan Baybars'ın kendisine suikast hazırlayan emîrleri tutuklaması ve sonrasında gelişen hadiseleri naklederken bu olayların doğruluğuyla ilgili *-Allahü a'lem-* ifadesini kullanması da⁵¹ bu tür örneklerdendir. Bazı olaylarda da Allah'ın takdiri buymuş *-Makdûrüllâhi Teâlâ-*⁵² ifadelerine yer vermesi ve bir emîrin öldürülmesinin ardından *-Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun-*⁵³ şeklinde dua etmesi de onun Müslüman kültürden ne kadar etkilendiğini ortaya koyar mahiyettedir. Müellifin pek çok yerde bu ve benzeri ifadelere sıkça yer verdiğine de işaret etmeliyiz.⁵⁴

Bir nüshası Paris Bibliotheque Nationale, nr. 4525'de kayıtlı olan⁵⁵ *en-Nehcû's-sedîd*'in hicrî 658-716 seneleri arası, uzun bir girişin ardından üstte Arapça altta Fransızca tercümesi şeklinde Blochet tarafından, kalan kısmı da önce Almanca tercümesi ve sonunda Arapça kısım şeklinde Samira Kortantamer tarafından neşredilmiştir. Her iki neşir de Arapça kısımları bakımından okunaklı değildir. Özellikle Blochet'nin neşrettiği metinde olayları takip güçleşmektedir. Bu metinlerin birleştirilerek daha okunaklı bir şekilde neşrinin

⁴⁹ *en-Nehcû's-sedîd*, (Blochet), XII, (I) s. 65 (Arapça).

⁵⁰ Bk. Mufaddal b. Ebû'l-Fedâil, *en-Nehcû's-sedîd* (Kortantamer), s. 83 (Arapça).

⁵¹ Bk. Mufaddal b. Ebû'l-Fedâil, *en-Nehcû's-sedîd*, (Blochet), XII, (I) s. 201-202 (Arapça).

⁵² Bk. Mufaddal b. Ebû'l-Fedâil, *en-Nehcû's-sedîd* (Kortantamer), s. 83 (Arapça).

⁵³ Bk. Mufaddal b. Ebû'l-Fedâil, *en-Nehcû's-sedîd* (Kortantamer), s. 95 (Arapça).

⁵⁴ Bazı örnekler için bk. *en-Nehcû's-sedîd*, (Kortantamer), s. 57, 95, (Blochet), XIV, (II), 403 (Arapça).

⁵⁵ Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, s. 150.

faydalı olacağı kanaatindeyiz. Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki, bu eser Memlûkler dönemindeki Hıristiyanlarla alakalı araştırmalar için özellikle istifa- de edilmesi gereken bir çalışmadır.⁵⁶

Sonuç

İlmî açıdan İslâm tarihinin en parlak devrelerinden biri kabul edilen Memlûkler dönemi, özellikle tarih sahası için altın çağ olarak nitelendirilir. Bu dönemde tarih alanında pek çok siyasî, idarî, kurumsal, mahallî tarih eserleri, şehir tarihleri, ansiklopediler, siyer ve biyografi kitapları kaleme alınmıştır. Toplumun her kesiminden insanlar ilmî faaliyetlere iştirak etmiş, neticede de sonraki dönemler için başucu kitabı olacak pek çok eser telif edilmiştir. Tarih alanında eser verenler arasında İslâm idaresinde yaşayan gayri Müslimler de bulunmaktadır. Tabiatıyla gerek gayri müslim gerekse çeşitli meslek ve sınıflara mensup Müslüman tarihçilerin bu farklılıklarını tarih eserlerinin hem muhtevalarına hem de olayları ele alınış biçimlerine yansıttıkları tespit edilmektedir. Özellikle gayri müslim tarihçiler bazen Müslüman tarihçiler tarafından dile getirilmeyen pek çok hususa değinmiş, bazen de toplum içinde gayri müslimlerin durumları ile ilgili önemli bilgiler vermişlerdir. Yine görevli buldukları teşkilat yapıları, emîr ve sultanların tebaasına karşı tutumları, devletin gayri müslimlere karşı politikası, iç ve dış siyasetin ülkedeki Hıristiyanlar açısından yorumu, patrikler ve seçimleri gibi çeşitli konularda kayda değer bilgiler nakletmişlerdir. Mesela Memlûk mâlf divanlarında çalışmış olan İbnü's-Sukâ'î'nin, zekât divanının işleyişi, başındaki nâzırın geliri, vezir-ümera ilişkileri, orada çalışan görevliler, Moğollarla yapılan ticaret ve casusluk faaliyetleri gibi konularda verdiği bilgiler bu minvaldedir. Ayrıca o Memlûk idarî teşkilatında gerçekleşen yolsuzluk, suiistimal ve ihmallerden bahseden ilk tarihçi olmasıyla dikkat çekmektedir. Eseri ise bizim tespitlerimize göre Memlûkler döneminde bir Hıristiyan tarafından kaleme alınmış vefeyât türündeki tek örnektir.

Gayri müslim üç tarihçinin eserleri, genellikle çağdaşlarının bilgilerini tekrar etse de bazen bizzat şahit oldukları olayları aktararak başka kaynaklarda tespit edemediğimiz önemli bilgiler de sunmaktadırlar. Üstelik bu tarihçilerin katkıları sadece Memlûk Devleti ve coğrafyası ile sınırlı kalmamış, irtibatları bulunan diğer devletler ve milletler hakkında da oldukça kıymetli malumat sağlamışlardır. Eserleri incelediğinde onların, bazen dindaşlarının biyografilerini daha uzun tuttukları bazen de Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil'in yaptığı gibi Hı-

⁵⁶ Eser ve müellifi hakkında bk. Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil, *en-Nehcü's-sedîd* (Blochet), I, 345 vd. (neşredenin girişi); Avci, "Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil", s. 364-365.

ristiyanların karıştığı hadiseleri daha ayrıntılı anlattıkları ve hatta bazen Hıristiyan asıllı görevlilerin cezalandırılmalarıyla ilgili sitem belirten ifadelere yer verdikleri görülmektedir. Ancak burada, onların içinde yaşadıkları toplumun kültürünü ziyadesiyle benimsedikleri ve Müslüman müelliflerin tarih yazım usullerinden etkilendiklerini de belirtmek gerekir. Zira İbnü's-Sukâ'î ve Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil, eserlerine Müslüman müellifler gibi "*Bismillâh irrahmân irrahîm*" şeklinde besmele ve ardından hamdele ile başlamış, bazı yerlerde "*Allah ona rahmet eylesin*", "*Biizzillâhi Teâlâ*" gibi dualar etmiş ve hatta eserlerini yine bu dualarla bitirmişlerdir. İbnü'l-Amîd ise Müslüman müelliflerin dünya tarihini Kur'ânî bir perspektifle ele alma usullerini benimsemiş, eserini yaratılıştan İslâm'ın zuhuruna kadar bir bölüm, buradan kendi dönemine kadar olan bölümü ise "Târîhü'l-Müslimîn" başlığıyla ayrı bir bölüm olarak tasnif etmiştir. İbnü's-Sukâ'î'nin eserine Abbâsî hilafetinin ilk halifesi Mustansır-Billâh Ebü'l-Kâsım Ahmed'in biyografisi ile başlayıp, alfabetik olarak devam etmesi de bu minvalde değerlendirilebilir. Bunların dışında Müslüman müverrihlerden farklı olarak Moğollarla ilgili yaklaşımlarının dikkat çektiği söylenebilir. Zira Moğol etkisinin sürdüğü bu dönemde, Müslüman müellifler Moğollardan lanetle bahsederken, bahsi geçen müelliflerin bu konuda temkinli bir dil kullanmayı tercih ettikleri, lehte ve aleyhte herhangi bir ifade kullanmaktan kaçındıkları görülmektedir.

Çalışmamızda ele aldığımız tarihçilerin bu dönemde eser vermiş olmaları ve bu eserlerin ulemâ arasında rağbet görmesi, ayrıca onlar hakkında biyografik malzeme derlenmesi dikkate şayan bir durumdur. Haçlı facialarının unutulmadığı ve Müslüman-Hıristiyan ilişkilerinin gerginleştiği hatta savaşların gerçekleştiği bir dönemde bu kimselerin kitap yazabiliyor ve devlet teşkilatında çeşitli görevlerde çalışabiliyor olmaları hem idarecilerin gayri Müslimlere bakışı hem de toplumun genel yapısı hakkında fikir verir mahiyettedir.

Bahsi geçen tarihçilerin, birer Hıristiyan olarak içinde yaşadıkları toplumdaki meşhurların hayat hikâyelerini ve bu dönemde meydana gelen olayları kendi bakış açılarını ekleyerek sunmaları, ayrıca özellikle dindaşları ile ilgili başka kaynaklardan tespit edemediğimiz orijinal bilgiler vermeleri bakımından ihmal edilemeyecek kıymete sahip olduklarını belirtmeliyiz. Bu bağlamda Memlûk tarihine dair yapılacak özellikle sosyal tarihle ilgili çalışmalarda, gerek umumî tarih sahasında gerek biyografi türünde eserler vermiş olan bu Hıristiyan tarihçilerin eserlerinden istifade edilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Avcı, Casim, “Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil”, *DİA*, XXX (2005), s. 364-365.
- Ayaz, Fatih Yahya, *Memlûkler*, İstanbul 2015.
- , “Tenkiz”, *DİA*, EK II (2016), s. 598-599.
- , “Türk Memlûkler Döneminde Mısır Halkının Siyasî Olaylara Karşı Tutumu”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/1(2007), s. 45-94.
- Çubukçu, Asri, “İbnü's-Sukâî”, *DİA*, XXI (2000), s. 211.
- Eymen Fuâd Seyyid, “Makrîzî”, *DİA*, XXVII (2003), s. 448-451.
- Günaltay, Şemseddin, *İslâm Tarihinin Kaynakları – Tarih ve Müverrihler-*, İstanbul 1991.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân* (nşr. İhsan Abbas), I-VIII, Beyrut 1978.
- Kortantamer, Samira, “Memlûklarda Devlet Yönetimi ve Bürokrasi”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, II/1 (1984), s. 27-45.
- el-Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali (ö. 845/1442), *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, nşr. M. Mustafa Ziyâde-Saîd A. Âşûr, I-XII, Kahire 1956-1973.
- , *el-Müntekâ min Ahbâri Mısır li'bn Müyesser*, (nşr. Eymen Fuâd Seyyid) Kahire 1981.
- el-Mekîn Ebü'l-Mekârim Circis b. el-'Amîd (ö. 672/1273-1274), *Ahbârü'l-Eyyûbiyyîn* (nşr. Claude Cahen, Bulletin D'Études Orientales, XV [Damas 1955-57] içinde).
- Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil (ö. 759/1358), *en-Nehcü's-sedîd ve'd-dürü'l-ferîd fî mâ ba'de Târîhi İbni'l-'Amîd* (nşr. ve Fran. çev. E. Blochet), Patrologie Orientale, XII, (I) (1919), s. 345-350, XIV, (II) (1920), s. 375-672, XX, (III) (1929), 1-270; a.g.e. (nşr. ve Alm. çev. Samira Kortantamer), Freiburg 1973.
- Muhammed İsa es-Sâlihî, *Mevsûatu a'lâmi'l-ulemâ ve'l-üdebâi'l-'Arab ve'l-Müslimîn*, Tunus: el-Munazzamatü'l-'Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-'Ulûm; Beyrut: Dârü'l-Cil, 2004/1425-..., XXIII (2013).
- Özaydın, Abdülkerim, “İbnü'l-İbrî”, *DİA*, XXI (2000), s. 92-94.
- , “Mekîn”, *DİA*, XXVIII (2003), s. 553-554.
- es-Safedî, Salâhaddin Halil b. Aybek (ö. 764/1363), *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât* (nşr. Helmut Ritter, Sven Dederling v.dğr.), I-XXX, Wiesbaden-Beyrut 1962-2004.

Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, I-IV, Beyrut 1983-1990.

Şeşen, Ramazan, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998.

Christian Historians in Mamluk Period

Citation / ©- Düzenli, A.- Ayaz, F.Y. (2017). Christian Historians in Mamluk Period, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (2), 85-102.

Abstract- *During the period of the Mamluk State (648-923/1250-1517), one of the greatest states in the history of Islam, Many advances in the scientific and the cultural field have been made .In the occurrence of these developments, due to the Crusades and the Moghul invasion in areas such as Hijaz, Syria and Egypt where the scientific tradition of the Islamic world became distinguished, the destabilization and then gaining it back with the Mamluks ,have been effective. The immigration of scholars from Baghdad,one of the major centers of science, to Damascus and Cairo was also effective. In addition, the facilities and support on the scientific and cultural fields provided by the Mamluk sultans and diplomats to scholars contributed to the wealth of science. Many great historians were trained in this period and their political, administrative, institutional, local historical artifacts, the histories of the cities, encyclopedias, the prophet's biography and other biography books have become indispensable sources in their own fields. In this period, not only historians belonging to religious institutions, but also people from different parts of the society such as the big amirs, the untitled mamluks, the small officers and the merchants began to write history books. Educated Christians living in the Mamluk community also participated in this historiographical activity and produced valuable works. Belonging to different social classes ,these historians, of course, have led to differences in both the content of historical works and in the way events were handled. This study focuses on the contributions of Christian historians and their works to the Islamic history in the period of Mamluks. Firstly, Christian scholars such as Ibnu's-Sukâ'î (ö. 726/1326) and Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil (ö. 759/1358), especially Syrian author el-Mekîn b. el-'Amîd (ö. 672/1273), who stand out in the field of history in this period, and their works will be introduced. Because the authors give original information about their periods in their works and they recount the events they witness. Moreover, their contributions were not limited to the Mamluk State and its geography, but also provided valuable information about the other states and nations which they had contacts. This study aims to contribute to the introduction of the works of these Christian historians who have given works in the field of general history and biography and also the use of these works in the research of Mamluk history.*

Keywords- *Christian Historians, Mamluks, Ibnu'l-'Amîd, Ebu'l-Fedâil, Ibnu's-Sukâ'î*

Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi

Doç. Dr. Asife ÜNAL*

Atıf / ©- Ünal, A. (2017). Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), 103-115.

Öz- Evrenin ve insanın var oluşu her dönemde insanların en çok ilgisini çeken konulardan birisi olmuştur. Dinler de bu önemli konuda daima birtakım açıklamalar yapmaya çalışmışlardır. Yahudi kutsal kitabı Tevrat'ın ilk bölümü olan Tekvin, daha başlangıcında evren ve insanın yaratılışını konu edinmektedir. Tevrat'ta insanın yaratılışından dört yerde söz edilmekte, ancak insanın erkek ve kadın olarak birlikte yaratılması ile önce erkeğin ardından kadının yaratılması şeklinde iki ayrı anlatım biçimi bulunmaktadır. İlk insan olarak erkeğin (Âdem) yaratılışı, sonra ondan ve onun için kadının (Havva) yaratılışı yaygın olarak kabul edilen yaratılış hikayesidir. Ancak kadın ve erkeğin birlikte yaratılışını anlatan ifadeler Havva'dan önce Âdem'in başka bir eşi olduğunu düşündürmüştür, buradan Lilit efsanesi doğmuştur. Talmud, Midraş, Zohar gibi Yahudi kutsal metinlerinde de geçen Lilit, daha ziyade Yahudiler arasında pek muteber olmayan Ben Sira Alfabesi kitabında anlatılmaktadır. Buna göre Lilit, Âdem'in ilk eşidir ve aynı şekilde yaratıldığı için eşit olduğunu ileri sürerek onunla anlaşamayıp Âdem'i ve cenneti terk etmiştir. Bundan sonra Âdem'i yalnızlıktan kurtarmak için Havva yaratılmıştır. Lilit ise şeytanla birlikte olmuş, zamanla yeni doğan çocuklara zarar veren ve uykuda erkeklere musallat olan bir şeytana dönüşmüştür. Günümüzde feministler tarafından erkeğin otoritesine ilk başkaldıran kadın olarak görülmektedir.

Anahtar sözcükler- Lilit, Âdem, Havva, yaratılış, Tevrat, efsane



Makalenin geliş tarihi: 27.11.2017; Yayına kabul tarihi: 20.12.2017

* Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: asifeunal@gmail.com (ORCID: 0000-0002-6902-5500)

Giriş

İnsan için kendisinin, dünyanın ve evrenin var oluş biçimi, her dönem gizemini koruyan ve anlamaya çalıştığı en büyük meraklarından biri olmuştur. Buna çeşitli mitler aracılığıyla açıklama getirilmeye çalışılmış, hatta yaratılış mitosları en önemli mitos çeşidi haline gelmiştir. Dinler de bu önemli soruya kutsal metinlerinde yer vermiş, genellikle bir aşkın varlığın müdahalesi ile yaratılışın gerçekleştiği vurgulanmıştır.

Yahudiliğin kutsal kitabı Tanah'ın da Yaratılış (Tekvin/Bereşit) adlı ilk bölümünde evrenin ve insanın yaratılışı anlatılmaktadır. Ancak burada iki farklı anlatım bulunmaktadır. Bunun Elohist ve Yahvist metinler olarak farklı zamanlarda yazıya geçirilen bölümler olmasından kaynaklandığı ve sıralama olarak önce ikinci, daha sonra ise birinci anlatımın yazıldığı kabul edilmektedir. Bununla birlikte burada Tevrat'taki sırasıyla ilk anlatım ile başlanacaktır.

“Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı. Yer boştu, yeryüzü şekilleri yoktu; engin karanlıklarla kaplıydı. Tanrı'nın Ruhü suların üzerinde dalgalandıyordu. Tanrı, 'Işık olsun' diye buyurdu ve ışık oldu.”(Yaratılış, 1/1-3) ifadeleriyle başlayan ilk yaratılış hikayesinde bütün evrenin yaratılışı altı günde tamamlanmış ve Allah yedinci günde istirahat ederek bu günü (cumartesi/sebt) mübarek kılmıştır (Yaratılış, 1/1-31; 2/1-3). Kur'an'da da evrenin yaratılış süresi olarak geçen *“altı gün”* ifadesinin (A'raf 7/54; Secde 32/4; Hud 11/6; Furkan 25/59) yirmi dört saatlik altı gün olması gerekmemektedir. Kur'an'ın *“elli bin yıllık bir gün”* (Meariç 70/4) ifadesinde olduğu gibi her bir günün uzun bir devre olması kuvvetle muhtemeldir.

Tevrat'a göre Allah yaratmaya ilk gün ışıktan başlar, gündüzü ve geceyi yaratır. İkinci gün göğü; üçüncü gün kara ve denizleri, bitkileri; dördüncü gün aydınlanmak ve zamanı ayarlamak için güneşi, ayı ve yıldızları; beşinci gün deniz canavarlarını, balıkları ve kuşları yaratır. Altıncı gün evcil, yabani, sürüngen bütün hayvanları yaratan Allah için sıra insanın yaratılmasına gelmiştir (Yaratılış, 1/1-25)

1. Tevrat'ta Kadının Yaratılışı

Tevrat'a göre Allah, altıncı gün hayvanları yarattıktan sonra *“İnsanı kendi suretimizde, kendimize benzer yaratalım. Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun.”* der ve insanı yaratır (Yaratılış, 1/26). Burada insanın yaratılış amacının yer-

yüzüne hakim olmak olduğuna işaret edilmekle birlikte konunun dışında olması dolayısıyla bunun üzerinde durulmayacaktır.

Kadının yaratılışı konusunda ise ilk bilgi Tanrı'nın kendi suretinde, benzeyişinde insan yaratma isteğinin hemen arkasından gelmektedir. Şöyle ki; *"Tanrı insanı kendi suretinde yarattı. Böylece insan Tanrı suretinde yaratılmış oldu. İnsanları erkek ve dişi olarak yarattı."* (Yaratılış 1/27) ifadelerinde kadın ve erkeğin birlikte yaratıldığı belirtilmektedir.

Tevrat'ta insanın kadın ve erkek olarak yaratıldığını gösteren ikinci ifade ise yine Yaratılış kitabında şöyle geçmektedir: *"Âdem soyunun öyküsü: Tanrı insanı yarattığında onu kendine benzer kıldı. Onları erkek ve dişi olarak yarattı ve kutsadı. Yaratıldıkları gün onlara 'İnsan' adını verdi."* (Yaratılış 5/1-2). Makalenin asıl konusu olan Lilit efsanesinin de doğmasına zemin hazırlayan bu ilk yaratılış hikayesine ilerde yeniden dönülecektir.

Erkek ve kadının yaratılışına ilişkin daha bilindik ikinci hikaye ise Yaratılış kitabının ikinci babında geçmektedir. Bu anlatım adeta yeniden evrenin yaratılışına da gönderme yapmaktadır:

"Göğün ve yerin yaratılış öyküsü: RAB Tanrı göğü ve yeri yarattığında, yeryüzünde yabancı bir fidan, bir ot bile bitmemişti. Çünkü RAB Tanrı henüz yeryüzüne yağmur göndermemişti. Toprağı işleyecek insan da yoktu. Yerden yükselen buhar bütün toprakları suluyordu. RAB Tanrı Âdem'i topraktan yarattı ve burnuna yaşam soluğunu üfledi. Böylece Âdem yaşayan varlık oldu. RAB Tanrı doğuda, Aden'de bir bahçe dikti. Yarattığı Âdem'i oraya koydu." (Yaratılış 2/4-8).

Bu üçüncü ifade ilk insan olarak Âdem'in yaratıldığını göstermektedir. Henüz yağmur yağmamış, toprak işlenmemiş iken topraktan yaratılan ve burundan Tanrı'nın yaşam soluğu üflemesiyle canlanan Âdem, Aden'de bir bahçeye yerleştirilir. Buradan sonra Aden'deki bu bahçenin tasviri yapılmakta ve İslâm literatüründe cennet olarak kabul edilen bu güzel bahçenin yeryüzünde olduğu izlenimi verilmektedir. Sonra, *"Âdem'in yalnız kalması iyi değil, Ona uygun bir yardımcı yaratacağım."* diyen Tanrı, hepsini topraktan yarattığı bütün hayvanları, kuşları isim vermesi için Âdem'e getirir. Âdem onlara isim verir ama içlerinden hiçbiri ona uygun bir yardımcı olamaz (Yaratılış 2/9-20). Bunun üzerine Tanrı Âdem'e derin bir uyku verir. Âdem uyurken, Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapatır. Âdem'den aldığı kaburga kemiğinin-

den bir kadın yaratarak onu Âdem`e getirir. Bu dördüncü yaratılış ifadesine göre Âdem, “*İşte, bu benim kemiklerimden alınmış kemik, etimden alınmış ettir. Ona kadın (İbranice:işşa) denilecek, Çünkü o adamdan (İbranice:iş) alındı.*”der (Yaratılış 2/21-23).

Tevrat'ın insanın ve kadının yaratılışı ile ilgili olarak verdiği bilgiler bunlardır. Kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratılışına ilişkin ifadeler buradan Hıristiyan ve İslâm kültürüne de geçmiştir. Nitekim Hıristiyan kutsal kitabı Yeni Ahit'te Pavlus'un mektuplarında kadının erkekten yaratıldığı ifade edilmektedir (1. Korintliler 11/8; 1. Timetos 2/13). Bununla birlikte İncillerde “*Başlangıçta Tanrı insanı erkek ve dişi olarak yarattı*” (Matta 10/7-8; Markos 10/9) ifadeleri ile Tevrat'ın yaratılış öykülerinden ilkinde de gönderme yapılmaktadır. İslâm'da ise, Kur'an'ın yaratılışı anlatan hiçbir ayetinde böyle bir ifadenin bulunmamasına rağmen bazı hadis ve tefsir literatüründe kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığına ilişkin ifadeler bulunmaktadır.

Kadının erkeğin başka bir bölgesinden değil de kaburga kemiğinden yaratılışı üzerinde Midraş koleksiyonundan Genesis Rabbah'da şöyle bir yorum yapılmaktadır: Kadın Âdem'in mağrur olmasın diye başından, her şeye bakmaya istekli olmasın diye gözünden, her şeyi, duymaya meraklı olmasın diye kulağından, çok konuşmasın diye ağzından, kıskanç olmasın diye kalbinden, aşırıya hevesli olmasın diye elinden, çalıştırma heveslisi olmasın diye de ayağından yaratılmamıştır. Âdem'in kaburgasından gizli, mütevazi bir yerinden yaratılması kadının mütevazi, gösterişten hoşlanmayan ve gizli bir münzevi olması içindir. Ancak kadın Tanrı'nın tasarımını ve amacını bozmaktadır (Genesis Rabbah :54). Yine aynı kitapta erkeğin su geldiğinde nispeten yumuşak ve eriyen toraktan/yeryüzünden yapıldığı, kadının ise sert bir madde olan kemikten yaratılması sebebiyle daha inatçı ve sert olduğu ifade edilmektedir (Genesis Rabbah:52).

Tevrat'ın yukarıda verilen yaratılış hikayelerinde birtakım boşluklar bulunmaktadır. Şöyle ki Tanrı hem insanı başlangıçta erkek ve dişi olarak yarattığını söyleyip hem de nasıl sonradan erkeği yalnızlıktan kurtarmak, ona yardımcı yapmak için kadını yaratmaya karar vermiştir? Bu soru farklı yorumlara sebep olmuştur. Bunlardan birisi ilk insanın cinsiyetsiz ya da hem erkek hem de kadın özelliği gösteren bir yapıda yaratıldığı görüşüdür. Bir diğer görüşe göre erkek ve kadın bir bedenin iki tarafında bitişik olarak yaratılmış, daha sonra ayrılarak erkek ve kadın olmuşlardır (Genesis Rabbah: 47). Eliade

(2003a: 207; 2003b: 403) kadının Âdem'den alınan bir kaburga kemiğinden yaratılmasının ilk insanın erdişiliğini belirten bir özellik olarak yorumlanabileceğini belirterek bunun da birçok kültürde var olan Tanrı'nın erdişiliğini yansıttığından söz etmektedir. Üçüncü bir görüş ise kadın ve erkeğin eş zamanlı olarak ayrı ayrı yaratıldığı biçimindedir. Her üç şekilde de yaratılış zamanı ve malzemesi (toprak) aynıdır. Bu durumda, Âdem'den alınan kemik ile yaratılışı net olarak anlatılan Havva, yaratılan ilk kadın olmayabilir mi sorusu gündeme gelmektedir. Buradan hareketle de Âdem'in Havva'dan önce kendisiyle birlikte yaratılan ilk eşi olduğu sonucuna varılmaktadır. İşte Lilit, bu ilk eşe verilen isimdir.

2. Lilit Efsanesi

Lilit efsanesi, Yahudi literatüründe özellikle Ben Sira Alfabeti adıyla bilinen bir kitap ile öne çıkmaktadır. Buna göre Lilit, Âdem ile eş zamanlı olarak topraktan/tozdan yaratılmıştır. Bu onun kendisini Âdem ile eşit görmesine ve onun otoritesini reddetmesine yol açmıştır. Özellikle cinsel anlamda aşağıda olmayı reddeden Lilit, sonunda Âdem ile tartışarak Tanrı'nın söylenmesi yasak olan adını yüksek sesle söylemiş ve uçup gitmiştir. Âdem durumu Tanrı'ya bildirmiş, Tanrı da Lilit'i geri getirmeleri için üç meleğini görevlendirmiştir. Bu melekler Lilit'i Kızıldeniz'de bulurlar ancak Lilit geri dönmeyi reddeder, zira bu arada İblis ile birlikte olmuştur. Melekler geri dönmezse her gün İblisten olan çocuklarından yüz tanesinin öldürüleceğini söylerler. Lilit ise kendisinin bebeklerin hastalığına sebep olmak için yaratıldığını; çocuk erkek ise sekizinci, kız ise yirminci güne kadar onlara hakim olacağını söyler (The Alphabet of ben Sira Question 23a-b).

Hikâye doğru kabul edilirse anlaşılın Tanrı, Lilit'in geri gelmemesi üzerine üzülen ve yalnız kalan Âdem'i teselli için Havva'yı yaratmaya karar verir. Ancak bu defa malzeme olarak bizzat Âdem'den aldığı kemiği kullanarak kadının erkeğin otoritesi altında olmasını sağlar. Zaten Âdem'in uyanıp başında kadını görünce söylediği "İşte bu benim kemiklerimden kemik..." ifadesindeki "İşte bu" sözü, işte bu sefer anlamında yorumlanmakta ve daha önce başka kadın yaratılmış olduğuna işaret olarak algılanmaktadır. Genel hatlarıyla verilen bu efsane ile ilgili Yahudi kutsal metinlerinde birtakım referanslar bulunmaktadır.

Tanah'ta *“Yabanıl hayvanlarla sırtlanlar orada buluşacak, tekeler karşılıklı böğürecek. Lilit oraya yerleşip rahata kavuşacak”*(Yeşaya 34/14) ifadeleri ile Lilit'ten bahsedilmektedir.

Talmud'da Lilit birkaç yerde geçmektedir. Bunlardan birinde Lilit, katanları olan, insan yüzlü bir kadın gece iblisi olarak tanımlanmakta ve ona benzer bir düşük yapan anne kirli kabul edilmektedir (Niddah 54b).

Bir başka Talmud metninde *“Rabbi Hanina kimse bir evde yalnız uyumamalı ve her kim bir evde yalnız uyursa Lilith (gece iblisi) tarafından ele geçirilir.”* demektedir (Shabbath 151b).

Lilit'in kadın gece iblisi olarak tanımlandığı başka bir Talmud metninde geçen *“Rabbah şöyle dedi: Lilith oğlu Hormin'in Mahuza duvarının korkuluklarında koşuşturduğunu gördüm ve at sırtında dörtnala fırlayan bir sürücü, onu geçemedi.”* (Baba Bathra 73a) ifadeleri aynı zamanda Lilit'in çocukları olduğunu da göstermektedir.

Haham Jeremia ben Eleazar *“İlk insan olan Âdem Havva'dan ayrıldığı o yıllarda (bahçeden kovulduktan sonra) gulyabanilerin, iblislerin ve Lilin'in babası oldu dedi. Haham Meir ise Âdem çok dindar ve dünyaya ölüm gelmesine neden olduğunu bulan ilk insan 130 yıl oruç tuttu, 130 yıl karısından ayrı kaldı ve 130 yıl incir yaprakları giydi. Burada bahsedilen kötü ruhların babası olma ıslak rüyaların sonucu ortaya çıktı”* (Erubin 18b) diyerek Lilit'in Rabbi Hanina'nın söylediği gibi rüyada erkeklere musallat olduğuna işaret etmektedir. Burada kullanılan Lilin, Lilit'in çoğuludur.

Bir diğer Talmud metninde, Lilit'in uzun saçlarından söz edilmekte ve o kötü şöhretli dişi gece iblisi olarak tanımlanmaktadır (Erubin 100b)

Genesis Rabbah'da *“ilk Havva”* ifadesi kullanılmaktadır. Burada Kabil ile kardeşinin tartışmalarının konusu ele alınmaktadır. Onların tartışmalarının ilk Havva ile ilgili olduğunu söyleyen Judah b. Rabbi'ye karşı Said R. Aibu ilk Havva'nın toza dönüştüğünü hatırlatmaktadır (Genesis Rabbah 22:7).

Yahudi Kabbala kitabı Zohar da Lilit'ten geniş bir şekilde bahsetmektedir. Burada verilen bilgiye göre Kabil kardeşini öldürdükten sonra Âdem, 130 yıl eşi Havva'ya yaklaşmamıştır. Bu dönemde zaman zaman iki kadın ruhu Lilit ve Naamah gelip onunla birleşip çocuk sahibi olmuşlardır (Zohar 1:54b-55a). Âdem'le başlayan bu uygulama diğer erkeklere de uykuda musallat olarak onlardan sperm çalmak ve iblis çocuklar dünyaya getirmek şeklinde

devam etmiştir. Hatta Naamah'ın rüyada etkilediği erkek uyanır da kendi karısı ile birlikte olursa, bu birliktelikten doğacak çocuğun aslında Naamah'ın çocuğu olması gerektiği gerekçesiyle Lilit tarafından kaçırıldığı ifade edilmektedir. Yeni doğan çocuğu korunmanın yolu Lilit'i ilk ayrılışında geri götürmek üzere gelen üç meleğin (Snvi, Snsvi ve Smnglof) adı ile yapılan bir çeşit tılsım ile olmaktadır (Zohar 3:76b-77a). Bütün iblislerin annesi olarak nitelendirilen Lilit (Zohar 2:267b), normal şekilde birlikte olan çiftlerin yatağına da gelmekte ve buradan iblisleri yaratacak malzemeyi elde etmektedir. Bunun için bir erkek karısıyla birlikte olduğu zaman birtakım sözlerle Lilit'i uzaklaştırmalıdır (Zohar 3:19a).

Apokaliptik kitaplardan biri olan Baruh'da da Lilin olarak Lilit'ten söz edilmektedir (2 Baruch 12/8).

Kutsal metinlerde görülen bu örnekler Lilit'ten bahsetmekle birlikte onun Âdem'in ilk eşi olduğuna dair net bir ifade bulunmamaktadır. Midraş'da geçen "*ilk Havva*" ifadesi de doğrudan Lilit'in varlığına kesin bir delil teşkil etmemektedir. Geriye, Ben Sira Alfabeti kalmaktadır ki "bu kitap geleneksel Yahudi akımlarıyla ilişkisi en azından sorunlu olan bir kitap olarak görülmektedir. Bununla birlikte Ortaçağ'da Almanya Yahudi mistikleri tarafından kabul edilmiş ve bunun etkisiyle birçok Yahudi cemaatinde çeşitli muskalar bebekleri Lilit'in intikamından korumak için kullanılır hale gelmiştir"(Segal, 1995).

Lilit ile ilgili olarak onun yılan biçimine girerek ilk günahın işlenmesinde aktif rol aldığı da düşünülmektedir. Bilindiği üzere Tevrat'ta ikinci yaratılış anlatısının ardından üçüncü babda yemesi yasaklanan ağaçtan yılanın kandırması ile yiyen Havva ve Âdem'in cezalandırılması konu edilmektedir. Hıristiyanlığa asli günah olarak geçen bu ilk günahın, dolayısıyla ölümün sorumluluğu öncelikle Havva'ya yüklenmektedir. Şöyle ki Tevrat'ın ilk yaratılış hikayesinde Tanrı Âdem'i yarattıktan ve onu doğuda yaptığı Aden bahçesine bakması, işlemesi için oraya koyduktan sonra bahçedeki istediği ağacın meyvesinden yiyebileceğini ama iyiyi ve kötüyü bilme ağacından yememesini, çünkü ondan yediği gün öleceğini söyler (Yaratılış 2/15-17). Bunun üzerine daha önce belirtildiği gibi Âdem'e uygun bir yardımcı bulunamayınca ona eşlik etmesi için Havva'yı yaratır. Yaratılışın anlatıldığı bu bölüm "*Âdem de karısı da çıplaktılar henüz utanç nedir bilmiyorlardı*" (Yaratılış 2/25) sözleriyle tamamlanır.

Bundan sonra yasak meyve yeme konusunun anlatıldığı üçüncü baba geçilir. Tanrının yarattığı yabani hayvanların en kurnazı olarak tavsif edilen yılan Havva'ya gelerek Tanrı'nın bahçedeki herhangi bir ağacın meyvesini yasaklayıp yasaklamadığını sorar. Havva sadece ortadaki ağacın meyvesinden yiyemeyeceklerini, yerlerse öleceklerini söyler. Yılan kesinlikle ölmeyeceklerini tersine iyiyi ve kötüyü bilmede Tanrı gibi olacaklarını söyleyerek Havva'yı ikna eder. Kadın *“ağacın güzel, meyvesinin yemek için uygun ve bilgelik kazanmak için çekici olduğunu görerek”* meyveyi koparıp yer ve kocasına da verir. O da yer (Yaratılış3/1-7). Tevrat'a göre burada herhangi bir zorlama yoktur. Ve ilginç olan Tanrı'nın dediği gibi ölmeyip yılanın dediği gibi gerçeği görmeye başlamalarıdır. Yani bu anlatım ile Tanrı yalan, yılan ise doğru söylemiş olmaktadır. Zira birden gözleri açılıp, çıplak olduklarının farkına varırlar ve incir yaprakları ile örtünmeye çalışırlar. Hatta Tanrı'nın sesini duyunca da utanıp gizlenirler (Yaratılış 3/8).

Tanrı onların utanma duygusunu hissedip gizlenmelerinden yasak meyveden yediklerinden şüphelenir ve Âdem'e sorar. O da hemen *“yanıma verdiğin kadın yedirdi”* diyerek suçu Havva'ya atar. Kadın ise kendisini yılanın kandırdığını söyleyerek savunma yapar. Tanrı öncelikle yılanı en lanetli hayvan olma, karnı üzerinde sürünme ve toprak yeme cezası verir. Ayrıca kadın ve soyu ile yılan ve soyu arasında ebedi bir düşmanlık sağlayacağını, kadın soyunun yılanın başına, yılan soyunun da kadının topuğuna saldıracığını söyler. Kadını ağrı çekerek çocuk doğurma ve kocasına istek duyup onun hakimiyetinde olmakla cezalandırır. *“Karısının sözünü dinlediği ve yeme dediği ağaçtan yediği için”* erkeğe verdiği ceza ise ömrü boyunca onun yüzünden lanetlenen topraktan uğraşarak yiyecek elde etmek ve sonunda topraktan geldiği gibi toprağa dönmektir (Yaratılış 3/9-19).

Tanrı, Âdem'e ile bütün insanların annesi olduğu için Havva adını verdiği karısına deriden giysiler dikip giydirdikten sonra *“Âdem'in iyi ve kötüyü bilmede onlar gibi olduğunu, bir de yaşam ağacından yiyerek ölümsüz olmasına izin vermemesi gerektiğini”* söyler ve yaratılmış olduğu toprağı işlemek üzere onu Aden'den çıkarır. Hatta yaşam ağacını da koruma altına alır (Yaratılış 3/20-24).

Bu ilk günah Yahudi geleneğinde kadının ayartıcı, kötü bir varlık olarak görülmesine ve olumsuz bir kadın algısının yerleşmesine sebep olmuştur. Hıristiyanlıkta ise aslı günaha dönüştürülerek bütün insanlığın günahkâr doğ-

duğu inancı geliştirilmiştir. Cennetten çıkarılmaya ve ölümlü olmaya sebep oldukları için Âdem ve Havva suçludur. İsa'nın yeryüzüne gelişi ve çarmıhta can verışı de insanlığın bu günahına kefarete olmak içindir.

Bu genel kabulün yanında kimilerine göre, Âdem ve Havva'yı kandıran İblis, yılan şeklinde gelen Lilit'dir. Zira Lilit, Âdem'e kendi dönmek istemiş olsa da yerine gelen Havva'yı kıskanarak onları yoldan çıkarmak istemiştir.

Kur'an'da bu konu anlatılırken Âdem ve Havva'yı kandırmanın doğrudan şeytan olduğu ifade edilmektedir. Âdem'e secde etmediği için daha önce lanetlenen ve kovulan şeytanın cennete nasıl girebildiği ise bilinmemektedir. Yahudi geleneği bu sorunu yılan ile çözmüştür. Zaten buradaki yılan, verilen cezadan anlaşıldığına göre konuşabilen, henüz karnı üzerinde sürünmeyen ve en önemlisi Tanrı'nın Âdem ve eşinden sakladığı gerçeği yani ağacın ölme değil, iyiyi ve kötüyü bilmeye sebep olacağını bilen bir varlıktır. Gelenek bunun sıradan bir yılan olmasını muhal görmüş olacak ki dişi şeytan Lilit ile özdeşleştirmiştir. Bu düşünce birçok sanat eserine de yansımıştır. Örneğin Michelangelo tarafından Vatikan Sistine Şapel'in tavanına yapılan İlk Günah tablosunda Lilit yarı kadın yarı yılan biçiminde Âdem ve Havva'yı kandırmaya çalışırken resmedilmiştir. Paris Notre Dame Katedralindeki Âdem ve Havva heykelinde de ikisinin arasında yarı yılan, yarı kadın olarak Lilit bulunmaktadır (Biggs, 2010: 6).

Lilit'in gerek isim gerekse özellikleri itibariyle birçok kültürde benzerleri bulunmaktadır. Türk halk inançlarındaki albastı veya al karısı inancı, özellikle yeni doğum yapmış kadınlara ve bebeklere zarar vereceği düşüncesi ve ondan korunma amaçlı adetler, Lilit ile büyük benzerlik taşımaktadır.

Samuel Noah Kramer'in Sümer tabletlerinden çözerek "Gılgamış, Enkidu ve Ölüler Diyarı" adını verdiği ve 1939'da yayınladığı bir şiirde Lilit'den, Sümer tanrıçası İnanna'nın kendisine sedir ve iskemle yapmak üzere büyütüp kesmek istediği huluppu ağacının dallarına evini kuran harabe hizmetçisi olarak söz edilmektedir. Nitekim şiire göre Gılgamış gelip ağacın dibine yuva yapmış yılanı öldürünce Lilit hemen evini yıkıp arkasına bile bakmadan avlanmak için alışkın olduğu harabelere kaçır (Kramer, 1999: 69-72). Kramer'in kitabının indeksinde de Lilit (dişi cin) şeklinde yer almaktadır (Kramer, 1999: 215). Bu Sümer tableti Lilit'ten bahseden en eski tarihli metin olmakla birlikte, onun Âdem'in ilk eşi olduğuna dair bir delil içermemektedir. Ayrıca metindeki

kadının ve bu metne dayandırılarak Lilit olarak kabul edilen kanatlı ve pençeli çıplak kadın şeklindeki Sümer rölyefinin Lilit ile ilgili olmadığına dair tartışmalar da bulunmaktadır (Handy, 1992,VI/324'den Humm).

Lilit genellikle şeytanın eşi, baştan çıkarıcı dişi cin olarak kabul edilmektedir. Ancak son yüzyıllarda onun Âdem'in ilk eşi olduğu inancı yaygınlaşmıştır. Bu inanışın yaygınlaşmasında 17. Yüzyıl Alman bilgini Johannes Buxtorf'un *Lexicon Talmudicum'u* etkili olmuştur (Hirsch, Schechter, Blau 1906).

Lilit, feministler tarafından da erkeğin otoritesine başkaldıran ilk kadın feminist kabul edilmekte ve rol model olarak öne çıkarılmaktadır (Enid vdğr.2004). Son dönemlerde Lilit ile ilgili bilgisayar oyunlarının bile yaygınlaşmış olması onun daha çok öne çıkarılır olduğunun göstergesidir (<http://www.lilithgame.com/en>).

Sonuç

Tevrat'ta yaratılış konusunda iki farklı anlatım bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde insanın Tanrı'nın suretinde, benzeyişinde erkek ve dişi olarak yaratıldığı belirtilmektedir. İkinci anlatımda ise, önce erkeğin topraktan yaratıldığı, ardından onun kaburga kemiğinden ve onun için kadının yaratıldığını ifade edilmektedir. İkinci yaratılış hikayesinin ardından gelen yasak ağaçtan yeme ve cennetten kovulma hikayesi, Havva ile Âdem'in büyük günahı olarak kabul edilmiştir. Tevrat'ın bu ilk günaha sebep olarak öncelikle Havva'yı göstermesi, olumsuz kadın algısının başlıca nedeni olmuştur. Oysa Havva, Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılarak onun özelliklerine sahip olması ve ona itaat etmesi gereken bir varlık olarak takdim edilmektedir. Bunun yanında ilk anlatıda yer alan eş zamanlı yaratılma ifadeleri, Âdem'in daha önce başka bir eşi olabileceği düşüncesini doğurmuştur. Muhtemelen başta Sümer olmak üzere birçok kültürde var olan yaratılış mitosları ve Tanrıça kültürünün de etkisi ile buradan Lilit efsanesi geliştirilmiştir. Lilit bir taraftan onunla eşit olduğu gerekçesiyle Âdem'e başkaldıran bir figür olarak tanımlanırken diğer taraftan çocuklara ve uyuyan erkeklere musallat olan bir dişi demon olarak takdim edilmektedir.

Günümüzde Lilit, bir taraftan kendisinden korunmak için birtakım tedbirlerin alınması gereken olumsuz bir figür olarak görülürken, diğer taraftan feministlerce erkek otoritesine başkaldıran ilk kadın feminist olarak öne çıkarılmaktadır.

rılmaktadır. Ancak burada yine kadın açısından olumsuz bir durum söz konusudur. Kadın ya Lilit gibi erkeğe başkaldırmak ya da Havva gibi kaburgasından yaratıldığı erkeğe tabi olmak arasında bırakılmaktadır. Oysa kadının bunlardan birini seçmesi gerekmemektedir. İnsan erkeği ve kadını ile birbirini tamamlayan bir bütündür. Ne erkekler kadını her an Lilit gibi otoriteye isyan edip kaçabilecek veya Havva gibi günaha sevkedecek bir varlık olarak görüp bunu engellemek için baskı altına almaya çalışmalı ne de kadınlar erkekleri otoritelerine muhtaç oldukları veya kendilerini ispat için karşı koymaları gereken varlıklar olarak görmelidir. Yapılması gereken insan olarak yaratılışının boşuna olmadığını bilincine varıp kendi imkanları doğrultusunda gerçekten "insan" olmaya çalışmaktır.

Kaynakça

2 Baruch 12/8.

<http://www.pseudepigrapha.com/pseudepigrapha/2Baruch.html>
(15.10.2017)

Baba Bathra 73a. http://www.come-and-hear.com/bababathra/bababathra_73.html (09.09.2017)

Biggs, Mark Wayne (2010). The Case for Lilith, Samson Books.

Dame, Enid, Lilly Rivlin, Henny Wenkart (2004). Which Lilith: Feminist Writers Re-Create the World's First Woman, USA: Oxford.

Eliade, Mircea (2003a). Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi-I: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına. Çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kabaalıcı.

Eliade, Mircea (2003b). Dinler Tarihine Giriş. Çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabaalıcı.

Erubin 100b. <http://jewishchristianlit.com/Topics/Lilith/notes.html#LILIN>
(12.09.2017)

Erubin 18b. <http://jewishchristianlit.com/Topics/Lilith/talmud.html> (13.09.2017)

Genesis Rabbah 22:7.

https://archive.org/stream/RabbaGenesis/midrashrabbahgen027557m_bp_djvu.txt (10.10.2017)

Handy, Lowell K. (1992) "Lilith". The Anchor Bible Dictionary 6-Volume Pre-pack: (contains one copy of each volume). New York: Doubleday, Vol.

- 4, p. 324'den akt. Alan Humm, Is the Sumerian Relief Lilith, <http://jewishchristianlit.com/Topics/Lilith/> (20.10.2017)
- Hirsch, Emil G., Solomon Schechter, Ludwig Blau (1906). "Lilith", Jewish Encyclopedia. <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/9986-lilith> (19.10.2017)
- Kramer, Samuel Noah (1999). Sümer Mitolojisi. Çev. Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalıcı.
- Niddah 54b. http://www.come-and-hear.com/niddah/niddah_24.html (08.09.2017)
- Segal, Eliezer (1995). Looking for Lilith, Jewish Free Press. http://people.ucalgary.ca/~elsegal/Shokel/950206_Lilith.html#fn1 (25.10.2017)
- Shabbath 151b. http://www.come-and-hear.com/shabbath/shabbath_151.html (09.09.2017)
- Some Terms from Post-Talmudic Jewish Literature. <http://jewishchristianlit.com/Topics/Lilith/notes.html#LILIN> (08.09.2017)
- The Alphabet of ben Sira Question 23a-b. <http://jewishchristianlit.com/Topics/Lilith/alphabet.html>(07.09.2017)
- The Bereshith or Genesis Rabbah :54. <http://www.sacred-texts.com/jud/mhl/mhl05.htm> (12.10.2017)
- Zohar 3:76b-77a. <http://jewishchristianlit.com/Topics/Lilith/seductress.html#SITRETORA> (12.10.2017)
- <http://www.lilithgame.com/en>.

The Creation of Woman in the Jewish Tradition and the Legend of Lilith

Citation / ©Ünal, A. (2017). The Creation of Woman in the Jewish Tradition and the Legend of Lilith, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (2), 103-115.

Abstract- *The existence of the universe and the mankind have always been one of the most interesting subjects for people. And religions have always tried to make some explanations to this important matter. Even the Torah, the Jewish holy book, starts with the part "Genesis" in which the creation of the universe and human beings took place. Although there are four parts where the creation of human beings are mentioned, there are two different aspects to the subject such as 'the creation of man and woman together' and 'the creation of man before woman'. But the most accepted story is that at first, man(Adam) was created and after that, from him and for him, woman(Eve) was created. However, the other aspect that was mentioned as the co-creation of man and woman had made people think that before Eve, another woman was created together with Adam and the legend of Lilith was born accordingly. While some information about Lilith was seen in some holy texts of Judaism like Talmud, Midrash and Zohar, the main narrative of her was described in a book called Ben Sira Alphabet, which is not very acknowledged among Jewish people. According to this narrative, Lilith was the first wife of Adam. She was equivalent to him as they were created together in the same way, therefore when Lilith and Adam could not get along with each other, she left him and the heaven. And only after that Eve was created for the purpose of saving Adam from suffering loneliness, whereas Lilith joined the devil and turned to a demon who hurts the new-born children and who haunts men while they are asleep. Today, Lilith is considered as the first woman to rebel against the authority of men by feminists.*

Keywords- *Lilith, Adam, eve, creation, Torah, legend*

İbn Garsiye ve Şu'ûbiye Risâlesi: Takdim ve Tercüme

Yrd. Doç. Dr. Ali HATALMIŞ*

Atıf / ©- Hatalmış, A. (2017). İbn Garsiye ve Şu'ûbiye Risâlesi: Takdim ve Tercüme, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), 117-148.

Öz- Şu'ûbiye, Arapların üstün oldukları fikrini reddeden ve buna karşın kendi milletlerini övüp yücelten edebi, siyasi ve sosyal bir akımdır. Hucûrat suresinde geçen şu'ûb (halklar) kelimesinden ilham alarak İslam'ın eşitlik prensibini savunanlar (Ehlü't-Tesviye) bu akımın ilk öncüleri kabul edilmiştir. İlerleyen zamanlarda Şu'ûbiye, Arapları aşağılama ve kendi kavmini övme üzerine kurgulu bir edebi akıma dönüşmüştür. Toplumda bu akıma gösterilen rağbet, toplumsal ayrışma ve bölücülük olarak algılanmıştır. Öyle ki bu akıma taraftar olanlar, dinden uzaklaşma ve İslam öncesi inançlara dönme suçlamalarına muhatap olmuştur. Şu'ûbiliğe en fazla desteği Farslıların verdiği ve diğer Müslüman milletlere de öncülük ettikleri bilinmektedir. Endülüs'te görülen şu'ûbîlik Farslılardan büyük ölçüde etkilense de, biraz daha yumuşak dil ve üsluba sahiptir. Ne var ki Endülüslü İbn Garsiye'nin Şu'ûbiye Risâlesi doğudakileri aratmayacak bir sertlikte Arapları eleştirmektedir. Ebû Âmir İbn Garsiye (ö. 477/1084), Endülüs Emevî Devleti'nin (756-1031) son yıllarında yaşamış mevâli/Sakâlibe kökenli önemli bir şairdir. Endülüs Emevîleri, İber yarımadasında güçlü bir medeniyet ve müşterek kültür iklimi oluşturmuştur. Farklı din, dil ve kültürleri bir arada yaşatmış ve tüm tebaayı bir ümmet çatısı altında adeta bütünleştirmiştir. İbn Garsiye'nin yazdığı risâle, bu akımın Endülüs'te yazılmış ilk edebî ürün olma özelliğine sahiptir. Risâle, acemlerin özelde beyazların (Hint-Avrupa halklarının), Araplardan her bakımdan üstün olduğu görüşü üzerine kurgulanmıştır. Roma ve İran tarihleri beyazların ortak medar-ı iftihar olarak sunulmuştur. Söz ve edebi sanatlar kullanılarak Arapların onlardan her bakımdan geri oldukları ve sefil bir yaşam sürdükleri veciz bir tarzda anlatılmıştır. Araplar geçmiş ve hâli hazırlarıyla küçümsenmiş ve aşağılanmıştır. Hz. Peygamber'i öven ifadelere yer verilmiş, ancak onun atalarının Arap olmadığı vurgulanmıştır. Şu'ûbiye Risâlesi, yazıldığından itibaren fikri ve edebi

Makalenin geliş tarihi: 13.10.2017; Yayına kabul tarihi: 20.12.2017

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: alihatalmis@hotmail.com (ORCID: 0000-0002-1689-4809)

çevrelerde geniş yankı uyandırmıştır. Hakkında çok sayıda reddiye kaleme alınmıştır. Bu eser İbn Garsiye'nin adıyla adeta özdeşleşmiştir. şu'ûbiye denilince ilk akla gelen isimlerden biri olmuştur. şu'ûbiye akımının günümüzdeki birçok sosyal, kültürel, felsefi, siyasi akım ve düşünceleri etkilediği hatta onlara ilham kaynağı olduğu düşünölmektedir. Makalemizin bu akım hakkında yapılan çalışmalara katkı sunacağı ümit edilmektedir. Geçmişten günümüze şu'ûbiliğin en başat eserleri arasında sayılan bu risâlenin dilimize tercüme edilmesi, önemli bir boşluğu telafi edecektir. Tercümesini yaptığımız risâle, Abdüsselam M. Harun'un Nevâdiru'l-Mahtûtât eseri içerisinde bulunmaktadır. Bu eserde İbn Garsiye ile şu'ûbiye akımı hakkında önemli bilgiler verilmektedir. Makalemizde başkaca müelliflerin eserlerinden de istifade edilerek şu'ûbiye akımı (özelde Endölüs şu'ûbiyesi), İbn Garsiye ve şu'ûbiye Risâlesi ana hatlarıyla tanıtılmaktadır. Son bölümde ise risâlenin tam metin ve tercümesine yer verilmektedir.

Anahtar sözcükler- İbn Garsiye, Endölüs şu'ûbiyesi, Araplar, Acemler

§§§

Giriş

şu'ûbiye, Arapça şa'b (halk) kelimesinin çoğulu şu'ûb'tan türetilmiş ve "halka, gruba, topluluğa veya cemaate ait olmak" anlamında kullanılmaktadır.¹ Fiil kökü itibariyle (ř-'a-b); 'toplamak-dağıtmak,' 'bir araya getirmek-ayırarak' gibi birbirine zıt anlamlara gelmektedir. şu'ûbiler kendilerine, "Sizleri tanışasınız diye halklara (şu'ûba) ve kabilelere (kabâile) ayırdık." (Hucûrat, 49/13) ayetini referans almışlardır. Hatta bu ayette geçen şu'ûb kelimesinden şu'ûbiye terimi kavramlaştırılmıştır. Genel manada şu'ûbiye; Arapların diğer kavimlere üstün olduğunu onaylamayan fırkaya verilen bir isim olmuştur.²

Başlangıçta Arap asabiyetine karşı İslam'ın eşitlikçi tutumunu savunan fırka (Ehlü't-Tesviye),³ sonraları kendi kavimlerinin Araplardan üstün ol-

¹ şu'ûb kelimesine Arap kabileleri için kullanılan "kabâil"den ayrı olarak, Arapları da içine alan tüm milletler anlamı verilmiştir. Ancak şu'ûb ile daha çok Arap olmayanlar (acemler) kastedilir olmuştur. şu'ûbî ifadesine zamanla Arab'ın şanını küçümseyen ve acemlerin şanını yücelten anlamı verilmiştir. İbn Abbâd es-Sâhib, *el-Muhit fi'l-lüğa*, Beyrut 1994, I, 293; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*, Beyrut 1979, III, 190; İbn Manzûr, *Lisân*, I, 500-503. Türkçe sözlükte şa'b (şâb) kelimesine "halk, kabile, oymak, bir şeyin parçası, bölünmüş, parçalanmış şey" gibi anlamlar verilmiştir. Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, İstanbul 2007, I, 308.

² Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında şu'ûbiyye*, İstanbul 1992, s. 71.

³ İbn Abdірabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, Beyrut 1983, III, 351.

duğu görüşüne evrilmiştir. Emevîlerin mevâli politikalarını onaylamayan geniş halk kesimleri, Şu'ûbiye ismi altında Abbasîler devrinde siyasi, fikrî ve edebî bir hareket şeklinde kurumsallaşmıştır.⁴ Zihinsel arka planda Müslüman fatihlerin (Arapların, Araplar içinde de Kureyş'in) egemenliğine karşı olma siyasetinin varlığı hep tartışılmıştır.⁵ Bir anlamda mağlup halklar (özelde Farslılar) eski güç ve itibarlarına yeniden kavuşmayı hedeflemiştir. Abbasî devlet yönetiminde giderek söz sahibi olan mevâli, dil ve kültür alanında da Araplarla rekabet halinde olmuştur. Araplardan daha güçlü ve köklü bir devlet geleneğine sahip olan Farslılar doğal olarak Şu'ûbiye hareketine öncülük etmişlerdir.⁶

Şu'ûbiye, Emevîlerin mevâli politikalarının bir sonucu olarak da görülmüştür. Çünkü mevâli, Emevî yönetiminden kaynaklı büyük sıkıntılara maruz kalmıştır. Ekonomik, sosyal ve siyasi vs. kaygılarla,⁷ onlardan haksız yere cizye ve haraç vergileri alınmış, fey ve ganimet paylarından kesintiye gidilmiştir. Bu ve benzeri haksızlıklara uğramaları, onları potansiyel bir muhalefet olamaya zorlamıştır. Ancak Emevî döneminde mevâli, kendi adı ve kimliğiyle muhalefet etmek yerine, hâlihazırdaki Arapların başlattığı muhalif hareketlere destek vermekle yetinmiştir. Emevîlere karşı olan neredeyse tüm muhalif hareketler, onların desteğini arkalarına almak istemiştir. Abbasîlerin mevâlinin desteğiyle iktidara geldiği bilinmektedir. Abbasîler de kuruluşundan itibaren, mevâliyle iyi ilişkiler içerisinde olmuş; gasp edilen hakları iade edilmiş ve üst düzey devlet yönetiminde artık onlar tercih edilir olmuştur. Toplumda Abbasîlerin Arapları geri plana ittiği algısı oluşmuştur.⁸

Mevâlinin devlet yönetiminde güçlenip söz sahibi olmasından hemen sonra da, *Arapların üstün oldukları fikrini reddeden, kendi kavmini üstün tutan ve üstelik Arapları aşığılayan edebi, siyasi ve sosyal bir akım* ortaya çıkmıştır.

⁴ İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ fî târihi'l-hülefâ*, Kahire 2001, s. 268, 274.

⁵ Arapların siyasi üstünlüğünü reddeden Acem (Fars) şu'ûbiyesi yanında Kureyş'in egemenliğini bir türlü hazmedemeyen Arap asıllı Himyerî şu'ûbiyesinden de bahsedilmiştir. Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Bağdad 1993, IV, 312; Muhammed Hadır Hüseyin, *Mevsû'atü'l-a'mâli'l-kâmile*, Dımaşk 2010, VIII, 632, 640, 747, 773-774.

⁶ Âdem Apak, "Şu'ûbiye Hareketinin Tarihi Arka Planı ve Tezahürleri: Asabiyeden Şu'ûbiyeye", *İSTEM*, yıl: 6, Sayı: 12, Konya 2008, s. 18-19.

⁷ Mesela Haccâc Kûfe'de bir sohbet meclisinde memleketteki âlimlerin kökenini sormuş, "falanca, filanca hep mevalidendir..." gibi cevaplar alınca da endişelenmiş ve tepki göstermiştir. el-'Askerî, *el-Evâil*, Kahire 1998, s. 318, 323.

⁸ Sıbt İbnü'l-Cevzî, mevâlinin Arapları yönetmesinin garipsendiğini söyledikten sonra onların yönetmesinde dinen bir sakınca da yoktur, demektedir. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*, Dımaşk 2103, XI, 196.

İşte Abbasîlerin ilk döneminde ortaya çıkan bu akım şu'ûbiye adıyla anılmıştır.⁹ Apak'a göre şu'ûbiye kavramını eserlerinde ilk defa zikreden müellif Câhız (ö. 256/869) olmuştur.¹⁰ Sonraları bu terim İbn Kuteybe (ö. 276/889),¹¹ İbn Abdirabbih (ö. 327/939)¹² Mes'ûdî (ö. 345/956)¹³ ve Ebü'l-Ferec el-İsfehânî (ö. 356/976)¹⁴... gibi müellifler tarafından bilinen anlamıyla kullanılmıştır.¹⁵

şu'ûbîyenin edebi bir akım olarak ortaya çıkması, Arap dili ve edebiyatının güçlenmesi ve yaygınlaşmasına hizmet etmiştir. şu'ûbîlerin kendi ana dilleri yerine Arapçayı tercih etmelerinin birçok nedeni olabilirdi. Abdümelik b. Mervan'ın (saltanatı 685-705) yürürlüğe koyduğu divanları Araplaştırması ve sonrasında Emevî yöneticilerinin ısrarlı ve kararlı duruşları; Arapçanın yaygınlaşmasını, bilim, kültür ve edebiyat dili haline gelmesini sağlamıştır. Bu sayede şu'ûbîler, Arap düşmanlığı yaparken de ortak dil haline gelen Arapçayı kullanmak durumunda kalmışlardır.¹⁶

Bazı İşlam tarihçilerine göre şu'ûbiye, Arap kabileleri arasında öteden beri süregelen kabile çekişmelerini temsil eden asabiyetin doğal bir sonucudur.¹⁷ Arap asabiyeti veya diğer asabiyetler,¹⁸ bir nevi etnik kökenlerin araştırılması ve hepsinden öte sorgulanması hadisesiydi. Bu sorgulama ve yakla-

⁹ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lügâ*, Beyrut 2001, s. 281.

¹⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Kahire 1998, II, 5, III, 5, 12, 19, 29, 31, 89; *el-Buhelâ*, Beyrut 2001, II, 73, 202, 213; *er-Resâil*, Kahire 1964, I, 75, II, 20, 204.

¹¹ İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, Kahire 1992, s. 81; *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, Beyrut-Doha 1999, s. 36; *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, Beyrut 2007, s. 161.

¹² İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, III, 351, 355-360, IV, 3, VIII, 140.

¹³ Ünlü tarihçi Mes'ûdî bu kavramı kullanmış, "şu'ûbiye Dâvası, şu'ûbiye'ye Reddiye..." gibi alt başlıklar altında birtakim değerlendirmeler yapmıştır. Mes'ûdî, *Murûcu'z-zehab*, Beyrut 1989, II, 26, 27, 28, 46, III, 211.

¹⁴ Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, *Kitâbü'l-Egânî*, Beyrut 2008, I-III, 94, IV, 288, VI, 157, XIII, 70, XIV, 56, XVIII, 111, XX, 28.

¹⁵ Apak, "şu'ûbiye Hareketinin Tarihi Arka Planı...", s. 19-20.

¹⁶ Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VIII, 747.

¹⁷ İbn Fazlillah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâlikü'l-emsâr*, Beyrut 2010, XII, 101; Sallâbî, Ali Muhammed, *ed-Devletü'l-Ümeviyye 'avâmilü'l-izdihâr ve tedâ'iyâtü'l-inhiyâr*, Beyrut 2008, II, 602.

¹⁸ Asabiyet, Arapça *saran*, *dolayan*, *kuşatan* anlamında 'a-s-b fiilinden türemiştir. Terim olarak, *baba tarafından kan bağı bulunan yakınlardan oluşan bir topluluk* demektir. İbn Abbâd, *el-Muhîd*, I, 343; İbn Manzûr, *Lisân*, I, 606, XV, 97. Ezherî, asabiyeye kişiyi haktan uzaklaştıran *körlük*, *fitneçilik* anlamı vermektedir. *Tutuculuk*, *kavmiyetçilik*, *partizanlık*... gibi anlamlar da bu tarife pek uzak değerdir. Ezherî, *Tehzîb*, II, 30, III, 157. İbn Fâris ise, Halil b. Ahmed'e dayandırarak asabeyi, *kişinin kendi babası veya oğlu olmadığı halde veraset iddiasında bulunması* olarak tanımlamaktadır. İbn Fâris, *Mu'cem*, IV, 340. Türkçe sözlükte asabiyete *akrabalık*, *kandaşlık* anlamı verilmektedir. Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, I, 308

şim tarzı mevâliyi rahatsız edebilir ve incitebilirdi.¹⁹ Yine mevâli kelimesinin, *velâ bağı*yla Arapların kendi neseplerine kattıkları azatlılar olduğu meselesi ayrıca hatırlanmalıdır.²⁰ Ancak *velâ* sisteminin iyi niyet taşıdığı ve korumacılığa hizmet ettiği, üstün konumdaki Arapların, yeni mühtedileri (Müslümanları) kendi kavimlerinin saldırılarından koruduğu bile söylenebilir. Ancak bu durumun sürekliliğinin savunulması ve bir övünç vesilesi olarak görülmesi sorunluyd.

Emevîlerle birlikte azatlı olmasa da, Arap olmayan tüm Müslümanlara mevâli denilmesi,²¹ İspanyol asıllı Müslümanlara *Müvelledûn* diye hitap edilmesi,²² hürlerden (Araplardan) bir derece düşük toplumsal bir statüyü işaret etmektedir. Aslında bu hitap şekilleriyle de onlar (zımnen) aşağılanmaktadır. Daha birkaç asır öncesinde, Araplardan üstün konumda bulunan Farslıların, Arap hâkimiyetini hazmetmesi kolay olmayacaktı. Kaynaklarda İslam öncesinde Arapların yarı aç ve sefil bir hayat sürdürdükleri, başkaları tarafından küçüm-sindikleri, *kaba saba adamlar*²³ ve *baldırı çıplak bedeviler*²⁴ olarak nitelendirildikleri bilinmektedir. Hal böyleyken zorla boyun eğdirildiğini düşünen (başta) Farslıların şu'ûbîliği sahiplenmesi daha iyi anlaşılır olmaktadır. İslam öncesinde Farslılarda var olan kendini üstün görme ve Arapları aşağılama olgusu, bu defa Şu'ûbiye adıyla kendini göstermektedir.

¹⁹ İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, Beyrut 2000-2001, VI, 4.

²⁰ Teknik anlamda dört grup mevali vardı; 1. Köle olan mevâli, 2. Azatlı olan mevâli, 3. Velâ bağı olan mevâli, 4. Kendileriyle velâ irtibatı olmayan hür mevâli. Bunlardan dördüncüsü Emevîler döneminin en sorunlu tanımıydı. Fethedilen bölgelerin yerli sakinlerinin, Müslüman olduklarında, *velâ* yoluyla Arap kabilelerinden birine katıldıkları görülmüştür. Böylece onlardan biri; yani mevlâsı kabul edilirdi. Müslüman olan bu yeni insanlar *mevlâ'l-hılf*, *mevâli'l-İslam* veya Arap olmayanlar anlamında da *e'âcim/acemler* gibi adlarla anıldılar. Ali Hatalmış, *İslam Toplumunda Kölelik ve Cariyelik*, Ankara 2002, s. 73, 145.

²¹ Mesela Taberî, bazı kişilerin adlarını veriyor ve *annesi ümmüveleddir denilerek küçük görülmüştür*, kaydını düşüyor. (Taberî, *Târîhu't-Taberî*, Kahire ts., V, 469.) Yine Arap şiirinde, *mevâli nasıl olur da Nizar'ı (Arabı) kötüler, ki onlar Nizar'ın kölesi değil miydi?* denilmiş olması, onların açıkça küçümsenmesidir. Bkz. İbn Said el-Mağribî, *el-Muğrib fi hule'l-Mağrib*, Kahire 1964, I, 332.

²² Müvelledûn, Arap baba ile köle kadından (cariyeden) doğanlar (melezler), genç hizmetçiler anlamlarına gelmektedir. el-Ezherî, *Tehzîb*, XIV, 126; İbnü'l-Abbâd, *el-Muhîr*, IX, 356-357; İbn Manzûr, *Lisân*, III, 470, Yine Müvelledûn, esarete düşmüş bir milletin evlatları anlamındadır. Hatîb el-Bağdâdî, Muhammed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut 2001, XV, 543. Edebiyatta *müvelled kelamı* ifadesiyle, asıl Arap olmayanın, Arapçayı tam bilmeyenin sözüdür, yani sahih olmayabilir, anlamındadır. İbn Manzûr, *Lisân*, I, 660-661.

²³ Taberî, *Târîh*, IV, 574; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, X, 270; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyâ*, Beyrut 2000, XIII, 57; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 435; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I, 281, IV, 292, VII, 13, 257.

²⁴ İbn Haldûn, *Târîh*, I, 748; İbn Tolun, *Müfâkehetü'l-hillân fi havâdisi'z-zamân*, Beyrut 1998, s. 75.

Endülüs şu'ûbiyesi, Farslıların öncülük ettiği doğu şu'ûbiyesi kadar Araplara karşı sert olmamıştır. Öyleki onlar, bütün Arap medeniyetini kabul etmiş, Arapçayı dil olarak benimsemiş, Sünni Müslümanlıklarıyla övünmüş, ama Arap ırkının üstün olduğu iddiasını reddetmiştir.²⁵ İlerleyen asırlarda Endülüs şu'ûbiyesi de *muvelledûn*²⁶ ve *Sakâlibe*²⁷ olarak Arap ırkçılığına ve egemenliğine karşı çıkmışlardır.²⁸ Hatipler ve şairler bu mücadelenin ve akımın sözcüsü olmuşlardır.

İbn Garsiye'yi bu risâleyi kaleme almaya sevk eden nedenin, Meriye (el-Meriye, Almeria) emiri İbn Sümâdih et-Tûcibî'nin maiyyetinde bulunan bir Arap şairin, Arap olmayanları aşağılayan şiirler söylemesi gösterilmiştir. Bunun üzerine İbn Garsiye, risâlesinde Arap olmayanların (Müvelledûn'un) üstünlüğünü dile getirmiş, Arapları hem geçmişleri ve hem de kötü hasletleriyle aşağılamıştır.²⁹

Endülüs Emevîleri (756-1031), İber yarımadası üzerinde varlığını yüzlerce yıl sürdüren güçlü bir medeniyet ve müşterek kültür iklimi vücuda getirmiştir. Farklı din, dil ve kültürleri bir arada yaşatmış ve tüm tebaayı bir *ümme*t çatısı altında adeta bütünleştirmiştir. III. Abdurrahman (912-961) ve oğlu II.

²⁵ Günümüzün İslam ülkelerindeki milliyetçilik anlayışı ile İslam tarihindeki şu'ûbiye arasında bir tür yakınlık olduğu da söylenmiştir. Nitekim Abbasîler döneminde farklı Müslüman ırklar arasında başlayan milliyet temelli bu çekişmelere *şu'ûbiye* denilmiştir. Bu konuda bkz. D.B. Macdonald, "şu'ûbiye", *MEB İslam Ansiklopedisi* (çev. komisyon), Devlet Kitapları, Eskişehir 2001, XI, 585-586.

²⁶ *Müvelledûn* terimini, müslüman fatihlerle yerli (İspanyol) kadınlar arasındaki evliliklerden ya da fahiherin ele geçirdikleri cariyelerden meydana gelmiş olan "*melez nesil*" için kullanıyor iseler de; kaynaklardan, bu terimle İspanya'nın yerli halkından müslüman olanların kastedildiği anlaşılmaktadır. Müvelledûn, ihtida ederek yeniden doğanlar anlamında İspanyol Müslümanlar için kullanılmıştır. (Özdemir, "Müvelledûn'un Endülüs Emevî Dönemi", s. 177.)

²⁷ Müvelledler içinde sayılmakla beraber azat edilen asker kölelere, kökenlerine atfen Sakâlibe (tekili Saklab) yani Slavlar denilmiştir. Bu kavram Arapça lûgatlerde, beyaz tenli kızıl saçlı insanlar için özelde Ruslar, Bulgarlar gibi Kuzey Avrupa halkları için kullanılmıştır. Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, Kuveyt 1965-2001, III, 200; Firûzabâdî, *el-Kâmûsü'l-mühî*t, Beyrut 2005, s. 105. İbn Kesîr, Müvelledûn, Türklerden ve Slavlardan da oluşmaktadır, bilgisini vermektedir. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, byy. 1997-1999, XV, 684. Sakâlibe; Latince *esclave* kelimesinin Arapçalaşmış şekli *saklab* kelimesinin çoğuludur. Köle(ler) anlamında olup tüccarlar tarafından esir olarak Endülüs'e getirilip satılan daha çok Doğu Avrupa halklarına (bir anlamda Slavlara) verilen bir adlandırmadır. Müslümanlaşanlar azat edilmişler yönetimde ve orduda istihdam edilmişlerdir. Ahmed Muhtâr el-'Abbâdî, *Fi't-tarihî'l-Abbâsî ve'l-Endelüsî*, Beyrut 1972, s. 407-408; Mehmet Özdemir, "Endülüs Emevîleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XI (1995), s. 213-214.

²⁸ Müvelledûn içinden Müslümanlığı özümsemeyenler veya gizli Hristiyan olanlar dahi olabilir. Çünkü onlardan pek çokları Endülüs'teki Müslüman idareye karşı sıklıkla ayaklanmıştır. Mesela onlar kendilerinden gördükleri Hafs b. Ömer'in isyanına büyük destek vermiştir. İbn'ül-Hatîb, *el-İhâtatü fi ahhârî Gırnata*, Kahire 1973, II, 148-149; İbn Haldûn, *Tarih*, IV, 174, VI, 4.

²⁹ Özdemir, "Müvelledûn'un Endülüs Emevî Dönemi", s. 205.

Hakem'in (961-976) yürürlüğe koyduğu *güçlü idare + güçlü ordu + kaynaşmış toplum*³⁰ formülüyle bu toplumsal bütünlüğün sürekliliği hedeflenmiştir.³¹ Ne var ki Araplar eski alışkanlıkları olan asabiyeti, tamamen terk etmemiştir. Arap asabiyetinin öne çıkarılmasına, Endülüs mevâlisi yani Müslüman İspanyollar (Müvelledûn) ve Kuzey Avrupa halkları (Sakâlibe) tepki göstermiştir. Müvelledûn'un siyasette ön planda olduğu devirlerde, Şu'ûbiye akımı açığa çıkmıştır. Ancak Mağrib (Endülüs) Şu'ûbiyesi, doğudakiler kadar güçlü olmamıştır. Zira bu akımının kurucuları, öncüleri ve destekçileri en fazla Farslılar arasından çıkmıştır.³²

Müvelledûn içinden İslam kültür ve medeniyetinde saygın bir yere sahip önemli bilginler çıkmıştır.³³ Endülüs'ün Müslüman yerli halkı (Müvelledûn) gibi Hristiyanlar (Mozaraplar) da³⁴ ilk asırdan itibaren Arapça konuşup anlamıştır. Müvelledûndan bazılarının neseplerini Araplara dayandırdığı görülmüştür.³⁵ Aralarında makam ve mevki elde etmek adına Müslümanlığı tercih edenler çıkmıştır.³⁶ Müslüman İspanya'sının memlûkları denilebilecek diğer bir grup Sakâlibe için de benzer şeyler söylenebilir.³⁷ Yine onlar arasında yüksek

³⁰ Özdemir, "Endülüs'ün Yıkılış Sürecinde Öne Çıkan Bazı Hususlar", *AÜİFD*, Ankara 1997, cilt: XXXVI, s. 241.

³¹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrut 1987-2003, VII, 367; Himyerî, *er-Ravdü'l-mi'târ fi haberil-aktâr*, Beyrut 1984, s. 95.

³² Cevâd Ali, *el-Mufassal*, IV, 312; Muhammed Hadır Hüseyin, *Mevsû'atü'l-a'mâli'l-kâmile*, Dımaşk 2010, VIII, 319; Cevâd Ali ayrıca Kureyş'e karşı duran diğer Arap kabilelerinin de şuûbiyeye destek verdiğini söylemektedir. Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VIII, 632.

³³ Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/850) öğrencisi, tefsir ve hadis bilgini Ebû Abdurrahman Bakî b. Muhalled el-Kurtubî (ö. 276/889), ilahiyatçı ve şair Ebû Muhammed b. Hazm (ö. 456/1064) müvelled idi. Zehebî, *Siyer*, XIII, 285, 288; Hayreddin Zirikî, *el-A'lâm*, Beyrut, 2002, I, 104; IV, 179.

³⁴ Mozaraplar yani İspanyol asıllı Hristiyanlar olup özellikle Arapça okuyup yazmışlar ve hicri üçüncü asırdan itibaren idareye karşı oluşan isyanları destekledikleri görülmüştür. Mesela Ömer b. Hafsun'un (ö. 306/918) çıkardığı isyanlara aktif olarak katılmışlardır (273-285/886-898). İbnü'l-Kutiyye, *Tarîhu iftitâhi'l-Endelüs*, Kahire-Beyrut 1989, s. 103-105; İbn Hamîs, *A'lâmü Malkâ*, Beyrut-Rabat 1999, s. 221; s. 270.

³⁵ Kurtuba fatihi Yunan asıllı Mugîs b. Hâris (100/718) nesebini Gassân emiri Cebile b. Eyhem'e dayandırmış (Zirikî, *el-A'lâm*, VII, 276), İspanyol asıllı büyük lügat âlimi Kurtubalı Ebû Mervân Abdülmelik b. Serrâc (487/1096) kendisini Kelb b. Vebre soyundan gelme bir Arap olarak takdim etmiştir (İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-sıla fi tarîhi eimmeti Endelüs*, Kahire 1989, s. 532). Soylarını Araplara dayayan Müvelledûn örnekleri için Goldziher'in Şu'ûbîlik makalesine bakılabilir. Ignaz Goldziher, "İspanya Müslümanları Arasında Şuubîlik", (çev. Ömer Özsoy), *AÜİFD*, Ankara, c.XXXV, ss. 403-423, s. 405. Goldziher'in bu makalesi "Die Şu'ûbiyya unter den Muhammedanern in Spain", *ZDMG* LIII (1989), ss.601-620. adıyla yayınlanmıştır.

³⁶ Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şu'ûbiyye*, s. 309.

³⁷ Mesela Got asıllı (Sakâlibe) edip ve bilgin Abdülmelik b. Habib el-Ebreşî sayılabilir. (es-Suhârî, *el-Ensâb* (thk. Muhammed İhsan en-Nâs), I-II, byy, 2006, I, 63). Yine Slav asıllı

bürokrat ve fakih Sa'îd b. Cûdî (284/897)³⁸ ve ünlü dilci İbn Sîde (458/1066)³⁹ gibi önemli şu'ûbî isimler ortaya çıkmıştır.

Endülüs tarihinin ilk iki asrında Müvelledûn genel olarak sakin, huzurlu bir hayat sürmüş ve devletle de uyum içerisinde olmuştur. En kalabalık nüfusa sahip bu grubun, Araplar tarafından zaman zaman dışlanması bile, onları isyan ettirmemiştir. Aksine bu asırlarda Araplar kendi aralarında sıklıkla çatışmış ve savaşmıştır. Yine Berberiler fırsat buldukça başkaldırmıştır.⁴⁰ Dış müdahale ve yaşanan iç sorunlar yüzünden Endülüs'ün siyasi ve toplumsal bütünlüğü sarsılmıştır.⁴¹ Önce Mozaraplar ardından Müvelledûn devletine karşı gelmeye başlamıştır. Arap-Müvelled gerginliğinin yaşandığı ortamlar şu'ûbiye akımına olan ilgiyi artırmış olmalıdır. Böylece IX. yüzyıl ve X. yüzyılın ilk yarısında Endülüs topraklarında cereyan eden etnik çatışmalar yaygınlaşmıştır.

İslam kültür ve medeniyeti eş zamanlı olarak hem Abbasîler, hem de Endülüs Emevîlerinde en parlak dönemini yaşamıştır. Endülüslüler, genellikle Abbasîleri çok yakından takip etmiş olsalar da, kendi özgünlüklerini koruyabilmişlerdir. Nitekim şu'ûbiye akımı önce Abbasîlerde sonra Endülüs Emevîlerinde görülmüştür. şu'ûbiye -en olumsuz yönüyle-, her iki memlekette bölünme ve parçalanmalara kapı aralamıştır. Abbasîlerde merkezden uzak eyaletlerden başlayarak bağımsız devletler kurulmuşken, onlara oranla çok küçük yüz ölçüme sahip Endülüs'te Tavâif-i Mülûk (küçük devletçikler) ortaya çıkmıştır.⁴² Mesela müvelledûn ve Sakâlibe, Endülüs'ün doğusunda ve kuzeyinde kendi devletçiklerini kurmuştur.⁴³ Günümüz İspanyasının çok sayıda özerk

(Sakalibe) Züheyr el-Âmirî (429-1038) Mulûk-i Tavâif döneminde İbn Garsiye'nin yaşadığı el-Meriye'de valilik yapmıştır. Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 51.

³⁸ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes fi zikri vülâti'l-Endelüs*, el-Mektebetü'l-Endelüsiyye 3, Dâru'l-Misriyye, Kahire 1966, I, 229.

³⁹ İbn Sîde diye meşhur kişinin adı Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Mursîdir. Zehebî, *Tarihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, Beyrut 1986-2000, XXX, 448; İbnü'l-Verdî, *Tarihu'l-İbnü'l-Verdî*, I-II, Kahire 1285, I, 372; Safedî, *el-Vâfi*, XX, 100; İbn Fazlillah, *Mesâlik*, VII, 61-62.

⁴⁰ İbn Haldûn, *Tarih*, IV, 18.

⁴¹ Mesela o dönemde Vatikan'ın teşvikiyle devreye sokulan *Hristiyan fedâileri hareketi* çıkardığı olaylarla, Mozarapları devlete karşı kışkırtmıştır. Müvelledûn kendi soylarından Ömer b. Hafsûn'a büyük destek vererek ayaklanmıştır. Bu ve buna benzer hadiseler Endülüs toplumsal birliğine zarar vermiştir. Özdemir, "Endülüs Emevîleri", XI, 213.

⁴² İhsan Abbâs, *Tarihu'l-edebi'l-Endelüsi (Asru't-Tavâif ve'l-Murâbitin)*, Dâru'ş-Şurûk, Amman 1997, s. 137.

⁴³ Goldziher, "İspanya Müslümanları Arasında şuubilik", s. 408.

bölgeye ayrılmış olmasının tarihî arka planında Tavâif-i Mülûk'ün izlerine rastlamak mümkündür.

Papalık ve çevre Hristiyan devletler, Müslümanlar arasında meydana gelen ayrışmayı sürekli teşvik etmişlerdir.⁴⁴ Böylece eşzamanlı olarak Hristiyanlar birleşerek güçlenmişler, Müslümanlar ise ayrışarak zayıflamışlardır. İbn Garsiye, Tavâif-i Mülûk devrinde Sakâlibe'nin söz sahibi olduğu bir ortamda risalesini kaleme almıştır.

İbn Garsiye (ö. 477/1084) ve Şu'ûbiye Risâlesi

İbn Garsiye'nin⁴⁵ tam adı, Abdurrahman b. Ahmed b. Sa'îd b. Muhammed b. Bişr b. Garsiye'dir. Ayrıca ona yaşadığı şehre, mensubiyet ve aile geçmişine istinaden "el-Kurtubî el-Mâlikî el-Beşkenşî ve İbnü'l-Hisâr" lakapları verilmiştir. Ebû Âmir ve Ebü'l-Mütarrif künyelerini kullanmıştır.⁴⁶ Öte yandan el-Beşkenşî lakbıyla onun Basklı (Basques) bir aileden geldiği anlaşılmaktadır. Kaynaklarda İbn Garsiye'nin hayatı ile ilgili verilen bilgiler çok sınırlıdır. Doğum ve ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte farklı zamanlarda mülaki olduğu kişiler dikkate alınarak hicri beşinci asırda yaşadığı ifade edilmiştir. Bazı kaynaklarda 477/1084 yılında vefat ettiği kaydına rastlanmıştır.⁴⁷ Bask asıllı Müvelled bir aileden gelen İbn Garsiye'nin, ailesi veya kendisinin Müslümanlara esir düşmüş ve Endülüs'ün güneyindeki Dâniye (Denia) şehrine götürülmüştür. Yine onun Futays kabilesinin veya Mücâhid b. Abdullah el-Âmirî'nin mevlası olduğu bilgisine yer verilmiştir.⁴⁸ İyi eğitim aldığı anlaşılan İbn Garsiye, uzun yıllar Dâniye emiri Mücâhid b. Abdullah el-Âmirî (1010-1044) ve oğlu İkbâlû'd-Devle Ali'nin (1044-1076) kâtipliğini yapmıştır. Bir süre

⁴⁴ Özdemir, "Endülüs Emevîleri", XI, 213.

⁴⁵ *Garsiye*, Arapça'da *eken, diken ve üreten* gibi olumlu manada, İspanyolcada ise (Garcia,) *hilekâr veya tilki kadar kurnaz* gibi olumsuz manada kullanılmaktadır. Abdüsselam Muhammed Harun, *Nevâdirü'l-mahtûtât*, Beyrut 1991, I, 256.

⁴⁶ İbn Beşkuvâl ilginç bir şekilde başka kaynaklarca da teyit edilen İbn Garsiye'ye ait bu isim ve künyeleri tam olarak vermektedir. Ancak onun şu'ûbî yönüne ve risalesine hiç değinmemektedir. Üstelik bu kişinin Hammûdîler devrinde Başkâdılık görevlerinde bulunduğu ve h.364-422 yılları arasında yaşadığı anlatılmaktadır. İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-sıla*, s. 485-487.

⁴⁷ Safedî, *el-Vâfi*, XVIII, 63; İbnü'l-İmâd ve Zehebî, İbn Garsiye'nin adını, Abdurrahman b. Ahmed. Sa'îd b. el-Hisâr olarak vermektedir. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâri men zehab*, Beyrut 1986-1993, XI, 104; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1982-1988, XVII, 473.

⁴⁸ İbn Said el-Mağribî, *el-Muğribî*, I, 196, 209; Harun, *Nevâdir*, I, 256.

Baş Kadılık (Kâdi'l-Cemâa) görevinde bulunduğu düşünülürse önemli makamlarda görev yaptığı söylenebilir.⁴⁹

İbn Garsiye, Sakâlibe asıllı Mücâhid b. Abdullah el-Âmirî (ö. 436/1045)⁵⁰ ve onun oğlu Ali'nin destek ve himayesinde risâlesini kaleme almıştır.⁵¹ İbn Garsiye'nin yařadđı dönemde, Müvelledûn ve Sakâlibe güçlenmeye başlamış ve Araplardan ayrışarak kendi bağımsız teşekküllerini (Tavâif-i Mülûkü) kurabilmiştir. Araplara karşı meydana gelen muhalefetin güçlenmesini şu'ûbîlerin bir başarısı olarak kaydedebiliriz.⁵² O, *şu'ûbiye Risâles'i*yle, edebî gücünü de açık şekilde göstermiş ve onunla meşhur olmuştur. Bu risâle, Endülüs şu'ûbiyesinin en kapsamlı belgesi hüviyetinde olup, aslında açık bir mektup niteliğinde yazılmıştır.⁵³

şu'ûbiye Risâlesi'nin tam adı, *Risâletü tafdili'l-'Acem 'ale'l-'Arab* (Acemlerin Araplara Üstünlüğü Risâlesi) olup kısaca *Risâletü'ş-şu'ûbiyye* şeklinde bilinmektedir. şu'ûbiye hareketinin Endülüs'te yazılmış ilk edebî ürünü olma özelliğine de sahiptir.⁵⁴ İbn Garsiye, Arap ırkına karşı sert sözlerinde ve Arap olmayanlara yönelik övgülerinde, doğu şu'ûbiye edebiyatının tarihî ve etnografik motiflerini geliştirmiştir. Arapların kusur ve ayıplarını, Rum, Fars ve Slavların fazilet ve meziyetlerini abartılı, süslü ve bir o kadar da etkili bir üslupla vermiştir.⁵⁵ Birçok edebi sanatı satırlarına yansıtan İbn Garsiye, yan yana getirdiği iki kelime arasında seci sanatını ustalıklı kullanmıştır.⁵⁶

⁴⁹ İbn Said el-Mağribî, *el-Muğrib*, II, 355-356; Ömer Ferrûh, *Tarihü'l-Edebi'l-'Arabî*, Beyrut 1984, IV, 392; Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-müellefine't-Tunisiyyîn*, Beyrut 1994, IV, 391; İhsan Abbas, *Tarihü'l-Edebi'l-Endelüsî*, s. 137-138. Mücâhid b. Abdullah el-Âmirî, Abdurrahman en-Nâsir İbnü'l-Mansûr Muhammed b. Ebî Âmir'in mevlasıdır. Bu kişi Endülüs'ün doğusunda Ebû Âmir devletine bağlı olarak hükümrânlık sürmüştür. İbn Garsiye oğlu Ebû Cafer'i eğitim alması için Ebu'l-Abbas el-Cezîrî'den ders aldırılmıştır. İbnü'l-Ebbâr, *Tuhfetü'l-kâdim* (nşr. İhsân Abbâs), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1986, s. 51; Zehebî, *Siyer*, XVII, 473-474.

⁵⁰ Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi tarihî'l-beşer*, Kahire 1907, II, 148; İbnü'l-Verdî, *Tarih*, I, 320; İbn Haldûn, *Tarih*, IV, 211.

⁵¹ Harun'a göre Mücâhid b. Abdullah el-Âmirî Rum asıllı olup, şu'ûbîleri kollayıp gözeten biri olarak bilinirdi. İbn Garsiye onun sarayında ve himayesinde yaşamıştır. Harun, *Nevâdir*, I, 258.

⁵² Ferrûh, *Tarihü'l-Edebi'l-'Arabî*, IV, 392; Harun, *Nevâdir*, I, 257.

⁵³ Kılıçlı, *Arap Edebiyatında şu'ûbiyye*, s. 317.

⁵⁴ Mustafa Öz, "İbn Garsiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIX (1999) s. 504.

⁵⁵ Goldziher, "İspanya Müslümanları Arasında şuubilik", s. 411-412.

⁵⁶ Peş peşe getirdiği iki kelime arasında seci sanatı yaparak, ifadelerinde kulağa hoş gelen müzikal bir ritim katmıştır. Bunu yaparken de anlam bütünlüğünü korumaya riayet etmiştir. Mesela ...علم... وضع رجح، حلم علم... (basara sabara, şemaha bezaha, vadaha raca'a, halime 'alime...) gibi İhsan Abbâs, *Tarihü'l-edebi'l-Endelüsî*, s. 139.

İbn Garsiye'nin risâlesi başka müelliflerin yazdığı eserler içerisinde günümüze ulaşmıştır. Şu'ûbiye Risâlesi'nde geçen ifadelere bakılırsa İbn Garsiye, fesahatinin ünlü cahiliye şairi Sahbân b. el-Vâilî'den daha iyi durumda olduğunu,⁵⁷ soyunun Gassânî meliklerine, Rum imparatorlarına ve Fars kisralarına dayandığını ifade etmiştir. Özeld beyazları (Hint Avrupa halklarını) ve hatta Yahudileri Araplara tercih ettiğini söyleyecek kadar sözünü sakınmamıştır. Bir yandan Hz. Peygamber'i (s) medh u senâ ederken, diğer yandan onun (s) atalarının Arap olmadığına ve Hz. İbrahim'e dayandığına işaret etmiştir.⁵⁸ Risâlesi, yaşadığı çağda ve sonrasında edebî ve fikrî çevreler üzerinde derin izler bırakmıştır.⁵⁹

İbn Garsiye'nin az sayıda şiiri günümüze intikal etmiştir. Onun şiiriyle nesrini karşılaştıran edipler nesrinin daha açık ve sağlam olduğu sonucuna ulaşmışlardır.⁶⁰ Takdim ve tercümesini yaptığımız metin onun Arap dili ve edebiyatı alanında ustalığını göstermesi bakımından önemlidir. Yaşadığı dönemdeki doğu edebiyatına ait eserlere ulaştığı gözlenen İbn Garsiye'nin bu mahareti, hakkında reddiye yazanlar tarafından bile ifade edilmiştir.⁶¹

Risâletü's-Şu'ûbiyye, yazıldığı andan itibaren birkaç asır boyunca mütefekkir, edip ve şairleri meşgul etmiş, üzerine reddiyeler yazılmıştır. Bu reddiyelerden pek azı zamanımıza ulaşmıştır. Onlar da farklı eserler içerisinde bir bölüm halindedir. Bunlar arasında en hacimli ve belki de en önemlisi, Ebû Yahyâ İbn Mes'ade'ye (ö. 600/1204)⁶² ait olanıdır ve *Hatfû'l-Bârik ve Gazfû'l-Mârik fî Reddi 'alâ İbn Garsiye el-Fâsık* adını taşımaktadır. İbn Mes'ade, İbn Garsiye'nin şu'ûbî fikirlerini çürütmeye çalışmaktadır.⁶³ Belensiyeli (Valencia)

⁵⁷ İbn Saîd el-Mağribî, *el-Muğrib*, II, 407. Kaynaklarda cahiliye şairi Sahbân b. Vâilî'nin (ö. 54/674) iyi bir fesahate sahip olduğu vurgulanmıştır. Sahbân b. Züfer b. İyâs el-Vâilî fesahatiyle ünlü bir şairdir. Araplar arasında *Sahbân b. Vâilî'den daha fasihtir.* sözü darb-ı mesel haline gelmiştir. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 282; Zirikî, *el-A'lâm*, III, 79; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VIII, 791.

⁵⁸ Harûn, *el-Mahtûtât*, s. 247-249. İbn Garsiye'nin bu vb. benzeri ifade ve yaklaşımları başka kaynaklarda da yer almaktadır. eş-Şanterîni, *ez-Zahîre fî mehâsini ehl-i Cezîre*, Beyrut 1997, VI, 712-713; İbn Saîd el-Mağribî, *el-Muğrib*, II, 407.

⁵⁹ Ferrûh, *Tarîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, IV, 683

⁶⁰ İbn Saîd el-Mağribî, *el-Muğrib*, II, 407; Ferrûh, *Tarîhu'l-edebi'l-'Arabî*, IV, 683.

⁶¹ Öz, "İbn Garsiye", XIX, 504-505.

⁶² Asıl adı Abdurrahman b. Ali b. Mes'ade el-Âmirî'dir. Gırnata'lı ünlü kâtiplerden biridir. Safedî, *el-Vâfî*, XVIII, 115.

⁶³ Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zûnûn*, İstanbul 2007, II, 698. Ebû Yahyâ b. Mes'ade, Muvahhidler devletinin kurucusu ve lideri İbn Tûmert (ö. 524/1130) ve Abdülmü'min el-Kûmî (ö. 558/1163) zamanında yaşamıştır. İbn Mes'ade aslında bu iki hükümdarın adını anarak İbn Garsiye'nin övdüğü Fars ve Rum hükümdarlarına karşı alternatif sunmuştur. (İhsan Abbâs, *Tarîhu'l-*

şair Ebü Ca'fer Ahmed b. Dûdîn el-Belensî de reddiye yazarlardandır. Üstelik İbnü'd-Dûdîn, İbn Garsiye ile birkaç kez görüşmüştür. Onun reddiyesi dili, üslûbu ve şu'ûbiye hakkında verdiği bilgiler önemlidir. Ancak o da İbn Garsiye için çok ağır ithamlarda bulunmaktadır.⁶⁴ Ebü't-Tayyib Abdülmün'im b. Mennullah el-Hevvârî el-Kayrevânî'ye (ö. 493/1099) ait reddiyede İbn Garsiye, edebî yönü ve bazı üslubu takdir edilse de sert bir şekilde eleştirilmiştir. Söz konusu reddiyenin ismi Keşfü'z-Zünûn'da, *Hadikatü'l-belâĝa* olarak geçmektedir.⁶⁵ Endülüs'te İbn Abbas namıyla meşhur olmuş şair ve ediplerden Ebü Ca'fer Ahmed b. Abbas el-Ensârî'ye (ö. 530/1136) ait olduğu sanılan bir reddiye daha bulunmaktadır.⁶⁶ Yine Ebü Mervân ve Ebü Abdullah adlı hatırı sayılır âlim ve şair kardeşlere ait olduğu söylenen iki reddiye daha mevcuttur.⁶⁷ Kurtuba yakınlarındaki şakûra kasabasında doğan bu kardeşlerden Ebü Mervân Abdülmelik b. Muhammed b. Ebi'l-Hisâl el-Gâfikî (ö. 528/1134), hac yolculuğu sırasında ölmüştür. Diğer kardeşi Ebü Abdullah Muhammed b. Mes'ûd Ebi'l-Hisâl el-Gâfikî Zü'l-vizâreteyn (ö. 540/1145) ise Murâbitlara karşı bir ayaklanmada hayatını kaybetmiştir.⁶⁸ Ebü'l-Haccâc Yusuf b. Muhammed b. Abdullah el-Belevî'ye (ö. 604/1207) ait bu reddiye kısa olup belli bir başlığı yoktur.⁶⁹ Metni bize kadar ulaşmasa da, şair ve edip Ebü'l-Haccâc Abdülmelik

edebî'l-Endelüsî, s. 137-142; Öz, "İbn Garsiye", XIX, 504) İbn Mes'ade'nin bu reddiyesi Harun'un Nevâdirü'l-Mahtûtât'ı içerisinde yer almıştır. Harun, *Nevâdir*, I, 255.

⁶⁴ eş-Şanterîni, *ez-Zahîre*, I, 29, III, 703, 704-722; İbn Saîd el-Maĝribî, *el-Muĝrib*, II, 322; İhsan Abbâs, *Tarihü'l-edebî'l-Endelüsî*, s. 140; Harun, *Nevâdir*, I, 256.

⁶⁵ Ebü't-Tayyib Abdülmün'im b. Mennullah el-Hevvârî el-Kayrevânî'ye ait reddiyenin büyük bir kısmı İbn Bessâm eş-Şanterîni tarafından tespit edilmiştir. eş-Şanterîni, *ez-Zahîre*, III, 745-746; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, II, 698.

⁶⁶ Züheyr el-Fetâ el-Âmirî'nin (ö. 529/1135) kâtipi Ebü Ca'fer Ahmed b. Abbas el-Ensârî (ö. 530/1136) olduğu sanılan İbn Abbas'a ait bir reddiye bulunmaktadır. Züheyr el-Fetâ el-Âmirî (ö. 429/1038) el-Meriye'de hüküm süren Berberi asıllı bir hükümdardır. Ebü Ca'fer b. Abbas onun kâtipliğini ve vezirliğini üstlenmiştir. Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, II, 148; Safedî, *el-Vâfi*, XVI, 8; İbnü'l-Hatîb, *el-Ihâta*, I, 259-262, 518; Zirikî, *el-A'lâm*, I, 141-142. Söz konusu reddiyenin tam metni için bkz. eş-Şanterîni, *ez-Zahîre*, III, 746-756.

⁶⁷ Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, II, 698.

⁶⁸ ez-Zehabî, el-'İber fi haberi men ğaber, Beyrut 1985, II, 354. İyi bir bürokrat ve devlet adamı olan Ebü Abdullah, kardeşi Ebü Mervân ile birlikte Murâbit hükümdarı Ebü'l-Hasan Ali b. Yusuf b. Taşfin'in (ö. 537/1143) emrinde çalışmış ancak onlara muhalefet edenlerle birlikte olmuş ve çıkan bir isyanda ölmüştür. Kılıçlı, *Arap Edebiyatında şuubiye*, s. 327. İbnü'l-Ebbâr Ebü Mervân künyesini kullanan İbn Sabra olarak da tanınmış Farisî asıllı Velfîd b. İsmail el-Gâfikî'den söz etmektedir. Bu kişi de İbn Garsiye hakkında bir reddiye kaleme almıştır. İbnü'l-Ebbâr, *Tuhfe*, s. 50-51.

⁶⁹ İbnü'ş-Şeyh lakabıyla da tanınan bu âlim, İbn Garsiye'nin şuûbiye Risâlesine yazdığı kısa reddiye ile ona cevap vermektedir. Kılıçlı, *Arap Edebiyatında şuubiye*, s. 325.

b. Halef b. Müferric b. el-Cennân (ö. 539/1144)⁷⁰ ve Abdülmün'im b. Muhammed el-Hazrecî el-Gıratî'ye (ö. 597/1201)⁷¹ ait reddiyeler bulunmaktadır.

Tercümesini yaptığımız metin, Abdüsselam Muhammed Harun'un (ö. 1988) *Nevâdirü'l-Mahtûtat* adlı eseri içerisinde ve tenkitli olarak ilk kez 1953 yılında neşredilmiştir. Harun, muhakkiklerin piri (şeyhi) olarak şöhret yapmıştır. Onun İslam kültür kaynaklarının yayınlanması ve tanıtılmasında büyük emeği geçmiştir. Aslen Mısırlı olan Harun, 1909 yılında İskenderiye'de doğmuştur. İlim, irfan ve kültür sahibi bir aile içerisinde yetişmiştir. Harun, ailesinin Kahire'ye yerleşmesinden itibaren eğitimini el-Ezher'de sürdürmüştür. Akademik kariyerini tamamlayan Harun, 1945 yılından itibaren telif eserleri yayınlanmış ve edebî/ilmî eserlerin tahkikini yaparak neşretmeye başlamıştır. Tahkiklerinin sayısı 16'yı bulmuştur. Yine 1945 yılından itibaren de İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde öğretim üyeliği yapmıştır. Yine ilerleyen yıllarda çeşitli Arap ülkelerinde akademik dersler vermiştir. Eserleri ve ilmî çalışmaları önemli ödüller almıştır. Başlıca eserleri: el-Esâlibü'l-İnşâiyye, Kavâidü'l-İmlâ, Künnâşetü'n-Nevâdir, el-Meysir ve'l-Ezlâm, en-Nush beyne'l-Lüga ve't-Tarîh, et-Türâsî'l-'Arabî, Tahkîkü'n-Nusus ve Neşruhâ. Fihristleri: Tahkîkât ve Tenbîhât Mu'cemi Lisâni'l-'Arabî, Fehârisu Mu'cemi Tehzîbi'l-Lüga, Mu'cemu Mukayyedâti İbn Hallikân. Harun'u meşhur eden yaptığı çok sayıda neşrettiği eserlerin tahkikleri olmuştur.⁷²

Harun *Nevâdirü'l-Mahtûtat* adlı eserinde Şu'ûbiye Risâlesinin metnini vermeden önce İbn Garsiye ve Şu'ûbiye akımını tanıtmıştır. Goldziher'in şu'ûbîlik makalesine atıfta bulunduktan sonra onun düştüğü bazı hatalara değinmiştir. Mesela İbn Garsiye'nin söz konusu risâlesini el-Meriye emiri Mu'tasım b. Sumâdih et-Tûcibî'nin saray şairi Abdullah b. el-Haddâd'a değil,

⁷⁰ Tam adı Ebu'l-Haccâc Abdümelik b. Halef b. Müferric b. el-Cennân, Endülüslü meşhur şair İbn Hafâce (ö. 533/1138) ile çok yakın arkadaşdır. Devrinin önemli şair ve edipleri arasında sayılmıştır. Onun İbn Garsiye için yazdığı reddiye günümüze ulaşmamıştır. Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuubiye*, s. 329. İbnü'l-Ebbâr onun asıl adının Abdülhak b. Halef Müferric b. Said el-Kenîni eş-Şâtibî olduğu ve İbn Garsiye'nin risâlesine bir reddiye yazdığı bilgisini vermiştir. İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmilâ*, III, 119.

⁷¹ Ebû Muhammed Abdülmün'im b. Muhammed el-Hazrecî el-Gıratî, (597/1201) önemli Maliki fakihleri ve kadıları arasında yer almıştır. Soyunun büyük sahabî Sa'd b. 'Ubâde'ye (14/635) dayandığı söylenmiştir. Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuubiye*, s. 330.

⁷² Fethi en-Neklâvi-Hulusi Kılıç, "Harun, Abdüsselam Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVI (1997), s. 256-257.

aynı emirin şairliğini yapan ve İbnü'l-Harrâz/İbnü'l-Cezzâr olarak da tanınan Ahmed b. Muhammed b. Sehl el-Ensârî'ye tevcihen yazdığını söylemiştir.⁷³

Arapçada *haddâd*/حماد (demirci), *harrâz*/حراز (muhafız) ve *cezzâr*/جزار (kasap) birbirlerine oldukça yakın imlaya sahip kelimelerdir. *İbnü'l-Haddâd*, *İbnü'l-Harrâz* ve *İbnü'l-Cezzâr* şeklinde söylenmesi de bir mesleği icra etmeyi ifade etmektedir. Bu tür kelimelerin imlasında hata yapma ihtimali söz konusu olabilir. Harun'un dediği isim hem belirgin ve hem de kaynaklarca da teyit edilebilmektedir.⁷⁴ Goldziher'in İbn Garsiye'nin muhatap aldığı kişinin Abdullah b. el-Haddâd olduğunu söylemesi, ilgili kişinin kimliğini açıklamakta yetersiz kalmaktadır. İbn Garsiye'nin muhatap aldığı kişinin, Abdullah b. el-Haddâd değil de; İbnü'l-Harrâz veya İbnü'l-Cezzâr lakaplı Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ensârî olması kuvvetle muhtemeldir.

Böyle edebi bir eseri çevirmenin zorluğu bilinmelidir. Yaptığımız bu tercüme bir manada yaklaşık anlamı (meâli) vermektedir. Tercümenin son hali verilmeden önce, Arapçaya vakıf kişilerle birçok kez mütalaası yapılmıştır. Tercüme metnimizde sade ve yalın dil kullanılmıştır. Harun'un tüm dipnotları korunmuş olsa da, gerekli görölen yerlerde ilaveler ve açıklamalar yapılmıştır. Bu durumu göstermek için de parantez içinde (A.H.) kaydı düşülmüştür. Harun, kullandığı pek çok dipnotunda, özellikle kelime ve deyimlerin açıklarken kaynak ismi vermemiştir. Tüm dipnotlar tarafımızdan gözden geçirilmiş ve yeniden kaynaklandırılmıştır.

⁷³ Harun, *Nevâdir*, I, 253-256. Konu ile ilgili olarak bkz. İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, I, 345; İhsan Abbâs, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî*, s. 138; Kılıçlı, *Arap Edebiyatında şu'ûbiyye*, s. 317.

⁷⁴ Söz konusu Ahmed b. Muhammed el-Ensârî'nin lakabı İbn Sa'îd el-Mağribî'de, *İbnü'l-Cezzâr*, eş-Şanterînî ve İbnü'l-Faradî'de *İbnü'l-Harrâz* şeklinde geçmektedir. İbn Sa'îd el-Mağribî, *el-Muğrib*, II, 407; eş-Şanterînî, *ez-Zahîre*, III, 704; İbnü'l-Faradî, *Târîhu'l-ulemâ ve'r-ruvât li'l-ilm bi'l-Endelüs*, Kahire 1988, I, 40.

TERCÜMESİ

İBN GARSİYE RİSÂLESİ

Bismillahirrahmanirrahim / Rahman Rahim Allah'ın Adıyla

Bu risale, Ebû Âmir b. Garsiye tarafından Ebû Abdullah b. el-Haddâd'ı⁷⁵ yermeye ve Acemlerin Araplara karşı üstünlüğünü göstermeye yönelik olup Lâra'da⁷⁶ kaleme alınmıştır.

Zû Hassân ailesi yahut Gassân'dan başka yeryüzünde insanlar yokmuş zanneden, çok ucuza satılan, Yemen'in defolusu,⁷⁷ Beccâne'de konaklayan,⁷⁸ (şiiir) takrizi nihayet bulan, aktaran ve aktarılan, yani sana selâm olsun. Anlatıldığına göre; toplum seni el âleme muhtaç etmemiş ve sana bir şeyler vermişse de, sen hala terkedilmiş yuvasının etrafında dönensin (kuş misalisin). Şairler nadiren yerlerini bırakırlar da sen (hala tehlikeli) ıssız mecralarda-sın!⁷⁹ Toplum seni aileye katmak suretiyle de sokağa atmamıştır.⁸⁰ Yeter, yeter, Seni çöllerde debelenmene ihtiyaç duyduran kimdir? Durma vallahi;⁸¹

⁷⁵ Goldziher'in yazdığı makalede bu risalenin Ebû Abdullah b. el-Haddâd'a tevcihen yazıldığı belirtilmiştir. (Goldziher, "İspanya Müslümanları Arasında Şuubilik", s. 408.) Ancak Harun'a göre bu ismin doğrusunun asıl nüshada geçtiği üzere "Ebû Ca'fer (Ahmed b. Muhammed) İbnü'l-Harrâz" şeklinde olduğudur. Bkz. Harun, *Nevâdir*, I, 259.

⁷⁶ Kaynaklarda Lara/Lâre denilen bir yere rastlamadık. Ancak buranın muhkem kalelere sahip sugûr kenti Lâride (Lerida, Lleida) olması muhtemeldir. Lâride, Müvelledûn tarafından Endülüs Emevî Devleti'nden ayrılarak bağımsız siyasi teşekküllere (Tavâif-i Mülûk) dönüşen ilk bölgeler arasındadır. el-İdrîsî, *Nüzhâtü'l-müstâk fi ihtirâki'âfâk li'ş-şerif*, Beyrut h.1409, II, 733; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut 1977, V, 7; İbn Said el-Mağribî, *Kitâbu'l-Cuğrafyâ*, Manşûratü'l-Mektebî't-Ticârî, Beyrut 1970, s. 135. (A.H.)

⁷⁷ Erşü'l-Yemen, Endülüs'ün doğusundaki Beccâne kenti yakınlardaki köyleri kapsayan bir bölgedir. İlk Emevî fetihleri sırasında burası Yemen asıllı Kudâ'a kabilesinden Benû Serrâc'a verilmiştir. (Himyerî, *er-Ravdü'l-mi'târ*, s. 79; Kehhâle, *Mu'cem*, II, 506). Ancak burada Harun'un da işaret ettiği gibi Arapları küçümseme anlamına da yakın bir kusura işaret etmektedir. Nitekim sözlükte *el-erşü*; eşyadaki kusur, ayıp anlamındadır. İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, VI, 264.

⁷⁸ Halele, hâl'in çoğulu olup belli bir yerde konaklayan anlamındadır. (İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, XI, 163). Beccâne, el-Mîre'nin köylerini içine alan kazalardandır. Ancak ahali iki fersah uzaklıktaki el-Mîre'ye taşınmak zorunda bırakılmıştır. Yâkût, *Mu'cem*, I, 339.

⁷⁹ eş-Şe'aretü kıllar, kıllılar... vb. anlamlarında yaygın olarak kullanılmış olsa da (İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, IV, 410-412) Harun, eş-Şanterîni'ye istinaden şâir'in çoğulu olduğunu söylemiştir. (eş-Şanterîni, *ez-Zahîre*, III, 705) İbn Garsiye ayrıca vukûr (yuvalar), kûr (köyler, bölgeler) kelimelerini çoğul (cumû) sigâsıyla bir anlamda vulû' (sevda, aşk, tutku) kalıbına uygun düşecek tarzda vermiştir. Bu, *terkedilen yuvanın bölgesine dönen (kuş misali), şairleri yolculuğa çıkartacak şey ne kadar da azdır ancak (bu da) geçici hayaldir!* (A.H.).

⁸⁰ el-Âl, aile anlamında olsa da burada serap (kavuşulamayan) anlamında kullanılmıştır. İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, XI, 37.

⁸¹ Sekif, uyanık ol! anlamındadır. Sekif ise, tam bir zekâ ve donanım sahibi kimseye denilmiştir. İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, IX, 19.

seni batağa zorlayana, seni pahalı olana değil ucuz olana, satışa getirene var git. Rahat meclislerin⁸² yerini, dipsiz vadilerle değiştiren; sevimli olandan, içinde telef olduğun çöllere, er meydanından kadınların yanına taşınadır. Enlemesine boylamasına dolaştın, tüm yeryüzü sana vekâlet etmiş olsa da; Tebâle'ye⁸³ yöneldiğinde ebleh kesilmişsin,⁸⁴ bela üstüne belayı başına sarmışsın, yemin ederek bahanelere başvuruyorsun ve kendini ağırdan satıyorsun. Seni hasta olarak görüyorum,⁸⁵ bu şereflî nesli sen şuursuzca küçümsüyorsun, hâlbuki onlar şihâb ve Suheyb yıldızıdırlar.⁸⁶ şereflî, itibarlı, süvari⁸⁷ altın bilezikli kistrâlar, uyuz develerin sahibi Araplar (hiç) değildir. Onlar, küüçük keçilerin, koyunların çobanı olmayıp, mızrak atan ve güçlü adamlarken, (Araplar) ufak develeri güdenlerdir. (Onlar) şerefle meşgul iken, (Araplar) keçi sağabilmektedir. Güçlü kudretli Kayserler; miğferleri ve zırhları ile etraflarına korku salanlar, saraylar bina edenler ve hayvanları salıverenlerdir.⁸⁸ Yine onlar, tüyleri umumiyetle sarı şahinlere ve okçuların sarışın (kadınlarına)⁸⁹ ama savaşarak elde ettikleri sarışın (cariyelere)⁹⁰ sahiptirler.

şeref atıřmalarına⁹¹ tanık olmaları onlara engel teşkil etmez / Yahut savaş günü denkleriyle mücadele etmeleri de,

⁸² el-Endiye, nâdin'in oğulu olup meclisler anlamındadır. (İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, IV, 384). Harun ise yine benzer anlamda en-nedâ'nın oğulu olduğuna işaret etmiştir. Ayrıca ona göre el-harîde, meclisin diğer parçaları olup delinmemiş inci demektir. İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, III, 162, XII, 506.

⁸³ Tebâle, Yemen yolu üzerinde Tihâme topraklarında bir beldedir. Yâkût, *Mu'cem*, II, 9.

⁸⁴ Tebâle, belâhe (ahmaklık) ile aynı vezinde oluşuyla da bir sanat yapmaktadır. Komisyon, *el-Mu'cemu'l-vasît*, Kahire 2004, s. 70.

⁸⁵ Harun el-Harebe'de doğrusu "eahsebeke; zanneder misin?" şeklinde geçmektedir, demektir. el-Harebe adlı bir esere rastlayamadık. (A.H.)

⁸⁶ Suheyb ve şihâb gökyüzünde akıp giden parlak meteor parçaları, kayıp geçen yıldızlar anlamında kullanıldığı gibi boz ve kumral anlamına da gelmektedir. İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, X, 151, XII, 227 (A.H.)

⁸⁷ el-Bühem, fetha ile (el-behem) debelenen manasında behime'nin çoğuludur. Nereden geleceği bilinmeyen atlıdır, (ansızın gelen şövalyedir) vurgu için (böyle) söylenmiştir. el-Behme koyunların küçük kuzularına da denir. İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, XII, 56.

⁸⁸ es-Serûh, seraha'nın oğulu olup, mer'alarda otlatılan mallar/davarlar, es-Surûh ise saraylar (kusûr) anlamındadır. İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, I, 507, II, 478.

⁸⁹ eş-şakra'dan (sarışın) eş-şukûra (sarışınlar) kumraldır. şukûra, kırmızı kan ile kaplanmış mızraklara benzetilmiştir. İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, IV, 422; eş-şanterîni, *ez-Zahîre*, III, 706.

⁹⁰ el-Hirsân, hırsun'un oğulu olup mızrak ucu veya mızraktır. *Onlar savaşlarda mızraklarıyla kadınları nikâhlaşlardır.* (İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, VII, 21-22). bu deyim Ferazdak Divanı'nda (834. Beyitte) şöyle geçmektedir: *Biz soyluların kızını nikâhladık / Ki dünür sadece oklar ve mızrakların ucu olurdu.*

⁹¹ Burada şeref ile izzetle karşı çıkan anlamına gelen (micâdâ) mastarı kullanılmıştır. İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, III, 395.

Onların renkleri siyahi olmaması da, / Asılları Romalı, kökleri kumraldır.⁹²

Yücelik, şeref ve saygınlık sahipleri artırır. / Yaban üzümü⁹³ ve göz kırpana dek akan yıldız (gibi).

Kadim olanlara ve pürüzsüz ciltlilere; ne Kıbtîler, ne de Nebatlılar karışmıştır. Saygınlıkları değerlidir ve soy sopları geçmişe uzanır. Sizlerin (Arapların) anneleri, bizlerin annelerine ancak dadılık yapanlardır. Eğer bunu inkâr etmeniz durumunda ise; zalimlere kavuşursunuz ve ölçüye sığmayacak⁹⁴ (derecede) fena dağıtırsınız. Biz maymunlar gibi asla siyaset yapmadık, yemeni kaba kürkler dokumadık⁹⁵ ve çok sert şeyleri çiğnemedik,⁹⁶ Hacer oğulları (Araplar) bize dargınlıkta bulunmasın. Siz bizim kullarımız, kölelerimiz, azatlılarımız ve uşaklarımızınız.⁹⁷ Biz sizi azat ederek lütufta bulduk,⁹⁸ kölelik tasmasından sizi kurtaran da biziz. Sizleri hürler arasına biz kattık. Siz nimete nankörlük ettiniz. Oysaki biz, yumrukla ve tokatla vura vura, sizi Hicaz'a yerleşmeye ve Zâtü'l-Mecâz'a sığınmaya mecbur kıldık. Tutarlı ve sağlam (olan adamlar/Acemler ise);

Hayatta yeryüzü sahiplerinin güzelleri onlardır / Ölüm sonrasında (yazılmış) kitaplar ve biyografilerde de güzeldirler.⁹⁹

⁹² Rumlara *Benî Asfar* (*Sarışın Oğulları*) denilmektedir. İbn Hazm, *Cemheratü'l-ensâbi'l-'Arab*, Kahire 1982, s. 511; es-Suhârî, *el-Ensâb*, s. 51. Harun, İbn Hallikân'ın, Yakut b. Abdullah er-Rûmî biyografisini tanıtırken Rumlara neden Beni'l-Asfar denildiği hakkında verdiği şu bilgiler hatalıdır: *Yemen'de bir adamın kölesi kaçınca kendine Rum bir köle edinmek istemiş, köle bir kadının el-Asfar isimli çocuğu olmuş da, ona Rum demişler. Bundan böyle Rumlara, 'Beni Asfar' denilmeye başlamıştır...* İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-'ayân*, VI, 126.

⁹³ el-Efânî (bedava, değersiz), efniye'nin çoğuludur ve yaban üzümüne verilen bir isimdir. İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, XV, 166.

⁹⁴ Tartılmadan dökülen (satılan) yani kabala verilen un manasındadır. eş-Şanterîni, *ez-Zahîre*, III, 706.

⁹⁵ el-Hûk, bir tür dokumadır. el-Burûdâ ise, çizgili elbise anlamındaki burd'un çoğuludur. İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, II, 493, X, 484-485.

⁹⁶ el-Lûk, çiğnenecek kadar büyüklükteki (geviş getirme, lokma), el-'Arûd, çiğnenmesi çok zor olan her şeydir. (İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, III, 287, X, 484). Harun aslında geçen 144'deki kinaye gibidir, kaydını düşmüştür.

⁹⁷ el-Hafede (torunlar), hizmetçi, yardımcı, onların her hangi bir torunudur (uşağıdır). es-Sef'u, (sille) tokattır. İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, III, 153-154, VIII, 157.

⁹⁸ Harun burada Hacer'in Sâre'nin cariyesi olduğuna ve azat edildikten sonra İbrahim'le evlenmesine bir işaret vardır, açıklamasını yapmıştır. (A.H.)

⁹⁹ Bu şiir el-Ma'arrî'ye aittir. Ebü'l-A'lâ el-Ma'arrî, *Şurûhu Sekati'z-Zend*, (Haz. et-Tebrîzî (502/1108), el-Batalyûsî (521/1127), el-Harizmî (618/1221), ed. Taha Hüseyin, thk. komisyon), Dâru'l-Kütüb, Kahire 1945, s. 141.

Harp şiddetlenip yayıldıķça yayıldığında, davullar (gümbür gümbür) vurulduğunda, boru (zurna sesleri) yükseldiğinde, nefesler kesildiğinde, nice kuvvetlilerin ağzı apaçık kaldığında,¹⁰⁰ kafalar (sağa sola) çevrildiğinde ve savaşın şiddetlenmesi için kızıştırıldığında;¹⁰¹ onlara mızrak saplanması, bal-dan daha tatlıdır.

Kendilerini ölüme atarlar ve sanki / Onlarla ölüm arasında bir akrabalık bağı varmıştır.¹⁰²

Onların (tek) temennileri, elleri ayakları tuttuđunda¹⁰³ kendilerine ölü-mün gelmesidir.

Arapların ufak deve sürüsünü ve keçileri sürdükleri aşikârken¹⁰⁴ / On-lar atlarını koşturmaktan ve şecaatle dövüşmekten başka bir şey bilmezler.

Keskin görüşlü ve çok sabırlı (Acemler); atlar üzerindeki prensleri ile filleri andıran gök taşı kaymalarıyla çıkan ışılıtlarıyla, sıra sıra dizilmiş tören kortejiyle, kendilerini büyük törensel kutlamalarla ödüllendirirler. Her türlü ku-surdan azade olan ormanın çocukları ve inlerin aslanları da Acemlerdendir. Onları tanınmak için bayrak asan (fahişe) kadınlar¹⁰⁵ doğurmamıştır. Güneş ışığı güzellik abidesi Sâre¹⁰⁶ onlarla gurur duyar. (Acemler) uzun elbise giyen iyi reisler, lüks yaşayanlar ve yüksek mevkii sahipleridir. Çok iyi çok iyi! Kılıçla-

¹⁰⁰ el-Hidân -kesre ile-, savaşta pis ve ağır olan insana denilmiştir. İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, XIII, 435.

¹⁰¹ Zemera, zâmir'in çoğulu olup halkı kızıştırmak ve teşvik etmek anlamındadır. İbn Fâris, *Mu'cem*, III, 360.

¹⁰² Ebû Temmâm'ın beyti ile çok küçük bir fark vardır. Diğer ifadeler kelimesi kelimesine aynıdır. Ebû Temmâm müstersilîne (-ölüme- gönderilenler) derken, İbn Garsiye müsteslimîne (-ölüme-teslim olanlar) demektedir. Bkz. Ebû Temmâm et-Tâyî, *Divân*, el-Mektebetü'l-Vataniyye, Beyrut 1889, s. 249.

¹⁰³ el-Kudmetü (cesur, ayakta), el-İkdâm önde olan, safta savaşan (tekişen, gözü pek olan) demektir. Nitekim *Onu görürsün atı üzerinde cesaretle / Kan akittiği zaman da tamı tamına*. İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, XII, 467-468.

¹⁰⁴ Söz ile kâfiyelendirilmek için ifade değiştirilmiştir. Aslına bakılırsa başı şöyleydi: *ye'bne'l-ulâ/ey ailenin oğlu*. el-'aker ise, 50-100 arasında olan deve sürüsü demektir. el-Ma'arrî, *şurühu'z-zend*, s. 140.

¹⁰⁵ Cahiliye döneminde fahişeler bilinmek için evlerinin üzerine bayrak asarlardı. Taberî Nur suresi üçüncü ayette geçen nikâhlanması caiz olmayan zâni ehl-i râye (bayraklı) kadınlarıdır, şeklinde tefsir etmiştir. Taberî, *Tefsiru't-Taberî* (thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî), I-XXVI, Dâru'l-Hicr, Riyad 2001, XVII, 149.

¹⁰⁶ Sâre, Hz. İbrahim'in karısıdır. Sârâyi adı değişmiş ve Sâre olmuştur ve reise/baş hatun anlamındadır. Hacerr (Hecerra) -ra şeddeli-; hastalıklı, sıska, terk edilmiş anlamındadır (İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, VIII, 186). Burada el-İyâde (güneşin ışığı ve güzelliği) kelimesiyle Sâre, güzelliğiyle güneşe benzetilmiş olmaktadır. Fethu'l-Bârî'de güzelliğin yarısı Yusuf'a, diğer yarısı Sâre'ye verilmiştir, rivayeti vardır. Bkz. İbn Hacer el-Askânî, *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Beyrut 1960, VI, 392.

rı ile onlar yeryüzünde konaklarlar. Tüm doğu ve batı kendilerine tabi olunca-ya dek, ne razı oldular, ne de yetindiler. Onlar şereflerin doruklarına ve zirvelerine yerleştiler.

Kafaları gövdelerinden bir vuruşla ayırdılar, / Dişisine saldıran beyaz boğa iştiyakıyla mızraklarını sapladılar.¹⁰⁷

Kılıçlarını şakırdatanlar, aşüfte güzel kadınlardan, semerlenmiş atlara binenler, tavuk ve köpeklerle (meşgul olanlardan), hücumla geçenler, hurma çekirdeğindeki çizgiyle uğraşanlardan,¹⁰⁸ iyi develere binenler, sevgilileri olanlardan, nal sesleriyle koşanlar, hilekârlık peşinde olanlardan daha sevimlidir. Kalkanları ile savaşıyorlar, deve hörgüçlerinde gezinenlerden, emirle savaşa teşvik edenler, çalgıyla oynayıp şarap içenlerden, pehlivanlık peşinde olanlar, para pul peşinde olanlardan ve dansöz oynatanlardan daha iyidir.¹⁰⁹ Onların ihtiyaçları, mızraklarıdır, gelirleri (savaş) aletleridir, kaleleri atlarıdır.¹¹⁰ Onların ataları savaşçı insanlar arasından çıkmış asilzadelerdir.¹¹¹

İşte benim kavmim! Bina inşa ettiğinde sağlam yapar / Savaşığında kararlıdır, söz verdiği için yerine getirir.

Zira fesahat sahibi ve akıllı kimseler, deve güdücüleri ve çukur kazancılar değildirler. O büyük krallardır, tezек yakıcıları da değildirler.¹¹² Onlar entel-

¹⁰⁷ Ebü't-Tamhân Hanzala b. Şarkî'nin beytidir. İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, X, 192, XIII, 214, XV, 79.

¹⁰⁸ en-Nefîr, savaş için öne fırlayan topluluk; en-Nakîr, hurma çekirdeği üzerindeki çizgiler anlamındadır. el-Hab -fetha ile- masdarı hub, hubben; hızlı adım (nal sesi) anlamına gelmektedir. el-hib -kesra ile- sahtekar, dolandırıcı anlamındadır (İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, I, 342, V, 225, XI, 514). İbn Garsiye aynı kelimelerin farklı okunuşları ile mana farklılığını ustalıkla kullanmaktadır. (A.H.)

¹⁰⁹ eş-Şelîl, (zırh: İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, XI, 362) ile es-selîl (deve hörgücü: İbn Seyyide, *Muhassas*, II, 154); ez-zemr (teşvik etmek: İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, IV, 311) ile el-emr (buyruk), el-hamr (şarap) ile ez-zemer (zurma), ellukyân (kahramanların buluşması) ile el-'lkyân (altın: İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, III, 290); vb. kelimelerde harf değişimi yaparak sanatını icra etmektedir. (A.H.).

¹¹⁰ Acemler kastedilerek et-tıyyâtihim (Onların ihtiyaçları -cinsel ilişki vs. -İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, XV, 20-); hattıyâtihim (hatlarıdır -Bahreyn'in Hat taraflarından getirilen bir tür mızraktır (Yâkût, *Mu'cem*, II, 359, 378; Himyerî, *Ravdu'l-mi'târ*, s. 82)-, gillâtihim (elbiseleri, gelirleri), âlâtihim (savaş aletleridir). Sonra da zamir him'den hum'a dönüşmekte ve husûnuhum (kaleleri), husunuhum (atlarıdır) diye devam etmektedir. (A.H.)

¹¹¹ Akyâl (reisler) ile başlayıp aktâl (savaşçılar) ile cümle devam etmektedir. Aktâl, kitle kelimesinin çoğuludur ve ölüyü doğrayan (misil yapan) ve boynuz sahibi yani savaşçı demektir. İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, XI, 580.

¹¹² Hafeze (süren, güden), deve güdücüsü anlamındaki hâfiz'in çoğuludur. Vuduhun (Fesahat sahibi), rucuhun (akıllı kimseler); lâ hafezete 'akera (-deve- sürü güdücüleri değildir) ve lâ haferate ukera (çukur kazıcıları değildir) gibi ifadeler sıralanarak (İbn Seyyide, *Muhassas*, II, 199, VII, 82) Araplar tahkir edilmektedir. (A.H.)

dir, altı koyunun yününden toplanan kaba saba abalar yerine, pahalı ince kalın ipekler giyerler.¹¹³ Hurmalık bekçileri¹¹⁴ ve fide dikicileri değil, çok cesurdurlar. Kimsenin boyun eğmediğine¹¹⁵ boyun eğdirendirler. Ne önde, ne sonda yeni döllenen deve sütü içmezler. Bilakis içecekleri nebizdir ve yiyecekleri de ke-baptır. Yiyecekleri çölde yetişen Ebu Cehil karpuzunun çekirdeği ve yuvalarındaki kertenkele yumurtası değildir.¹¹⁶ Kertenkele yağı (gibi) iğrenç şeylerle karınlarını doldurmazlar ve karayılanla beslenip derme çatma evlerde yaşayan küçük ve yeni çocuklardan değildir.¹¹⁷ Kırbalarda lak lak su içmezler, alçak davranışları sergilemezler.¹¹⁸ Yeter artık ey kindar adam! Şanı büyük ve elleri uzundur, sizi Habeşlilerin ellerinden kurtardılar. Sanatkârdırlar, zayıfı korurlar, sıkıntı çekmeden iyilik yaparlar. Hediyeleri bir hoştur, ancak nankörlüğe ve şükürsüzlüğe tesadüf ettiklerinde ise mihnet (sınama) ile cezalandırırlar. Koltuk altlarında tehlike taşıyan ey düşman bedeviler topluluğu! Sizler kin duydunuz ve ejderi¹¹⁹ kişkişlediniz. Bilmiyor musunuz ki, Anûş-i Revanların devleti, Erdeşirlerin saltanatı; karınlarınızı deştiler, başınızı gövdenizden ayırdılar, sonra da merhamet edip bağışladılar. Siz şaşkınları oynarken, size Hire'de krallık verdiler. Kolayca ve basitçe kızları seçip duruyorsunuz; iştahla ve mehirlerini ödemeksizin onlarla geceliyorsunuz. Gassânlarınız, Numânlarınız da bundan zevk aldılar. Bunun sevgisi nedeniyle size verilen amanın terkinde sebep oldunuz. Uzun elbise giymiş oldu da, (Numan b. Münzir kızını Kisraya

¹¹³ Burada aruz bahirlerinden receze telmih sanatı yapılmaktadır. *Kat'i söz sahibi, bu da benim sözümdür / yaz ve kışın (yani her dönemde) gölgemde geçinilir. Altı siyah besili koyundan / yün elbise elde edenler* (İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, VII, 456). Recez, sözlükte titremek manasına gelen arûz deyimlerinden olup bir bahrin adıdır. *Müstef'ilün, müstef'ilün, müstef'ilün, müstef'ilün* kalıbında kullanılmaktadır. Tâhiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügatî*, İstanbul 1973, s. 120.

¹¹⁴ el-Mesel, el-mesil'in çoğuludur. Yumuşak hurma dalı anlamındadır. İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, XI, 623.

¹¹⁵ el-Likâh, kralların hükmünün geçmediği bir yer, yine hiç kimse onlara boyun eğdiremediği anlamındadır. İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, II, 409.

¹¹⁶ el-Hebîd, Ebû Cehil karpuzu tohumu (İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, III, 433.); el-mukûn, meken'in çoğuludur ve kertenkele yumurtası anlamındadır. (İbn Seyyide, *Muhassas*, II, 351).

¹¹⁷ el-Kuşey, keşiyye'nin çoğulu olup kertenkelenin iç yağıdır. el-Ahfâş, hafeş'in çoğulu olup küçük baraka evleri anlamındadır. eş-Şinân, şenne'nin çoğulu olup küçük basit tuluk (kırba) manasındadır. İbn Seyyide, *Muhassas*, II, 5, 351, 371.

¹¹⁸ eş-Şeneân, şenân'ın çoğulu olup, kerih görülen alçak davranışlar. İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, I, 101-103, II, 367, IV, 91. el-Harîde'de, bir sözle yıpranmayan insana denilmiştir. eş-Şanterîni, ez-Zahîre, III, 710.

¹¹⁹ Mihne, büyük bela ve sınamadır. (İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, XIII, 431). es-Sılu, öldürücü bir yılan veya ejderdir. İbnü'l-Manzûr, *Lisân*, XIII, 431.

vermekten imtina etti de) fillerin ayakları altında çiğneniverdi.¹²⁰ Soylu ve apaçık tertemiz halde Kumral oğulları (yani Rumlar), İbrahîmî yakınlıktan ve İsmailî amcaoğlu olmaktan ötürü size merhamet duydular. Arim selinden hemen sonra Şam'da, Acem emirleri adına, Gassânlarınız, Numânlarınız eliyle, kelle başı alınan cizye (baş vergisi) karşılığında, sizlere bir yerden ta uzaklara kadar gidebilmeniz için izin verdiler.

Hey yavaş ol! İyilikler taslardaki süt değildir / Hele su katılmışsa bekle dönüşüveren.¹²¹

Cariyelerin oğulları (Hacer oğulları; Araplar) kaş göz işaretleri yapmaktan ve başınızı sallamaktan artık vaz geçin. Ancak biz, etrafları saygın ve soy soyları güçlü kimselerden oluşan köklü ve asilleriz. Bize kim korku salabilir yahut bizi güdebilir! Geçmişimiz ve geleceğimiz, şeref bakımından kök salmıştır. Tüm halklar arasında yaygınlaşmış faziletimiz ve cömertliğimize kim yetişebilir!

Şereftir yıldızlara uzanan, yükselen / Ve izzettir dağları ancak sarısan¹²²

Matematik ve mantık bilimlerinin ve dünya felsefesi görüşlerinin sahipleri, çok bilen ve çok halimdirler. Astronominin, musikinin taşıyıcısı (oldukları) gibi, aritmetik ve geometrinin allamesi, şiir ve hitabetin ustasıdır. Tabiat ve Şer'î ilimleri kalkındıranlardır, tıp ve din ilimlerinde mahir olanlardır.¹²³

¹²⁰ İnan Hükümdarı Kısra, (vassalı) Hire kralı Numan b. Münzir'den kızlarından birini kendisine vermesini istemiştir. Numan bu teklifi kendisi için zül addederek kabul etmemiştir. Kızlarını, mallarını Araplar arasında gizlemeye çalışmıştır. Böyle yaptığını öğrenen Kısra onu cezalandırmak isteyerek, fillerin ayakları altında çiğnenme cezasını vermiştir. Bu konuda el-A'sâ şöyle demiştir: *Ha işte onu Rabbi ölümden kurtarmadı / O prangaya vurulup ölünceye dek perişandı* el-İsfehânî, *Kitâbü'l-Egâni*, Beyrut 2008, II, 82. (A.H.).

¹²¹ Umeyye b. Ebî's-Salt'a ait bir beyittir. el-İsfehânî, *el-Egâni*, XVII, 224. (A.H.).

¹²² Mütenebbî'nin, *Hür oğulları gelinceye dek onları takdim eder / Yeryüzünün sırtındaki dağlar fevkinde onlara muhalefet eder*. şiirinde geçen *ecbâlâ/dağlar* kelimesinin benzer kalıbını İbn Garsiye de aynen kullanmıştır. el-İsfehânî, *el-Egâni*, XVII, 223. (A.H.).

¹²³ Astrûnûmî (Astronomi), yıldızlar ilmi demektir. (bkz. el-Harizmî, *Mefâtihu'l-Ulûm* (thk. İbrahim el-Ebyârî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1989, s. 230 vd.) Aritmatikî, sayı ve hesap ilmidir. (Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime* (haz. Süleyman Uludağ), I-II, Dergâh Yayınları, İstanbul 2007, II, 871.) Cûmetrikî (Geometri), İbnü'n-Nedîm, Hendese manasında Cûmetriyâ'dır ve kurucusu İklîdis'tir denilmiştir. (İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Tahran 1971, s. 325.) Harizmî, Geometri (Hendese), bir tür ölçme sanatıdır. Hendese, Farsça endâze yani ölçme anlamında Araççalaştır. (Harizmî, *Mefâtih*, s. 225) Murûcu'z-Zehab'te, Geometri, ölçme, hendese ilmidir. (Mes'ûdî, *Murûc*, I, 278). el-Elûtikî'ye gelince, şiir anlamına gelen 'Ebûtika'dan (Apotika) bozulmuştur. Anûlûtika (Analoji) ise, kıyas ve burhanın çözümlenmesidir. (el-Kiftî, *İhbâru'l-ulemâ bi-İhbâri'l-hukemâ*, Beyrut 2005, s. 33) Ünûlûtika (Analatik) yansıma anlamındadır. (Harizmî, *Mefâtih*, s. 181) el-Bûtikî'ye (Peotikaya) gelince aslı el-Bertikî'den bozulmuştur. Beyûtikî (Peotika), şiir anlamında olup, tahayyül edilenin konuşulmasıdır.

Onlar doğunun ve batının ülkelerine malik oldular / Yine onlar bundan böyle yönetimi sizlere verdiler.¹²⁴

Tahkik ve analiz yaparsan görürsün; onlar kendilerini bedeni ve dinî ilimlere vakfetmişlerdir ve yüksek saray¹²⁵ gibi devenin tasviriyle de uğraşmamışlardır. Onların yapıp ettikleri İśâf ve Nâile'nin¹²⁶ yaptığı gibi alçak fiiller değildir. Siz ne kadar da küçülmüşsünüz; Ebû Gûbşân'ınız bir şişe şaraba Kâbe'yi satmıştır,¹²⁷ Ebû Ruâl'iniz kökünüzü kazımak için Habeş fillerinin yularını çekerek Allah'ın Haremi'ne getirmiştir.¹²⁸ (Gözlerinizi kapatınız! Bu hatırlatma sizi kötülüğe meylettirmiştir)¹²⁹

Artırayım mı yoksa bu sana yetti mi? İşte ben; / Senin intihalinde¹³⁰ ne kadar ahmak ve şaki olduğunu gördüm.

Ey Karga misali Araplar! Ters dönmüş elbise (deri) giyenlerin¹³¹ geçmişinde bir övünç olamaz. Saptırıcı körlükten sakındıran Allahu Teâlâ'nın

Tahayyülün manası ise, işitenin nefsinde ister arzulasın, ister ondan kaçsın ve isterse onu onaylamasın (zihinsel) bir canlandırmadır. Harizmî, *Mefâtiḥ*, s. 178.

¹²⁴ Bu kısım ez-Zahîre'de geçmektedir. Bkz. eş-Şanterîni, *ez-Zahîre*, III, 712.

¹²⁵ Fedeniyye (köşklü) yüksek ve görkemli bir saraya benzetilmiştir. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XIII, 321.

¹²⁶ İśâf b. Amr ve Nâile bnt Sehl Kâbe'de zina ettikleri, taş kesildikleri ve Kureyş'in onlara tapındıkları sanılmaktadır. el-Ma'arrî, *Şurûhu'z-zend*, s. 1315.

¹²⁷ Ebû Gûbşân'ın Kâbe'nin hizmeti vazifesini üstlendiğini, (ancak) Taif'te Kusay b. Kilâb ile birlikte içki (işret) meclisinde bulunduğu, Kusay'ın hileyiyle onu iyice sarhoş ettiği, şahitlerin huzurunda bir şişe şaraba, Kâbe'nin anahtarlarını satın aldığı, anahtarları sonra oğlu Abdüddâr'ın eline verdiği, Mekke'ye uçurduğu (hemencecik götürdüğü), (anahtarlara) el koyduğunda yüksek sesle bağırarak; Ey Kureyş topluluğu! Bu anahtarlar babanız İsmail'in anahtarlarıdır, Allah size bunları geri vermiştir, dediği, Ebû Gûbşân'ın da sarhoşluktan kurtulduğunda, çok pişman olup debelendiği ittifakla anlatılmaktadır. el-Ma'arrî, *Şurûhu'z-zend*, s. 1941-1942.

¹²⁸ Ebrehe, Necâşî'nin Yemen valisi idi, Bey'ti yıkmaya azmetmişti. Yol üzerinde Taif'teki Sakîfe uğramış, Mekke'nin yolunu göstermesi için Ebû Rûgâl'i onlarla beraber göndermişti. İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Kahire 1955, I, 47-48.

¹²⁹ Parantez içindeki bu kısım ez-Zahîre'de geçmektedir. eş-Şanterîni, *ez-Zahîre*, III, 712.

¹³⁰ Başkasının malını (emeğini) aşırma anlamına gelen İntihâl, burada kişinin haksız bir konuda haklı gibi görünmeye çalışması anlamındadır. İbn Fâris, *Mu'cem*, III, 858. (A.H.)

¹³¹ ez-Zahîre'de فعلى فري الأديم / *yünlü (kürklü) kısım derinin üzerinde olan* açıklaması bulunmaktadır. (eş-Şanterîni, *ez-Zahîre*, III, 712.) Kürk kısmı dışarıda giyilen deri elbise anlamında mecaz bir anlatımdır. *Hz. Ali'nin İslam ters dönmüş elbise gibi giyildi* (İbnü'l-Hadîd, *Şerhu nehci'l-belâga*, Beyrut t.y., VII, 125; Adnan Demircan, *Hz. Ali Nehcü'l-Belâgâ*, İstanbul 2009, s. 115.) sözüne benzetilebilir. Post elbise, hem cins, hem şekil, hem de kullanım yönünden diğer elbiselerden farklıdır. Deri (post) elbise, yüzü en güzel en sanatkârane, en çekici, ama arkası en çirkin, en kara en nefret verici olan elbisedir. Güzel işlemeli ve en gösterişli giyildiğinde *öcü* olur. Çocukları onunla korkuturlar. Ali Şeriatî, *Hac*, Ankara 2015, s. 14. (A.H.).

çekip kurtardığı,¹³² İbrahimî nesepten ve İsmailî saygınlıktan gelen amcamızın oğlunda ancak bir övünç vardır. Amma biz Ehl-i Teslis ve Haç'a tapanlardandık. Sizler ise ahde vefa göstermeyen kirli dine ve putlara ibadet ederdiniz.¹³³ Şaşılacak bir durum yoktur ki, sizden derin bir âlim ve analizci çıkmıştır. Altın külçesi toprakta bulunur. Misk bazı ceylanların kanından çıkar ki, deri kırba-ya¹³⁴ koyulan hoş bir kokudur.

Allah aşkına onu bir özden yaratmıştır / Öz ise Benî Hâşim halkındandır.

Özlerin özü aralarından gelmiştir. / O Ebu'l-Kâsım Nûru Muhammed'dir.¹³⁵

İftihar edenlere karşı bu Ümmî Nebî'yi överim, onunla ilerleyenleri geride kalanları çok buluyorum. Ona; öncekilerin en şereflişine, dünya ve ahretin en cömerdine, peygamberliğe nail olanına, yol göstericiliği ve uygulamasında en temiz olanına; sayısız karınca ve kumlar adedince salat getiririm. Yine aynı şekilde yakınına vasil olanlara, ona kılıç ve mızrak olan Ashâb-ı Kirâmî'na salat u selam ederim, Allah'ın en faziletli selamı onların üzerine olsun.

En ufak lekese olmayan Ey bedevi oğlu / İnsanların anlattığından öte bir şey söylemedim.

Bunu tut:

Sizlerin namusuna asla söz söylemedim ve lakin / Söylenen güzel şarkı gibi yalnızca terennüm ettim.

Sonra ben Sâsân olmayan bir Gassân şairiyle; bu bayramda tehditvâri tarzda, bir türlü ulaşılamayan bu mevsimde, en evla şekilde tartıştım. Seni sonuna kadar kederde bıraktı. Sen medihten yüz çevirdin. Bize sağladığı

¹³² İnteşelnâ (biz soyan, yolumuzu kesen) anlamı pek mantıklı gelmemektedir. Nitekim Harun da, İnteşelnâ yanlıştır, doğrusu 'inteşânâ, boğulanı kurtarmak' şeklindedir, demiştir. Murtezâ, *Tâcu'l'Arûs*, XXX, 491-492, XL, 85.

¹³³ el-Meles'ten (kirlenen'den) el-melîs'tir (kirleticidir). Burada bir insanın çoğu kez diğer insanlara vaat edip sözünde durmaması yani vefasızlığı anlatılmaktadır. Fîrûzabâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 176.

¹³⁴ Fetha ile *el-mesk*, deri manasına gelir. el-'Azâlî (kırba) çoğulu el-'uzelâ (kırbarlar). Bu kırbanın en alt kısmının ağzıdır. İbn Manzûr, *Lisân*, XI, 441-443.

¹³⁵ Bu beyitler *Murûcu'z-Zeheb*'de "...min men kad berâ...(ondan kıldı/yarattı)" ve "*saffetü's-saffeti min Hâşimin* (Özlerin özü Haşim'den)" ifadeleri aynen geçmektedir. Mes'ûdî, *Murûc*, II, 274.

kazancı çok olan büyüğümüz, keskin oklara sahip ve zulme karşı duran başkanımız Mu'izu'd-Devle'dir.¹³⁶ Ki o, insanların meliki,¹³⁷ yakınlıkların vesilesi,¹³⁸ manaların manası, şarkıların şarkısı, Sâsânî riyasetinin sahibi ve insanlığın en nefesidir. Ucuz yolun yolcusu hadi git; yeryüzünün kovuklarını araştır yahut gökyüzüne merdiven kur. Bu aletle de belaları üzerine çek yahut sıkı sıkı tutunuşla himayesi altına girdiğın el-Basîd ve'l-Medîd'i tırmalayadur.¹³⁹ Biz ise; azametimiz altında olandan başkasını tanımayan mevâli toplumuyuz. Son derece pişmanlık kapısını çalan bir uyarı, bir uyarıdır. Kuyu ipiyle çekilen bir kova¹⁴⁰ da olsa, günahlarının toplanmasından önceki pişmanlık günü sana fayda vermeyecektir. şunu gördüm ki, arkadaşlığından korkan, sözü tahrif etmeden kısa tutarız.

Azarlamanın zor olanına doyamazsın / Herkesin kavuşacağı bir güne kavuřursun¹⁴¹

Yapılanları övme her şeyin ilacıdır. / Velev ki tadı acı olsa da

Ey şiirin bayraktarı, nesir ve nazmın müstakil kalemi;¹⁴²

Senden hayâ duydum beni yalnız bırakma / Güzel bir özür dışında bir şeye

Ona olan hakkıma karşılık verdim. / Hiciv kötüdür veya risaleyi¹⁴³ yazana sövgü

¹³⁶ Mu'izu'd-Devle lakaplı el-Meriye emiri Ahmed b. Mu'tasım b. Sumâdih et-Tüciybî'dir. İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulletü's-siyerâ*, Beyrut 1985, II, 89-90. (A.H.).

¹³⁷ el-Kaylû (Sözlü, söz sahibi); Himyerîlerin ilk kralının adı idi. Kelime zamanla kral anlamında kullanılmıştır. İbn Manzûr, *Lisân*, IV, 215.

¹³⁸ el-Emem, bu harekeyle kastedilen vasat (orta) veya yakınlık anlamındadır. İbn Manzûr, *Lisân*, XII, 28.

¹³⁹ Aruz edebiyatında müfret (tekil) ve mürekkep (bitişik) 19 bahir (ana makam) bulunmaktadır. Bu bahirlerden dokuzlu olanı aynı zamanda Arapçaya özgün ve yaygın kullanılan vezinler arasındadır. (Tehânevî, *Mevsu'atü keşşâfi istilahâti'l-fünûn ve'l-ülüm*, Beyrut 1996). Aruzun ana makamlarından bahr-i medîd, *Fâ'ilâtün, fâ'ilün, fâ'ilâtün, fâ'ilün* vezninden oluşmaktadır. Bahr-i basit ise, *Müstef'ilün, fâ'ilün, müstef'il, fa'lün* şeklindedir. (Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 22). İbn Garsiye belki bu yüzden söz konusu bahirlerle (ister uzun, ister sâde) övünerek *Araplar bununla oyalanadurun*, diyerek Araplara taş atmaktadır. (A.H.).

¹⁴⁰ Zünüb (günahlar), fetha ile zenüb (kova) anlamına gelir. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I, 392.

¹⁴¹ ez-Zahîre'de, *felâ-tetebeřša'* (doyamazsın) *felâ-tettebi'* (tabi olmaz), diğeri ise, *yelkâke yevmen bi'l-kıyâhi lâkin* (herkesin kavuşacağı bir güne kavuşursun). Ayrıca ez-Zahîre, *ve-inne'şî'ra, ve hüve etemme veznin / řiir kalıbı tam tamına olandır*. Aslında bu sözüyü de diğeri şerhlerle uyum içindedir. (A.H.).

¹⁴² Ma'arrî, *şurûhu'z-zend*, s. 1144-1149.

¹⁴³ Burada *risâle sahibi* anlamındadır. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XI, 283.

İşte bu bir günün azığında tek başınasın / Cimri infakını verdiğinde
Nasıl sen yüksek karakterli olursun? / Yoldan senin iktisat etmen de-
ğildir.

Fesahat sahibi güç verir, karşılık değil / Az iyilik ama rıza ile olanı
Şayet bunda ölçü en doğru tartıyla / İlet harfinin çekimiyle yapılır.
Ancak az olanı sana gönderdim / Benim durumum az olandan daha
azdır.

Ebü'l-A'lâ el-Ma'arrî'nin¹⁴⁴ sözünden bunu aldım:

Meleklerin tesbihâtı ve feleklerin yüzmesi ile sana selam olsun. Al-
lah'ın rahmeti ve bereketi üzerine olsun.

Kaynakça

- el-'Abbâdî, Ahmed Muhtâr, *Fi't-târîhi'l-Abbasî ve'l-Endelüsî*, Dârü'n-Nehdati'l-
'Arabiyye, Beyrut 1972.
- Abbâs, İhsan, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî (Asru't-Tavâif ve'l-Murâbitîn)*, Dâru's-
Şurûk, Amman 1997.
- Ali, Cevâd, *el-Mufasssal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*, I-X, Manşûrâtü eş-Şerîf
er-Radî, Bağdad 1993.
- Apak, Âdem "Şu'ûbiye Hareketinin Tarihi Arka Planı ve Tezahürleri: Asabiye-
den Şu'ûbiyeye", *İSTEM*, yıl: 6, Sayı: 12, Konya 2008, s. 17-51.
- el-'Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl (400/1009), *el-Evâil* (thk. Mu-
hammed Seyyid el-Vekîl), Dâru'l-Beşîr li's-Sikâfeti ve 'Ulûmi'l-
İslâmiye, Kahire 1998.
- el-Câhîz, Ebû Osmân Amr b. Bahr (256/869), *el-Beyân ve't-tebyîn* (thk. Ab-
düsselâm Muhammed Hârûn), I-IV, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1998.

¹⁴⁴ Ebü'l-A'lâ Ahmed b. Abdullah b. Süleyman el-Ma'arrî (449/1057), ünlü bir Arap filozofu ve şairidir. İbn Garsiye (477/1084) onunla hemen hemen aynı çağda yaşamıştır. İbn Garsiye İslam toplumunda bazı farklı görüşleri yüzünden dışlanan büyük şair el-Ma'arrî'nin birçok beytini eserine alarak ve onun adını anarak ona açıkça iltifat etmiştir. Ebü'l-A'lâ el-Ma'arrî klasik İslam düşüncesine aykırı gelecek görüşlere sahip olsa da, züht hayatı yaşayan ve en çok tanınan bilgilerden birisi olmuştur. el-Ma'arrî'nin biyografisi için bkz. Sahbân Halîfât, "Ebü'l-A'lâ el-Ma'arrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, X (1994), s. 287-291. (A.H.).

-, *el-Buhelâ* (thk. Ahmed el-'Avâmîrî Bek, Ali el-Cârim Bek), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
-, *er-Resâil* (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), I-II, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1964.
- Çağbayır, Yaşar, *Ötüken Türkçe Sözlük*, I-V, Ötüken Yay., İstanbul 2007.
- Ebû Temmâm et-Tâyî, Habîb b. Evs b. Hâris (231/846), *Divân*, el-Mektebetü'l-Vataniyye, Beyrut 1889.
- Ebü'l-A'lâ el-Ma'arrî, Ahmed b. Abdullah b. Süleyman el-Ma'arrî (449/1057), *Şurûhu Sekatî'z-Zend* (Haz. et-Tebrîzî (502/1108), el-Batalyûsî (521/1127), el-Harizmî (618/1221), (ed. Taha Hüseyin, thk. komisyon), Dâru'l-Kütüb, Kahire 1945.
- Ebü'l-Fidâ, İmâdüddin İsmail b. Ali (732/1331), *el-Muhtasar fî tarihî'l-beşer*, I-IV, el-Matbaatü'l-Hüseyinyetî'l-Mısriyye, Kahire 1907.
- el-Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî (370/980), *Tehzîbü'l-lügâ* (Muhammed İvad Mer'ab), Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, Beyrut 2001.
- Ferrûh, Ömer, *Tarîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, I-VI, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1984.
- el-Fîrûzabâdî, Ebû't-Tahir Muhammed b. Yakub (817/1415), *el-Kâmûsü'l-mühît* (thk. Muhammed Nuaym el-Arkasûsî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2005.
- Goldziher, Ignaz, "İspanya Müslümanları Arasında Şuubilik", (çev. Ömer Özsoy), *AÜİFD*, Ankara, c.XXXV, s. 403-423.
- Halîfât, Sahbân, "Ebü'l-A'lâ el-Ma'arrî", *DİA*, X (1994), s. 287-291.
- el-Harizmî, el- Muhammed b. Ahmed b. Yusuf (387/997), *Mefâtihu'l-'Ulûm* (thk. İbrahim el-Ebyârî), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1989.
- Hârûn, Abdüsselâm Muhammed, *Nevâdirü'l-mahtûtât*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1991.
- Hatalmış, Ali, *İslam Toplumunda Kölelik ve Cariyelik*, Araştırma Yay., Ankara 2002.
- Hatîb el-Bağdâdî, Muhammed b. Ali (463/1071), *Târîhu Bağdâd* (thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf), I-XVII, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2001.
- el-Himyerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilmün'im (900/1395), *er-Ravdü'l-mi'târ fî haberî'l-aktâr* (thk. İhsân Abbâs), Mektebetü Lübnân, Beyrut 1984.

- el-Humeydî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Nasr el-Ezdî (488/1095), *Cezvetü'l-muktebes fi zikri vülâti'l-Endelüs*, el-Mektebetü'l-Endelüsiyye 3 Dâru'l-Mısıriyye, Kahire 1966.
- Hüseyn, Muhammed Hadır, *Mevsû'atü'l-a'mâli'l-kâmile* (nşr. el-Mühâmî Ali er-Rizâ el-Huseynî), I-XXX, Dâru'n-Nevâdir, Dimaşk 2010.
- İbn Abbâd es-Sâhib, Ebü'l-Kâsım İsmail b. Abbâd et-Tâlekânî (385/984), *el-Muhît fi'l-lüğa* (thk. Muhammed Hasan Âl-i Muhammed Hasan Âl-i Yasin), I-XI, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Beyrut 1994.
- İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed (368/939), *el-İkdü'l-ferîd* (thk. Müfîd Muhammed Kamîha, I-IX, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- İbn Beşkuvâl, Ebu'l-Kasım Halef b. Abdülmelik b. Mes'ûd (578/1183), *Kitâbu's-sıla fi tarîhi eimmeti Endelüs* (thk. İbrahim el-Ebyârî), Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, Kahire 1989.
- İbn Fâris, Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Fâris (395/995), *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa* (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), I-VI, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979.
- İbn Fazlillah el-Ömerî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya (749/1349), *Mesâliku'l-ebşâr fi memâliki'l-emsâr* (thk. Komisyon), I-XVII, Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.
- İbn Haldûn, Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed (808/1406), *Târîhu İbn Haldûn* (nşr. Halîl Şehâde), I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2000-2001.
-, *Mukaddime*, I-II, (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 2007.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed (681/1282), *Vefâyâtü'l-'ayân fi enbâi ebnâi'z-zamân* (thk. İhsan Abbas), I-VIII, Dâru Sâdır, Beyrut 1977.
- İbn Hamîs, Ebû Abdullah b. Asker (639/1241), *A'lâmü Malkâ* (thk. Abdullah Murabit), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî-Dâru'l-Emân, Beyrut-Rabat 1999.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endülüsî (456/1064), *Cemheratü'l-ensâbi'l-'Arab* (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1982.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm (213/828), *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (thk. Mustafa es-Sakkâ vdğ.), I-II, Mektebetü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, Kahire 1955.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer ed-Dımaşkî (774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye* (thk. Abdullah Abdülmühsin et-Türkî), I-XXI, Dâru Hicr, byy. 1997-1999.
- İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Ali b. Hibetillah (468/1093), *el-İkmâl fî ref'i'l-irriyâb 'ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif mine'l-esmâ' ve'l-künâ ve'l-ensâb* (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî), I-VII, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire 1993.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem (711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut ts.
- İbn Said el-Mağribî, Ebü'l-Hasen Ali b. Musa (685/1286), *Kitâbu'l-Cuğrafyâ* (neşr. İsmail el-'Arabî), Maņřuratü'l-Mektebi't-Ticârî, Beyrut 1970.
-, *el-Mağrib fî hule'l-Mağrib* (thk. şevki Dayf), I-II, Dâru'l-Meârif, Kahire 1964.
- İbn Tolun, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ali (953/1546), *Müfâkehetü'l-hillân fî havâdisi'z-zamân* (nşr. Halîl el-Mansûr), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî (1089/1679), *şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb* (thk. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût), I-XI, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1986-1993.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Ebî Bekr el-Kudâî el-Belensî (658/1260), *el-Hulletü's-siyerâ* (thk. Hüseyin Mûnis), I-II, Dâru'l-Me'ârif, Beyrut 1985.
-, *Tuhfetü'l-kâdim* (nşr. İhsân Abbâs), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1986.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî (630/1233), *el-Kâmil fi't-târih* (thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî-Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk), I-XI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987-2003.
- İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed (ö. 488/1095), *Târihu'l-ulemâ ve'r-ruvât li'l-'ilm bi'l-Endelüs* (nşr. İzzet el-Attâr Hüseyinî), I-II, Matba'atü'l-Medenî, Kahire 1988.
- İbnü'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzeddin b. Hibetullah b. Muhammed el-Medâinî (655/1257), *şerhu nehci'l-belâga* (thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), I-XXII, Dâru'l-Cîl, Beyrut t.y.

- İbnü'l-Hafîb, Ebû Abdullah Lisanüddin Muhammed b. Abdullah (776/1374), *el-İhâtatü fî ahbâri Gırnata*, (Muhammed Abdullah Gassân), I-IV, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1973.
- İbnü'l-İmrânî, Muhammed b. Ali (580/1184), *el-İnbâ fî tarîhi'l-hülefâ* (thk. Kasım es-Samerrâî), Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, Kahire 2001.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (276/889), *el-Me'ârif* (thk. Servet 'Ukkaşe), el-Hey'etü'l-Mısıriyye, Kahire 1992.
-, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs* (thk. Muhammed Muhyiddîn el-Esfar), el-Mektebetü'l-İslâmî-Müessesetü'l-İşrâk, Beyrut-Doha 1999.
-, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân* (nşr. İbrâhîm Şemsüddîn), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- İbnü'l-Kutiyye, Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdülazîz (367/977), *Tarîhu iftîtâhi'l-Endelüs* (thk. İbrahim el-Ebyârî), Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî-Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, Kahire-Beyrut 1989.
- İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Zenüddin Ömer b. el-Muzaffer (749/1349), *Tarîhu'l-İbnü'l-Verdî*, I-II, Kahire 1285.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak (385/985), *el-Fihrist* (thk. Rıza Teceddüd), Tahran 1971.
- el-İdrîsî, Muhammed b. Muhammed b. Abdullah el-İdrîs (560/1165), *Nüzhetü'l-müşâtâk fî ihtirâki'-âfâk li's-şerîf*, Beyrut h.1409.
- el-İsfehânî, Ebü'l-Ferec Ali b. Hüseyin (356/976), *Kitâbü'l-Egânî*, (thk. İhsan Abbas, İbrahim es-Se'âfîn, Bekr Abbas), I-XXV, Dâru Sâdir, Beyrut 2008.
- Kâtip Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (1067/1657), *Keşfü'z-zünûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn (Kitapların ve İlimlerin İsimlerinden Şüphelerin Giderilmesi)*, I-V, (çev. Rüştü Balcı), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2007.
- el-Kıftî, Ebu'l-Hasen Cemaleddin Ali b. Yusuf (646/1248), *İhbâru'l-ulemâ bi-ihbâri'l-hukemâ* (Haz. İbrahim Şemseddin), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şu'ûbiyye*, İşaret yayınları, İstanbul 1992.
- Komisyon, *el-Mu'cemu'l-vasît*, Mektebetü's-Şurûki'd-Devliyye, Kahire 2004.

- Macdonald, D.B., “şu’ûbiye”, *MEB İslam Ansiklopedisi*, (çev. komisyon), Devlet Kitapları, Eskişehir 2001, XI, 585-586.
- Mahfûz, Muhammed, *Terâcimü’l-müellefine’t-Tunisiyyîn*, I-V, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1994.
- el-Mes’ûdî, Ebu’l-Hasen Ali b. el-Hüseyn (345/956), *Murûcu’z-zeheb* (thk. Abdülhamid), Dâru’l-Kitâbi’l-Âlemî, Beyrut 1989.
- Murtaza ez-Zebidî, Ebü’l-Feyz Muhammed b. Muhammed (1205/1790), *Tâcül-’arûs min cevâhiri’l-Kâmûs* (thk. Komisyon), I-XL, et-Türâsü’l-Arabî, Kuveyt 1965-2001.
- en-Neklâvî, Fethi – Kılıç, Hulusi, “Harun, Abdüsselam Muhammed”, *DİA*, XVI (1997), s. 256-257.
- Öz, Mustafa, “İbn Garsiyê”, *DİA*, XIX (1999) s. 504-505.
- Özdemir, Mehmet, “Endülüs Emevîleri”, *DİA*, XI (1995), s. 211-225.
-, “Endülüs’ün Yıkılış Sürecinde Öne Çıkan Bazı Hususlar”, *AÜİFD*, Ankara 1997, cilt: XXXVI, s. 233-256.
-, “Müvelledün’un Endülüs Emevî Döneminde Kültürel Hayattaki Yeri”, *AÜİFD*, Ankara 1993, cilt: XXXIV, s. 175-208.
- es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn (764/1363), *el-Vâfi bi’l-vefeyât* (thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafâ), I-XXIX, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 2000.
- es-Suhârî, Ebu’l-Münzir Seleme b. Müslim, (511/1117) *el-Ensâb* (thk. Muhammed İhsan en-Nâs), I-II, byy, 2006.
- Sallâbî, Ali Muhammed, *ed-Devletü’l-Ümeviyye ‘avâmilü’l-izdihâr ve tedâ’iyâtü’l-inhiyâr*, I-II, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 2008.
- Sıbt İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu (654/1256), *Mir’âtü’z-zamân fi târihi’l-a’yân* (thk. Muhammed Berekât vdğ.), I-XXIII, Dâru’l-Risâleti’l-Âlemiyye, Dimaşk 2103.
- eş-şanterîni, Ebu’l-Hasen Ali b. Bessâm (542/1147), *Zahîre fi mehâsini ehl-i Cezîre* (thk. İhsan Abbas), I-IV, Dâru’s-Sikâfe, Beyrut 1997.
- şeriatî, Ali, *Hac*, Fecr Yay., Ankara 2015.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir (310/923), *Târîhu’t-Taberî* (thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrâhîm), I-XI, Dâru’l-Me’ârif, Kahire ts.
-, *Tefsîru’t-Taberî* (thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî), I-XXVI, Dâru’l-Hicr, Riyad 2001.

- Tâhiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı* (neşr. Kemal Edib Kürkçüoğlu), Enderun Kitabevi, İstanbul 1984.
- et-Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali el-Fârûkî (1158/1745), *Mevsu'atü keşşâfi istilahâti'l-fünûn ve'l-'ulûm* (nşr. Refik el-'Acem vdğ.), I-II, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbüddin b. Abdullah (626/1239), *Mu'cemü'l-büldân*, I-V, Dâru Sâdır, Beyrut 1977.
- ez-Zehabî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed (748/1348), *el-'İber fî haberi men ğaber* (thk. Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl), I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
-, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ.), I-XXV, Müesse-setü'r-Risâle, Beyrut 1982-1988.
-, *Tarîhu'l-İslam ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm* (thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî), I-LIII, Beyrut 1986-2000.
- Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm*, I-VIII, Dâru'l-'İlim li'l-Melâyin, Beyrut, 2002.

Ibn Gharsiya and The Tract of Shu'ûbiyya: Introduction and Translation

Citation / ©Hatalmış, A. (2017). Ibn Gharsiya and The Tract of Shu'ûbiyya: Introduction and Translation, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (2), 117-148.

Abstract- *Shu'ûbiyya is a literary, political and social movement that rejects the idea that the Arabs are superior and praises their own nation. Those (Ehlü't-Tesviye) who advocate the principle of equality of Islam inspiring from the word shu'ub (the people) in the surah Hucûrat of the Qur'an are accepted as the first pioneers of this movement. Later on, Shu'ûbiyya turned into a literary movement edited on insulting the Arabs and praising their own tribes. In society, the demand for this movement is perceived as social segregation and separatism. In fact, those who stood up for this movement were accused of moving away from religion and returning to pre-Islamic beliefs. It is known that the biggest support for the Shu'ûbiyya was given by the Persians and they led other Muslim nations as well. Shu'ûbiyya in Andalusia has a somewhat softer tongue and style, although greatly influenced by the Persians. However, Shu'ûbiyya, the tract of Ibn Garcia of the Andalusia criticizes the Arabs in a stern not to search the East. Abu Amir Ibn Garcia who lived in the last years of the Andalusian Umayyad State (756-1031) is an important poet of Saklab (Sakâlîbe) origin. The Andalusian Umayyads formed a strong civilization and a common cultural climate on the Iberian peninsula. They sustained different religions, languages and cultures together and integrated all the citizens under the aegis of ummah. The poem written by Ibn Garcia has the feature of being the first literary product written in Andalusia. The tract is based on the view that the Ajams, in particular the Whites (Indo-European people), are superior in every respect to the Arabs. The history of Rome and Iran was presented as the common medal of the whites. Using words and literary arts, the Arabs are told in every possible way that they have been back from all walks of life and miserable lives. The Arabs have been despised and humiliated in their present and past lives. Expressions to praise the Prophet Mohammad (pbuh) were given, but it was stressed that his ancestors were not Arab. The Shu'ûbiyya Tract, since it was written, has caused wide repercussions in the minds and literary circles. A large number of rejections about it have been received. This work is almost identical with the name of Ibn Garcia. It was one of the first names that came to mind when they talked about Shu'ûbiyya. It is thought that the Shu'ûbiyya movement influenced many of today's social, cultural, philosophical, political currents and thoughts, and even inspired them. It is hoped that our article will contribute to the studies on this current. The translation of this tract into our language, which is considered to be one of the most important studies of the Shu'ûbiyya, will compensate for an important gap. The tract we have translated is in the studies of Abdussalam M. Harun's Nevâdir al-Mahtûtât. In this study, important information is given about Ibn Garcia and the current movement. In our writings, the Shu'ûbiyya movement (in particular Andalusian Shu'ûbiyya), Ibn Garcia and the tract of Shu'ûbiyya are introduced with the main lines by exploiting from the studies of other authors as well. In the last part, the full text and translation of the treatise is given.*

Keywords- *The Shu'ûbiyya al-Andalucia, Ibn Garcia, tractate, Arabs, Ajams*

Tasavvufta Hakikat Kavramına Kaynak Olması Yönüyle Hârîse Hadisi*

Yrd. Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA**

Atıf / ©- Erkaya, M. E. (2017). Tasavvufta Hakikat Kavramına Kaynak Olması Yönüyle Hârîse Hadisi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), 149-184.

Öz- Hakikat, tasavvufun en temel kavramlarından biridir. Tasavvufta, kulluğun / şeriatın tam anlamıyla yerine getirilmesi neticesinde “ilâhî gerçeklere ve sıralara aşına olmayı” diğer bir deyişle “Hakk’ın tecellîlerini temaşa etmeyi” ifade eden hakikat kavramının mutasavvıflar nezdinde önemli bir kaynağı da Hârîse ile Hz. Peygamber arasındaki diyalogu içeren ve temel tasavvuf kaynaklarının hemen hepsinin bir şekilde atıfta bulunduğu şu rivayettir: Rivayete göre Peygamber (sas) Hârîse’ye “Nasıl sabahladın yâ Hârîse?” diye sorar. Hârîse, cevaben “Hakiki bir mümin olarak yâ Rasûlallah!” der. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Her hakkın bir hakikati (işâreti) vardır. Bunun hakikati nedir?” buyurur. Hârîse ise “Dünyadan uzaklaştım. Geceleri uykusuz, gündüzleri susuz geçirdim. Artık rabbimin arşına açıkça bakıyor, cennetliklerin nasıl ziyaretlettiklerini ve cehennemliklerin nasıl bağırıp çağırdıklarını görüyor gibiyim.” Hârîse’nin bu sözleri üzerine Peygamber (sas), “Marifete erdin (bildin), onun gereğini yap.” buyurur. Bu çalışmada öncelikle tasavvufta şeriat ve hakikat kavramlarının mahiyeti konu edinilecek, ardından rivayetin hadis ve ricâl kaynaklarındaki yerine değinilecek, sonrasında ise söz konusu rivayetin merkezinde yer alan Hârîse’nin kimliği ve rivayetin tasavvuftaki hakikat kavramı ile ilişkisi ele alınacaktır. Zira hadisteki sahâbi, rivayete ait tarihlerin bazısında Hârîse, bazısında Hârîs b. Numan, bazılarında ise Hârîs b. Mâlik şeklinde farklı adlarla geçmektedir. Bu durum rivayetin sıhhati ve anlaşılması konusunda olayın merkezinde yer alan sahâbînin tesbitinin önemli bir problem olduğunu göstermektedir. Sonrasında ise söz konusu rivayetin tasavvuf literatürüne yansı-

Makalenin geliş tarihi: 10.10.2017; Yayına kabul tarihi: 20.12.2017

* Bu çalışma 17-21 Temmuz 2017 tarihlerinde düzenlenen “Avrasya Zirvesi” kongresinde “Tasavvufta Hakikat Kavramı ve Hârîse Hadisi” adıyla sunulan tebliğin gözden geçirilerek genişletilmiş halidir. Ayrıca çalışma, Çukurova Üniversitesi BAP birimi tarafından SBA-2017-8229 kodlu proje kapsamında desteklenmiştir.

** Çukurova Ü. İlahiyat F. Tasavvuf Anabilim Dalı, e-posta: esaderkaya@hotmail.com (ORCID: 0000-0003-3981-4688)

ması mutasavvıfların hadis ile ilgili yorumları bağlamında ele alınarak hakikat kavramına kaynaklık etmesi yönünden mütalaa edilecektir. Hakikat kavramı ile ilişkilendirilen bu rivayetin tasavvuf kaynaklarında yaygın bir şekilde yer alması söz konusu rivayetin tasavvuf edebiyatındaki önemine delalet etmektedir.

Anahtar sözcükler- Hakikat, şeriat, Hârise, tasavvuf, hadis



Giriş

Şeriat - hakikat ilişkisi, tasavvufun İslâmî ilimler arasında tebarüz etmeye başladığı ilk zamanlardan günümüze kadar tartışılmakta olan bir mevzudur. Mutasavvıflar bir taraftan hakikatin ne olduğu, şeriatın neresinde durduğu, ontolojik ve epistemolojik değeri ve dindeki yeri gibi hususlarda çeşitli tanımlar ve kanaatler öne sürmüş, diğer taraftan zâhir ulemasının tepkileri karşısında söylemlerini desteklemek gayesiyle çeşitli ayet ve hadislerden istidlaller yapma yoluna gitmişlerdir. Böylece sûfler, tasavvufun esas itibarıyla Kur'an ve Sünnet kaynaklı bir ilim olduğunu kanıtlama ve böylece ona, İslâmî ilimler arasında yer edindirme gayreti içerisinde olmuşlardır.¹

Bu bağlamda şeriat ve hakikat ayrımını temellendirmek için sûflerin konuyla ilgili gördükleri âyetlerin dışında² üzerinde önemle durdukları rivayet, Hz. Peygamber (sas) ile Hârise isimli sahâbînin arasında geçen diyalogu içeren Hârise hadisidir.

Çalışmada öncelikle mevzûbahis rivayet ile ilişkilendirilen hakikat kavramının tasavvufta ne anlam ifade ettiği, tasavvuf açısından epistemolojik değeri ve şeriat ile olan ilişkisi ele alınacaktır. Ardından rivayetin merkezinde olduğu anlaşılan Hârise'nin kimliği ve rivayetin sıhhati tespit edilmeye çalışılacak, nihai noktada ise rivayetin tasavvuf klasiklerindeki yansımaları üzerinde durulacaktır.

¹ Geniş bilgi için bkz. Ekrem Demirli, "Zâhirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı", *Istanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2007): s. 220; Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi* (Bursa: Emin Yay., 2015), s. 47.

² Sûflerin hakikat kavramı ile ilişkilendirdikleri âyetler arasında şunlar bulunmaktadır: el-Fâtiha 1/5; el-Ankebût 29/69. Bkz. Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* (Ankara: Otto, 2017), s. 342.

1. Hakikat Kavramı

Tasavvuf kaynaklarında hakikat (الحقيقة) kavramı umumiyetle şeriat (الشريعة) kavramı ile birlikte ele alınmış, her ikisi de tanımlanarak aralarındaki farklar ortaya konulmuştur.³ Bu durum esas itibarıyla tasavvufun şeriat ve hakikat bütünlüğü içerisinde düşünülmesinin tabii bir neticesidir. Diğer bir ifade ile hakikate ulaşılacak ancak şeriatın yaşanmasıyla mümkün olmaktadır. Zira sûfilere göre şeriat, Allah'ın emir ve yasaklarını yerine getirmeyi, hakikat ise bunun neticesinde Cenâb-ı Hakk'ın kuluna bazı ilâhî sırları çeşitli yollarla açıklamasını ifade etmektedir. Şeriat ile hakikat arasında bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmakta, dolayısıyla şeriatsız bir hakikat anlayışı sûfilerce mümkün görülmemektedir.

Söz konusu kavramların kelime anlamlarına bakıldığında (شرع) kökünden türeyen şeriatın, “yolun açık/belirli olan bölümü, bir yöne doğru açılarak uzayıp gitmek ve açık olmak” gibi anlamlara geldiği⁴; buna mukabil (حق) kökünden türeyen hakikat kelimesinin ise “gerçek, sabit ve doğru olmak, gerekmek ve bir şeyi gerçekleştirmek” anlamlarını ihtiva ettiği görülmektedir.⁵ Terim olarak ise şeriat kavramı “İslâm'a ait dînî, ahlâkî ve hukûkî hükümler bütünü”nü ifade etmekte⁶ hakikat ise “ilâhî gerçeklere ve sırlara aşına olmak ve Hakk'ın tecellilerini temaşa etmek” anlamında kullanılmaktadır.⁷

Tasavvuf kaynaklarına bakıldığında her iki kavramın farklı yorumlarla açıklandığı görülmektedir. Tasavvuf edebiyatında *er-Risâle* isimli eseriyle tanınan sûfî Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'ye (ö. 465/1072) göre şeriat, ubudiyete (kulluğa) sınıksız sarılmak, hakikat ise rubûbiyyeti müşâhede etmektir. Ne hakikat ile teyit edilmemiş (desteklenmemiş) şeriat ne de şeriat ile

³ Örneğin Serrâc, Kuşeyrî ve Hücvîrî her iki kavrama da aralarındaki farklara da işaret ederek eserlerinde yer vermişlerdir. Bkz. Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî Serrâc, *el-Lüma' fi târîhi't-tasavvufi'l-İslâmî*, haz. Kamil Mustafa el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), s. 196, 289; Ebû'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, haz. Halil el-Mansûr (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), s. 118; Ebû'l-Hasen Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh, 2010), s. 440.

⁴ Bkz. Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, haz. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), s. 258; Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, haz. Abdullah Ali Kebir, v.d. (Kahire: Dâru'l-maârif, ty.), XXV, 2238; Talip Türcan, “Şeriat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVIII, 571.

⁵ Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, s. 126; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 939, 942; Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürçânî, *Mu'cemü't-ta'rifât*, haz. Muhammed Sıddîk el-Münşâvî (Kahire: Muhammed Sıddîk el-Münşâvî Yay., ty.), s. 79; Mustafa Çağrırcı, “Hakikat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XV, 177.

⁶ Türcan, “Şeriat”, *DİA*, XXXVIII, 571.

⁷ Mehmet Demirci, “Hakikat (Tasavvuf)”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XV, 178.

mukayyed (sınırlandırılmış) olmayan hakikat makbuldür. Şeriat, kula yüklenen mükellefiyetlerdir. Hakikat ise Hakk'ın tasarrufları hakkındaki bilgidir. Şeriat, Allah'a kulluk etmek, hakikat ise Hakk'ı müşâhede etmektir. Şeriat Hakk'ın emrini yerine getirmek, hakikat ise kaza ve kaderi veya açık ve gizli sırları müşâhede etmektir.⁸ Bundan dolayıdır ki aynı zamanda Kuşeyrî'nin kayınpe-deri olan Nîsâburlu sûfî Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1015) Fâtihâ sûresindeki (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) “Yalnız sana kulluk ederiz” ibaresinin şeriatı muhafaza etmeye; (إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) “yalnız senden yardım dileriz.”⁹ ifadesinin ise hakikatın ikrarına delalet ettiğini belirtmektedir.¹⁰ Dekkâk'ın sözlerinden anlaşıldığı kadarıyla burada ilk cümlede ifâde edilen kulluğun doğrudan şeriat kapsamında mütalaa edildiği anlaşılmakta, diğer yandan ikinci cümlede yalnızca Allah'tan yardım dilenme-sinin ise Hak'tan gayrı her şeyin görmezden gelinerek yalnızca Allah'ın müşâhede edilmesi dolayısıyla hakikat kavramına işâret ettiği değerlendiril-mektedir.

Öte yandan Kuşeyrî, şeriatın, özü itibariyle Allah'ın emri olması hase-biyle bizâtihi bir hakikat olduğunu; buna mukabil hakikatın de, mârifetullahın vâcib olması sebebiyle, şeriatın bir gereği olduğunu vurgulamaktadır.¹¹ Dolayısıyla tasavvufun, Kuşeyrî'nin zihin dünyasında hakiki anlamda şeriat-hakikat bütünlüğünü temsil eden bir ilim olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum şeriat ile hakikatın esas itibariyle birbirinden ayrılmayacak bir bütün olduğunu göster-mektedir.

Kuşeyrî'nin çağdaşı Ebü'l-Hasen el-Hücvîrî (ö. 465/1072) de eserinde her iki tabirin de sûflilere ait birer ıstılâh olduğunu belirttikten sonra şeriat ile zâhirdeki halin sıhhatinin, hakikat ile de bâtındaki halin düzeltilmesinin kaste-dildiğini ifade etmektedir. Hücvîrî'ye göre zâhir ulemasında görüldüğü gibi şeriat ile hakikatın arasında hiçbir farkın bulunmadığını iddia etmek doğru olmayacağı gibi şeriat ile hakikatın bir arada bulunmasını mümkün görmeyen Karmatîler, Bâtînîler ve Şiîler'de olduğu gibi “Hakikat münkeşif olunca şeriat mürtefi olur.” kanaatini dile getirmek de doğru değildir. Hücvîrî'ye göre şeriat kulun fiili, hakikat ise şanı yüce olan Allah'ın kula malik olması, onu muhafaza

⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 118.

⁹ el-Fâtihâ 1/5. Hakikat kavramı ile ilgili ayetlerin tahlili için bkz. Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, s. 342.

¹⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 118.

¹¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 118.

ve himaye etmesidir. Hakikat mevcut olmadan şeriatın yerine getirilmesi, şeriat muhafaza edilmeden de hakikatin gerçekleşmesi mümkündür.¹²

Hücvîrî, şeriat ve hakikat ayrımını Ankebût sûresi 69. ayeti ile destekleme yoluna gitmektedir: “*Bizim uğrumuzda mücâhede edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza iletacağız.*”¹³ Ona göre âyette geçen mücâhede ameliyesi şeriata, hidâyeti ifade eden “*yollarımıza iletacağız*” ifadesi ise hakikate işâret etmektedir. Kul kendi gayretiyle yâni mücâhede ederek şeriatın gereklerini yerine getirmekte, sonrasında ise Allah’ın lütfu olarak birtakım ihsânlar zuhur etmektedir. İşte bu ihsânlar, Hücvîrî’ye göre hakikat kavramı ile ifadesini bulmaktadır. Şu durumda şeriat kulun kendi çabası ile hayata geçirebileceği zâhirî hükümleri, hakikat ise Allah’ın hibesi ile ortaya çıkabilecek bâtinî hükümleri temsil etmektedir.¹⁴

Burada şu hususu da belirtmemiz gerekmektedir ki hakikate ulaşma ilimden yoksun bir şekilde gerçekleşmemektedir. Bilakis hakikate ulaşmak ilim ile amel etmeye bağlanmaktadır. Zira tasavvuf tarihine dair *el-Lüma’* adlı eseri ile tanınan sûfî Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) tasavvufta Allah tarafından kula ihsân edilen keşfî bilgileri, ilim ve amel bütünlüğüne dayandırmaktadır. Ona göre tasavvufta hüküm çıkartmak, Allah’ın kitabı ve Resûlullah’ın sünnetinin zâhirine ve bâtinine tam anlamıyla ittiba eden anlayış sahibi kimseler tarafından Kur’ân’ın zâhirinin ve bâtininin üzerinde derinlemesine düşünmek suretiyle gerçekleşmektedir. Bu kimseler bildikleri ile amel ettikleri müddetçe, Allah kendilerine bilmediklerini öğretir. Serrâc’a göre “*Allahu Teâlâ bildikleri ile amel eden kimseye bilmediklerine dair ilmi öğretir.*”¹⁵ hadisi bunun açık bir göstergesidir.¹⁶

Serrâc bu rivayette bildiklerini uygulayan kimselere ihsân olunan ilmin işâret ilmi olduğunu belirtir. Halleri ve zikirlerinin sâflığı vesilesi ile işâret ilmine vâkıf olan âriflere Allah, âyet ve hadislerin mânâ, hikmet ve inceliklerini keşfettirir. Böylece kendilerine has istinbâtlarda bulunurlar. Tabiatı itibarıyla bu

¹² Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, s. 440. Ebû Câfer es-Saydalânî “Hakikat üç çeşittir; İlimle beraber olan hakikat, yanında ilim bulunan hakikat ve ilimden ayrılan hakikat.” derken hakikatin ilimden bağımsız da söz konusu olabileceğini vurgulamaktadır. Ruveym b. Ahmed (ö. 303/915) ise hakikatin en sağlam olanını ilme yakın hakikat olarak tanımlamaktadır. Bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, s. 196, 197.

¹³ Ankebût, 29/69. Bkz. Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 440.

¹⁴ Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 440, 441.

¹⁵ Rivayete ait metin şu şekildedir: “من عمل بما يعلم ورثه الله ما لم يعلم” Bkz. Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), X, 15. Bu rivayet tespit edebildiğimiz kadarıyla temel hadis kaynaklarında yer almamaktadır.

¹⁶ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 100.

işâret ilmi herkesin elde edebileceği bir ilim değildir. Nitekim Serrâc'a göre, günahların çokluğu, hevâya tâbi olma, dünya sevgisi, gafillik, hırs, rahatlığa düşkünlük, şöhret arzusu gibi gaflet dolu haller kalpte paslanmaya sebep olur ve kalbi âdetâ kilittir. Allah'ın ihsân ettiği keşf ve işâret ilmi ise ancak tevbe ve pişmanlık neticesinde kalpteki kilitlerin açılması ile hâsıl olur. Böylece gaybın hazineleri açılır, dil vâsıtasıyla da ilim ve hikmete dönüşür. Serrâc'a göre işâret ilmi, Kur'ân âyetleri üzerinde ince ince düşünmeden elde edilecek bir ilim değildir. Bu ilme "*Hâlâ Kur'ân üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı.*" ayetinde ifade edildiği üzere ancak Kur'ân üzerinde uzun uzun düşünmek suretiyle ulaşmak mümkündür.¹⁷

Serrâc'ın sözünü ettiği işâret ilmi, şeriat-hakikat ayrımı düşünüldüğünde, hakikat kapsamında elde edilen bilgilerin özel adıdır. Bu bilgiye ulaşmak, öncelikle şeriatı bilmek, ardından onu uygulamak ve nihayetinde Allah'ın kuluna bir mükâfat olarak tahsil ile elde edemeyeceği birtakım ilâhî bilgileri ilham etmesi ile ortaya çıkmaktadır.

Aynı hususu vurgulayan sûflerden biri de Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî'dir (ö. 380/990). Kelâbâzî, "*Allahu Teâlâ bildikleri ile amel eden kimseye bilmediklerine dair ilmi öğretir.*" rivayetinde kastedilen özel ilmin ancak ilm-i dirâset (ilm-i iktisâb) neticesinde edinilen bilgi ile amel edilmesi durumunda kişiye verileceğini belirlemektedir. Ona göre ilm-i dirâset, öncelikle tevhid, ardından ise ahkâm ilmine tekabül etmektedir. İşte bu tahsil neticesinde elde edilen bilginin ardından Allahu Teâlâ kuluna kişisel gayretleri ile elde edemeyeceği özel bir ilim verecektir. Kelâbâzî'ye göre bu ilim, ilm-i işâret olarak da adlandırılan¹⁸ ilham ve firâsettir. Firâset ise Allah'ın nuru ile bakmaktır. Allah, bir kulunun kalbini nurlandırdığında gaybî pek çok hale vakıf olacaktır. Bunlar âyet ve hadisler ve ahkâm-ı dîniyye kabilinden tahsil ile elde edilebilecek bilgiler olmayıp şek ve şüphenin karışamayacağı yakîn ifade eden bir ilme tekabül etmektedir.¹⁹

Bu ifadelerden sûflere göre şeriatın tam anlamıyla öğrenilip hayata geçmesi ile birlikte Allahu Teâlâ'nın kuluna ikramı mahiyetindeki hakikatin

¹⁷ Serrâc, *el-Lûma'*, s. 100. Bkz. Mahmud Esad Erkaya, "Tasavvuf Kavramlarının İstinbâtı Bağlamında İşâret İlmi", *2nd International Scientific Researches Congress on Humanities and Social Sciences (IBAD-2017)*, ed. Hayrullah Kahya, (İstanbul: İBAD, 2017), s. 318.

¹⁸ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, haz. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993), s. 100.

¹⁹ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid (Me'âni'l-ahbâr)*, haz. M. H. Muhammed Hasen İsmâ'îl-Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999), s. 100-102.

ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Şeriat ve hakikat arasındaki bu ilişkiye tasavvuf kaynaklarında Hârise hadisi olarak tanınan bir rivayet kaynak gösterilmekte diğer bir ifade ile somut bir örnek olarak sunulmaktadır.²⁰ Nitekim bu rivayette Hârise'nin dünyadan uzaklaşıp geceleri uykusuz, gündüzleri susuz geçirmesi şeriat kavramı, bunun neticesinde arşa, cennetliklere ve cehennemliklerin haline muttali olması ise hakikat kavramı bağlamında ele alınmaktadır.

2. Tasavvuf Kaynaklarında Hârise Hadisi

Tasavvuf kaynaklarında Hârise hadisi olarak yaygın bir şekilde yer alan rivayet, Hz. Peygamber ile Hârise isimli sahâbî arasında geçen bir diyalogu konu edinmektedir. Tasavvuf kaynaklarında geçtiği şekliyle rivayet şöyledir:

أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لحارثة: "كيف أصبحت يا حارثة؟" قال: "مؤمنًا حقًا يا رسول الله." قال النبي صلى الله عليه وسلم: "وما حقيقة إيمانك؟" قال: "عزفت نفسي عن الدنيا، وأظمأت لذلك نهارًا، وأسهرت ليلي، وكأني أنظر إلى عرش ربي بارزًا، وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتناعمون وإلى أهل النار يتعاونون." فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "مؤمن نور الله قلبه، عرفت فالزم."

Peygamber (sas) Hârise'ye "*Nasıl sabahladın ey Hârise?*" diye sordu. Hârise, cevaben "Hakiki bir mümin olarak yâ Rasûlallah!" dedi. Bunun üzerine Peygamber (sas) "*Senin imanının hakikati nedir?*" buyurdu. Hârise: "Dünyadan uzaklaştım. Geceleri uykusuz, gündüzleri susuz geçirdim. Artık rabbimin arşına açıkça bakıyor, cennetliklerin nasıl nimetlendiklerini ve cehennemliklerin nasıl bağırıp çağırdıklarını görüyorum gibiyim." Hârise'nin bu sözleri üzerine Peygamber (sas): "*Allah'ın kalbini nurlandırdığı mü'min! Marifete erdin (bildin), onun gereğini yap.*" buyurdu.²¹

Bazı tasavvuf kaynaklarında ise Hârise'nin cevabında şu ilave de yer almaktadır:

عزفت نفسي عن الدنيا فاستوى عندي حجرها وذهبها وفضتها ومدرها.

"Dünyadan uzaklaştım. Öyle ki, bana bu âlemin taşı, altını, gümüşü ve toprağı eşit hale geldi."²²

²⁰ Söz konusu rivayetin sûfilerin zühd yöntemi bağlamında yapılan bir değerlendirme için bkz. Hacı Bayram Başer, "Sünni Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicrî III. ve IV. Yüzyıllar)" (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015), s. 18; Hacı Bayram Başer, "Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: Kitâbü'z-Zühd'ler", *İslâm Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker – Kübra Bilgin, (İstanbul: Nobel, 2015), s.150.

²¹ Ebû Saîd el-Harrâz, *et-Tarîk ila'llah (Kitâbü's-Sıdk)*, haz. Abdülhalim Mahmud (Dârü'l-Maârif, ty.), s. 56, 57; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 17.

²² Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 135; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 253; Ebû Hamid Huccetülislâm Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2013), IV, 292; Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, s. 97, 98.

Söz konusu rivayete, tasavvuf kaynaklarında, bazen tamamen, bazen de konu ile ilişkili görülen kısmına atıfta bulunmak suretiyle yaygın bir şekilde yer verilmekte fakat senedlere değinilmemektedir. Dolayısıyla mutasavvıfların hangi tarîki esas aldıklarını tespit mümkün olmamaktadır. Aynı şekilde Hârîse'nin kimliği veya hayatı hakkında tasavvuf kaynaklarında açık bir bilgi bilemediğimiz kadarıyla bulunmamaktadır. Hadis kaynaklarında ise rivayetin çeşitli tariklerden geldiği görülmektedir. Bu tariklere Hârîse'nin kimliği ile ilgili rivayetlerle beraber yer vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

3. Hârîse Kimdir?

Hadis kaynaklarına bakıldığında Hârîse'nin kim olduğu ile ilgili olarak farklı isimler ile karşılaşılmaktadır. Bunun için rivayetin ilk olarak geçtiği yerde Rasûlullah'ın (sas) söz konusu sahâbîye hangi isimle hitap ettiğinin tespit edilmesi, akabinde de mezkûr sahâbînin ismine dair karışıklığın vuzuha kavuşturulması adına rivayetin yer aldığı hadis, ricâl ve tabakat kaynaklarının taranması gerekmektedir.

İlgili kaynaklar tarandığında rivayetle dolayısıyla da mezkûr sahâbîyle ilgili malumatın çeşitlilik arz ettiği görülmektedir. Bu anlamda tasavvuf kaynaklarında Hârîse hadisi olarak bilinen rivayetteki Hârîse adlı sahâbî, hadis, ricâl ve tabakat kaynaklarında Hâris b. Mâlik el-Ensârî, Hârîse b. Nu'mân el-Ensârî ve Hârîse b. Sürâka el-Ensârî olarak üç farklı şekilde geçmektedir. Bunların dışında Hz. Peygamber'in, aralarında Mu'âz b. Cebel ve Süveyd b. Hâris gibi sahâbîlerin bulunduğu bazı kişilere de "*Her hakkın/sözün bir hakikati vardır. Bunun hakikati nedir?*" şeklinde soru yönelttiği görülmektedir. Bunlardan hadis kaynaklarında ismi en fazla geçen sahâbî Hâris b. Mâlik el-Ensârî'dir.

3.1. Hâris b. Mâlik el-Ensârî

Hâris b. Mâlik el-Ensârî'nin hayatına dair kaynaklarda detaylı bilgi yer almamakta, yalnızca ilgili hadise atıfta bulunulmaktadır. Vefatının ise kendi arzusuna uygun bir şekilde şehid olmak suretiyle gerçekleştiği ifade edilmektedir.²³ Hârîse hadisindeki kişinin Hâris b. Mâlik el-Ensârî olarak geçtiği en

²³ Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, haz. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Garâme el-'Amravî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1995-2000), XXVIII/274, LIV/179, LIV/227; İzzüddîn Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rîfeti's-sahâbe*, haz. Ali Muhammed Mu'avviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), I, 635; İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, haz. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avviz (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), I, 689, 690.

erken kaynak Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *el-Câmi'i* olup oradaki rivayet şöyledir:

أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للحارث بن مالك: "ما أنت يا حارث بن مالك؟"، قال: "مؤمن يا رسول الله"، قال: "مؤمن حقا؟"، قال: "مؤمن حقا"، قال: "فإن لكل حق حقيقة، فما حقيقة ذلك؟"، قال: "عزفت نفسي من الدنيا، وأسهرت ليلي، وأظلمات فخاري، وكأني أنظر إلى عرش ربي حين يجاء به، وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاوون فيها، وكأني أسمع عواء أهل النار"، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "مؤمن نور قلبه."

Peygamber (sas) Hâris b. Mâlik'e "*Yâ Hâris b. Mâlik, sen nesin?*" buyurdu. Hâris de "Mümin, yâ Rasûlallah" dedi. Hz. Peygamber (sas) "*Hakiki mümin mi?*" diye sorduğunda "Hakiki mümin." dedi. Bunun üzerine Peygamber (sas) "*Her hakkın bir hakikati vardır. Bunun hakikati nedir?*" buyurdu. Hâris de "Dünyadan uzaklaştım. Geceleri uykusuz, gündüzleri susuz geçirdim. Artık getirildiğinde rabbimin arşına açıkça bakıyor, cennetliklerin nasıl ziyaretleştiklerini görüyor ve cehennemliklerin nasıl bağırıp çağırdıklarını duyuyor gibiyim." dedi. Bunun üzerine Peygamber (sas): "*Kalbi nurlandırılmış bir mümin!*" buyurdu.²⁴

Hadisi Ma'mer b. Râşid'in yanı sıra bazı küçük lafız farklılıkları ile birlikte Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797),²⁵ İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849),²⁶ Abd b. Humeyd el-Kissî (el-Keşşî) (ö. 249/863),²⁷ Ebû Sa'îd İbnü'l-A'râbî (ö. 341/952),²⁸ Taberânî (ö. 360/971),²⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038),³⁰ ve Beyhakî (ö. 458/1066)³¹ rivayet etmiştir.

Kütüb-i Sitte haricinde pek çok hadis kaynağında yer alan bu hadisin, sened bakımından muttasıl (mevsûl) ve münkatı' olarak muhtelif tarîflerle rivayet edilmiş olduğu görülmekte, cerh ve ta'dîl âlimlerinin yorumlarından

²⁴ Ebû Urve Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi* (Abdurrezzak'ın *Musannefî* içerisinde), haz. Habîburrahman el-Azami (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1403), XI, 129, no. 20114.

²⁵ Abdullah b. Mübarek, *ez-Zühd ve'r-rekâik*, haz. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.), s. 106, no. 314.

²⁶ Ebû Bekr İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, haz. Muhammed Avvâme (Riyad: Dâru'l-Kible, 2006), XV, 623, no. 31063.

²⁷ Abd b. Humeyd, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, haz. Mustafa el-Adevî (Riyad: Dâru Belensiyye, 2002), I, 360, no. 444.

²⁸ Ebû Sa'îd Ahmed b. Muhammed İbnü'l-A'râbî, *Kitâbü'l-Mu'cem*, haz. Abdülmuhsin b. İbrâhîm b. Ahmed el-Huseynî (Demam: Dâru İbni'l-Cevzi, 1997), I, 130.

²⁹ Ebû'l-Kasım Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, haz. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ty.), III, 266, no. 3367.

³⁰ Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, haz. Âdil b. Yûsuf el-'Azâzî (Riyad Dâru'l-Vatan, 1998), II, 777.

³¹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *el-Câmiu li-şuabi'l-îmân*, haz. Muhtar Ahmed en-Nedvî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), XIII, 159, no. 10107, 10108; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *Kitâbü'z-zühdü'l-kebir*, haz. Amir Ahmed Haydar (Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1987), s. 355, no. 973.

rivayetin senesinde birtakım problemler bulunduğu anlaşılmaktadır. Hadisi rivayet eden en erken kaynak olan *el-Câmi*'de Ma'mer b. Râşid'in hadisi Sâlih b. Mismâr³² ve Ca'fer b. Bürkân'dan (ö. 150/767)³³ rivayet ettiği görülmekte³⁴ ve her ikisinin de tebeu't-tâbîinden oldukları, dolayısıyla rivayetin mu'dal olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde hadisi Abdullah b. Mübarek,³⁵ Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî³⁶ ve Beyhakî³⁷ de yine Ma'mer b. Râşid kanalıyla mu'dal olarak rivayet etmektedir.³⁸ İbn Ebû Şeybe ise bu iki muhaddisten farklı olarak hadisi Zübeyd'den (ö. 122/740)³⁹ mu'dal⁴⁰ olarak rivayet etmiştir.⁴¹ Bu durum rivayetin en erken kaynaklarının muttasıl bir sened ile bize ulaşmadığını göstermektedir.

Öte yandan rivayetin muttasıl senedlerinin de hadis kaynaklarında yer aldığı görülmektedir. Söz gelimi Abd b. Humejd el-Kissî⁴², Taberânî⁴³ ve Beyhakî⁴⁴ hadisi muttasıl bir sened ile rivayet etmekle⁴⁵ birlikte rivayetlerin sened-

³² Basralı olup Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Muhammed b. Sîrîn'den (ö. 110/729) rivayette bulunmuştur. İbn Hibbân (ö. 354/965) *es-Sikât*'ında kendisine yer vermiştir. Bkz. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarâbâd: Meclisü Dâiretü'l-Me'ârif, 1973), VI, 465; Yûsuf b. ez-Zekî Abdurrahmân Ebû'l-Haccâc Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, haz. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1983-1992), XIII, 92.

³³ Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732), İkrime (ö. 105/723) ve Sâlih b. Mismâr gibi kimselerden rivayette bulunmuştur. Yahyâ b. Maîn'in (ö. 233/848) onun sika olduğunu söylediği rivayet edilmektedir. Bkz. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, V, 11, 12, 14; İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbü'l-Tehzîb* (Hindistan: Matbaatu Dâireti'l-Maarîf en-Nizâmiyye, 1326), II, 86.

³⁴ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi*, XI, 129, no. 20114.

³⁵ Abdullah b. Mübarek, *ez-Zühed ve'r-rekaik*, s. 106, no. 314.

³⁶ İbnü'l-A'râbî, *Kitâbü'l-Mu'cem*, I, 130.

³⁷ Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, XIII, 160, no. 10108.

³⁸ Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 689; Abdullah Mahmud b. Muhammed el-Haddâd, *el-Müstahrec mine'l-kütüb (Tahrîcu ehâdîsi lhyâi ulûmi'd-dîn)* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1987), V, 2272.

³⁹ Zübeyd b. el-Hâris b. Abdülkerim b. Amr (ö. 122/740) olup Yahyâ b. Maîn, Ebû Hâtim (ö. 277/890) ve Nesâî (ö. 303/915) onun sika olduğunu söylemiştir. Bkz. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, IX, 289, 291, 292.

⁴⁰ Mu'dal, senesinde peş peşe iki veya daha fazla ravi atlanmış/eksik olan hadise verilen addır. Bkz. Abdullah Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2009), s. 194.

⁴¹ Muhammed Avvâme bu tarihin mu'dal olduğunu bununla birlikte ricâlinin sika olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, XV, 623, 31064 nolu hadisin dipnotu.

⁴² Abd b. Humejd, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humejd*, I, 360, no. 444.

⁴³ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, III, 266, no. 3367.

⁴⁴ Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, XIII, 159, no. 10107, 10108; Beyhakî, *Kitâbü'z-zühdi'l-kebîr*, s. 355, no. 973.

⁴⁵ Bunların yanında İbn Hacer'in belirttiğine göre Saîd b. Ebû Hilâl, Muhammed b. Ebû'l-Cehm ve İbn Mende'nin (ö. 395/1005) Süleyman b. Saîd kanalıyla er-Rebî' b. Lût'un Hâris b. Mâlik el-Ensârî'den rivayet ettiği senedler mevsûldür. Bunun haricinde İbn Mende bu hadisi, Zeyd b. Enîse, Abdülkerim b. el-Hâris'ten o da Hâris b. Mâlik'ten rivayet etmiştir. Yine Cerîr b. Utbe b. Abdurrahman babasından, o da Enes b. Mâlik'ten rivayet etmiştir. İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 689; el-Haddâd, *el-Müstahrec*, V, 2272.

lerinde zayıf bir râvî olan İbn Lehîa⁴⁶ yer almaktadır.⁴⁷ Ayrıca bazı senedlerde yer alan Muhammed b. Ebu'l-Cehm'in kim olduğu kesin olarak bilinmemektedir.⁴⁸ Buradan hadisin muttasıl olan senedlerinin sıhhat bakımından problemlili olduğu fark edilmektedir.⁴⁹

İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393) bu rivayetin muttasıl ve mürsel pek çok senedinin bulunduğu bununla birlikte mürsel senedlerin daha sahih olduğunu belirtmektedir.⁵⁰ Benzer bir şekilde Muhammed Avvâme de rivayetin çeşitli târikleri hakkında değerlendirme yaptıktan sonra hadisin sabit olduğunu söylemek için Abdullah b. Mübârek, İbn Ebû Şeybe ve Aburrezzak'ın naklettiği senedlerin yeterli olduğu sonucuna varmaktadır.⁵¹ Ayrıca rivayet, fezâil-i a'mâl⁵² kapsamında değerlendirilecek olursa pek çok muhaddisin hadisle amel edilebileceği hükmünü vermesi de mümkün olacaktır.

Sûffiler ise hadisi naklederken sened hatta râvilere yer vermemişler ve sıhhati konusunda herhangi bir açıklamada bulunmamışlardır.⁵³ Bu durum onların hadis rivayetindeki genel yaklaşımlarına dair güzel bir örnektir. Nitekim sûffiler Hârise hadisinin mânâ itibariyle kendi yaşantılarını tam olarak yansıttığını düşünmüş olmalı ki bu hadisi makbul kabul ederek hakikat gibi temel bir tasavvuf kavramı ile ilişkilendirerek eserlerine almışlardır. Söz konusu rivayetin erken dönem hadis kaynaklarında yer alması, buna karşın mevzuatlarda bulunmaması ve buna ilaveten sabit olduğu yönünde muhaddislerin de kanaatlerine rastlanabilir olması onların bu hadisi benimsemelerini kolaylaştırmış olmalıdır.

⁴⁶ Abdullah b. Lehîa b. Ukbe el-Hadramî el-Misrî (ö. 174/790) Bkz. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XV, 487.

⁴⁷ Zeynüddin Irâkî (ö. 806/1404) Taberânî'nin Hâris b. Mâlik'ten zayıf bir insadla rivayet ettiğini belirtmektedir. el-Haddâd, *el-Müstahrec*, V, 2272. Heysemî (ö. 807/1405) de aynı şekilde Taberânî'nin rivayetinın târikinde İbn Lehîa'nın yer alması nedeniyle zayıf olduğunu belirtmektedir. Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebû Bekr Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menbau'l-fevâid* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), I, 220.

⁴⁸ Bkz. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, XV, 623, 31064 nolu hadisin dipnotu.

⁴⁹ Ahmet Yıldırım da rivayete son derece ihtiyat ile yaklaşılması gerektiğini belirtmektedir. Bkz. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2000), s. 309.

⁵⁰ Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Câmi'u'l-ulûm ve'l-hikem* (Beyrut: Dâru'l-Mârifetü'l-İlmiyye, 1987), s. 36.

⁵¹ Bkz. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, XV, 624, 31064 nolu hadisin dipnotu.

⁵² Fezâil-i a'mâl konusunda zayıf hadisle amel meselesinde muhaddislerin görüşleri için bkz. Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdila li'l-es'ileti'l-aşrati'l-kâmile* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2003), s. 36.

⁵³ Yalnızca Serrâc'ın Amr b. Osman el-Mekkî'nin (ö. 297/910) eserinden yaptığı alıntıda "eğer haber doğruysa" şeklinde bir kayıt düşüldüğü görülmektedir. Bu durum bazı sûffilere göre de rivayetin sıhhatinde şüpheler bulunduğunu göstermektedir. Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 111.

Tasavvuf kaynaklarında olduğu gibi Hârise hadisini doğrudan Hârise adlı sahabiye atfeden muhaddisler de bulunmaktadır. Bezzâr (ö. 292/905) bunlardan biridir. Bezzâr'ın doğrudan Hârise'ye nisbet ederek Enes b. Mâlik'ten naklettiği rivayet şöyledir:

عن أنس؛ أن النبي صلى الله عليه وسلم لقي رجلا , يقال له حارثة في بعض سكك المدينة , فقال: كيف أصبحت يا حارثة؟ قال: أصبحت مؤمنا حقا , قال: إن لكل إيمان حقيقة , فما حقيقة إيمانك؟ قال: عرفت نفسي عن الدنيا , فأطمأت وأسهرت ليلي , وكأني بعرض ربي باديا , وكأني بأهل الجنة في الجنة يتنعمون , وأهل النار في النار يعذبون , فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أصبت فالزم , مؤمن نور الله قلبه.

Enes b. Malik'ten rivayet edildiğine göre Peygamber (sas) ensârdan – Hârise olduğu belirtilen– bir adam ile Medine sokaklarında karşılaştı. Peygamber (sas) Hârise'ye “*Nasıl sabahladın yâ Hârise?*” diye sordu. Hârise, cevaben ‘Hakiki bir mümin olarak sabahladım.’ dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (sas) “*Her imanın bir hakikati vardır. Senin imanının hakikati nedir?*” buyurdu. Hârise ise “Dünyadan uzaklaştım. Geceleri uykusuz, gündüzleri susuz geçirdim. Artık rabbimin arşına açıkça bakıyor, cennetliklerin nasıl nimetlendirildiklerini ve cehennemliklerin nasıl acı çektiklerini görüyor gibiyim.” dedi. Hârise'nin bu sözleri üzerine Peygamber (sas) “*İsabet ettin, onun gereğini yap. Allah'ın nurlandırdığı bir kul.*” buyurur.⁵⁴

Bezzâr'ın nakletmiş olduğu bu rivayetin senesinde Yusuf b. Atıyye'nin yer alması sebebiyle zayıf olduğu belirtilmektedir.⁵⁵ Ayrıca İbn Hibban'ın belirttiğine göre bu rivayet yine yalnızca “Hârise” ismi kullanılarak Ebû Hüreyre'den zayıf bir sened ile de rivayet edilmiştir.⁵⁶

Rivayetin muhtelif kaynaklarda yer almasına karşılık hadis, ricâl ve tabakat kaynakları incelendiğinde sahabinin Hâris b. Mâlik olmasının ve şehid olmasının ötesinde detaylı bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bununla birlikte İbn Ebû Şeybe'nin eserine aldığı bir rivayette Hârise'nin kimliğine ilişkin dikkat çeken bir ayrıntı yer almaktadır. Nitekim İbn Ebû Şeybe, aynı muhtevayı içe-

⁵⁴ Ebû Bekr Bezzâr, *el-Bahrû'z-zehhâr (Müsned)*, haz. Âdil b. Sa'd (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2005), XIII, 333, no. 6948.

⁵⁵ el-Haddâd, *el-Müstahrec*, V, 2272; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, I, 220, 221.

⁵⁶ İbn Hibbân, hadisi Ebû Hüreyre'den rivayet etmekte ve senesinde bulunan Ahmed b. el-Hasan b. Ebân el-Misrî'nin kezzâb (yalancı) olduğunu ve hadis uydurarak râvilerden rivayet ettiğini ifade etmektedir. Bkz. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, haz. Mahmûd İbrâhîm Zâyed (Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1992), I, 150. Zehebî (ö. 748/1348) ise *Mizânü'l-İtidâl*'de Ebû Hüreyre'den gelen tarîhteki Ahmed b. el-Hasan b. Ebân'ı cerh etmektedir. Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fî nakdi'r-ricâl*, haz. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Mârife, ty.), I, 90.

ren bir rivayeti Hârise'ye değil Avf b. Mâik'e atfetmiştir.⁵⁷ Bu durum rivayetteki Hârise'nin Ebû Vâkıd el-Leysî künyesiyle tanınan sahâbi olma ihtimalini gündeme getirmektedir. Nitekim tabakat ve ricâl kaynaklarında Ebû Vâkıd el-Leysî'nin asıl isminin Hâris b. Mâlik, Avf b. Mâlik veya Avf b. Hâris olduğu kaydedilmiştir.⁵⁸ Bu bilgi söz konusu rivayetin atfedildiği Hâris b. Mâlik ve Avf b. Mâlik isimleri ile Ebû Vâkıd el-Leysî künyesini ortak noktada buluşturmaktadır.⁵⁹ Dolayısıyla Hârise'nin Ebû Vâkıd el-Leysi olması ihtimalinden bahsetmek mümkündür. Fakat Ebû Vâkıd el-Leysî'nin rivayette adı geçen Hârise olması ihtimali kanaatimizce zayıf bir ihtimaldir. Zira İbn Abdülber (ö. 463/1071) ve İbn Hacer'in (ö. 852/1449) bu sahâbînin Ebû Vâkıd el-Leysî şeklinde künyesi ile meşhur olduğunu belirtmesi, Taberânî'nin (ö. 360/971) ise bu şahsı "Hâris b. Avf Ebû Vâkıd el-Leysî" başlığı ile ele alması rivayetteki sahâbînin bu kimse olma ihtimalinin zayıf olduğunu göstermektedir.⁶⁰ Ayrıca İbnü'l-Esir'in (ö. 630/1233) künyesiyle meşhur olduğunu ifade etmekle birlikte isim olarak Hâris b. Avf'ın daha doğru olduğunu vurgulaması da bu kanaati desteklemektedir.⁶¹ Diğer taraftan gerek Hâris b. Mâlik'in biyografisinde, gerekse Hârise'nin kimliği ile ilgili sunacağımız diğer muhtemel "Hârise"lerde de görüleceği gibi Hârise'nin şehîd olarak vefat etmiş olması kuvvetli bir ihtimaldir. Ebû Vâkıd el-Leysî hakkında ise böyle bir bilgi yer almamaktadır.

Netice itibariyle hadis kaynaklarının büyük bir bölümünde yer alan Hâris b. Mâlik isimli sahâbînin şehid olarak vefat etmesi dışında hayatı hakkında detaylı bir malumata sahip olmak elimizdeki kaynaklar itibariyle müm-

⁵⁷ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, XV, 621, no. 31062. Muhammed Avvâme'nin ifadesine göre rivayetin senesinde yer alan İbn Ma'ser zayıftır. Bkz. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, XV, 621, 31062 nolu hadisin dipnotu.

⁵⁸ Muhammed b. Sa'd b. Menî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, haz. Ali Muhammed Ömer (Kahire Mektebetü'l-Hancî, 2001), V, 120; Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed Beğavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, haz. Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Cekenî (Kuveyt Mektebetü Dâri'l-Beyân, 2000), II, 42; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, haz. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beirut: Dâru'l-Cil, 1992), IV, 1774; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXXIV, 386; Salâhuddîn Halîl b. İzzeddîn Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, haz. Ahmed el-Arnaût – Mustafâ Türkî (Beirut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), XI, 188.

⁵⁹ Ebû Vâkıd el-Leysî, Mekke'nin fethinde müslüman olarak Benî Leys'in sancaktarlığını yapmış, Yermük savaşına da katılmıştır. Vefatından bir yıl kadar önce Mekke'ye dönen Hâris, 68 (veya 65) yılında burada yaklaşık 75 yaşlarında iken vefat etmiş, Muhâcirün kabristanına defnolunmuştur. Saîd b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe ve Atâ b. Yesâr kendisinden rivayette bulunan tâbîler arasındadır. Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, haz. Mustafâ es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1955), II, 442; Beğavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, II, 42; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, II, 757; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, IV, 1774; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, XI, 188; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, VI, 319; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 370.

⁶⁰ İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, I, 269; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 370; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, III, 242.

⁶¹ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, VI, 319.

kün gözükmemektedir. Bununla birlikte hadis kaynaklarının çoğunun Hâris b. Mâlik'i işaret ediyor olması, Hârise'nin bu sahabi olduğu kanaatinin en kuvvetli ihtimal olduğunu göstermektedir.

3.2. Hârise b. Sürâka el-Ensârî

Hârise'nin kimliği ile ilgili olarak zikredilen isimlerden birisi de Hârise b. Sürâka el-Ensârî'dir. Nitekim İbnü'l-Esîr, söz konusu rivayeti hem Hâris b. Mâlik el-Ensârî hem de Hârise b. Sürâka el-Ensârî'nin hayatını ele alırken nakletmiştir. Hadis kaynaklarında ise bilebildiğimiz kadarıyla Hârise b. Sürâka hakkında böyle bir rivayet yer almamaktadır. İbnü'l-Esîr'in eserine aldığı rivayet şöyledir:

عن أنس، قال: بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي إذ استقبله شاب من الأنصار، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: "كيف أصبحت يا حارث؟"، قال: "أصبحت مؤمناً بالله حقاً"، قال: "انظر ماذا تقول؟ فإن لكل قول حقيقة" قال: "يا رسول الله، عزفت نفسي عن الدنيا، فأسهرت ليلي، وأظمأت فخاري، وكأني بعرض ربي عز وجل بارزاً، وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيه، وكأني أنظر إلى أهل النار يتعاون فيها" قال: "الزم، عبد نور الله الإيمان في قلبه"...

Enes b. Malik'ten rivayet edildiğine göre Peygamber (sas) yürürken ensârdan bir genç onu karşıladı. Peygamber (sas) ona "*Nasıl sabahladın yâ Hâris?*" buyurdu. O da, cevaben "Hakiki bir mümin olarak sabahladım." dedi. Bunun üzerine Rasûlüllah (sas) "*Ne söylediğine bak! Her sözün bir hakikati vardır.*" buyurdu. Hârise ise "Dünyadan uzaklaştım. Geceleri uykusuz, gündüzleri susuz geçirdim. Artık rabbimin arşına açıkça bakıyor, cennetliklerin nasıl ziyaretleştiklerini ve cehennemliklerin nasıl bağırıp çağırdıklarını görüyorum gibiyim." Hârise'nin bu sözleri üzerine Peygamber (sas) "*Gereğini yap, Allah'ın kalbindeki imanı nurlandırdığı kul.*" buyurdu.⁶²

Enes b. Mâlik'ten nakledilen bu rivayette Yûsuf b. Atyiye isimli zayıf bir râvi yer almaktadır.⁶³ Dolayısıyla bu rivayetin sıhhati konusunda muhaddisler olumlu düşünmemektedir. Rivayetin bu haliyle hadis kaynaklarında da yer almaması Hârise isimli sahibinin Hârise b. Sürâka olma ihtimalini zayıflatmaktadır.

⁶² Rivayet bununla sınırlı değildir. Devamında Hârise'nin Bedir'de şehid olan ilk atlı sahabi olduğu bilgisi yer almakta, sonrasında ise Hârise'nin annesi ile Hz. Peygamber arasında şu diyalog geçmektedir: "Yâ Rasûlallah! O, şayet cennette ise ağlamayacak ve mahzun olmayacağım. Fakat cehennemdeyse dünyada yaşadığım sürece ağlayacağım." Rasûlüllah (sas) ona şöyle buyurdu: "Ey Ümmü Hârise! O sadece tek bir cennet değildir. (Orada) cennetler vardır. Hârise ise Firdevs-i A'lâ'dadır." İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, I, 650.

⁶³ Ebû Hâtim ve Dârekutnî Yûsuf b. Atyiye el-Bâhilî'nin zayıf olduğunu söylemiş, Nesâî "Sika değildir." demiş, İbn Adî hadislerinin mahfuz olmadığını belirtmiştir. Bkz. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXII, 447, 448. İbn Hacer ise onun hakkında "zayıfün cidden" tabirini kullanmıştır. İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 690.

Öte yandan bu rivayetteki Hârise'nin tam adı, Hârise b. Sürâka b. el-Hâris b. Adî b. Mâlik el-Ensârî el-Hazrecî en-Neccârî'dir.⁶⁴ Hârise'nin büyük dedelerinden birisinin isminin Mâlik olması, dedesine nisbetle, bu sahabinin önceki rivayetteki Hâris b. Mâlik ile aynı kimse olabileceği ihtimalini doğurmaktadır. Ayrıca her iki sahabinin de şehid olarak vefat ettiğinin kaynaklarda yer alması⁶⁵ aynı şahıs olmaları ihtimalini desteklemektedir. Fakat bilebildiğimiz kadarıyla ricâl kaynaklarında bu husus üzerinde durulmamış ve her biri farklı sahabeler olarak ele alınmışlardır. Öte yandan kaynaklarda belirtildiğine göre Hârise b. Sürâka'nın annesi Rubeyyi' bint Nadr olup Enes b. Mâlik'in halasıdır.⁶⁶ Hârise'nin annesinin Enes b. Malik'in halası olduğu bilgisini doğru kabul ettiğimizde rivayette Enes b. Mâlik'in Hârise'den "ensârdan bir genç" şeklinde tanımadığı bir kimseymiş gibi bahsetmesinde bir tuhafılık olduğu hemen anlaşılmaktadır. Bu durum, rivayetteki Hârise'nin, Hârise b. Sürâka olması ihtimalini zayıflatmaktadır.

3.3. Hârise b. Nu'mân el-Ensârî

Hârise hadisi, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Şuabü'l-îmân*'ında Hârise b. Nu'mân adlı sahâbîye nisbet edilmektedir. Bu rivayet öncekilerden farklı olarak şu şekilde başlamaktadır:

عن أنس بن مالك، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج يوماً فاستقبله شباب من الأنصار يقال له: حارثة بن النعمان، فقال له: "كيف أصبحت يا حارثة؟" ...

Enes b. Malik'ten rivayet edildiğine göre Peygamber (sas) bir gün dışarı çıktı. Ensârdan –Hârise b. en-Nu'mân olduğu belirtilen– bir genç onu karşıladı. Peygamber (sas) Hârise'ye "*Nasıl sabahladın yâ Hârise?*" diye sordu.⁶⁷

⁶⁴ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, I, 650; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 704.

⁶⁵ Kaynaklarda Hârise b. Sürâka'nın, şehid olması için Hz. Peygamber'den dua etmesini istediği ve bu duanın neticesi olarak şehadetinin gerçekleştiği de belirtilmiştir. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, I, 650. Rivayete göre Hârise b. Sürâka, Bedir'de su içerken bir okun isabet etmesi sebebiyle şehid olmuştur. Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, II, 740; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, I, 650; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 704.

⁶⁶ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, I, 650; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 704.

⁶⁷ Rivayet bununla sınırlı değildir. Devamında tıpkı Hârise b. Sürâka'da olduğu gibi Hârise'nin Bedir'de şehid olan ilk atlı sahabi olduğu bilgisi yer almakta, sonrasında ise Hârise'nin annesi ile Hz. Peygamber arasında önceki rivayetteki Hârise'nin Firdevs-i A'lâda olduğuna dair diyalog geçmektedir. Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, XIII, 158, no. 10106. Aynı rivayetin hem Hârise b. Sürâka hem de Hârise b. Nu 'mân için zikredilmesi burada bilgi karışıklığı olduğunu göstermektedir. Muhammed Avvâme doğrusunun Hârise b. Sürâka olması gerektiğini belirtmektedir. Bkz. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, XV, 624, 31064 nolu hadisin dipnotu. Öte yandan aynı rivayetlerin her iki sahibi için de nakledilmiş olması bu sahabelerin aynı kişi olduğu ihtimalini de kuvvetlendirmektedir.

Öncekinde olduğu gibi Beyhakî'nin Enes b. Mâlik'ten naklettiği bu hadisin senesinde de Yûsuf b. Atyye isimli zayıf bir râvi yer almaktadır.⁶⁸ Dolayısıyla bu rivayetin senedi de muhaddislerce problemlili görülmekte, bununla birlikte ulaşılabildiğimiz kadarıyla her iki rivayetin de mevzu olduğu hadis münekkitlerince belirtilmemektedir.

Hârise b. Nu'mân, tam olarak Ebû Abdullah Hârise b. en-Nu'mân b. Nef' (veya Râfi') b. Zeyd b. Ubeyd el-Hazrecî el-Ensârî'dir.⁶⁹ Bedir, Uhud ve Hendek'te Hz. Peygamber ile birlikte bulunmuş olup sahabe'nin büyükleri arasında sayılmaktadır.⁷⁰ Hârise'nin ömrünün sonlarına doğru gözlerini kaybettiği,⁷¹ Muaviye döneminde (661-680) ise vefat ettiği belirtilmektedir.⁷² Bu bilgilerden, yukarıda zikrettiğimiz sahabe'nin şehid olmaları yönüyle Hârise b. Nu'mân'dan ayrıldıkları anlaşılmaktadır.

Kaynaklar incelendiğinde yalnızca Hârise hadisinin değil daha birçok rivayetin hem Hârise b. Nu'mân hem de Hârise b. Sürâka hakkında rivayet edildiği fark edilmektedir. Örneğin Hârise b. Nu'mân ile ilgili "Annesine çok iyilik etmesiyle meşhurdur; Hz. Peygamber rüyasında onun cennette Kur'an okuyuşunu dinledi" rivayeti⁷³ ve Bedir'de şehid olduğu bilgisi⁷⁴ Hârise b. Nu'mân için olduğu gibi Hârise b. Sürâka için de zikredilmektedir. Yine Hz. Peygamber'in Hârise'yi cennette gördüğüne dair rivayet hem Hârise b. Nu'mân hem de Hârise b. Sürâka'ya atfedilmiştir.⁷⁵ Aynı rivayetlerin Hârise b. Nu'mân ve Hârise b. Sürâka için de nakledilmiş olması kaynaklarda sahâbî

⁶⁸ Ebû Hâtim ve Dârekutnî Yûsuf b. Atyye el-Bâhilî'nin (ö. 187/803) zayıf olduğunu söylemiş, Nesâî "Sika değildir." demiş, İbn Adî hadislerinin mahfuz olmadığını belirtmiştir. Bkz. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXII, 447, 448. İbn Hacer ise onun hakkında "zayıfün cidden" tabirini kullanmıştır. İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 690.

⁶⁹ İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, I, 91; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 452; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, I, 227; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 707.

⁷⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 452; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, I, 306; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, I, 227; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 707.

⁷¹ Gözlerini kaybettiğinde, fakirlere bizzat sadaka vermeye devam edebilmek için evinden mescide bir ip çekmiş, ip vasıtasıyla (mescide bizzat giderek) sadaka çantasını fakirlere ulaştırmıştır. Ailesi bu işi kendilerinin yapabileceğini söylemesine rağmen Hârise bunu kabul etmemiş, Hz. Peygamber'in "*Fakirlere elden sadaka vermek insanı kötü ölümden korur.*" (مَنْ أَوْلَهُ الْمَسْكِينِ نَقِيَ مَبِيئَةَ السُّوءِ) (Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, III, 228, no. 3228; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 708; Alâuddin Ali b. Abdülmelik b. Kadı Han Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, haz. Bekir Hayyânî – Saffet Sakka (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981/1401), VI, 406, no. 16282.) hadisini işittiğini belirtmiştir. (Bkz. Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, II, 737; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 708.)

⁷² Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, II, 740.

⁷³ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, II, 740.

⁷⁴ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, II, 741.

⁷⁵ İbnü'l-Esîr, doğrusunun Hârise b. Nu'mân olduğunu belirtmektedir. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, I, 650.

isimleri ve onlarla ilgili verilen bilgiler hususunda bir karışıklığın bulunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Hârise'nin gerçek kimliğini tespit etmek güçleşmektedir.

3.4. Konuyla İlgili Benzer Rivayetler

Hârise rivayetinin dışında Hz. Peygamber'in "*Her hakkın/sözün bir hakikati vardır. Bunun hakikati nedir?*" şeklinde sual yönelttiği bazı sahâbîler de bulunmaktadır. Söz gelimi Muâz b. Cebel bunlardan biridir:

Enes b. Malik'ten rivayet edildiğine göre Muâz b. Cebel, Peygamber'in (sas) yanına girdi ve Hz. Peygamber ona "*Nasıl sabahladın ey Muâz?*" buyurdu. O da: "Allah'a iman etmiş olarak sabahladım." cevabını verdi. Bunun üzerine Peygamber (sas) "*Her söz için bir doğrulayıcı, her hak için de bir hakikat vardır. Senin sözünün doğrulayıcısı nedir?*" buyurmuş, Muâz ise "Yâ Nebiyallah! Sabahladığımda akşama çıkmayacakmışım gibi bir hisse kapılıyorum. Akşam olduğunda sabahlayamayacakmışım gibi hissediyorum. Bir adım attığımda ikinci adımı atamayacakmışım zannediyorum. Sanki tüm ümmetlere bakıyorum, diz çökmüşler, yanlarında peygamberleri ve Allah'tan başka kulluk ettikleri putlar olduğu halde kitaplarını almak üzere çağırılıyorlar. Cehennemliklerin cezalarını çektiklerini, cennetliklerin ise sevaplarını görür gibiyim." demiştir. Peygamber (sas) ise "*Marifete erdin (bildin), gereğini yap!*" buyurmuştur.⁷⁶

Bu rivayette Hz. Peygamber'in Muâz b. Cebel'e yönelttiği sorunun Hârise hadisi ile aynı olduğu, buna mukabil verilen cevabın diğer rivayetlerden farklılaştığı hemen dikkat çekmektedir. Bu durum rivayetin Hârise yerine sehven Muâz b. Cebel'e atfolunması ihtimalini zayıflatmaktadır. Esas itibarıyla

⁷⁶ Rivayetin metni şu şekildedir:

عن أنس بن مالك، أن معاذ بن جبل، رضي الله تعالى عنه دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "كيف أصبحت يا معاذ؟" قال: أصبحت مؤمناً بالله تعالى، قال: «إن لكل قول مصداقاً، ولكل حق حقيقة، فما مصداق ما تقول؟»، قال: يا نبي الله، ما أصبحت صباحاً قط إلا ظننت أنني لا أمسي، وما أمسيت مساء قط إلا ظننت أنني لا أصبح، ولا خطوت خطوة إلا ظننت أنني لا أتبعها أخرى، وكأني أنظر إلى كل أمة جاثية تدعى إلى كتابها معها نبيها وأوثانها التي كانت تعبد من دون الله، وكأني أنظر إلى عقوبة أهل النار وثواب أهل الجنة. قال: "عرفت فالزم".

Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 242; Ebû Abdullah Muhammed b. Selâme b. Ca'fer Kudâî, *Müsnedü's-Sihâb*, haz. Hamdi Abdülmeccid Selefi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), II, 127, no. 1028; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, LVIII/416. Ebû Nuaym ve Kudâî'nin eserlerinde yer alan bu rivayet ile ilgili olarak hadis münekkitlerinin yorumlarına bakıldığında Ukaylî'nin (ö. 322/934) Enes b. Mâlik'ten nakledilen Muaz b. Cebel rivayetinin, râvileri arasında bulunan Abdullah b. Keysân el-Mervezî'nin hadislerinde vehim bulunduğunu belirttiği görülmektedir. (Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, haz. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984), II, 291.) Yine rivayeteki İshak b. Abdullah b. Keysân'ın da zayıf olduğu bilinmektedir. Bkz. Kudâî, *Müsnedü's-Sihâb*, II, 127, no. 1028 nolu hadisin dipnotu. Dolayısıyla bu rivayetin de sened bakımından problemli olduğu anlaşılmaktadır.

kaynaklar incelendiğinde Muâz b. Cebel'in yaşantısının zühd hayatına uygunluğu hemen dikkat çekmektedir.⁷⁷ Zira haramlar ve helaller hususundaki bilgiyle sahâbîler arasında öne çıkan Muâz b. Cebel, âbid ve zâhid sahâbîlerden biri olup hilmi, hayâsı, cömertliği ve yakışıklı görünüşü ile ensârın gençleri arasında özel bir yeri bulunmaktadır.⁷⁸ Özellikle namazı çok sevdiği ve uzun uzun namaz kıldığı zikredilmektedir. Öyle ki uzun uzadıya kıldırıldığı namazlardan dolayı Rasûlüllah'a (sas) şikâyet edilmiştir.⁷⁹ Muâz b. Cebel'in teheccüde de ayrı bir ihtimam gösterdiği, gecenin üçte birini uykuya, üçte birini Kur'an okumaya, üçte birini de namaza ayırdığı rivayet edilmektedir.⁸⁰ Kalbi daima Allahu Teâlâ'yı zikir halinde bulunan Muâz b. Cebel'e göre zikir, Allah yolunda cihaddan daha sevaplı olup⁸¹ kalbi cilalandırmakta ve imanı tazelemektedir. Bundan dolayı Muâz b. Cebel'in çevresindekiler ile birlikte zaman zaman zikir yaptığı rivayet edilmektedir.⁸² Dolayısıyla zühd yaşantısı ve takvasıyla tanınmış bir sahâbî olan Muâz b. Cebel'in tasavvuftaki şeriat ve hakikat ayırımına uygun bir yaşantısının bulunduğu, bu bakımdan söz konusu rivayetin Muâz b. Cebel'e aidiyetinde sûfiler açısından bir problem olmayacağını söyleyebiliriz.

Hârise rivayetinin dışında Hz. Peygamber'in, "*Her hakkın/sözün bir hakikati vardır. Bunun hakikati nedir?*" şeklinde soru yönelttiği rivayet edilen sahâbîlerden bazıları da Süveyd b. Hâris el-Ezdî'nin de içinde bulunduğu bir topluluktur. Süveyd b. Hâris şöyle anlatmaktadır:

Kavmimden yedi kişilik bir grup ile Rasûlüllah'a (sas) gittik. Huzuruna vardığımızda onunla konuştuk. Konuştuklarımız hoşuna gitti ve şöyle buyurdu: "*Siz nesiniz?*" Bunun üzerine şöyle cevap verdik: "Müminleriz." Rasûlüllah (sas) tebessüm etti ve şöyle buyurdu: "*Her sözün bir hakikati vardır. Sizin*

⁷⁷ Ebû Abdurrahmân Muâz b. Cebel b. Amr el-Ensârî (ö. 17/638) hicretten on sekiz yıl önce Medine'de dünyaya gelmiştir. On sekiz yaşında iken müslüman olmuş ve Akabe biatına katılmıştır. Hz. Peygamber'in kendisini emir ve muallim tayin etmesi nedeniyle Huneyn ve Tâif gazvelerine katılmayan Muâz, diğer gazvelere katılmış, hicrî dokuzuncu yılda Hz. Peygamber kendisini Yemen'e elçi, zekât memuru ve kadı olarak göndermiştir. Muâz b. Cebel, 17 (638) yılında Ürdün'de Kusayru Hâlid'de Amvâs tâunu diye bilinen veba salgınında iki oğlu ve iki hanımıyla birlikte vefat etmiştir. İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, III, 1403; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, V, 187; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VI, 109; M. Yaşar Kandemir, "Muâz b. Cebel", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXX, 338.

⁷⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe*, VI, 107, 108; Abdülhamîd Mahmûd Tahmâz, *Muâz b. Cebel: İmâmü'l-ulemâ ve muallimü'n-nâsi'l-hayr* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1994), s. 99.

⁷⁹ Tahmâz, *Muâz b. Cebel*, s. 99.

⁸⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim Buhârî, "el-Câmiu's-sahîh", *el-Kütübü's-sitte (Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf* içerisinde), ed. Sâlih b. Abdülazîz, (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), Megâzî, 61, no. 4341, 4342; Tahmâz, *Muâz b. Cebel*, s. 102.

⁸¹ Tahmâz, *Muâz b. Cebel*, s. 105.

⁸² Buhârî, İmân, 1; Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, haz. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009), I, 189, 497.

sözünüzün ve imanınızın hakikati nedir?” Şöyle dedik: “Bunlar on beş haslettir. Elçileriniz, bunlardan beşini iman etmemiz için, beşini ise amel etmemiz için emretti. Geriye kalan beşi ise -senin hoş görmediklerin hariç- cahiliye döneminden kalma ahlâkımızdır.” Peygamber (sas) “*Elçilerimin iman etmeniz için emrettiği beş haslet nedir?*” buyurdu, şöyle söyledik: “Elçileriniz bize Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ölümden sonra dirilmeye inanmamızı emretti.” Peygamber (sas) “*Elçilerimin amel etmeniz için emrettiği beş haslet nedir?*” buyurdu, şöyle söyledik: “Elçileriniz bize lâ ilâhe illallah dememizi, namaz kılmanızı, zekât vermemizi, Ramazan orucu tutmanızı, gücümüz yettiğinde haccetmemizi emretti.” Peygamber (sas) “*Câhiliyye döneminde edindiğiniz ahlâkî hasletler nelerdir?*” buyurdu, şöyle söyledik: “Rahatlık anında şükür, belalara karşı sabır, düşmanla karşılaşma anında davada sebat etme, kazaya rıza ve düşmanın başına gelen musibete sevinmemek.” Bunun üzerine Peygamber (sas) şöyle buyurdu: “*Hikmet sahibi âlimler, doğruluklarından dolayı neredeyse peygamber seviyesine çıkacaklardı.*”⁸³

Diğer bir rivayette şu ilaveler de bulunmaktadır:

“*Yirmi haslete tamamlanması için size beş haslet daha tavsiye edeceğim.*” Bunun üzerine biz de “Tavsiye et yâ Rasûlallah!” dedik. Şöyle buyurdu: “*Yemeyeceğiniz kadar çok şey toplamayın. Oturmayacağınız ev inşa etmeyin. Yarın ayrılacağınız şey (dünya malı ve menfaati) için tartışmayın. Ebediyyen kalacağınız ahiret yurduna rağbet edin. Huzurunda toplanıp kedisine arz olunacağınız Allah’a karşı muttakî olun.*”⁸⁴

Bu rivayette de yine öncekilerde olduğu gibi Hz. Peygamber’in sahabilere imanın hakikatine dair küçük farklılıklar olmakla birlikte aynı suali yönelttiği görülmektedir. Verilen cevap ise öncekilerden tamamıyla farklıdır. Buradan Hz. Peygamberin aynı soruyu farklı zamanlarda farklı sahabilere yönelttiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Öte yandan ricâl kaynaklarında Süveyd b. Hâris el-Ezdî’nin kimliği ile ilgili bilgi bulunmamakta, sadece yukarıdaki hadis nakledilmektedir.⁸⁵ Bazı kaynaklarda aynı rivayetin Alkame b. Hâris’e atfedilmiş olduğu da görülmektedir.⁸⁶

⁸³ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, IX, 279.

⁸⁴ Beyhakî, *Kitabü’z-zühdi’l-kebîr*, s. 353, no. 970; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, XLI/198-201.

⁸⁵ İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-ğâbe*, II, 593. Ebü’l-Fidâ İsmâ’il b. Ömer ed-Dımaşkî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, haz. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (yy.: Dâru Hicr, 1997-1999), VII, 370. İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 186.

⁸⁶ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, LXXI/101.

3.5. Değerlendirme

Yukarıda naklettiğimiz bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla öncelikle şu görülmektedir ki Hâris b. Mâlik, Hârise b. Sürâka ve Hârise b. Nu'mân farklı sahâbîlerdir. Bu durum, asıl rivayetdeki Hârise ile ilgili olarak iki ihtimali gündeme getirmektedir: Bunlardan ilki, aynı hadisin sehven farklı sahâbîlere atfedilmiş olduğudur ki bunda her üç sahabinin de bireysel yaşantılarında zâhid birer sahâbi olmalarının etkisi olabileceği gibi bunun yalnızca râvinin zabt hatasından kaynaklandığı düşünülebilir. Bu durumda rivayetin geçtiği en erken tarihli kaynak olan Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi*'inde yer alması ve kaynak sayısı bakımından da daha fazla yerde bulunması itibarıyla Hârise'nin, Hâris b. Mâlik isimli sahâbî olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu söyleyebiliriz.

İkinci ihtimal ise aynı sorunun her üç sahâbiye de farklı zamanlarda yöneltilmiş olmasıdır. Zira benzer şekilde Muâz b. Cebel ve Süveyd b. Hâris el-Ezdî ile birlikte olan heyettekilere de Hz. Peygamber'in aynı soruyu sormuş olması ve verilen yanıtların farklılığı, zayıf da olsa bu ihtimalin de söz konusu olduğunu göstermektedir. Fakat yukarıda ele alınan üç sahâbi hakkındaki rivayetlerde yöneltilen soru karşısındaki cevaplar küçük farklılıklarla birlikte aynı minvaldedir. Dolayısıyla hadis metinlerinin aynı muhtevayı içermekte olması, her bir rivayetin farklı olayları içerdiğini söylemeyi güçleştirmektedir. Şu durumda birinci ihtimalin daha geçerli olduğunu söylemek mümkün olacaktır.

4. Hârise Hadisi ile İlişkilendirilen Bazı Tasavvuf Kavramları

Tasavvuf klasikleri incelendiğinde Hârise hadisinin, başta hakikat kavramı olmak üzere hakikat ile doğrudan veya dolaylı olarak ilişkisi bulunan zühd, müşâhede, fenâ, tecellî, mürid ve sekr gibi çeşitli kavramlarla alakalı olarak ele alındığı görülmektedir. Zira Hârise hadisi tasavvufta, konusu itibarıyla başta şeriat ve hakikat ayrımı olmak üzere sūfînin yaşayacağı çeşitli halleri gerek müridlerin tatmin olması gerekse rûsûm ulemasına (zâhir ilimler ile iştigal eden âlimlere) karşı tasavvufî öğretilerin temellendirilmesi bağlamında önemli bir delil olarak kullanılmıştır. Hârise hadisinin tasavvuf kültüründeki etki ve yansımaları görmek için tasavvuf klasiklerine bakmak yeterli olacaktır. Tasavvuf klasikleri incelendiğinde Hârise hadisinin şu kavramlarla ilişkili olarak ele alındığı görülmektedir:

4.1. Zühd

Tasavvufta dünyaya ve dünyalığa karşı yüz çevirmeyi ifade eden zühd kavramı Hârise hadisinde Hârise'nin "Dünyadan uzaklaştım. Geceleri uykusuz, gündüzleri susuz geçirdim." sözü ile doğrudan ilişkilidir. Hârise'nin bu rivayette açık bir şekilde dünyadan uzaklaştığını belirtmesi, zühd konusunu ele alan tasavvuf kaynaklarının mevzubahis rivayete atıfta bulunmasını sağlamıştır. Bu hadis tasavvuf kaynaklarında en erken Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/797) *ez-Zühd ve'r-rekaik*'inde⁸⁷ yer almış, sonrasında diğer tasavvuf kaynaklarında yaygın bir şekilde nakledilmiştir. Örneğin hadis, Ebû Saîd el-Harrâz'ın (ö. 277/890) *Kitâbü's-sıdk* adlı eserinde zühd başlığı altında bulunmaktadır.⁸⁸ Aynı şekilde Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) de bu hadisi, *Riyâzetü'n-nefs* adlı eserinde "Sıddîklerin Cihâdî" başlığı altında nakletmektedir.⁸⁹

Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) Hârise hadisine *Kûtü'l-kulûb*'ün muhtelif bölümlerinde atıfta bulunmuştur. Zâhidin vasıflarından bahsettiği bir bölümde Hz. Peygamber'in zühdü imanın hakikatinin bir göstergesi olarak sunduğunu ve bu durumun da yakînin müşâhedesine yakın bir hal olduğunu belirtmiştir.⁹⁰ Yine zühdü ele aldığı başka bir bölümde ise zühdün imanın hakikatinden doğduğunu, ahireti müşâhade etmenin ise ancak dünyaya karşı zâhid olmak ve böylece eşyanın varlığı ile yokluğunun kalpte eşit olması suretiyle gerçekleşeceğini belirtir. Nitekim böyle bir şahısta nefsin kalp üzerinde hâkimiyeti tamamıyla ortadan kalkmış, mahlûkat devreden çıkmıştır. Artık gönül varlıktan soyutlanmış, ihlâs tam anlamıyla kalbe yerleşmiş, nefsin arzularının devre dışı kalmasıyla zühd kalpte sabit hale gelmiştir. Mekkî'nin, buna delil olarak zikrettiği hadislerden biri de yine Hârise hadisidir.⁹¹

Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) de Hârise hadisine zühd başlığı altında yer verir ve ardından imanın hakikatlerinin ortaya çıkışının ancak dünyadan uzaklaşmak ile mümkün olabileceğini vurgular. Hz. Peygamber'in Hârise hakkındaki "*Kalbi nurlandırılmış bir mü'min!*" ifadesini ise En'âm sûresindeki (فمن یرد الله أن یهدیه یشرح صدره للإسلام) "*Allah, doğru yola eriştirmek*

⁸⁷ Abdullah b. Mübarek, *ez-Zühd ve'r-rekaik*, s. 106, no. 314.

⁸⁸ el-Harrâz, *et-Tarîk ilâ'llah (Kitâbü's-sıdk)*, s. 56, 57.

⁸⁹ Ebû Abdullah Hakîm et-Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, haz. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.), 59.

⁹⁰ Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Hârisî Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfu tarîki'l-mürîd ilâ makami't-tevhid*, haz. Asım İbrâhim el-Keyyâlî el-Hüseynî eş-Şâzeli ed-Derkâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), I, 417.

⁹¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 448.

*istediği kimsenin kalbini İslam için genişletir/açar.*⁹² âyeti ile ilişkilendirir. Nitekim Hz. Peygamber'e bu âyetteki "şerh" ifadesinin ne anlama geldiği sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Nur kalbe girdiğinde göğüs açılır ve onun için genişler." Bunun âlameti var mıdır diye sorulduğunda ise Peygamber (sas) "Evet, dâr-ı gururdan (aldanma yeri olan dünyadan) uzaklaşıp dâr-ı hulûda (ebedî yer olan âhirete) yönelmek ve ölüm gelmeden önce hazırlık yapmak." buyurur.⁹³ Gazzâlî, Hz. Peygamber'in bu açıklamaları ile ilişkili olarak Hârîse'nin zühd yolunda ilerlemesini kalbinin nurlanmasına ve böylece imanın hakikatine ulaşmasına dair bir alâmet olarak yorumlar.⁹⁴

4.2. Hakikat

Tasavvufta, zühdün ve genel anlamda şeriatta ilerlemenin neticesi hakikate ulaşmaktır. Söz konusu hadiste Hârîse'nin arş, cennet ve cehennem gibi gaybî bilgilere ulaşması hakikat kavramı ile doğrudan ilişkilendirilmiştir. Hârîse hadisini, eserinin muhtelif yerlerinde zikreden Ebû Nasr es-Serrâc'a (ö. 378/988) göre hakikat, kalbin, kendisine iman ettiği zâtın huzurunda bulunmada sebat etmesidir. Eğer müminlerin kalplerine rableri hakkında bir şek ve şüphe girer ve her an Allah'ın huzurunda hâzır ve nâzır olduğu duygusunu kaybederlerse iman batıl hale gelir. Nitekim Peygamber (sas) Hârîse'ye⁹⁵ şöyle bir soru yöneltmiştir: "Her hakkın bir hakikati vardır. Bunun hakikati nedir?" Bunun üzerine Hârîse: "Dünyadan uzaklaştım. Geceleri uykusuz, gündüzleri susuz geçirdim. Rabbimin arşına açıkça bakıyor gibiyim." Serrâc'a göre Hârîse burada (كأن) "Sanki ben..." tabiri ile kalbî müşâhedesini, kalbinin her an Allah'la ve ona bağlı bir şekilde bulunduğunu anlatmaktadır. Öyle ki imanı sebebiyle müşâhedesinin neredeyse göz ile görececek bir şekilde olduğunu ifade etmektedir.⁹⁶

⁹² el-En'âm 6/125.

⁹³ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, IV, 292. Hadis için bkz. Muhammed b. Abdullah Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, haz. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), IV, 346, no. 7863.

⁹⁴ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, IV, 292.

⁹⁵ Hadiste söz edilen kişi bazı rivayetlerde Hâris b. Mâlik olarak da geçmektedir. Bkz. Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi*, XI, 129, no. 20114; Abdullah b. Mübarek, *ez-Zühd ve'l-rekaik*, s. 106, no. 314; Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, XIII, 158, no. 10107.

⁹⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 289.

4.3. Müşâhede

Tasavvufta en genel anlamıyla Allah'ın zâtının ve tecellîlerinin kalb ile görülmesini ifade eden müşâhede kavramı tasavvuftaki hakikat anlayışı kapsamında değerlendirilen kavramlardan biridir. Hârise de zühd hayatı neticesinde birtakım müşâhedeler elde etmektedir. Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lüb* adlı eserinde ehl-i müşâhededen bahsederken Hârise hadisini zikretmektedir. Ona göre imanın nuru ile gerçekleşen müşâhede çeşitli seviyelerde gerçekleşmektedir. Bunlardan bir tanesi de yapılan mücâhedeler neticesinde ahirete dair bazı unsurların kalp gözüyle görülmesidir ki Hârise hadisi de bunun bir göstergesidir. Bu hadiste Allahu Teâlâ, Hârise'ye, dünyadan ve ahiretten uzaklaşmasının neticesinde kalp nuru ile görmeyi lutfetmiştir. Buradaki müşâhede, Allahu Teâlâ'nın zâtı, sıfatları, iyilikleri ve azameti gibi hususları görmek sureti ile değil, arşı, cenneti, cennet ehlini, cehennem ve cehennem ehlini müşâhede etme kabilinden gerçekleşmiştir. Bu da müşâhedenin bir türünü teşkil etmektedir.⁹⁷

Öte yandan Serrâc'ın Amr b. Osman el-Mekkî'nin (ö. 297/910) eserinden naklettiğine göre Amr b. Osman, “*İhsan, Allah'ı görür gibi kulluk/ibadet etmendir. Sen onu görmüyor olsan da O seni görmektedir...*”⁹⁸ hadisindeki “Allah'ı görür gibi olmak” ifadesini şöyle yorumlamaktadır: “Buradaki görüş rü'yet ile yakîn arasındaki bir haldir. Peygamber (sas) burada ne gözle görmeyi ne de yakîn anlamındaki bir görüşü kastetmiştir. Peygamber (sas) burada imanın hakikatlerinden birine işaret eden bir misal vermiştir. Eğer haber doğru ise Hârise'nin talep ettiği hakikat de budur. Hadiste geçen (كأن), (إن) veya (أن) mânâsında değil, kalbin huzuru anında müşâhedenin galip olduğunu ifade için rü'yet anlamına yakın bir mânâya delâlet etmektedir.”⁹⁹

4.4. Mükâşefe

Hakikat bağlamında ele alınan kavramlardan biri de mükâşefe olup umumiyetle müşâhede ile yakın anlamlı olarak kullanılmaktadır. Bununla birlikte kalp gözünün önündeki perdelerin açılmasını ifâde etmesi sebebiyle mükâşefe, müşâhededen daha geniş kapsamlı bir mânâya da delalet etmektedir. Bu bağlamda Kelâbâzî (ö. 398/1008), Hârise'nin, “rabbimin arşına açığa bakıyor gibiyim” ifadesini kalbin mükâşefesine örnek olarak vermektedir.¹⁰⁰

⁹⁷ Ebû Abdullah Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-çalb ve'l-fuâd ve'l-lüb* (Ürdün: el-Merkezü'l-Melikî li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2009), s.38, 39.

⁹⁸ Buhârî, Tefsîr, Lokman, 31, no. 4777.

⁹⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 111.

¹⁰⁰ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 127.

4.5. Yakîn

Kalpte hâsıl olan ve doğruluğunda şüphe bulunmayan kesin bilgiyi ifade eden¹⁰¹ yakîn kavramı, hakikat ile doğrudan ilişkili kavramlardan biridir. Hârîse'nin zühd hayatı neticesinde elde ettiği müşâhedeler bu bağlamda yakîni bir bilgi olarak da değerlendirilmektedir. Zira Kelâbâzî, yakîn kavramını açıklarken Hârîse'nin "Rabbimin arşına açıkça bakıyor gibiyim." sözünü, gayb ile arasındaki örtünün kalkmış olmasına bağlamaktadır. Ona göre artık Hârîse, gaybı müşahade eder bir hale bürünmüş, yakîne ermiştir.¹⁰² Benzer bir şekilde Gazzâlî de Hârîse'nin kendisini dünyadan uzaklaştırması neticesinde yakîni bilgiye ulaştığını vurgulamaktadır.¹⁰³

4.6. Mârifet

Hârîse hadisinin sonunda yer alan (عرفت فالزم) "*Marifete erdin (bildin), onun gereğini yap.*" cümlesi tasavvufta mücâhede ve riyâzet ile ulaşılabilen bir bilgiyi ifade eden mârifet kavramı ile ilişkilendirilmektedir. Kelâbâzî, bu ifâdeyi mârifet kavramına bağlayanların başında gelmektedir.¹⁰⁴

4.7. Fenâ

Sâlikin her türlü kötü huy ve alışkanlıklardan arınmasını ifâde eden¹⁰⁵ ahlâkî düzlemdeki fenâ kavramı da Hârîse hadisi ile ilişkilendirilmiştir. Kelâbâzî Hârîse'nin "Dünyadan uzaklaştım. Rabbimin arşına açıkça bakıyor gibiyim." sözünü fenâ kavramı kapsamında değerlendirmektedir. Ona göre fenânın bir çeşidi hazlardan fânî olmaktır. Hârîse de ahiret için dünyadan, Cebbâr olan Allahu Teâlâ için ise ağıyardan (Allah'tan başka her şeyden) fânî olmuştur.¹⁰⁶

4.8. Sûfî

Hârîse hadisi, gerek sûfîlerin vasıfları ile ilişkili olarak gerekse sûfî ve tasavvuf kavramlarının kökü ile ilgili tartışmalarda örnek bir vakıa olarak da sunulmaktadır. Söz gelimi Serrâc eserinde sûfîlerin vasıflarını sıralarken de Hârîse hadisini delil getirmektedir. Ona göre evliyanın yoluna kendilerini ver-

¹⁰¹ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I, 102.

¹⁰² Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 121.

¹⁰³ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, s. 292.

¹⁰⁴ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 157.

¹⁰⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 102.

¹⁰⁶ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 144.

meleri, asfiyânın mânevî menzillerinde konaklamak, nefsi telef etmek ve ruhu bezletmek suretiyle hakların hakikatine kendilerini feda etmeleri, ölümü hayata, zilleti izzete, şiddeti rahatlığa tercih etmeleri ve bunları vuslat arzusu ile yapmaları, bu doğrultuda Allah'ın iradesinin dışına çıkmamaları sûfîlerin özellikleri ve adabı arasındadır. İşte bu vasıflara sahip olmak, hakikatlere giden ilk adımı teşkil etmektedir. Hz. Peygamber Hârise'ye "*Her hakkın bir hakikati vardır. Senin imanının hakikati nedir?*" diye sormasında da buna bir işaret vardır.¹⁰⁷

Öte yandan Serrâc'a göre Kur'an ve sünnete uymaları bakımından insanlar üç çeşittir. Bunlardan ilki ruhsat, mübahlar, tevil ve genişlik üzere verilen hükümler ile amel edenlerdir. İkinci grup, farz, sünnet, had ve diğer ahkâma dair bilgi ile amel edenlerdir. Üçüncü grup ise tüm bu hükümleri sağlam ve eksiksiz bir şekilde uyguladıktan sonra güzel haller, Allah'ın razı olacağı işler, güzel ahlâk, yüce işler, hakların hakikati, tahakkuk ve sıdk ile meşgul olan kimselerdir. Ona göre bunların misali Hârise hadisinde görülmektedir.¹⁰⁸

Kelâbâzî, sûfî kelimesinin kökeni hakkında yapılan açıklamalar ile ilişkili olarak Hârise hadisine atıfta bulunan sûfîlerden biridir. Ona göre sûfî kelimesini sıfat ve saff-ı evvele nisbet edenler, sûfîlerin sırlarını/kalpelerini ve bâtınlarını esas almışlardır. Nitekim onlar dünyayı terk ederek zühd hayatı yaşamışlar, Allah da onların sırlarını saflaştırmış/arındırmış ve gönüllerini nurlandırmıştır. Bunun için Peygamber (sas) "*İçine nur giren kalp açılır ve genişler.*" buyurmuştur. "Yâ Rasûlallah! Bunun alâmeti nedir?" diye sorulduğunda ise "*Dâr-ı gururdan (yalan dünyadan) uzaklaşıp ebedî dünyaya yönelerek ölüm gelmeden önce hazırlık yapmaktır.*"¹⁰⁹ buyurmuştur. Bu rivayette Peygamber (sas) Allahu Teâlâ'nın, dünyadan uzaklaşan kimsenin kalbini nurlandıracağını ifade etmektedir. Hârise de dünyadan uzaklaşınca Allah kalbini nurlandırmıştır. Artık kendisine gâib olan şeyleri müşâhede etmeye başlamıştır. Peygamber (sas) de "*Kim Allah'ın kalbini nurlandırdığı bir kul görmek ister-*

¹⁰⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 17.

¹⁰⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 97.

¹⁰⁹ Ebû Bekr İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), VII, 76, no. 34314, 34315; Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, XIII, 133, no.10068.

se *Hârîse'ye baksın.*" buyurmuştur.¹¹⁰ İşte vasıflardan dolayı sûfler nûriyye şeklinde de isimlendirilmektedir.¹¹¹

Şehâbeddin es-Sühreverdî (ö. 632/1234) de tasavvuf ilminin isimlendirilmesinden bahsederken Hârîse hadisini iktibas etmektedir. Sühreverdî'ye göre sahabe ve tâbiîn döneminden sonra çeşitli görüşler ve akımlar ortaya çıkmış, gruplaşmalar baş göstermişti. İlim adamları hevâ ve heveslerine tâbi olmuş, zâhidliğin itibarı sarsılmış, câhillik revaç bulmuş, çeşitli bidat ve adetler ortaya çıkmış, insanlar dünyalığın cazibesine kapılmıştı. Tüm bunların karşısında bir grup insan ise sâlih ameller, yüce haller, samimiyet ve dînî emirlere kuvvetle sarılma yoluna gitmişlerdi. Bu kimseler ashâb-ı suffeyi kendilerine örnek alarak dünyaya ve onu sevmeye karşı tavır alarak zühdü ve yalnızlığı tercih etmiş, toplanabilecekleri veya zaman zaman yalnız kalacakları zaviyeler inşa etmişlerdir. Böylece sâlih amel işlemek suretiyle yüce haller kazanmışlar, mânevî ilimler tahsil etmişler, lisanlarına lisan, irfanlarına irfan ve imanlarına iman katmışlardır. Neticede Hârîse'nin kendisine imanda ayrı bir rütbe keşf olduğu zaman "Hakiki bir mü'min olarak sabahladım." dediği gibi bu grup da söz konusu hallerinin bir neticesi olarak ancak kendilerinin vakıf oldukları birtakım ilimler, mânevî işâretler elde etmişler ve kendilerine has ıstılahlar ortaya çıkartmışlardır. Böylece sûfî ismi aralarında yayılmıştır.¹¹²

4.9. Mürid

Kelâbâzî, Hârîse hadisini mürid kavramı ile de ilişkilendirmektedir. Ona göre, mürid kavramı, mücâhedesini keşiften önce olan kimse, murad kavramı ise keşfi mücâhedesinden önce olan kimse için kullanılır. Şu durumda mürid belirli bir gayret sarf ettikten sonra keşf mertebesine ulaşan kimsedir. Kelâbâzî'ye göre Hârîse'nin durumu buna bir örnektir. O, dünyadan uzaklaşmasının neticesi olarak gayba dair mükâşefeye ulaşmıştır.¹¹³

4.10. Gaybet

Hârîse hadisinin ilişkilendirildiği kavramlardan biri de gaybet kavramıdır. Tasavvufta gaybet, sâlikin kendisine gelen vâridlerle meşguliyeti sebebiyle

¹¹⁰ Kelâbâzî'nin eserinde yer verdiği bu söz bilebildiğimiz kadarıyla hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Bu ifade, muhtemelen diğer rivayetlerde Hz. Peygamber'in Hârîse hakkında söylediği "*Kalbi nurlandırılmış bir mümin!*" cümlesinin değiştirilmiş şeklidir.

¹¹¹ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 14, 15.

¹¹² Şehabeddin Ömer b. Muhammed Ebû Hafs es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2010), 58.

¹¹³ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s.158.

kendinden geçmesi ve bunun sonucu olarak da mahlûkatın durumlarından kalbinin bihaber kalması hadisesidir.¹¹⁴ Kelâbâzî Hârise'nin fânî olan dünyadan uzaklaşmasını gaybet kavramı ile de ilişkilendirmiştir. Ona göre gaybetin bir çeşidi de bekâyı ve bâkî olanı müşahede ederek fenâdan ve fânî olandan geçme halidir. Burada Hârise dünyanın zararlı ya da faydalı her yönüne karşı bir tavır içerisinde olmuş dolayısıyla dünyaya karşı gaybet haline geçmiştir.¹¹⁵

4.11. Sekr

Sâlikin yaşadığı mânevî sarhoşluğu ifâde eden sekr kavramı, Hârise'nin içerisinde bulunduğu hal ile irtibatlandırılmıştır. Nitekim Kelâbâzî, Hârise'nin “Bana bu âlemin taşı ile altını, toprağı ile gümüşü bir ve eşit hale geldi.” sözünün onun sekr haline işaret ettiğini belirtmektedir. Kelâbâzî'ye göre sekr, temyiz kabiliyetini kaybetme yani eşyalar arasındaki farkı görmeme halidir. Hârise'nin, nefsinin dünyadan kesince, artık gözünde altın ile taş gibi nesnelere değerlerini yitirip eşitlenmiş olması içinde bulunduğu sekr hali ile açıklanabilir.¹¹⁶

4.12. Tecellî

Hârise'nin içerisinde bulunduğu hal, tasavvufta sâlikin gönlüne doğan ledünnî bilgi ve nurları ifade eden¹¹⁷ tecellî kavramı ile de açıklanmaktadır. Kelâbâzî'ye göre Hârise hadisi Allah'ın kelam sıfatının tecellîsidir. Bu tecellî, Hârise'nin sözlerinde görülmektedir. Onun Allah'ın arş, cennet ve cehennemlikler hakkında verdiği haberleri gözüyle görmüş gibi anlatması bu tecellînin neticesinde gerçekleşmektedir.¹¹⁸

4.13. Hürriyet

Kuşeyrî, Hârise hadisini hürriyet kavramı ile ilişkilendirmektedir. Ona göre hürriyet, kulun mahlûkatın boyunduruğu altında bulunmaması, diğer bir deyişle mahlûkata köle olmamasıdır. Hürriyetin sıhhatinin alâmeti ise kulun gözünde eşyanın değerli veya değersiz olması arasında hiçbir farkın bulunmamasıdır. Kuşeyrî'ye göre hürriyet tam anlamı ile Hârise hadisinde görülebilmektedir. Nitekim Hârise şöyle söylemiştir: “Dünyadan uzaklaştım, böylece

¹¹⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 104.

¹¹⁵ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s.137.

¹¹⁶ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 135.

¹¹⁷ Semih Ceyhan, “Tecellî”, *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 241.

¹¹⁸ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s.141.

benim indimde dünyanın taşı ile altını eşit oldu.” Hârise'nin gözünde dünyalı-
ğın değersizleşmesi, tamamen hür olduğu anlamına gelmektedir.¹¹⁹

4.14. Safâ

Hücvîrî (ö. 465/1072) Hârise hadisini safâ ve keder kavramları ile iliş-
kili olarak açıklamaktadır. Ona göre saflık ve duruluk anlamını ihtivâ eden
safâ, beşere ait bir vasıf değildir. Keder ise bulanıklığı ifade etmekte olup
beşerin sıfatlarından. Bundan dolayı safâ, mücâhede yolunda tam anlamıyla
bulunmaz. Zira mücâhede yolu ile beşeriyet ortadan kalkmaz. Hakikatte ise
sûfî keder safhasını geçmiştir ve Hârise bunun en güzel örneğidir. Nitekim
Peygamber'in (sas) Hârise hakkında “O, Allah'ın kalbini iman ile nurlandırdığı
bir kuldur.” buyurması buna işaret etmektedir. Hücvîrî'ye göre Hârise, iman
sıdkı ile gönlünü aydınlatmış olan bir kuldur. Onun sülûku, imanın nuru ile
mehtap aydınlığına kavuşarak Rabbânî bir nur ile şekil almıştı. Böylece tevhid
ve muhabbet nuru ile aydınlanan kalp daha dünyada iken ahirettekilere vâkıf
olacak hale gelmişti. Kul makamlardaki bağdan kurtulur, hallerdeki kederden
uzak kalır, telvîn¹²⁰ ve tağyir mahallinden azat olur, bütün hallerde iyi sıfat
sahibi olur ve tüm bunları da görmezden gelerek kendini beğenme durumun-
dan da kurtulursa işte o zaman kulun hali akıllar tarafından idrak edilemeye-
cek bir şekle bürünür. Kul bu dereceye ulaştınca dünyada da ahirette de fani
hale gelir, insaniyet zırhı içerisinde bir Rabbânî olur. Onun nazarında altınla
çamur bir olur tıpkı Hârise hadisinde olduğu gibi.¹²¹

4.15. Sahv ve Sekr

Hücvîrî Hârise hadisini sahv ve sekr kavramları bağlamında da değer-
lendirir. Tasavvufta ise sekr, sâlikin yaşadığı mânevî sarhoşluk, sahv ise bu
sarhoşluğun etkisinden kurtulmasını ifade etmektedir.¹²² Onun ifadelerine
göre Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848), Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859), Muham-
med b. Hafîf (ö. 371/982), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) ve Yahyâ b. Muâz er-
Râzî (ö. 258/872) gibi sûfîler, kerametın ancak sekr halinde görülebileceği
kanaatindedir. Sahv halinde ise ancak nebilerin mucizeleri gerçekleşebilir.
Nitekim nebilerin göstereceği mucizede meydan okuma gayesi vardır. Bunun
için de akılı başında olması yani sahv halinde bulunması gerekir. Keramette

¹¹⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 253.

¹²⁰ Telvîn, tasavvufta sâlikin, seyrü sülûkta ilerlediği sürece halden hale ve vasıftan vasfa
geçmesini ifade eden bir terimdir. Bkz. Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, s. 346.

¹²¹ Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, s. 97, 98.

¹²² Bkz. Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, s. 339.

ise durum farklıdır. Veliler her istediklerinde keramet gösteremezler. Bazen keramet istemedikleri halde keramet ortaya çıkabilir. Bu durum, onların kerametlerinin ancak sekr halinde meydana gelmesinden kaynaklanır. Bu haldeyken herhangi bir iddiada bulunmaları mümkün olmaz. Nitekim onlar peygamberler gibi birer davetçi olarak gönderilmemişlerdir.

Öte yandan velilerin bu sekr halleri de kalıcı değildir. Veliler tereddüt ve televvün (halden hale geçme) içerisindeyler. Bazen beşerî vasıflara bürünmüş bir halde setr içerisindeyken bazen de mükâşefe halinde bulunurlar ve ilâhî hakikatlere ulaşırlar. İşte kerametler de bu keşf halinde zuhur eder. Bu keşf hali, Allah'a yakın olma/kurb halidir. Bu hal üzereyken kulun gönlünde taş ile altın eşit seviyede değer ihtiva eder. Hücvîrî Hârise hadisini bu hale dair bir örnek olarak yorumlar. Nitekim Hârise dünyaya karşı ilgisini koparmış, dünyada iken ukbayı temaşa etmiş ve şöyle söylemiştir: “Nefsimi dünyadan kesince, bana göre bu âlemin taşı ile altını, toprağı ile gümüşü bir ve eşit hale geldi.” Ertesi gün Hârise'yi hurma ağacı üzerinde çalışırken görmüşler ve kendisine “Yâ Hârise! Ne yapıyorsun?” diye sormuşlar, o da cevaben: “Mevcut olması zaruri olan rızkımı talep ediyorum.” demiştir. Hücvîrî, Hârise'nin halden hale geçtiğini, ilk durumdaki sözlerinin sekre, ikinci durumdakinin ise sahva ait olduğunu ifade etmektedir.¹²³

Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Ebü'l-Abbâs es-Seyyârî (ö. 342/953), Ebû Bekr el-Vâsîtî (ö. 320/932) ve Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) gibi sûfilere göre ise kerâmet sah v ve temkîn hallerinde zahir olur. Sekr halinde ise ortaya çıkmaz. Nitekim onlara göre Allahu Teâlâ veli kullarını âleme vâli kılmıştır. Âlemin ahkâmını onların himmetlerine merbut kılmıştır. Onun için veli kulların sah v halinde bulunup fikir beyan edebilmeleri zaruret arz etmektedir. Telvin ve sekr, tasavvufa yeni girenlerde görülen hallerdir. Yanlarında altın ve gümüşün eşit olduğunu dile getirilmesi ise sekr halinde ortaya çıkabilir. Nitekim bu durumu dile getirmek hoş bir davranış değildir. Bunu dile getirmek için aklın başta olmaması gerekir. Nitekim Hârise sekr sahibi olduğu için “Bana göre altın, çamur, taş ve gümüş eşittir.” derken sah v sahibi olan Hz. Ebû Bekir dünyalığın afetini görerek, ondan elini çekmiş ve Hz. Peygamber'in “*Allah için geriye ne bıraktın?*” sorusuna “Allah'ı ve Rasûlünü” diye cevap verebilmiştir.¹²⁴

¹²³ Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, s. 287, 288.

¹²⁴ Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, s. 289.

Sonuç

Tasavvuf ihlâs ile amel etmek suretiyle hakikat ve mârifete ulaşmayı amaçlayan bir hâl ildir. Sûfiler özellikle kendi hallerine delil teşkil edebilecek rivayetleri eserlerine almışlardır. Hârise hadisi de sûfilerin şeriat ve hakikat ayrımı başta olmak üzere hakikat ile doğrudan veya dolaylı olarak ilişkilendirilen pek çok tasavvuf kavramı için bir delil veya örnek olarak tasavvuf kaynaklarında sunulmuştur.

Hârise hadisi bir yandan Hârise'nin kendini dünyadan uzaklaştırması, geceleri uykusuz, gündüzleri ise oruçlu geçirmesi yönüyle şeriatı, diğer yandan Allahu Teâlâ'nın arşını, cenneti ve cehennemi müşahade etmesi yönüyle hakikat kavramını kapsaması hasebiyle sûfî literatüründeki şeriat - hakikat ayrımı için çok uygun bir örnektir. Dolayısıyla Hârise hadisi hakikat kapsamındaki kavramların temellendirilmesinde önemli bir delil olarak değerlendirilmiştir. Fakat hadisin kaynağı ve sıhhati konusunda sened üzerine eğilmek yerine mânâsı üzerinde yoğunlaşmayı tercih etmişlerdir. Esas itibarıyla bu rivayet, sûfilerin hadislerle yaklaşımlarındaki genel tavırlarını sergileyen güzel bir örnektir. Zira onlar hadisleri tebliğ ve irşâd için bir vasıta olarak görmüşler, ahlâkî ve rûhî öğretilerini özelde müridlerine genelde ise toplumun her kesimine kabul ettirmek için hadisin otoritesine sığınmışlardır. Meseleye onların nazarından bakıldığında zaten yaşamış oldukları halin bir hadiste anlatılmış olması bu hadisin doğruluğu için yeterli bir sebep olmalıdır. Nitekim sûfilerin genel kanaatleri, sâlikin nefsinin arındırma ve zühd neticesinde hakikate ulaşabileceği yönündedir. Bu doğrultuda Hârise gibi bir sahâbînin hakikate ulaştığına dair gelen bir rivayetin senedi çok mühim olmasa gerektir. Ayrıca rivayetin sabit olduğuna dair bazı muhaddislerin de yorumlarının bulunması onların zayıf da olsa bu rivayeti kullanmalarının önünü açmış olmalıdır.

Öte yandan sıhhat ile ilgili tartışmaların ötesinde rivayet ile ilgili esas mesele Hârise'nin kimliğinde bir kapalılığın bulunmasıdır. Tasavvuf kaynaklarında yalnızca Hârise olarak geçen bu sahabinin kimliği ile ilgili hadis ve ricâl kaynaklarında Hâris b. Mâlik, Hârise b. Sürâka ve Hârise b. Nu'mân isimlerine ulaşılmaktadır. Kaynaklarda aynı rivayet üç ayrı sahabiye atfolunmuş, zaman zaman sahabilerin hayatlarıyla ilgili bilgilerde belirsizlikler ve karışıklıklar söz konusu olmuştur. Ayrıca sahabilerin kimlikleri hakkında yeterli bilginin bulunmaması Hârise'nin kimliğini açığa çıkarmayı güçleştirmiştir. Bununla birlikte hadis kaynaklarının çoğunun Hâris b. Mâlik'e işaret ettiği görülmüştür. Fakat Hâris b. Mâlik'in şehid olduğu bilgisinin ötesinde bir bilgi bulunmamaktadır. Bu durum bize ulaşan ricâl ve tabakat kaynaklarının sınırlılığını göstermesi açı-

sından önemlidir. Yalnızca Hârise ismi üzerinden bile söz konusu kaynaklardaki sınırlılığı ve çelişkili bilgileri görmek mümkün olmaktadır.

Rivayet ile ilgili dikkat çeken diğer bir husus da Hz. Peygamber'in bu üç sahabinin dışında Muâz b. Cebel gibi muhtelif sahabilere de aynı suali yönelmiş ve farklı cevaplar almış olmasıdır. Bu durum Hz. Peygamber'in "imanın hakikati" meselesini önemseydiğini göstermektedir.

Hârise hadisi tasavvuf klasiklerinde yalnızca hakikat kavramı ile değil, yine bu kavram ile de ilişkili olarak on beş ayrı kavram kapsamında değerlendirilmiştir. Bu durum Hârise hadisinin tasavvuf edebiyatındaki önemini ve yaygınlığını göstermektedir.

Kaynakça

- Abd b. Humejd, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humejd*, haz. Mustafa el-Adevî, I-II, Riyad: Dâru Belensiyye, 2002.
- Abdullah b. Mübarek, *ez-Zühd ve'r-rekaik*, haz. Habîbürrahman el-A'zamî, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ty.
- Aydın, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: İFAV, 2009.
- Başer, Hacı Bayram, "Sünni Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicrî III. ve IV. Yüzyıllar)", Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015.
- , "Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: Kitâbü'z-Zühd'ler", *İslâm Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker – Kübra Bilgin, İstanbul: Nobel, 2015, ss. 139-163.
- Beğavî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed, *Mu'cemü's-sahâbe*, haz. Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Cekenî, I-V, Kuveyt Mektebetü Dâri'l-Beyân, 2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *el-Câmiu li-suabi'l-îmân*, haz. Muhtar Ahmed en-Nedvî, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- , *Kitâbü'z-zühdü'l-kebîr*, haz. Amir Ahmed Haydar, Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1987.
- Bezzâr, Ebû Bekr, *el-Bahrü'z-zehhâr (Müsned)*, haz. Âdil b. Sa'd, I-XVIII, Medine: Mektebetü'l-UIûm ve'l-Hikem, 2005.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim, "el-Câmiu's-sahîh", *el-Kütübü's-sitte (Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf içerisinde)*, ed. Sâlih b. Abdülazîz, Riyad: Dâru's-Selâm, 2000, ss. 1-631.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *Mu'cemü't-ta'rifât*, haz. Muhammed Sıddîk el-Münşâvî, Kahire: Muhammed Sıddîk el-Münşâvî Yay., ty.

- Çağrı, Mustafa, "Hakikat", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yay., 1997, XV, 177-178.
- Demirci, Mehmet, "Hakikat (Tasavvuf)", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yay., 1997, XV, 178-179.
- Demirli, Ekrem, "Zâhirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2007), ss. 219-244.
- Ebû Hafs es-Sühreverdî, Şehabeddin Ömer b. Muhammed, *Avârifü'l-maârif*, Beyrut: Dâru Sâdir, 2010.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, I-X, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- , *Ma'rifetü's-sahâbe*, haz. Âdil b. Yûsuf el-'Azâzî, I-VII, Riyad Dâru'l-Vatan, 1998.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Hârisî, *Kütü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfu tarîki'l-mürîd ilâ makami't-tevhid*, haz. Asım İbrâhim el-Keyyâlî el-Hüseynî eş-Şâzelî ed-Derkâvî, I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- el-Haddâd, Abdullah Mahmud b. Muhammed, *el-Müstahrec mine'l-kütüb (Tahrîcu ehâdîsi İhyâi ulûmi'd-dîn)*, I-VII, Riyad: Dâru'l-Âsime, 1987.
- el-Harrâz, Ebû Saîd *et-Tarîk ila'llah (Kitâbü's-Sıdk)*, haz. Abdülhalim Mahmud: Dâru'l-Maârif, ty.
- Erkaya, Mahmud Esad, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Ankara: Otto, 2017.
- , "Tasavvuf Kavramlarının İstinbâtı Bağlamında İşâret İlmî", *2nd International Scientific Researches Congress on Humanities and Social Sciences (IBAD-2017)*, ed. Hayrullah Kahya, İstanbul: İBAD, 2017, ss. 317-327.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Hucetülislâm Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I-V, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2013.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, haz. Mustafa Abdülkâdir Atâ, I-V, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdullah, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-ğalb ve'l-fuâd ve'l-lüb*, Ürdün: el-Merkezü'l-Melikî li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2009.
- , *Riyâzetü'n-nefs*, haz. İbrahim Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebû Bekr, *Mecma'u'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasen, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Ulu-dağ, İstanbul: Dergâh, 2010.

- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, haz. Ali Muhammed el-Bicâvî, I-IV, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.
- İbn Asâkir, Ali b. el-Hasen, *Târîhu medîneti Dîmaşk*, haz. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Garâme el-'Amravî, I-LXXX, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995-2000.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, I-VIII, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- , *el-Musannef*, haz. Muhammed Avvâme, I-XXVI, Riyad: Dâru'l-Kible, 2006.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, haz. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avviz, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- , *Tehzîbü't-Tehzîb*, I-XII, Hindistan: Matbaatu Dâireti'l-Maarif en-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, haz. Mahmûd İbrâhîm Zâyed, I-III, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1992.
- , *es-Sîkât*, Haydarâbâd: Meclisü Dâiretü'l-Me'ârif, 1973.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, haz. Mustafâ es-Sekkâ, I-II, Kahire: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1955.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer ed-Dîmaşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, haz. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXI, yy.: Dâru Hicr, 1997-1999.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, haz. Abdullah Ali Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah – Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, I-VI, Kahire: Dâru'l-maârif, ty.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed, *Câmi'u'l-ulûm ve'l-hikem*, Beyrut: Dâru'l-Mâriفة, 1987.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî', *et-Tabakâtü'l-kebîr*, haz. Ali Muhammed Ömer, I-XI, Kahire Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbnü'l-A'râbî, Ebû Sa'îd Ahmed b. Muhammed, *Kitâbü'l-Mu'cem*, haz. Abdülmuhsin b. İbrâhîm b. Ahmed el-Huseynî, I-III, Demam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Sîfatü's-safve*, haz. Ahmed b. Ali, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, haz. Ali Muhammed Mu'avviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Kandemir, M. Yaşar, "Muâz b. Cebel", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yay., 2005, XXX, 338-339.

- Kartal, Abdullah, *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi*, Bursa: Emin Yay., 2015.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî, *Bahru'l-fevâid (Me'âni'l-ahbâr)*, haz. M. H. Muhammed Hasen İsmâ'îl-Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.
- , *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, haz. Ahmed Şemsüddin, Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993.
- Kudâî, Ebû Abdullah Muhammed b. Selâme b. Ca'fer, *Müsnedü's-Şihâb*, haz. Hamdi Abdülmeccid Selefî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, haz. Halil el-Mansûr, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1422/2001.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *el-Ecvibetü'l-fâdila li'l-es'ileti'l-aşrati'l-kâmile*, Kahire: Dâru's-Selâm, 2003.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve, *el-Câmi (Abdurrezzak'ın Musannefi içerisinde)*, haz. Habiburrahman el-Azami, X-XI, Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1403.
- Mizzî, Yûsuf b. ez-Zekî Abdurrahmân Ebü'l-Haccâc, *Tehzîbü'l-Kemâl*, haz. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983-1992.
- Müttakî el-Hindî, Alâuddin Ali b. Abdülmelik b. Kadı Han *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, haz. Bekri Hayyânî – Saffet Sakka, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981/1401.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, haz. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzzeddîn, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, haz. Ahmed el-Arnaût – Mustafâ Türkî, I-XXIX, Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî, *el-Lüma' fî târihi't-tasavvufi'l-İslâmî*, haz. Kamil Mustafa el-Hindâvî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2007.
- Taberânî, Ebü'l-Kasım, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, haz. Hamdi b. Abdülmeccid es-Selefî, I-XXV, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ty.
- Tahmâz, Abdülhamîd Mahmûd, *Mu'âz b. Cebel: İmâmü'l-ulemâ ve muallimü'n-nâsi'l-hayr*, Dîmaşk: Dâru'l-Kalem, 1994.
- Türcan, Talip, "Şeriat", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yay., 2010, XXXVIII, 571-574.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, haz. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1984.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2000.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, haz. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut: Dâru'l-Mârife, ty.

The Hadith of Hârisah in Terms of Being a Source of Haqîqa Concept in Sufism

Citation / ©- Erkaya, M. E. (2017). The Hadith of Hârisah in Terms of Being a Source of Haqîqa Concept in Sufism, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (2), 149-184.

Abstract- *Haqîqa (the mystical turth) is one of the most fundamental concepts of sufism. Haqîqa is a concept that expresses "being familiar with divine truths and secrets" as a result of the complete fulfillment of sharia. An important source of the concept of haqîqa in the presence of Sufis is the hadith that contains the dialogue between Prophet Mohammed (pbuh) and Hârisah. According to the narration, the Prophet (pbuh) asked Hârisah, "How did you wake up?" Hârisah answers, "As a true believer, yâ Rasulullah!". Whereupon the Prophet (pbuh) says "Every right has a truth (sign). What is its truth? Hârisah says, "I became distant to the world. I had sleepless nights and waterless days. Now I feel like I can clearly see the Arsh. I feel like I can see how the people of heaven visit each other and I can hear how the people of hell scream." Following Harisa's sentences, the Prophet (pbuh) said: "You have reached Ma'rifa (the mystical awareness), so do its necessity". In this study, firstly the nature of the terms sharia and haqîqa in sufism identity of Hârisah, his understanding of zuhd and his relation to the concept of haqîqa in sufism is studied. Because, in various variants of the narration, the narrator is sometimes Hârisah, sometimes Hâris b. Numan and in some sources Hârisah b. Mâlik is the narrator. This shows the necessity of determining the sahabah in the center of the hadith in terms of understanding the narrative. On the other hand, the reflection of this narration in the mystic literature is reviewed in terms of its origin in the concept of truth, in the context of the interpretations of hadiths. As a matter of fact, it is seen that this narrative which is related to the concept of truth is widely used in mystic sources and presented as an important argument based on the concept of truth.*

Keywords- *Haqîqa, sharia, Hârisah, sufism, hadith*

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Yeterlikleri: Veli Beklentileri

Yrd. Doç. Dr. E. Zehra TURAN*

Atıf / ©- Turan, E. Z. (2017). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Yeterlikleri: Veli Beklentileri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), 185-204.

Öz- *Dünyada bilim ve teknoloji başta olmak üzere birçok alanda yaşanan gelişmeler eğitimi de yakından etkilemektedir. Bu gelişmelere paralel olarak, kaliteli bir eğitim anlayışını yerleştirmek için yeterlik ve standartlaşma çalışmalarına başlanmış ve eğitim alanında da bu konuda belli düzenlemeler yapılmıştır. Bu çalışmalar ülkemizde devam etmekte olup, diğer disiplinlerle birlikte Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) programı için de gerekli kalite çalışmaları yapılmaktadır. Bu çalışmalardan bir tanesi de MEB'in belirlediği öğretmenlik mesleği özel alan yeterlikleridir. Eğitim ve öğretim sürecinde öğrenci başarısını etkileyen önemli unsurlardan birisi okul-aile işbirliğidir. Dolayısıyla bütün derslerin bu işbirliğini göz önünde bulundurması gereklidir. DKAB dersinin hem öğrencilerin kişisel ve ahlaki gelişimi için önemli olan dersler arasında yer alması hem de veliler tarafından önemsenmesi, okul ile ailelerin işbirliğini sağlaması açısından bir avantaj olarak görülebilir. Okullarda öğrencilerin kişisel ve ahlaki gelişimi için DKAB dersi, önemli olan dersler arasında yer almakta ve veliler tarafından önemsenmektedir. Bu bağlamda araştırmanın amacı, DKAB öğretmenlerinde bulunması gereken yeterlikleri velilerin penceresinden belirlemeye çalışıp değerlendirmektir. Araştırmada nitel araştırma desenlerinden durum çalışması deseni kullanılmıştır. Sosyal medya üzerinden 'İlkokul 4. ve 5. Sınıf Velileri' isimli bir çalışma grubu oluşturulmuştur. Çalışma grubu, kendi isteğiyle topluluğa üye olan veliler arasından ölçüt örnekleme yöntemi kullanılarak 4. ve 5. sınıfta çocuğu olan, en az lisans mezunu anne veya baba arasında seçilmiştir. Veriler kişisel bilgilerle birlikte 7 açık uçlu sorudan oluşmuş bir görüşme formu ile toplanmıştır. Toplanan veriler içerik analizi yöntemi kullanılarak çözümlenmiştir. Temalar oluşturup her temanın altına uygun kodlar yazılmış ve böylece yeterlik listeleri oluşturulmuştur. Bu listeler*

Makalenin geliş tarihi: 01.11.2017; Yayına kabul tarihi: 20.12.2017

* Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Bölümü, e-posta: ezehraturan@hotmail.com (ORCID: 0000-0001-5635-0032)

katılımcılara ikinci kez gönderilerek kendilerinden en uygun sıralamayı yapmaları gereksiz gördüklerini elemeleri ve istedikleri düzeltmeleri yapmaları istenmiştir. Sonuç olarak velilerin üzerinde uzlaştığı maddeler önem sırasına göre yeniden listelenmiştir.

Anahtar sözcükler- Veli, yeterlik, DKAB dersi, DKAB dersi öğretim programı

§§§

Giriş

Eğitim hayatımızı etkileyen en önemli faktörlerden birisi, iyi yetişmiş öğretmenlerdir. Öğretmenlerin iyi yetiştirilmesi için öğretmen yeterlikleri üzerinde çalışmalar yapılmakta ve bu konuda asgari nitelikler belirlenmektedir. İyi yetişmiş öğretmenler eğitimin kalitesini artırır ve geleceği daha güzel şekillendirir. Eğitim ve İlahiyat Fakültelerinde DKAB öğretmen adayları yetiştirilirken alanla ilgili sıkıntılar dikkate alınmalı, yeterlik ve standartlaşma çalışmalarına gereken destek verilmelidir. Öğrenci başarısı, dolayısıyla eğitim kalitesi yükseltmek isteniyorsa öncelikle yapılması gerekenlerden birisi öğretmenlerin kalitesinin artırılmasına öncelik verilmesidir. Nitekim konuyla ilgili yapılan araştırmalar da öğretmen yeterliklerinin öğrenci başarısını önemli ölçüde etkilediğini ortaya koymuştur (Goe ve Stickler, 2008). Kimi zaman “yeterlilik” ve “standart” kelimeleri birbirine karışmaktadır. Yeterlikler, meslekî performans göstergeleri olarak önemsenmekte ve bir iş ya da meslek alanını tam olarak tanımlamak için karşılanması gereken minimum standartlar olarak düşünülmektedir (Şahin, 2004). Nitekim bazı ülkelerde öğretmenlik mesleği standartları ya da öğretmenlerin mesleki özellikleri, bilgi, anlayış ve becerileri şeklinde kullanımlara rastlanabilmektedir. Okullarda çocuklara iyi bir eğitimin verilebilmesi için okuldaki öğretimin niteliğinin yükseltilmesi gereklidir. Başka bir ifadeyle, iyi öğrencilere sahip olunabilmesi için iyi öğretmenlere ihtiyaç vardır (Özyar, 2003; Seferoğlu, 2003). İyi öğretmenler yetiştirmek için yükseköğretim kurumlarında programlarda yer alan eksiklikler giderilmeli ve gerekli çalışmalar yapılmalıdır.

Öğretmenler de öğretmen yetiştiren kurumlarda yetiştirildikleri için bu kurumlara büyük sorumluluklar düşmektedir (Okçabol, 2000). Nitekim öğretmen yetiştiren kurumlar, diğer unsurlarla birlikte öğretmen yeterliklerini dikkate alarak daha nitelikli öğretmenler yetiştirebilirler.

Öğretmen Yeterliği

Nitekim öğretmen yeterlikleri; öğretmenlerin neleri bileceği ve neleri yapabileceği konusu, öğretmen eğitimi ve öğretmenlerin öğrenci başarısı üzerindeki etkileri ile ilgili araştırmaların odağı haline gelmiştir (Grand&Gillette, 2006). Yükseköğretim alanında yeterlilik, herhangi bir yükseköğretim derecesini başarı ile tamamlayan bir kişinin neleri bilebileceği, neleri yapabileceği ve nelere yetkin olacağını ifade eder.

Öğretmen yeterlikleri kavramı, Bandura'nın sosyal öğrenme kuramındaki öz-yeterlik kavramına dayanmaktadır. Sosyal öğrenme kuramına göre insanlar kendileri hakkında düşünme, yargıda bulunma ve kendilerini yansıtmaya kapasitesine sahiptir (Üstüner ve arkadaşları, 2009). Bu çalışmada DKAB öğretmen yeterlikleri genel olarak ele alınacağı için, **yeterlik** kavramı kullanılmıştır.

Bu nedenle çağın gereklerine ve diğer ülkelere uyum sağlamak amacıyla MEB ve YÖK tarafından bu konuda farklı çalışmalar yapılmıştır. Örneğin konuyla ilgili yapılan önemli çalışmalardan birisi öğretmen yeterlikleri veya standartlarının oluşturulmasına katkı sağlamak amacıyla Avrupa Yükseköğretim Yeterlikleri Çerçevesi (European Qualifications Framework for Higher Education) dikkate alınarak, Türkiye'de YÖK tarafından bir "Yükseköğretimde Yeterlikler Çerçevesi" taslağının 2010 yılında hazırlanması ve 2011 yılında kabul edilmesidir (tyyc.yok.gov.tr).

Yükseköğretim alanında yeterlik, herhangi bir yükseköğretim derecesini başarı ile tamamlayan bir kişinin neleri bilebileceği, neleri yapabileceği ve nelere yetkin olacağını ifade eder. Ulusal Yeterlikler Çerçevesi ise, ulusal düzeyde bir eğitim sistemindeki yeterlikleri ve bunların birbirleriyle ilişkilerini açıklar. Diğer bir deyişle, Ulusal Yeterlikler Çerçevesi, ulusal ve uluslararası paydaşlarca tanınan ve ilişkilendirilebilen yeterliklerin belirli bir düzen içerisinde yapılandırıldığı bir sistemdir. Bu sistem aracılığıyla, yükseköğretimde tüm yeterlikler ve diğer öğrenme kazanımları açıklanabilir ve tutarlı bir şekilde birbiri ile ilişkilendirilebilir (yok.gov.tr, 2017).

Türkiye'de öğretmenlerin niteliklerinin genel çerçevesinin belirlenmesi amacıyla, 14/06/1973 tarih ve 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanununun 45. maddesinde "öğretmen adaylarında genel kültür, özel alan eğitimi ve pedagojik formasyon bakımından aranacak nitelikler Milli Eğitim Bakanlığınca tespit olunur" hükmü yer almaktadır.

Öğretmenlerin niteliğini ve kalitesini arttırmak için MEB tarafından öğretmen yeterlikleri belirlenmiş ve düzenlenmiştir. Öncelikle öğretmenlik mes-

leği genel yeterlikleri belirlenmiş, ardından özel alan yeterlikleri belirlenmiştir. Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri altı yeterlik alanı, 31 alt yeterlik ve 233 performans göstergesinden oluşmaktadır.

MEB ve üniversite temsilcilerinden oluşan “Öğretmen Yeterlikleri Komisyonu” 1999 yılında “Öğretmen Yeterliklerini belirlemiş ve bu yeterlikler 2002 yılında yürürlüğe konmuştur. Bu çalışmada öğretmen yeterlikleri; “eğitme- öğretim yeterlikleri”, “genel kültür bilgi ve becerileri” ve “özel alan bilgi ve becerileri” başlıkları altında gruplandırılmıştır (MEB, 2002).

İlköğretim öğretmenlerine has özel alan yeterlikleri hazırlanmış, bu çerçevede İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri için de öğretimi planlama düzenleme ve değerlendirme, din olgusu, inanç, ibadet, ahlak ve değerler ve meslekî gelişimi sağlama başlıkları altında yeterlikler belirlenerek 2008 yılında yürürlüğe konmuştur (MEB, 2008).

MEB’in hazırladığı DKAB Öğretmen Yeterlik Alanları ikiye ayrılmaktadır. Bunlar;

Genel Yeterlikler: Mesleki ve kişisel değerler, Öğrenciyi tanıma, Öğretme ve öğrenme süreci, Ölçme ve değerlendirme, Okul Aile ve Toplum İlişkisi, Program ve içerik bilgisi.

Özel Yeterlikler: Öğretimi planlama, düzenleme ve değerlendirme, Din olgusu, İnanç, İbadet, Ahlak ve Değerler, Mesleki Gelişimi Sağlama

Türkiye yükseköğretim yeterlikler çerçevesi incelendiğinde, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı, Öğretmen Yetiştirme ve Eğitim Bilimleri temel alanında, lisans yeterlik düzeyinde yer almaktadır. Bu yeterlikler Millî Eğitim Bakanlığı Öğretmen Yetiştirme ve Eğitimi Genel Müdürlüğünce öğretmen yetiştiren fakülte ve yüksekokullara gönderilerek, öğretmenlerin belirtilen yeterliklere sahip olacak şekilde yetiştirilmesi istenmiştir (Mahiroğlu, 2004). Öğretmen adaylarının mezun olurken bu yeterliklere sahip olmaları beklenmektedir.

DKAB öğretmen yeterlikleri ya da standartları henüz YÖK tarafından belirlenmemiştir. Bu konudaki alışmalar YÖK’te devam etmekle birlikte, DKAB programının kalite standartları ile ilgili bir tane doktora tez çalışması bulunmaktadır. Belirlenmiş olan DKAB öğretmen yetiştirme programlarına ilişkin kalite standartları henüz herhangi bir i ya da dış kurum tarafından akredite edilmemiştir (Turan, 2013). Türkiye’de DKAB programlarını akredite edecek herhangi bir değerlendirme kuruluşu henüz bulunmamaktadır. Bu

konuda Yüksek Din Eğitimi Programları Kalite Değerlendirme ve Akreditasyon Derneği, DEKAD ile ilgili çalışmalar devam etmektedir. YÖK tarafından tescil edilen akreditasyon kuruluşları arasına girmek için DEKAD derneği mevcut çalışmalarını sürdürmektedir.

DKAB Öğretim Programı, kısa adı ISCED olan International Standard Classification of Education (Uluslararası Eğitim Standartları Sıralama) tarafından “Eğitim ve Öğretim Alanları, Beşeri Bilimler ve Sanat” başlığı kapsamında, Beşeri Bilimler alanında 22 numaralı yeterlik içinde yer almaktadır (uis.unesco.org, 2011).

Velilerin isteklerini dikkate almadan yürütülen bir eğitim kesinlikle başarısız olacaktır. Bu nedenle velilerin eğitim sistemiyle ilgili görüşlerinin ve deneyimlerinin bilinmesi eğitim-öğretim faaliyetlerinin geliştirilebilmesi açısından gereklidir. Özellikle DKAB öğretimi gibi hassas ve önemli bir dersin öğretmenini yetiştirirken, velilerin de bu konuda ki beklentilerini dikkate almak daha da önem arz etmektedir.

AMAÇ

Bu çalışmanın genel amacı, velilere göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinde bulunması yeterliliklerin neler olması gerektiği ile ilgili verileri elde etmek ve bunların analizlerini yaparak değerlendirmelerde bulunmaktır. Bu amaç doğrultusunda, bu çalışmada aşağıda verilen soruların cevapları araştırılmıştır:

Alt Amaçlar

1. DKAB öğretmenin bir öğrenciyi yeterince (çokça) tanıması önemli midir? Niçin?
2. DKAB öğretmeninde bulunması gereken kişisel özellikler listelenseydi listede hangi kişisel özellikler bulunurdu?
3. DKAB öğretmeninde bulunması gereken mesleki yeterlikler listelenseydi bu listede bulunması gereken mesleki yeterliklerde neler bulunurdu?
4. DKAB öğretmeni, sınıf içi öğretim uygulamalarının yönetimi süreçlerinde nelere dikkat etmelidir?
5. DKAB öğretmenin kullanabileceği ölçme ve değerlendirme teknikleri nasıl olmalıdır?
6. DKAB öğretmeninden okul ve aile işbirliğini sağlamada neler beklenmektedir?

7. DKAB öğretmeninin hassas olması gereken hususlar nelerdir?

YÖNTEM

Araştırmada nitel araştırma tekniğinden durum çalışması deseni kullanılmıştır. Durum çalışmaları gerçekte ortamda neler olduğuna bakma, sistematik bir biçimde verileri toplama, analiz etme ve sonuçları ortaya koyma yoludur. Ortaya çıkan ürün ise, olayın niçin o şekilde olduğunun ve gelecek araştırmalar için daha detaylı olarak nelere odaklanmanın gerektiğinin keskin bir biçimde anlaşılmasıdır (Davey, 1991). Buna bağlı olarak, yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile gerçekleştirilmiştir. Görüşme tekniğinin türlerinden biri olan yarı-yapılandırılmış görüşme tekniği, araştırmacıya esneklik sağlanması, yanıt oranının yüksek olması, katılımcıların sözel olmayan davranışların da gözlenmesi, araştırmacının ortam üzerinde kontrol sahibi olması, derinlemesine bilgi edinmeyi sağlaması gibi yararları sahiptir (Neuman, 2000; Yıldırım ve Şimşek, 2006). Bu nedenle seçilen yöntem ve tekniğin araştırmanın amaçlarını besleyecek verileri elde etmede yaralı olacağı düşünülmüştür.

Katılımcılar

Araştırmanın katılımcılarını 'İlkokul 4 ve 5. Sınıfta öğrenim gören öğrencilerin velileri' oluşturmaktadır. Çalışma grubu, kendi isteğiyle topluluğa online üye olan veliler arasından ölçüt örnekleme yöntemi kullanılarak sadece 4. ve 5. sınıfta çocuğu olan, en az lisans mezunu anne veya babalar arasından seçilmiştir. Velilerin lisans mezunu olarak seçilmiş olmasının başlıca nedeni ise, yeterlik konusunda bilgi vermek için yeterli bir donanım gerekliliğidir. Gizlilik esasına dayanarak araştırmaya katılan velilerin gerçek isimleri kullanılmamış, bunun yerine katılımcılara kod isimler verilmiştir. Çalışma grubu 21 veliden oluşmaktadır.

Veri Toplama Aracı ve Verilerin Toplanması

Araştırmanın tarafımızca amacına yönelik olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu hazırlanmış, hazırlanan formun geçerliliği için üç alan uzmanının görüşüne başvurulmuştur. Uzmanlardan gelen öneriler doğrultusunda, görüşme formuna son hali verilmiştir. Katılımcılara görüşme formları elden gönderilmiş, gerekli açıklamalar yapılmış, görüşme formları doldurulmuş ve veriler toplanmıştır.

Verilerin Çözümlemesi ve Yorumlanması

Görüşme formları toplanmış ve verilerden çıkarılan kavramlara göre bir kodlama yapılmıştır. Kodlanan veriler bir araya getirilerek sınıflandırılmıştır. Bu sınıflamalardan konu alanları belirlenmiştir. Cümleler, amaca uygun ve belirleyiciliği olacak şekilde yeniden oluşturulmalıdır. Velilerin görüşleri arasında önemli olduğu düşünülen ifadeler birebir aktarılmıştır. Elde edilen verilerin güvenilirliği için alan ve nitel araştırma tekniği hakkında bilgi sahibi üç uzmanın görüşüne başvurulmuştur.

Elde edilen verilerin çözümlemesinde içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. İçerik analizinin amacı toplanan verileri açıklayabilecek kavramlara ve ilişkilere ulaşmaktır (Yıldırım & Şimşek, 2006). Onun için bu çalışmada verilerin analizi yöntemi seçilmiştir. İçerilerin analizleri üç aşamalı olarak yapılmıştır. Buna göre ilk olarak verilen cevaplar ve bu cevaplar, içeriklerine göre anlamlı gruplar haline getirilmiş, ikinci olarak bu cevaplar, tablolara dönüştürülmüştür. Son olarak da elde edilen veri maddelerine nicel teknik uygulanarak, her madde için verilen cevaplar ve frekansları alınarak önce iç yorum sonra da dış yorumu yapılmıştır. Bu çalışmada sorulara verilen cevaplar içeriklerine göre anlamlı gruplar haline getirilmiş, daha sonra da tablolara dönüştürülerek her madde için verilen cevaplar ve yüzdeleri hesaplanarak yorumlanmıştır. Veliler her soruya birden fazla cevap verdikleri için, frekans hesaplarında katılımcı sayısı değil de verilen cevap sayısı (ifadelerin frekans sıklığı) dikkate alınarak yüzdeler çıkartılmıştır.

Bulgular

Araştırmanın bu bölümünde verilerin analizinden elde edilen bulgular, tablolar ve yüzdeler şeklinde verilmiştir. Bulgular ve yorumların verilmesinde araştırmanın sorularındaki sıra izlenilmiştir. İlk olarak araştırmaya katılan velilerin demografik bilgilerine yer verilmiştir.

Çalışmaya katılan velilerin demografik bilgileri şöyledir:

- ✓ Çalışmaya katılan velilerin 11 (%53)'i, 10 (%47) tanesi erkektir.
- ✓ Çalışmaya katılan velilerden 15 (%72)'i, 2 çocuğu, 3 (%14)'nün 3 çocuğu, 3 (%14)'nün 1 çocuğu bulunmaktadır.
- ✓ Velilerden 17 (%79)'si lisans, 2 (%10,5)'si doktora, 2 (%10,5)'si yüksek lisans mezunudur.
- ✓ Velilerin çocuklarının 15 (%71)'si 4. sınıfa, 6 (%29)'sı 5. sınıfa gitmektedirler.

- ✓ Velilerin çocuklarının 14 (%67)'ü kız, 7 (%33)'si erkektir.
- ✓ Velilerin çocuklarının DKAB öğretmenlerin 13 (% 62) 'ü erkek, 8(% 38)'i kadındır.

Açık Uçlu Sorulara İlişkin Veriler

1. DKAB öğretmenin bir öğrenciyi yeterince tanımmasının önemine ilişkin bulgular aşağıdaki gibidir:

Çalışmaya katılan velilerin % 48'i DKAB öğretmenlerinin öğrencilerini yeterince tanımadıklarını vurgulamışlardır (Tablo 1).

Tablo 1: DKAB Öğretmenin Öğrenciyi Yeterince Tanımaya İlişkin Bulgular

Öğretmeni Tanıma	f	%
Hayır	8	39
Evet	7	34
Fikrim yok	2	9
Sanmıyorum	2	9
Yeterince Hayır	2	9

Tablo 1'deki bulgulara göre, velilerin % 48'i derslere giren DKAB öğretmenlerinin öğrencilerini yeterince tanımadıklarını, % 34'ü ise yeterince tanıdıklarını iddia etmektedirler. Nitekim bu soruya verdikleri yanıtlar arasında:

“Düşünmüyorum, çünkü görevlendirmeye gelen bir öğretmen. Ayrıca sınıflar da aşırı kalabalık.”

“Evet kızım din dersine istekli olarak katılıyor, verilen ödevleri heyecanla yapıyor”.

“Hayır çünkü kızım hiç bahsetmiyor. kızım tanımıyorsa o nasıl tanışın ki? ”.

“Fakat çocuğumu her yönüyle tanıdığını düşünmüyorum. Çünkü haftada 2 saatlik bir sürede çok kalabalık bir sınıfta bu imkansız”.

Veliler DKAB öğretmenlerinin öğrencilerini yeterince tanımadıklarını iddia etme nedenleri arasında, DKAB öğretmenleri hakkında veli beklentilerinin yüksek olması olabilir. Ayrıca toplumun DKAB öğretmenlerinden beklentilerinin yüksek olduğu göstermektedir (Bayrakdar, 2013:79-100). Veliler DKAB öğretmenlerinden çocuklarının problemleri davranışlarını çözmelerini bekliyor olabilecekleri için, onları daha iyi tanımaları gerektiğine inanıyor olabilirler. Bazı okullarda ise sınıfların çok kalabalık olması, öğretmenlerin sık görev yeri değişiklikleri ya da öğretmenlerin ilgisizliği öğrencilerini tanımamaya neden olabilir.

2. DKAB öğretmeninde bulunması gereken kişisel özellikler listeleniydi, bu listedeki kişisel özellikler alttaki gibidir:

Tablo 2: DKAB Öğretmeninde Bulunması Gereken Kişisel Özelliklere İlişkin Bulgular

Kişisel Özellikler	F	%
Hoşgörülü	15	21
Örnek Olma	12	17
Sevgi dolu- sevecen	9	13
Destekleyici	9	13
Dürüst ve Güvenilir	8	11
Aktif	6	9
İletişime Açık	6	9
Kendini Yenileyen	3	4
Sabırlı	2	3

Tablo 2 verilerine göre, velilerin DKAB öğretmenlerinde bulunması gereken kişisel özellikleri sıraladıklarında; %21 hoşgörülü olma, %17 örnek olma, % 13 sevecen ve destekleyici olma, % 11 dürüst ve güvenilir olma ve %9 aktif ve iletişime açık olma yer almaktadır. Velilerin tablodaki verilerle ilgili görüşleri aşağıdaki gibidir:

“Mesleğini ve çocukları seven, yaşantısıyla örnek bir insan olmalı bence”

“Öğrencilerine öğrettiklerini kendisi de uygulamalı ve yaşamalı, öğrenci öğretmenine inanmalı”

“Dinden korkutmadan, sevgi dili ile güzel örneklerle anlatımın sağlanması”

DKAB öğretmenleri dini temsil etme makamı olarak görülebilmekte ve bu nedenle toplum onlara her davranışlarıyla örnek olmaları gereken kişiler nazarıyla bakabilmekte hatta topluma örnek olmaları bir mecburiyet gibi düşünülmektedir (Bayraktar, 2013). Tüm bunlar dikkate alındığında DKAB öğretmenlerinin belki de diğer öğretmenlerden beklenmeyecek derecede farklı ve çok sayıda kişisel özelliklere sahip olması gerektiği düşünülmektedir. Bu sorunun sadece öğretmenden kaynaklanmadığını düşündükleri görülebilir.

3. DKAB öğretmeninde bulunması gereken mesleki yeterlikler listelenseydi bu listede bulunması gereken mesleki yeterlikler aşağıdaki gibidir:

Tablo 3: DKAB Öğretmeninde Bulunması Gereken Mesleki Özellikler İlişkin Bulgular

Mesleki Özellikler	f	%
Alan Bilgisi İyi olan (Konulara Hakim)	14	32
Farklı Öğretim Yöntem Tekniklerini Bilen (Çok duyuya hitap, uygulamaya yönelik, örneklerle açıklayan)	9	20
Pedagoji Bilgisi	9	20
Davranışsal Özellikler (Kendini Geliştirme, Ahlaklı ve Dürüst olma, Arkadaş gibi, İletişim, Kontrol etme)	7	16
Teknoloji Bilgisi	3	7
Genel Kültür	2	5

Tablo 3 bulgularına göre, velilerin penceresinden DKAB öğretmeninde bulunması gereken mesleki özelliklerin sırayla; alan bilgisi iyi olan (konulara hakim) (% 32), farklı öğretim yöntem tekniklerini bilen (% 20), pedagoji bilgisi olan (% 20) ve davranışsal özellikler (% 16) olduğu görülmektedir. Velilerin bazıları DKAB öğretmeninde bulunması gereken mesleki özelliklere cevapları şunlardır:

“Kesinlikle tarafsız, çok iyi eğitim almış, bilimsel yönü de gelişmiş, insanların saygı ve sevgisini kazanmış olmalı.”

“Dini ve ahlaki bilgileri çocukların anlayacağı bir seviyede korkutmadan izah ederek, sevgi dolu.”

“Alanına hakim olmalı eğitim öğretim faaliyetlerinde birden fazla duyu organına hitap etmeli çeşitli yöntemlerle dersi anlatan.”

Velilerin cevapları içerisinde mesleki özellikler açısından en önemli beklentinin alan bilgisine sahip olma olduğu görülmektedir. Öğretmen yetiştirme programlarında öğretmen adayının belirli bir alanda uzmanlık bilgisine sahip olması amaçlanmaktadır. Öğretmedeki başarının bir bölümü, alanı iyi bilmekle ilgilidir. Bu nedenle velilerin DKAB öğretmenlerinden alanda iyi olmalarını beklemleri doğaldır. Erden (2004:85)’e göre de öğretmenlerin, kendi alanlarıyla ilgili en üst düzeyde bilgi ve beceriye sahip olabilmesi; onları eğitenlerin, yetiştirenlerin mesleklerinde en üst düzeyde yeterliliğe sahip olmasına bağlıdır. Bu bulgular velilerin öğretmenlerin mesleki özellikleriyle davranışsal özellikleri arasında bir bağlantı kurdukları şeklinde de değerlendirilebilir. Konuyla ilgili yapılan başka bir araştırmanın sonuçlarından da benzer sonuçlar çıkmıştır.

4. DKAB öğretmeni, sınıf içi öğretim uygulamalarının yönetimi süreçlerinde dikkat edilmesi gereken hususlar aşağıdaki gibidir:

Tablo 4: DKAB Öğretmeninin Öğretme ve Öğrenme Süreçlerinde Dikkat Ettiği Hususlara İlişkin Bulgular

Öğretmenin Dikkat Ettiği Hususlar	f	%
Farklı Yöntem Tekniklerini Kullanabilme (Drama, Örnek olaylarla, Aktif katılım sağlayacak etkinlikler, yaparak yaşayarak öğrenme, dinin yaşanabilir bir olgu kabul edilmesi)	29	69
Davranışlar (korkutmamalı, zorlamamalı, karşılaştırmamalı, öğrencinin problemleri ile ilgilenmeli)	6	14
Ses Tonu	4	9
Derse hazırlıklı girme (zaman yönetimi)	3	6

Tablo 4 verilere göre, DKAB öğretmeninin öğretme ve öğrenme süreçlerinde dikkat etmesi gereken hususlardan “Farklı Yöntem Tekniklerini Kullanabilme (Drama, Örnek olaylarla, Aktif katılım sağlayacak etkinlikler, yaparak yaşayarak öğrenme, dinin yaşanabilir bir olgu kabul edilmesi)” seçeneği velilerin % 69’u tarafından dile getirilmiştir. Bu teknikler ayrıntılı bir şekilde veliler tarafından dile getirilmiştir. Ayrıca velilerin %14’ü DKAB öğretmenlerinin davranışları konusunda (korkutmamalı, zorlamamalı, karşılaştırmamalı, öğrencinin problemleri ile ilgilenmeli) beklentileri vardır.

Veliler özellikle ders zevkli hale getirilerek dersin sevdirilmesi gerektiğine ve vurgu yapmışlardır;

“Öğretmen rehber öğrenci aktif olmalı, öğrenciye bilgi hazır verilmemeli, öğrenciye dersi sevdirecek etkinlikler yapılmalı.”

“Konuları oyunlaştırarak yaparsa öğrenciler üzerinde etkisi kalır, öğrenmelerini zevkli hale getirmeli.”

“Öğrenci sureleri öğrenmeli, ama bunun yanında yaşamayı yani olmasın gerektiği gibi dini bir bütün olarak yaşamada öğretilmeli, namaz kılama bilinci verilmeli.”

5. DKAB öğretmeninin ölçme ve değerlendirme tekniklerine ilişkin bulgular aşağıda verilmiştir:

Tablo 5: DKAB Öğretmeninin Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerine İlişkin Bulgular

Öğretmenin Ölçme Değerlendirme Teknikleri	f	%
Geleneksel Yöntemler olmamalı (Gözlem, proje, öz değerlendirme, akran değerlendirme, uygulamalı)	13	45
Ahlaki davranışlara göre ölçme olsun	5	17
Adil	4	15
Ölçme hiç olmasın	4	15
Geri dönüt verilmeli	2	5
Geçerli, kapsayıcı	1	3

Tablo 5'ten elde edilen bulgulara göre, velilerin % 45'i DKAB öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirme tekniklerinin geleneksel yöntemlerle olmaması gerektiğini düşünmektedirler. Geleneksel yöntemden kasıt, ölçme aracının müfredata dayalı olması ve öğrencinin sadece bilgi düzeyini ölçmeye yönelik olmasıdır. Velilerin % 17'si bu derslerde ahlaki davranışların da ölçülmesi gerektiğini vurgulamaktadırlar. Araştırmaya katılan velilerin %15'i öğretmenin kullanacağı ölçme tekniğinin adil olmasını, yine % 15 ise bu derste herhangi bir ölçme olmamasını talep etmektedirler.

Veliler DKAB öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirme tekniklerini şöyle ifade etmişlerdir:

“Ölçme ve değerlendirme olmamalı. Bu ders gibi değil de öğretme, çocuğun ahlaki yönlerini güçlendirme, çocuğun kendini tanıması, iyiyi doğruyu vb öğretmek amaçlı olmalı.”

“Kapsam geçerliliği olan, sabit ve sistematik hataya yer vermeyen, öğretmeye yönelik olup nota yönelik olmamalı, not bir araç olmalı.”

“Bu derste en ufak bir tavır bile takdir edilmeli, dersi sevdirecek şekilde bir sınav yapılmalı.”

Ahlaki davranışlara göre ölçme sistemi olsun diyen velilerin haklılık payları vardır, çünkü bu dersin ismi ‘Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi’ dersidir. Dolayısıyla öğretmenin bu derste ilk öncelikle öğrencinin davranışlarına odaklanması gerekmekte ve ölçme sistemini buna göre değerlendirmelidir.

6. DKAB öğretmeninden beklenen okul ve aile işbirliğine ilişkin hususlar aşağıdaki gibidir:

Tablo 6: DKAB Öğretmeninin Okul ve Aile İşbirliğine İlişkin Bulgular

Öğretmenin Okul-aile İşbirliği	f	%
Öğretmen Kaynaklı:	8	36
<ul style="list-style-type: none"> • Sürekli Paylaşım, • Sorunların ve davranışların paylaşımı • Seviyeli 		
Okul Kaynaklı:	8	36
<ul style="list-style-type: none"> • Bütüncül bir yaklaşım • Aile ziyaretleri, aile tanıtımı • Okul-aile iletişim defteri olmalı • Okula gidince öğretmenle görüşebilmeli 		
Veli Kaynaklı:	6	28
<ul style="list-style-type: none"> • Veli desteğinin önemi • Aktif katılım 		

Tablo 6 verilerinde, DKAB öğretmenlerinde bulunması gereken yeterlikler arasında okul ve aile işbirliğine ilişkin yeterlikler 3 ayrı grupta ele alınmıştır; bunlar öğretmen kaynaklı, okul kaynaklı ve veli kaynaklı olanlardır. Tablo 6'nın verilerine göre, velilerin % 36'sı öğretmen kaynaklı işbirliği hakkında, DKAB öğretmenlerinden sürekli bir paylaşım, sorunların ve davranışların paylaşımı ve işbirliğinin seviyeli olmasını talep etmektedirler. Ayrıca velilerin % 36'sına göre okul kaynaklı işbirliği içerisinde bütüncül bir yaklaşım, aile ziyaretleri, okul-aile iletişim defteri, okulda DKAB öğretmeni ile rahat görüşebilme yer almaktadır. Yine velilerin %28'i işbirliğinin veli kaynaklı olması gerektiğine ve eğitim-öğretimde veli desteğinin ve velinin aktif katılımının önemine işaret etmektedirler.

Velilerin ifadelerine örnek olarak şunlar verilebilir:

“Bence öğrencilerin davranışları üzerine sürekli paylaşımında bulunmalı işbirliği yapmalıdırlar”.

“Çocuklarımızın kazanımları için yapabileceğimiz destekler konusunda yazılı bilgilendirmeler yapılmalıdır”.

“Okula gittiğimde öğretmenle görüşebilmeliyim.”

“Girişken ve iletişim halinde olan biri olmalı. Kendini toplumdaki soyutlayan değil”.

“Velilerle diyalog halinde olup, öğrencilerin ailesini tanımalı ve öğrenmeye bu doğrultuda yaklaşılmalıdır.”

7. DKAB Öğretmeninin Hassas Olması Gereken Hususlar:

Bu soru öğretmen yeterliği ile ilgili olmayıp, çalışmaya zenginlik katması amacıyla yoruma dayalı bir sorudur.

Tablo 7: DKAB Öğretmeninin Hassas Olması Gereken Hususlara İlişkin Bulgular

Öğretmenin Hassas Olması Gereken Hususlar	f	%
İrk, cinsiyet, mezhep ayrımı olmadan eşitlik	7	28
Dinden soğutmamalı, sevdirmeli	7	28
Örnek insan olabilmeli	5	20
Her konuda objektif olmalı	3	12
Milli, manevi ve evrensel değerleri kazandırmalı	3	12

Tablo 7 verilerine göre, veliler açısından DKAB öğretmenin hassas olması gereken hususlar dikkate alındığında, velilerin %28'i "ırk, cinsiyet, mezhep ayrımı olmadan eşitlik", %28'i "dinden soğutmama, dini sevdirmeme", % 20'si "öğretmenin örnek insan olması", % 12'si öğretmenin "her konuda objektif olması" ve % 12'si öğretmenin öğrencilere "milli, manevi ve evrensel değerleri kazandırması" gibi düşünceleri ifade etmiştir.

Veliler, DKAB öğretmenin hassas olması gereken hususları şöyle belirtmişlerdir:

"Toplum nezdinde dine ve mesleğine kötü söz söyletecek hareketlerden kaçınılmalı, dinden öğrencileri soğutacak davranışlardan kaçınılmalı"

"Öğrettiklerini kendisi uygulayarak iyi bir örnek olmalı"

"İnandığı gibi yaşamalı, herkesin hata yapma şansı var, ama bu muhteşem toplumda onların hata yapma şansı ne yazık ki yok!"

"4. sınıf öğrencisinin aldığı notlar kendisine herhangi bir sınavda kendisine üstünlük sağlamamaktadır. Çocuklara düşük not vererek küstürmek yerine, biraz arttırılabilir."

Öğretmenlerin bilgi ve kültürlerinin yanı sıra, kişilik ve karakterlerinin, tavır ve davranışlarının, fiziki ve ruhi yapılarının öğrenciler üzerinde çok büyük etkiye sahip olduğunu belirten Öcal, öğrenme ortamının öğretmenin kişilik ve davranışlarının etkisi altında olmasını buna gerekçe göstermektedir (Öcal, 1999). Din ve inanç konusu bazı insanlar için son derece önemlidir. Bu konuda doğru bilgi, duygu ve davranış geliştirmeleri için onlara rehberlik edecek DKAB öğretmenlerinin de gerekli yeterliklere sahip olması gerekmektedir. Konu din ve inanç olduğunda bu konudaki yeterlik düzeyleri daha anlam kazanmaktadır (Zengin, 2013).

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada DKAB öğretim programlarının başarıya ulaşmasında aile ile işbirliğinin önemli olduğu görülmektedir. Okul ve aile eğitimde birlikte hareket ederek, kaliteli bir eğitime ulaşmada etkili olabileceklerdir. Bu bağlamda okul-aile iş birliğinin geliştirilmesine yönelik adımlar atılmalıdır. Okulların ailelere çocuklarının okul yaşantılarına yardımcı olabileceği yeterlikleri kazandırıcı eğitsel etkinlikler düzenleme konusunda yeterince başarılı oldukları söylenemez (Balci, 2007).

Öğrenci velileri, çocuklarının daha nitelikli yetiştirilebilmesi için, okul yönetimi ve öğretmenlerle işbirliği yapmak zorundadır. Bu nedenle veli katılımını sağlamak amacıyla yapılacak bu tarz çalışmaların önemli olduğu düşünülmektedir.

Eğitim Programlarının başarıyla uygulanmasının, yalnızca öğretmenlere bağlı olmadığı herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Bu kapsamda öğretmen, öğrenci ve veli işbirliğinin önemi yadsınamaz. Nitekim 2004 ilköğretim programı ile birlikte, velilerin eğitim sürecine katılımına özellikle vurgu yapıldığı görülmektedir (Erdoğan ve Demirkasımoğlu, 2010).

Tek başına öğretmenin uyguladığı bir öğretim programı yetersiz olacaktır. Bu nedenle, öğretmenlerin veli desteğine her zaman ihtiyaçları vardır. Nitekim ailelerin öğretim programları hakkında yeterli düzeyde bilgilendirilmesi ve programların yenilikleri, öğrenme ve öğretme yaklaşımı, sınıf içi ve dışı etkinlikler hakkında değişik aktiviteler aracılığı ile öğretmen ve idareciler tarafından desteklenmeleri gerektiği ileri sürülmektedir (Billstein ve Williamson, 2003).

Veliler, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinden örnek olmalarını (ahlaklı), dini korkutmadan doğru bilgi vererek sevdirmelerini, konularına hakim olmalarını, kendileri ile çocukları hakkında paylaşımda bulunmalarını, ırk, cinsiyet, mezhep ayrımı olmadan eşit davranmalarını, DKAB öğretmeninden ve derslerinden olumlu yönde davranış geliştirmelerini beklemektedirler.

Ayrıca veliler,

- ✓ DKAB öğretmenlerinden öğrencilerini (çocuklarını) tanımalarını beklemektedirler.
- ✓ DKAB öğretmenini sadece din dersi öğretmeni olarak görmüyor, aynı zamanda davranış ve ahlak öğretmeni olarak da görüyorlar.
- ✓ DKAB öğretmenlerinden öğrencilerine örnek olmaları, ayrıca onlara karşı hoşgörülü olmaları beklenmektedir.

- ✓ DKAB öğretmeninde mesleki özellikler açısından alan bilgisine sahip olmasını önemli görüyorlar.
- ✓ Öğretmenlerin mesleki özellikleriyle davranışsal özellikleri arasında bir bağlantı kurmaktadır.
- ✓ DKAB öğretmenin öğretme ve öğrenme süreçlerinde dikkat etmesi gereken en önemli hususu “Farklı Yöntem Tekniklerini Kullanabilme” olarak kabul etmektedirler.
- ✓ % 17’si bu derslerde ahlaki davranışların da ölçülmesi gerektiğini vurgulamaktadırlar.
- ✓ İşbirliğinin veli kaynaklı olması gerektiğine ve eğitim-öğretimde veli desteğinin ve velinin aktif katılımının önemine işaret etmektedirler.
- ✓ Öğrencileri dinden soğutacak davranışlardan kaçınmalarının önemine işaret etmektedirler.

DKAB öğretmenlerinin yeterliklerini,

Bu bulgular ışığında, DKAB öğretmen yeterlikleri şu önerilerde bulunabilir:

- Farklı gruplarda buna benzer çalışmalar yenilenebilir.
- DKAB öğretmen yetiştirme standartları için veli görüşleri alınabilir.
- Bu konuda MEB’le ortaklaşa çalışmalar yapılabilir.
- DKAB öğretmenleri yetiştirilirken alan bilgisinin önemi vurgulanmalıdır. Programda buna yönelik değişiklikler yapılabilir.

DKAB öğretmenlerine de belirli aralıklarla hizmet içi eğitimler verilmesi, öğretmenlerimizin çağdaş yöntem ve tekniklerle donanımı sağlanabilir.

Kaynakça

- Balcı, A. (2007). *Etkili Okul ve Okul Geliştirme*. Ankara: Pegem Akademi.
- Başaran, İ. E. (2004). *Eğitim Psikolojisi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, s.207.
- Bayrakdar, N. (2013). Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenliğinin Doğasından Kaynaklanan Güçlüklerin Mesleki Tükenmişlik Algıları Üzerindeki Etkileri, *ERUIFD / 1, Sayı: 16, Sayfa: 79-100*.
- Billstein, R., Williamson, J. (2003). *Middle grades MATH Thematics: The STEM project*. In S. L. Senk & D. R. Thompson (Eds.), *Standards-based school mathematics curricula. What are they? What do students learn?* (pp. 251- 284). Lawrence Erlbaum Associates: NJ.
- Davey, L. (2009). The Application of Case Study Evaluations. *Elementary Education Online, 8(2)*, ç:1-3
- Erdoğan,Ç ve Demirkasımoğlu, N. (2010)Ailelerin Eğitim Sürecine Katılımına İlişkin Öğretmen ve Yönetici Görüşleri, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi, Cilt 16, Sayı 3, ss: 399-431*
- Erden, M. (2004). *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*, Alkim Yayınları., İstanbul, s.85.
- Goe, L. ve Stickler L.M. (2008). *Teacher quality and student achivement: making the most of recent research*. Washington, D.C.: National Comprehensive Center for Teacher Quality.
- <http://www.uis.unesco.org/Education/Documents/iscid-2011-en.pdf>.
- Mahiroğlu, A. (2004). Öğretmen Yeterlikleri Bakımından Eğitim Fakültelerinin Öğrencilerini Yetiştirme Düzeyleri. *XII. Eğitim Bilimleri Kongresi: Bildiriler (Cilt-1)*, s. 435-465. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- MEB, (2002). *Öğretmen yeterlikleri. Öğretmen Yetiştirme ve Eğitimi Genel Müdürlüğü*, Ankara: Millî Eğitim Basımevi.
- MEB, (2008). *Öğretmen yeterlikleri: Öğretmenlik mesleği genel ve özel alan yeterlikleri*. Ankara: Devlet Kitapları Müdürlüğü.
- Milli Eğitim Bakanlığı. (2010). *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4,5,6,7 ve 8. Sınıflar. Öğretim Programı ve Kılavuzu*. Ankara.
- Milli Eğitim Bakanlığı. (2010). *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4,5,6,7 ve 8. Sınıflar). Öğretim Programı ve Kılavuzu*. Ankara.

- Okçabol, R. (2000). *Eğitim Fakültelerinin Derdi Belli YÖK'ün Derdi Ne?* Ankara: Eğitim Sen Yayınları.
- Öcal, M. (1999). *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özyar, A. (2003). Millî Eğitim Bakanlığı'nın Öğretmen Yetiştirme Politikaları. http://oyegm.meb.gov.tr/ortasayfa/gn_md_sunu.htm, Erişim tarihi: 10/6/2010.
- Seferoğlu, S. S. (1999). Hizmet İçinde Meslekî Gelişim ve Uzaktan Eğitim Teknolojilerinin Kullanılması. *Birinci Uzaktan Eğitim Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, sayfa 103-111. Kara Kuvvetleri Komutanlığı, Eğitim ve Doktrin Komutanlığı. Balgat-Ankara, Aralık.
- Seferoğlu, S. S. (2003). Öğretmenlerin hizmet içi eğitiminde yeni yaklaşımlar, *Çağdaş Eğitim Sistemlerinde Öğretmen Yetiştirme Ulusal Sempozyumu, Eğitimde Yansımalar: VII*, s. 149-167.
- Şahin, A. E. (2004). Öğretmen Yeterliklerinin Belirlenmesi, *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi*, ARALIK yıl:5, Sayı:58, <http://yayim.meb.gov.tr/dergiler/sayi58/sahin.htm>
- Turan, E. Z. (2013). *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Yetiştirme Programlarına İlişkin Kalite Standartlarının Belirlenmesi*, Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Üstüner, M., Demirtaş H., Cömert M. ve Özer N. (2009). Ortaöğretim Öğretmenlerinin Öz Yeterlik Algıları. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 9, (17), 1- 16.
- Yıldırım, A & Şimşek, H.(2006). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara.
- YÖK. *Türkiye Yükseköğretim Yeterlikler Çerçevesi*. (2015). <http://tyyc.yok.gov.tr/>, Erişim tarihi: 10.12.2015.
- Zengin, M. (2013). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:XV, Sayı: 27 (2013/1).

The Proficiency of The Teachers of Religious Culture and Moral Knowledge: The Expectations of The Parents

Citation/©- Turan, E. Z. (2017). The Proficiency of The Teachers of Religious Culture and Moral Knowledge: The Expectations of The Parents, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (2), 185-204.

Abstract- *A lot of developments in many fields, especially in science and technology in the world have also closely affected the education. Parallel to these developments, the proficiency and standardization studies have begun to settle the concept of qualified education and certain arrangements have been made in the training area in this regard. These studies have still continued in our country, in conjunction with other disciplines, for the program of The Culture of Religion and The Knowledge of Ethics, the necessary studies for the best quality are conducted. One of the studies set by the Ministry of Education is the Special Field Competencies of the teachers. One important factor affecting the success of students in the education process is also Parent-Teacher cooperation. Therefore all the lessons should be taken into consideration in this cooperation. Religious education courses both being among one of the important lessons for the personal and moral development of students and being considered important for the parents can be seen as an advantage, proving the Parent-Teacher cooperation. The purpose of this survey, is to identify and evaluate the qualification of teachers in religious education from the views of the parents. The Case Study research design which is one of the Qualitative Research methods was used in this study. A study group named 'The Parents of Primary School 4th and 5th Graders' has been formed via social media. The study group has been selected among the parents who have children in the 4th and 5th grade and hold at least a degree and are the members of the group voluntarily, by using the Criterion Sampling method. Data were collected using a questionnaire that was composed of seven open-ended questions, together with personal information. The collected data were analyzed by using Content Analysis Method. Themes were created the proper codes were written under each theme and thus proficiency lists were formed. These lists were sent to participants for the second time, asking them to make the appropriate ranking, eliminate the useless qualifiers and to make the necessary changes. Consequently, the articles that the parents came to an agreement are relisted in the order of priority.*

Keywords- *Parents, qualifications, Religious and Culture Moral Teacher, curriculum*

Râfiî el-Kazvîni'nin Fıkıhçılığı ve Bazı Fikhî Görüşleri (Taharet ve Salat Konuları Özelinde)*

Arş. Gör. İbrahim SİZGEN**

Atıf / ©- Sizgen, İ. (2017). Râfiî el-Kazvîni'nin Fıkıhçılığı ve Bazı Fikhî Görüşleri (Taharet ve Salat Konuları Özelinde), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), 205-229.

Öz- *Fikhî mezheplerin usûl ve fûruuna dair meselelerin iyi bilinmesi, tarihsel gelişim süreçlerinin fakihler ve eserleri ekseninde araştırılıp incelenmesi, talebelerin fikhî melekelerini kazanmalarında büyük öneme sahiptir. Bu durum Şâfiî mezhebi için de söz konusudur. Dolayısıyla İmâm Şâfiî'den sonra Şâfiî mezhebinin gelişmesine, İslam coğrafyalarına yayılmasına ve oralarda istikrar bulmasına katkı sağlayan birçok fakih yetişmiştir. Bu fakihlerden biri de hiç kuşkusuz Râfiî el-Kazvîni'dir. Râfiî el-Kazvîni, mütekaddim fukahânın mezhebe dayalı görüşlerini bir araya toplamış, sahih görüşleri zayıf olanlarından ayıklamış, mezhebe yeni bir şekil ve düzen vermiştir. Bütün bunları ortaya koyarken kendinden önceki fakihlerin fikhî birikimlerinden azami derecede istifade etmiştir. Bu itibarla o, hicri yedinci asrın muharriri kabul edilmiş ve müteahhir fakihler tarafından da "Şeyhân" yani mezhepte iki otoriteden biri olma vasfına layık görülmüştür. Ayrıca onun, Şâfiî mezhebinin müntesipleri arasında mütedavil el-Azîz fi Şerhi'l-Vecîz ve el-Muharrer adlı eserleri, müteahhir fukahânın ilgisini çekmiş, üzerlerine birçok haşiye ve talik bazında çalışmalar yapılmıştır. Şâfiî mezhebinde bu kadar önemli bir yere haiz olan Râfiî'nin fıkıhçılığı, araştırdığımız kadarıyla bugüne kadar herhangi bir akademik çalışmaya konu olmamıştır. Bu sebeple biz de bu makalemizde Taharet (temizlik) ve Salat (namaz) konuları ekseninde Râfiî'nin el-Azîz fi Şerhi'l-Vecîz ve el-Muharrer adlı eserlerindeki fıkıhçılığını kısaca ele aldık.*

Anahtar sözcükler- *Râfiî el-Kazvîni, fikh, şeyhân, müteahhir fukahâ, muharrir*

Makalenin gelişi 16.09.2017; Yayına kabul tarihi: 20.12.2017

* Bu makale "Râfiî el-Kazvîni'nin Hayatı ve Mezhepteki Konumu" adlı yüksek lisans tezimizden üretilerek hazırlanmıştır.

** MKÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-posta: ibrahimsizgen@hotmail.com (ORCID: 0000-0003-3669-8589)

§§§

Giriş

Râfîî'nin fıkıhçılığı ile ilgili sağlıklı bilgi ve verilere ulaşabilmek için öncelikle Şâfiî mezhebinin oluşum, gelişim ve istikrar safhalarını kısaca ele almamız gerekmektedir.

Şâfiî mezhebinin oluşum, gelişim ve istikrar sürecini dört aşamada değerlendirebiliriz. Birinci aşama mezhebin kuruluşu, ikinci aşama mezhep görüşlerinin nakil süreci, üçüncü aşama mezhebin tahrir-tenkih dönemi ve son aşama da mezhebin istikrar dönemidir.

Birinci aşama mezhebin kuruluş dönemini konu edinir. Bu dönem hicri ikinci ve üçüncü asra denk gelmektedir. Bu zaman zarfında İmâm Şâfiî'nin Bağdat ve Mısır'daki görüşlerinin yani kavli-kadîm ve kavli-cedîdinin oluştuğu ve nakledildiği dönem ele alınmaktadır. Kavli-kadîmi nakledenlerin başında Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Za'ferânî (ö. 260/874), Kerâbisî (ö. 248/862) ve Ebû Sevr (ö. 240/854) gelir. Kavli-cedîdi rivayet edenlerin başında ise Büveytî (ö. 231/846), Müzenî (ö. 264/878), Rebî' b. Süleymân el-Murâdî (ö. 270/884) ve Rebî b. Süleymân el-Cîzî (ö. 256/870) gelmektedir.

İkinci aşama, mezhep görüşlerinin nakledildiği dönemdir. Bu dönemin en belirgin özelliği Şâfiî'den ders almış fakihlerin bu ders silsilesini devam ettirmiş olmalarıdır. Bu fakihler sadece ders okutmakla yetinmeyip bazı meselelerde de içtihatla bulunmuşlardır. Aynı zamanda bu fakihler talebeler yetiştirmişlerdir. Tedris faaliyetinden başarı elde edip icazet alan talebeler sayesinde Şâfiî mezhebi birçok coğrafyaya ulaşma imkânı bulmuştur.

Üçüncü aşama ise Râfîî el-Kazvîni (ö.623/1226) ve Nevevî (ö.676/1277) dönemini incelemektedir. Bu aşamanın en belirgin özelliği Râfîî el-Kazvîni tarafından mütekaddim fukahânın görüşleri tahrir ve tenkihe tabi tutulmuş, sahih görüşler zayıflardan ayıklanmış olmasıdır. Bundan dolayı Râfîî (ö.623/1226) mezhepte kendisinden sonraki fukahâ için dayanak olmuş, kendisine mezhepte iki otoriteden biri anlamına gelen "Şeyhân" lakabı verilmiştir. Aynen Râfîî gibi halefi Nevevî (ö.676/1277) de mezhebi tahrir ve tenkihe tabi tutmuştur. Bu yüzden konu bütünlüğü için Nevevî'den de yer yer bahsedeceğiz.

Dördüncü aşama da mezhebin istikrar bulduğu dönemdir. Bu dönemde öne çıkan faaliyetlerin başında mezhep içerisinde mutemet kabul edilen kitaplara önemli şerhlerin yazılmış olmasıdır.

Biz bu çalışmamızda Şâfiî mezhebinin teşekkülünü sağladığı üçüncü aşamada yer alan Râfiî el-Kazvîni'nin mezhepte iki şeyhten biri olmasına sebep olan çalışmalarını ve özellikle de fıkıhçılığını inceleyeceğiz.

I. İki Şeyhten (Şeyhan) Biri Olma Ünvanını Alması

Râfiî el-Kazvîni'den önce mezhebin mutemet görüşü herhangi bir meselede birden fazla vücûh ve şaz görüşlerin olması sebebiyle net bir şekilde bilinmemekteydi. Râfiî, bu hususta Şâfiî mezhebini araştırıp inceleyerek büyük gayret sarf etmiş, kendinden önceki fukahânın eserlerini süzgeçten geçirerek kanaatine mezhebin kurucusu Şâfiî'nin görüş ve usûlüne uygun olan görüşleri beyan etmiş ve Şâfiî'ye nisbeti uygun olmayan görüşleri ayıklamıştır. Râfiî'nin ortaya koyduğu bu gayrete tahrir denilmektedir.¹ Bu yüzden Râfiî, hicri yedinci asrın Şâfiî mezhebinin muhakkik ve muharrirlerinden biri sayılmıştır.² Bununla birlikte Râfiî, fakihler nezdinde mezhepte müçtehit sayılmış, ortaya koyduğu içtihatlarda saygın bir konum elde etmiştir. Dolayısıyla onun eserleri, Şâfiî mezhebinde fetva ve hüküm bakımından kabul gören temel kaynaklar içerisinde yer almıştır.

Râfiî, kendinden önce telif edilen eserlerde yer alan görüşleri inceleyerek farklı vecihleri bir araya getirmeye, mezhep içerisinde bulunan şaz ve muhtelifun fih bazındaki fikhî bilgileri ayıklayıp kısa ve öz ifadelerle sunmaya özen göstermiştir. Bu anlamda Râfiî, dayandığı delillerin gereğine uygun olarak fikhî meselelerde tercihte bulunmuş ve kendisinden sonra gelecek fakihlere de bu anlamda kolaylık sağlamıştır. Râfiî'nin kendine has olan bu tutumunu aynı şekilde halefi Nevevî'de de görebilmekteyiz. Zira Nevevî de mezhepteki görüşlerin tahkik ve tenkisinde Râfiî'nin yolunu takip etmiştir. Bu yüzden Râfiî ve Nevevî yazdıkları eserlerle, kendilerinden sonraki dönemlerde mezhebin görüşünü ifade etmede belirleyici olmuşlar. Fukahâ tarafından her ikisine birlikte "şeyhan" lakabı verilmiştir. Böylelikle müteahhir fukahâ, Râfiî ve Nevevî'nin ittifak ettiği kavlin mezhebin görüşü olacağını söylemiştir. Ancak herhangi bir meselede ihtilafa düşmeleri durumunda ise Nevevî'nin görüşünün tercih edilmesi gerektiğini beyan etmişlerdir.³

¹ Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Nihâyetu'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*, thk., Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, Daru'l-Minhâc, 2007, I, 153, Mukaddime, (Abdülazîm ed-Dîb).

² İbn Neccâr, Takiyyuddîn Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz b. Alî el-Fetûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr*, thk., Muhammed ez-Zuhaylî, Mektebetu'l-'Abîkân, 1997, I, 460.

³ Aybakan, Bilal, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, 2010, XXXVIII, 241.

Aynı şekilde Nevevî'nin Râfiî'nin telifatını esas alıp geliştirmesi ve bunlardaki eksikleri gidermeye çalışmasıyla birlikte⁴ mezhep, imamı Şâfiî'den beri süregelen tasnif faaliyetleri Nevevî ile birlikte en gelişmiş döneme ulaşmıştır. Müteahhir fukahâ, Nevevî öncesi döneme ait eserlere bakarak mezhep görüşünün tespit edilemeyeceği kanaatine varıp şeyhan'ın içtihadî faaliyetlerini mümkün merteye tartışmaya açmamıştır. Şâfiî mezhebi müntesipleri ise dini yaşantılarını Râfiî ve Nevevî'nin eserlerinde yer alan fikhî görüşlere itimat ederek şekillendirmeye çalışmıştır.⁵ İbn Hacer el-Heytemî bu hususu şöyle izah eder: “Şeyhan'dan önce telif edilen eserlerin içerdiği görüşler mezhebin görüşü olup olmaması açısından güven vermezdi. Bu görüşler iyice araştırıldıktan sonra mezhebin görüşü olup olmaması hususunda bir kanaate varılırdı. Ancak Râfiî ve Nevevî'nin gayretleri neticesinde onların tercihe dayalı ileri sürdükleri görüşleri tereddütsüz dikkate alınabilir.”⁶

Nevevî'den sonra gelen fukahâ da genellikle Râfiî'nin eserleri eksekinde şerh, haşiye, muhtasar, türünde telifler ortaya koymuştur.⁷

Kısacası Râfiî, kendinden önceki fukahânın görüş, tercih ve delillerini iyice araştırıp hangisinin İmam Şâfiî'ye ait olabileceğini ortaya koymasından ve kendisinden önce neredeyse hiçbir fakih bu faaliyete yeltenmediğinden dolayı müteahhir fukahâ tarafından bu uğraşı takdir görmüş ve “şeyhan”dan biri olma ünvanına layık görülmüştür.⁸

II. Râfiî el-Kazvîni ve Nevevî'nin Tenkih Faaliyetleri

Râfiî el-Kazvîni'nin, Gazzâlî'nin *el-Vecîz* adlı eserinden istifade ederek ortaya koyduğu *el-Muharrer* adlı telifi, Şâfiî mezhebinin tenkih edilmesi açısından büyük rol oynamaktadır. Zira *el-Muharrer* adlı kitabı, mezhebe dair görüşlerin tahkik edilmesi açısından Şâfiilerce güven duyulan bir eser olma özelliğine sahiptir. Daha sonra Râfiî el-Kazvîni mezhebin görüşlerini tahkik etmeye devam ederek Gazzâlî'nin *el-Vecîz*'ini şerh edip *eş-Şerhu'l-Kebîr* diye

⁴ Zira Nevevî, Râfiî'nin *el-Azîz* adlı eserini derinlemesine inceleyip ihtisar ederek *Ravdatu't-Tâlibîn* eserini kaleme almıştır. Aynı şekilde Nevevî, kimsenin ihtisar edemediği Râfiî'nin *el-Muharrer* kitabını ihtisar ederek *el-Minhâc* adlı telifini ortaya koymuştur. Cüveynî, *Nihâyetu'l-Matlab*, I, 9, Mukaddime, (Abdulazim ed-Dîb).

⁵ Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, XXXVIII, 239.

⁶ Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer, *Tuhfetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc*, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Mısır, 1983, I, 39.

⁷ Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, XXXVIII, 239.

⁸ Cüveynî, *Nihâyetu'l-Matlab*, I, 154-155, Mukaddime, (Abdulazim ed-Dîb).

bilinen *el-'Azîz fî Şerhi'l-Vecîz* adlı ansiklopedik çalışmasını ortaya koymuştur.⁹

Nevevî, sahip olduğu ilmî birikimi neticesinde halefi olduğu Râfî'nin tenkih çalışmalarına katkıda bulunarak Râfî'nin *el-'Azîz fî Şerhi'l-Vecîz* adlı eserinin özeti niteliğinde olan *Ravdatu't-Tâlibîn* adını verdiği eseri kaleme almıştır. O, bununla yetinmeyip aynı zamanda Râfî'nin *el-Muharrer* adlı kitabının ihtisarı niteliğinde olan *Minhâcu't-Tâlibîn* ve *'Umdetu'l-Müftîn* adlı kitabını telif etmiştir. Yine Nevevî, Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb* adlı çalışmasını şerh ederek *el-Mecmu'* adını verdiği telifi ortaya koymuştur. Ancak bu eseri vefat etmesinden dolayı tamamlayamamıştır. İşte bütün bunlar Nevevî'nin tıpkı Râfî gibi mezhebi tenkih ve tahrir ettiğinin apaçık göstergeleridir.¹⁰

Şâfî müteahhir fukahâsı hüküm ve fetvada mutemet görüşün Şeyhan'ın üzerinde ittifak ettiği görüş olduğunu, ihtilaf etmeleri durumunda da önce Nevevî'nin, sonra da Râfî'nin dediğinin esas alınması gerektiğini söyler. Öyle ki müteahhir fukahâ, Şeyhan'ın görüşlerinden çıkılmaması kaydıyla hiç kimsenin ifta vermesinin uygun olamayacağını beyan etmiştir. Şeyhan'ın görüşüne olan güven ve itimat hususunda fakihler, şeyhan'ın görüşleriyle - Şâfî'nin *el-Umm* eserine ve kahir ulemanın reyine muhalif olmadıkça- fetva verilmesi gerektiği hususunda icma edildiğini söylerler. Zira mezhepte ashabu'l-Vücut olan fakihlerin mukayyed müçtehit ünvanına sahip oldukları bilinir. Mukayyed müçtehit ise, herhangi bir nassın (Şâfî'nin nassı) mezhep imamının kaidesine ters düştüğünü görse bu durumda o, mümkün olduğunca nassı kaideye uyarlamaya çalışır. Ama bunu yapamazsa bu durumda o, mezhep imamının ortaya koyduğu kaidenin muktezasıyla amel eder. Bundan dolayıdır ki vücut sahibi fakihler, Şâfî'nin anlaşılması zor olmayan sarih metinlerinin onun kaidesine ters düştüğünü gördüğü vakit o metinleri tevil etmişlerdir. Bu durumda onların metinlere aykırı hareket ettiğini söyleyemeyiz. Aksine onlar, mezhep imamlarının metinlerini herhangi bir delile istinaden zahirinden çıkarıp tevil ettiklerini söyleyebiliriz. Dolayısıyla onlar bu tutumlarıyla mezhep imamlarının izinden çıkmış sayılmazlar.¹¹

⁹ Kurdî, Ahmed, *el-Mezâhibu'l-Fıkhiyyetu'l-Erba'atu Eimmetuhâ-Etvâruha-Usûluhâ- Âsârühâ, İdâretu'l-lftâ, Vizâretu'l-Evkâf ve ş-Şuûni'l-İslâmiyye*, Kuveyt, 2015, s. 135.

¹⁰ Kavâsimî, Ekrem Yûsuf, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfî*, Daru'n-Nefâis, 2003, s. 378-379.

¹¹ Ahmed Ali, Muhammed İbrahim, "el-Mezhebe'İnde ş-Şâfî", Kral Abdulaziz Üniversitesi Dergisi, sy., 2, 1978, s. 15.

Dolayısıyla Râfiî ve Nevevî, Şâfiî'nin vefatı sonrası geçen dört asır boyunca Şâfiî fukahâsı tarafından kaleme alınan yüzlerce eseri büyük bir gayretle tenkih ve tahrir ederek ortaya koydukları eserleri, mezhebin fûru kitapları silsilesinde önemli bir konumu teşkil eder.¹² Zira İbn Hacer el-Heytemî, Şâfiî fukahâsı nezdinde Râfiî ve Nevevî'nin eserlerine olan güveni izah ederken şunları söyler: "Kuşkusuz Şeyhayn'den (Râfiî ve Nevevî) önce kaleme alınan kitapların görüşleri tam anlamıyla incelenmeden bu görüşlerin mezhebin görüşü olduğuna dair tam anlamıyla itimat edilmezdi. İyice araştırıldıktan sonra o görüşün mezhebin görüşü olduğu kanaatine varılırdı. Ancak Râfiî ve Nevevî'nin üzerine ittifak ettikleri herhangi bir mesele var ise bu durumda onların görüşü tereddütsüz alınır. Ama Râfiî ile Nevevî bir meselede ihtilafa düştüklerinde Nevevî'nin görüşünü ele alırız. Nevevî'nin tercih ettiği bir görüş yoksa bu durumda Râfiî'nin tercihinin itibar ederiz..."¹³

Kısacası Râfiî ve Nevevî'nin Şâfiî mezhebini tenkih ve tahrir etmelerinden dolayı mezhebin ikinci kurucuları olduklarını diyebiliriz. Zira kendilerinden sonra gelen fukahâ, Şâfiî mezhebinin görüşlerini belirlemede Şeyhan'ın tercih ettiği görüşlere itimat ederek onların, fetvada esas olduklarını kabul etmiştir.¹⁴

VI. Râfiî'nin Fıkıhçılığı

Şâfiî fukahâsından Râfiî el-Kazvînî, fıkıh, hadis ve tarih gibi çeşitli alanlara vakıf ve bu alanlar hakkında eserler ortaya koyup mezhep içinde söz sahibi âlimlerden biridir. Onun tercih ettiği görüşler, istidlal yöntemi ile söylenmiş olup yapmış olduğu düzenlemeler de delilin gereğine uygun olarak gerçekleşmiştir. Bu yüzden Râfiî, mezhepte muteahhir fakihlerin ilklerinden sayılmıştır. Râfiî'den önce gelen mutekaddim fukahânın da Şâfiî mezhebini inceleyip nakletmede gayretleri olmuştur. Nitekim Mûzenî'nin *Muhtasar'ı*, Mâverdî'nin *el-Hâvî'si*, Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb'i*, Cüveynî'nin *Nihâyetu'l-Matlab'ı* daha sonra da Gazzâlî'nin *el-Vasîl'i* ve daha nice mutekaddim fukahâyâ ait eserler bu manada kaleme alınan en önemli kaynaklar olmuşlardır. Çünkü mutekaddim döneminde de fakihlere ait birçok görüş bulunmuş ve bu görüşlerin amel ve fetvada râcih olanını belirleme gereksinimi duyulmuştur. Örneğin; İmâmu'l-Haremeyn ve öğrencisi olan Gazzâlî kendi dönemlerinde

¹² Kavâsimî, *el-Medhal*, s. 379.

¹³ Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc*, I, 39; Sekkâf, 'Alevî b. Ahmed, *Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye*, thk, Yûsuf b. Abdirrahman el-Mera'şelî, Mektebetü Nizâm Ya'kûb el-Hâsse, Bahreyn, 2004, s. 72.

¹⁴ Ahmed Ali, "el-Mezheb", s.11.

birçok farklı görüşü bir araya getirip derlemiştir. Râfiî de Irâkiyyun¹⁵ ve Ho-rasâniyyun'a¹⁶ ait tarikleri *el-'Azîz fî Şerhi'l-Vecîz* adlı eserinde hangi görüşün hangi tarike ait olduğunu belirtmeksizin birleştirerek delilin kuvvetine göre fetva ve amelde zayıf, kavî, esah, eşher ya da ezhar olanı beyan etmiştir. Böylelikle Râfiî, farklı görüşleri derleyerek avam tabakasında bulunan kişilerin fetva talep etmeleri durumunda zihinlerini bir nebze de olsa karışıklıktan muhafaza etmiştir.¹⁷

Râfiî el-Kazvîni'nin fıkıh bilgisi, kendinden sonra gelen fakihlere ilham kaynağı olmuştur. Zira Râfiî, Irâkî ve Horasânî gibi farklı tarikleri cem ederek¹⁸ fetva vermede müteahhir fukahâyâ bu manada kolaylık sağlamıştır. Nitekim birçok fakih, mezhebin tahrir ve tenkih edilmesine katkıda bulunan Râfiî'nin fikhî görüşlerine müracaat etmiştir. Râfiî'nin yapmış olduğu tenkih ve tahrir faaliyetleri neticesinde onun fıkıhçılığı, Râfiî'den sonra gelen fukahâ için büyük önem arz etmiştir. Dolayısıyla Şâfiî mezhebinde Şeyhan'dan biri olan Râfiî'nin eserleri, Şâfiî fikhinin sahih kaynakları olarak kabul edilmiştir.¹⁹

Râfiî el-Kazvîni'nin fıkıhçılığından istifade eden fakih ve eserleri arasında Hatîb eş-Şirbînî (ö.977/1570)'nin *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Maani Elfâzi'l-Minhâc*'ını,²⁰ İbn Hacer el-Heytemî (ö.974/1566)'nin *Tuhfetu'l-Muhtâc fî*

¹⁵ Başta Ebû Hâmid el-İsferâyîni olmakla birlikte *el-Hâvî* adlı eserin sahibi Ebû'l-Hasan el-Mâverdi, Ebû Tayyib et-Taberî, Ebû Alî el-Bendenîci ve el-Mehâmîlî gibi şahsiyetler, Şâfiî mezhebine dair fûru kitaplarının tedvin edilmesindeki metodu takip ederek *Tarîkatu'l-Irâkiyyîn* ismini aldıkları yeni bir tarzdır. Irâkî tarihi kurucusunun Ebu'l-Kâsım el-Enmâtî olduğu söylenmektedir. Daha sonra İbn Süreyc ve Kaffâl bu tarikte hocaları Enmâtî'nin izinden gitmiştir. Ahmed Ali, "el-Mezheb'inde Ş-Şâfiî", s. 7-8; Kurdî, *el-Mezâhibu'l-Fikhiyye* s. 134; Dâğistânî, Murtezâ Alî b. Muhammed el-Muhammedî, *el-Medhal ilâ Usûli'l-İmâm eş-Şâfiî*, Daru's-Selâm, Dağıstan, 2008, s. 223.

¹⁶ Küçük Kaffâl diye tanınan Ebû Bekr el-Mervezî ilimde olgunlaştıktan sonra fıkıh sahasında Şâfiî'nin eserlerini temel alıp farklı şekilde fikhî yorumlayarak istinbat ve tahriçte bulunmuş, Irâkî ekolünün aksine yeni bir fıkıh anlayışı sergilemiştir. Bu hususta Mervezî'ye tabi olan fakihlerden bazıları Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf b. Abdillâh el-Cüveynî, Ebû Alî Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Merverrûzî ve Ebû Ali es-Sincî'dir. Mezkûr fakihler tarafından ortaya konulan bu metoda fıkıh literatüründe *Tarîkatu'l-Horasâniyyîn* ya da *Tarîkatu'l-Merâvîze* denilmektedir. Ahmed Ali, "el-Mezheb", s. 9-10.

¹⁷ İbnü'l-Mülakkin, Sirâcuddîn Ebî Hafs Ömer b. Alî b. Ahmed eş-Şâfiî, *el-Bedru'l-Munîr fî Tahrici'l-Ehâdisi ve'l-Âsâri'l-Vakiati fi Ş-Şerhi'l-Kebîr*, thk., Mustafa Ebu'l-Ğayt Abdulhay, Daru'l-Hicreti, el-Memleketu'l-'Arabiyyetu's-Suudiyye, 2004, I, 329.

¹⁸ Aybakan, "Râfiî", *DİA*, 2007, XXXIV, 394.

¹⁹ Tosun, Nihat, *Şâfiî Mezhebinden Râfiî'nin eseri el-'Azîz fî Şerhi'l-Vecîz'in İbadetler Bölümünün İnceleme ve Tahkiki*, Basılmamış Doktora Tezi, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Suudi Arabistan, s. 49.

²⁰ Zira Hatîb eş-Şirbînî *Muğni'l-Muhtâc* adlı eserinin mukaddimesinde hemen her konuda kendisinden nakilde bulunduğu kişileri sıralarken Râfiî el-Kazvîni'yi de zikretmektedir. Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Ma'âni Elfâzi'l-Minhâc*, thk., Ali Muhammed Muavved, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, I, 86.

Şerhi'l-Minhâc'ını,²¹ Ebû Bekir b. Muhammed Şettâ ed-Dimyâtî (ö.1302/1885)'nin *İ'ânetu't-Tâlibîn 'alâ Halli Elfâzi Fethi'l-Mu'în*'ini²² ve diğer fakihlerin eserlerini görmekteyiz. Bu eserleri incelediğimizde hemen hemen her konuda Râfiî el-Kazvîni'nin fikhî görüşlerinden söz edildiğini görürüz.

Râfiî'nin *el-Muharrer* adlı eserinde fıkıhçılığı ile ilgili tespit ettiğimiz bazı metotlar kısaca şöyledir:

- Râfiî el-Kazvîni, *el-Muharrer* adlı eserini tahâret (temzilik), salât (namaz), savm (oruç), hac, itikâf, zekât, bey' (alışveriş) ve selem gibi konuların herbirini ayrı ayrı müstakil başlıklar altında fasıl ve bablara bölerek kolay anlaşılır bir üslûp ile konuyla ilgili detaya girmeden kısaca izah etmiştir.
- Râfiî, *el-Muharrer*'de bazı fikhî kavramların tanımını yapmıştır.²³
- Râfiî, her hangi bir meselede yer yer *عَلَى الْجَدِيدِ* kavramını kullanarak kadim görüşün aynı şekilde *عَلَى الْقَدِيمِ* ifadesini zikrederek de cedid görüşün ne olduğunu belirtmeye lüzum duymamıştır.²⁴
- Râfiî *el-Muharrer* adlı eseri ihtisar olduğundan dolayı sahabe, tabiûn ve diğer mezhep imamlarının görüşlerine yer vermemiştir. Sadece Şâfiî fukahâsı arasında cereyan eden ihtilafın varlığını kısaca göstermek için *أَظْهَرَ الْوُجْهَيْنِ، عَلَيَّ أَصَحَّ الْوُجْهَيْنِ، عَلَيَّ أَصَحَّ الْقَوْلَيْنِ* ve *عَلَى الْأَصَحِّ* gibi tercihe dayalı istilâhî kavramlar kullanarak o meseledeki kanaatini belirtmiştir.²⁵

²¹ İbn Hacer el-Heytemî'nin *Tuhfetu'l-Muhtâc* adlı eserinin sadece Tahâret kısmına baktığımızda Râfiî el-Kazvîni'nin görüşlerine yer verdiğini görürüz. Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc*, I, 428, 429, 430, 433, 461, 471, 472, 476, 477, 483, 484; II, 10, 12, 20, 24, 38.

²² Dimyâtî ise sadece namaz konusuna baktığımızda konuyla ilgili olarak tam 18 defa Râfiî'den kaynak getirdiğini görmekteyiz. Dimyâtî, Ebû Bekir b. Muhammed Şettâ, *İ'ânetu't-Tâlibîn 'alâ Halli Elfâzi Fethi'l-Mu'în*, Daru'l-İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts. I, 27, 31, 42, 47, 67, 74, 79, 118, 136, 144, 170, 209, 224; II, 58, 66, 76, 80, 100.

²³ Örneğin suyun kullanılabilir olması için mutlak olması gerektiğini söylerken mutlak kavramını açıklamıştır. Râfiî, Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm b. el-Fadl el-Kazvîni, *el-Muharrer fi Furû'î's-Şâfiî*, thk., Ebû Yakûb Neş'et b. Kemâl, Daru's-Selâm, Kâhire, 2013, I, 93. Başka örnekler için bk., Râfiî, *el-Muharrer*, I, 96, 125.

²⁴ Mesela abdest almada kullanılmış suyun tahûr olmasıyla ilgili hükmü açıklarken cedid görüşe göre böyle bir su tahûr olamaz demiştir. Râfiî böyle bir ifadeyi kullanarak kadim görüşe göre tahûr olduğunu ima etmiştir. Râfiî, *el-Muharrer*, I, 94. Diğer örnekler için bk., Râfiî, *el-Muharrer*, I, 96, 104, 118, 170.

²⁵ Râfiî'nin *el-Muharrer* adlı eserinin hemen hemen her sayfasında bu tarz ifadeleri görebiliriz. Bu metot ile ilgili örnekler için bk., Râfiî, *el-Muharrer*, I, 94, 96, 98, 100, 102-105.

- Râfiî, bablara ayırdığı konuları ele almadan önce konuyla ilgili ayet ya da hadis zikrederek fıkıh meselelerini nassa dayandırmıştır.²⁶

Râfiî'nin en önemli eseri olan *el-Azîz* adlı telifi bağlamında fıkıhçılığını ortaya koyabilmek için takip ettiği metodu da maddeler halinde kısaca şöyle özetleyebiliriz:

- Râfiî, *el-Azîz* adlı eserinde mümkün mertebe konuları dağıtmadan derli toplu, sade ve anlaşılır bir dil kullanmış ve gerektiği kadar izahlarda bulunmuştur. Ayrıca bazı durumlarda Şâfiî fukahâsının görüşlerini ele alırken dayandırdıkları aklî ve naklî delillerle birlikte konuyu izah etmeye çalışmıştır.²⁷
- Râfiî, Şâfiî'nin kadim ve cedid görüşlerine de sıklıkla yer vermiştir. Her iki görüş arasında tercihte bulunarak fetvada kabul edilecek görüşü belirtmiştir.²⁸
- Râfiî, *el-Azîz*'de yer alan bazı fikhî meselelerdeki hükmü gerektiğinde nahiv açısından ele alıp izah etmeye çalışmıştır.²⁹
- Râfiî eserinde önceki Şâfiî kaynaklara atıfta bulunmuştur. Buna yaparken bazen müellifin bazen de eserinin ismini vermiştir.³⁰ Konu hakkında farklı görüşleri zikrederek görüşler hakkında değerlendirmeler yapmış ve kendi kanaatini belirterek mezhebin görüşünü söylemiştir.³¹

²⁶ Mesela taharet konusunu açıklamadan önce suyun temiz olduğuna vurgu yapan ayeti (Furkan, 25/48) zikrederek suyun tahûr özelliğini nassa dayandırmıştır. Râfiî, *el-Muharrer*, I, 93. Diğer örnekler için bk., Râfiî, *el-Muharrer*, 135, 151, 161, 313; II, 631, 635.

²⁷ Râfiî, cemaatle namaz kılmanın farz-ı kifaye olduğunu söyleyenlerin aksine mezhepte ezhar olan görüşün sünnet olduğunu söylerken yaptığı izahı hakkında bk., Râfiî, *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz el-Ma'rûf bi's-Şerhi'l-Kebîr*, thk., Şeyh Alî Muhammed Mu'avvad Daru'l-Kütübi'l-İlimiyye, 1997, II, 141; Secdede iken ellerin açık olması gerektiğini söyleyenlerin aksine ellerin secdede açık olma zorunluluğunun olmadığını aklî yöntemle izahı için bk. Râfiî, *el-Azîz*, I, 522.

²⁸ Örneğin kadim görüşe göre, altın ve gümüş tabaklarının kullanılması tenzihen mekruhtur. Ancak cedid görüşe göre haramdır. Râfiî ise bu iki görüşü süzgeçten geçirip analiz ettikten sonra mezhepte sahih olan görüşün cedid görüş olduğunu söylemiştir. Râfiî, *el-Azîz*, I, 90; Kişinin hayızlı eşiyile cima yapmasıyla ilgili bk. Râfiî, *el-Azîz*, I, 295-296.

²⁹ Örneğin tahiyattan sonra telaffuz edilen selamın elif-lâm takısı (السلام) ile kullanılmaması durumunda namazın geçersiz olduğu söylenir. Ancak Râfiî, bu hususu nahiv açısından değerlendirir ve selamın tenvinli (سلام) şekliyle de kullanılabileceğini söyler. Buna gerekçe olarak ise Râfiî, Arap gramerinde tenvinin, elif-lâm'dan ıvaz olabileceğini söyler. Râfiî, *el-Azîz*, I, 540.

³⁰ Başta Şâfiî, Buveytî, Müzenî, Cüveynî, Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve İbn Süreyc gibi şahsiyetlerden atıflarda bulunduğunu söyleyebiliriz. Örnek için bk., Râfiî, *el-Azîz*, I, 25, 30, 158, 163, 288, 291, 296; II, 240, 241, 401, 420.

³¹ Bununla ilgili *el-Azîz*'in hemen hemen her konusunda örnekler vardır. Örnek için bk., Râfiî, *el-Azîz*, I, 30, 38, 41, 42; II, 133, 135, 138.

- Râfiî, bazı hükümleri izah ederken diğer mezheplerin görüşlerine de tenkit etmeden yer vermiştir.³² Râfiî'nin diğer mezheplerin görüşlerine yerine göre değinmesi onun mukaran fıkha oldukça vakif olduğunu bizlere göstermektedir.
- Râfiî, bazı fikhî meselelerde Şâfiî mütekaddim fukahânın beyan ettiği görüşü değil de diğer mezhebin görüşünü kabul etmiştir.³³
- Râfiî, fikhî meseleye hadis ile delil getirdiğinde hadiste geçen bazı muğlak kelimeleri mana yönünden açıklamıştır.³⁴
- Râfiî el-Kazvînî, sahabe ve tabiûn müçtehitlerinin görüşlerinden istifade etmiştir. Örneğin Katâde,³⁵ Hasan el-Basrî,³⁶ Atâ b. Ebî Rebâh³⁷ ve Ebû Sevr³⁸ gibi müçtehitlerden nakilde bulunmuştur.
- Râfiî, fikhî görüşlerini yer yer usûl-fûru ilişkisi üzerine açıklamıştır. Böylelikle fıkıh usûlü ile ilgili bilgiler aktararak fûru meselelerini fıkıh usûlü ilkeleriyile temellendirmiştir.³⁹
- Râfiî, bazı meselelerde Irâk ve Merâvize (Horasân) tariklerinden nakilde bulunmuştur.⁴⁰ Irâk tarikinden bahsederken bazen *أصحائنا العراقيون* ifadesini kullanmıştır.⁴¹

³² Teravîh namazının rekatleriyle ilgili hususta Hanbelî, Mâlikî ve Hanefî mezheplerinden görüşler aktarmıştır. Râfiî, *el-Azîz*, II, 133; Hanefî ve Mâlikî mezheplerinde tenasül organına dokunmanın abdesti bozmayacağını aktarır. Râfiî, *el-Azîz*, I, 163.

³³ Cemaatle namaz kılmanın hükmü ile ilgili Şâfiî mütekaddim fukahâdan İbn Süreyc ve Ebû İshâk eş-Şîrâzî gibilerinin farz-ı kifaye olduğunu söylemiştir. Ancak Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre ise sünnettir. Aynî, Mahmûd b. Ahmed b. Musa b. Ahmed Bedruddîn, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, thk., Emin Salih Şaban, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, II, 324; Habîb, Habîb b. Tâhir, *el-Fıkhu'l-Mâlikî ve Edilletuhu*, Daru İbn Hazm, Lübnan, 1998, I, 324. Râfiî ise müntesibi olduğu mezhep fukahâsının görüşünün aksine diğer mezhep imamlarının bu hususta ileri sürdükleri görüşü benimsemiştir. Râfiî, *el-Azîz*, II, 141.

³⁴ Örneğin Hz. Peygamber'in kadınların erkeklerle cemaat namaza gitmeleri için mescitte bulunmalarını yasakladığı hadiste yer alan *الْحَفْتُ* kelimesini *الْحَفْتُ* şeklinde izah etmiştir. Râfiî, *el-Azîz*, II, 142-143; avuç içi ile tenasül organına dokunarak abdestin bozulması hususuyla ilgili rivayet edilen hadisteki *الإفضاء* kelimesini *القف بباطن القف* şeklinde açıklamıştır. Râfiî, *el-Azîz*, I, 163; başka örnekler için bk., Râfiî, *el-Azîz*, I, 110, 300.

³⁵ Taş ile istinca yaparken tenasül uzvunu sağ elle tutmanın mekruh olması ile ilgili Katâde hadisi nakletmektedir. Râfiî, *el-Azîz*, I, 150.

³⁶ Ay tutulması namazının cemaat ile kılınmasının müstehap olmasıyla ilgili Hasan el-Basrî'den nakilde bulunmuştur. Râfiî, *el-Azîz*, II, 375.

³⁷ Hayzın en az süresinin bir gün bir gece olduğuna dair bk., Râfiî, *el-Azîz*, II, 291.

³⁸ Gasb edilen malın kıymetinin noksan olması durumunda bu noksanlığın hükmü ile ilgili olarak bk., Râfiî, *el-Azîz*, V, 436.

³⁹ Râfiî, Gazzâlî'nin korku namazına mahsus Zatu'r-Rıka' savaşında kılınan namazı söylemişse de cumhur-u ulemanın Salatu'l-Havf (korku namazı) kavramını kullanarak umumun hususu da kapsadığını ifade eden *اشتمال العمام بالخاص* kaidesini işlemiştir. Dolayısıyla sadece Zatu'r-Rıka' savaşında değil, bütün savaşlarda korku namazı kılınır, der. Râfiî, *el-Azîz*, II, 336.

V. Râfiî'nin Bazı Fikhî Görüşleri

Râfiî'nin *el-Azîz* adlı eseri çerçevesinde mezhep içerisinde farklı görüşleri ilmî süzgeçten geçirerek hangisinin mezhebin görüşü olabileceğini esah, sahih, zahir veya ezhar⁴² şeklinde belirttiği ve zaman zaman mukaran olarak ele aldığı bazı fikhî konulara onun fıkıhçılığını ortaya koyabilmek adına kısaca yer vereceğiz.

a) Altın ve Gümüş Tabakların Kullanılmasının Hükmü

Şâfiî fukahâsı altın ve gümüş tabakların kullanılmasının hükmü hususunda ihtilaf etmelerinin merkezinde Hz. Huzeyfe'den rivayet edilen "altın ve gümüş tabaklarda yemek yemeyiniz, su içmeyiniz"⁴³ hadisi yer almaktadır. Burada geçen nehiy ifadesinin tahrir ya da tenzihe delalet ettiği hususu tartışmalara neden olmuştur. İrâk tarikinin de desteklediği⁴⁴ kadim görüşe göre Hz. Peygamber'in *لا تَشْرَبُوا وَ لا تَأْكُلُوا* ifadesindeki nehiy, tenzihe delalet eder. Zira Hz. Peygamber'in yasaklamasının altında fakirlerin görmesi durumunda gönüllerinin incineceği düşüncesi yatmaktadır. Bu tarz bir düşünce ise altın ve gümüş tabakların kullanımının haram kılınmasını gerektirmez. Dolayısıyla mekruh olmakla birlikte bunların kullanımı caizdir.⁴⁵

Cedid görüşe göre ise buradaki nehiy tahrime delalet ettiğinden dolayı altın ve gümüş tabakların kullanılması haramdır. Râfiî el-Kazvîni de bahse konu hakkındaki kadim ve cedid görüşleri arasında analizde bulunarak söz konusu hadisteki nehyin tahrime delalet ettiğini gösteren "gümüş tabaklarda su içenler karınlarını cehennem ateşi doldurmaktan başka bir şey yapmaz-

⁴⁰ Bazı örnekler için bk., Râfiî, *el-Azîz*, I, 91, 93, 213; II, 133-135; III, 17, 31, 34, 49.

⁴¹ Râfiî, *el-Azîz*, I, 306.

⁴² Şâfiî mezhebinde herhangi bir meselede var olan birbirinden farklı görüşler arası tercihe yönelik kullanılan lafızlardır. Güçlü delile dayanan iki veya daha fazla görüşten daha güçlü olduğuna kanaat getirilene ezhar, diğerine zâhir denir. Güçlü delile dayanan iki veya daha fazla vecihten daha güçlü olduğuna kanaat getirilene esah, diğerine sahih denir. İki görüş arasındaki ihtilâfın güçlü olmaması durumunda tercihe şayan görüşe meşhur, diğerine garib adı verilir. Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, 2010, XXXVIII, 242.

⁴³ *لا تَشْرَبُوا فِي ابْتِئَةِ الدَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَ لا تَأْكُلُوا فِي صَخَافِهِمَا* Buhârî, "Kitabu'l-Et'ime", 29, hadis no: 5426.

⁴⁴ Cüveynî, *Nihâyetu'l-Matlab*, I, 38.

⁴⁵ Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Umm*, thk., Rifat Fevzi Abdülmuttalib, Daru'l-Vefa, 2001, II, 30. Ancak Cüveynî, Şâfiî'nin bu konuda kullanmış olduğu mekruh ifadesinden kastın haram olduğu yönündedir, der. Cüveynî, *Nihâyetu'l-Matlab*, I, 38.

lar"⁴⁶ hadisini dayanak göstererek mezhepte esah olan görüşün cedid görüşü olduğunu söyler.⁴⁷

b) Namazda Selam Vermek

Şâfiî mezhebine göre namazın rükünlerinden birisi de selam vermektir. Bu hususa fukahâ arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Selamın en azı ise, *سَلَامٌ عَلَيْكُمْ* şeklindedir. Zira Hz. Peygamber bu şekilde selam vermiştir.⁴⁸

Fukahâ, *سَلَامٌ عَلَيْكُمْ* şeklinde elif-lâm takısı olmadan verilen selamın geçerli olup olmaması hususunda ihtilaf etmiştir. Bazı fakihler, elif-lâm takısını kullanmayarak Hz. Peygamber'in selamdaki birebir ifadesini kullanmadığı için selamın geçerli olmayacağını söylemiştir. Bazı fakihler de böyle bir selamın geçerli olduğunu ve namazın bozulmasına neden olamayacağını söylemiştir.⁴⁹

Râfiî ise iki görüş arasında tercihte bulunmuş ve *سَلَامٌ عَلَيْكُمْ* ifadesi her ne kadar elif-lâm takısı olmadan söylene de Arap gramerinde tenvinin elif-lâm takısı yerine kullanıldığını belirterek mezhepte ezhar olan görüşün ikinci görüş olduğunu belirtmiştir.⁵⁰ Dolayısıyla elif-lâmsız söylenen selam ile namaz bozulmaz.

c) Teravîh Namazı

Teravîh namazının rekâtları hususunda fukahâ ihtilaf etmiştir. Şâfiî mezhebine göre "Hz. Peygamber insanlarla iki gece yirmi rekât teravîh namazı kıldı. Ramazanın üçüncü gecesine ise insanlar teravîh namazı için mescitte toplandıklarında Hz. Peygamber, o gece mescide gitmedi. Sabah olduğunda ise Hz. Peygamber insanlara teravîh namazının farz kılınmasından ve buna da gücünüzün yetmeyeceğinden endişe ettiğini söyledi,"⁵¹ hadisine binaen teravîh namazı yirmi rekâttır.⁵² Hanefî ve Hanbelî mezheplerinde de teravîh

⁴⁶ *اللَّيْءِ الَّذِي يَشْرَبُ فِي آتِيَةِ الْفَضَةِ إِنَّمَا يُجْرَجُ فِي جَوْفِهِ نَارٌ جَهَنَّمَ* Müslim, "Kitabu'l-Libâs ve'z-Ziyneh", 37, hadis no: 2065.

⁴⁷ Râfiî, *el-Azîz*, I, 90.

⁴⁸ *أَنَّ النَّبِيَّ كَانَ يُسَلِّمُ عَنْ يَمِينِهِ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ* Ebû Dâvûd, "Kitabu's-Salat", 6, hadis no: 997.

⁴⁹ Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 385.

⁵⁰ Râfiî, *el-Azîz*, I, 540.

⁵¹ *صَلَّى بِالنَّاسِ عَشْرِينَ رَكْعَةً لِيَلْتَنِينَ فَلَمَّا كَانَ فِي الْبَيْتِ الثَّلَاثَةِ اجْتَمَعَ النَّاسُ فَلَمْ يَخْرُجْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ قَالَ مَنْ الْغَدِ خَشِيبُ أَنْ تُفْرَضَ عَلَيْكُمْ* bazı ilavelerle birlikte bk., Buhârî, "Kitabu'l-Cumua", 11, hadis no: 924.

⁵² Hüseyinî, Takiyuddîn Ebû Bekir b Muhammed, *Kifâyetu'l-Ahyâr fî Halli Çâyeti'l-İhtisâr*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, s. 138.

namazının yirmi rekât olduğu kabul edilmektedir.⁵³ Ancak Malikîler, Medine halkının uygulamasını⁵⁴ delil göstererek teravih namazının otuz altı rekâtтан oluştuğunu söyler.⁵⁵

Şâfiî fukahâsı teravih namazının fazilet bakımından cemaat ya da münferit olarak kılınması hususunda fikir ayrılığı içerisine düşmüştür. Bazı fakihler “Hz. Peygamber, Ramazan ayının ilk geceleri mescide gider teravih namazını cemaatle kılardı. Ancak daha sonra mescide gitmedi. Sabah olduğunda sahabelere farz namazları dışında kişinin evinde namaz kılmasının daha faziletli olduğunu söyledi”⁵⁶ hadisini delil getirerek teravih namazının münferit kılınmasının daha efdal olduğunu söylemişlerdir.⁵⁷

Mâlikî fukahâsı da nafil ibadetlerin yalnız başına eda edilmesinin ri-yadan uzak olacağını belirterek kişinin teravih namazını münferit bir şekilde eda etmesinin efdal olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸

Buna karşılık başta İbn Süreyc ve Ebû İshâk eş-Şîrâzî olmak üzere bazı Şâfiî fakihleri teravih namazının cemaatle eda edilmesinin daha faziletli olduğu görüşündedirler. Irâk tariki fakihleri ve Saydelânî'nin bu hususta benimsemiş oldukları görüş ise, kişi Kur'an'ı hifzetmiş, tembellikten emin ve cemaate gitmediğinden dolayı da birlik bozulmayacaksa bu durumda böyle bir kişinin münferit olarak teravih namazı kılmasının daha faziletli olduğu yönündedir. Ebû Hureyre'nin de bu görüşü savunduğu nakledilir. Râfiî ise, Şâfiî fukahâsı arasında cereyan eden bu ihtilafa değinerek, Hz. Ömer döneminde

⁵³ Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud, *el-İhtiyâr li Ta'îlîl-i-Muhtâr*, thk., Mahmud Ebû Dakîk, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts. I, 69; Ebu'l-Berekât, Mecduddîn, *el-Muharrer fi'l-Fıkh 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Daru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, ts. I, 90.

⁵⁴ Fukahâ, Mâlikîlerden sadır olan bu sayıyı şöyle izah eder: Yirmi rekât beş tervihadan oluşmaktadır. Her bir terviha dört rekattir. Mekke halkı her iki tervihadan sonra kabenin etrafında yedi şavt tur atarlardı. Yedi şavttan sonra da herkes müstakîl olarak iki rekât tavaf namazı kılardı. Medine halkı bu durumdan haberdar olunca fazilet bakımından onları geçmek için Mekkelilerin yapmış olduğu her yedi şavt yerine bir terviha (dört rekât) namaz ilave ettiler. Dört terviha namaz on altı rekât demektir. Yirmi rekate on altı rekât eklendiğinde otuz altı rekât teravih namazı kılınmış oluyorlar. Buna üç rekât vitri ekleyince otuz dokuz rekât kıldıkları ortaya çıkmaktadır. Râfiî, *el-Azîz*, II, 133.

⁵⁵ Teravih namazının rekatleriyle ilgili Mâlikî mezhebinde iki görüş yer almaktadır. Birinci görüş vitire birlikte yirmi üç rekatten oluştuğunu söylerken ikinci görüş ise otuz altı rekât olduğunu söyler. Ancak teravih namazının otuz altı rekât olarak kılınmaya başlaması ise Ömer b. Abdülaziz döneminde başladığı söylenmektedir. Desûkî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Arefe, *Hâşiyetu'd-Desûkî 'ale ş-Şerhi'l-Kebîr*, Daru İhyâ-i Kütübî'l-Arabî, ts., I, 315.

⁵⁶ خَرَجَ لِيَابِي مِنْ رَمَضَانَ وَصَلَّى فِي الْمَسْجِدِ ثُمَّ لَمْ يَخْرُجْ بَاقِيَ الشَّهْرِ وَقَالَ صَلَّى فِي بُيُوتِكُمْ فَإِنَّ أَفْضَلَ صَلَاةِ الْمَرْءِ فِي بَيْتِهِ إِلَّا الْمَكْتُوبَةَ Buhârî, “Kitabu Mevâkîtus-s-Salât” 9, hadis no: 731.

⁵⁷ Râfiî, *el-Azîz*, II, 133.

⁵⁸ Derdîr, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Akrabu'l-Mesâlik li Mezhebi'l-İmâm Mâlik*, Mektebetu Eyyûb, Nijerya, 2000, s. 20.

teravîh namazı için insanların tekrar camiye davet edilmesi ve cemaatle kılınan teravîhin artık farz edilme endişesinin olmayacağı gibi hususları gerekçe göstererek bir tercihte bulunmuş ve esah olan görüşün teravîh namazının cemaatle kılınmasının daha faziletli olduğunu belirtmiştir.⁵⁹

d) Cemaatle Namaz Kılmanın Hükümü

Cemaatle namaz kılmak faziletli olduğundan alimler tarafından bu amel teşvik edilmiştir.⁶⁰ Cemaatle namaz kılmanın hükümü, fukahâ tarafından tartışılmıştır. Şâfiî mütekaddim fukahâsından İbn Süreyc ve Ebû İshâk eş-Şirâzî “Şehirde, köyde veya herhangi bir yerde, üç kişi beraberken namazı cemaatle kılmazlarsa, onlara şeytan hâkim olur”⁶¹ hadisini delil getirerek cemaatle namaz kılmanın farz-ı kifaye olduğunu savunurlar. Mehâmilî ve bir grup fukahâ mezhebin zahir görüşünün bu şekilde olduğunu ifade etmiştir.⁶²

Hanbelîler ve Şâfiî fakihlerinden Muhammed b. İshâk b. Huzeyme’ye göre cemaatle namaz kılmak farz-ı ayn’dır.⁶³ Mâlikî ve Hanefî mezheplerine göre ise cemaatle namaz kılmak sünnettir.⁶⁴ Nevevî’ye göre ise, erkeklerin cemaatle namaz kılması farz-ı kifaye, kadınların ise sünnettir.⁶⁵

Râfiî ise bu hususta fukahâ arasında cereyan eden tartışmayı inceledikten sonra namazın cemaat olmadan da kılınması durumunda namazın sıhhatine zarar veremeyeceği gibi aklî, “kişinin en az bir kişiyle namaz kılması tek kılmasından daha faziletlidir”⁶⁶ hadisi ile de naklî olmak üzere iki gerekçe getirerek mezhepte esah olan görüşün cemaatle namaz kılmanın sünnet olduğu yönünde olduğunu söylemiştir.⁶⁷

⁵⁹ Râfiî, *el-Azîz*, II, 133-134.

⁶⁰ Cemaatle namaz kılmanın hikmetine dair bk., Çalışkan, Necmettin, *Habenneke ve Nüzûl Sıralı Tefsiri*, İstanbul, Şule Yayınları, 2017, s. 261.

⁶¹ Ebû Dâvûd, “Kitabu’s-Salât”, 2, hadis no: 547.

⁶² Râfiî, *el-Azîz*, II, 141.

⁶³ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, *el-Kâfi*, thk., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Daru Hicr, ts. I, 395; Râfiî, *el-Azîz*, II, 140-141.

⁶⁴ Semerkandî, Alâuddîn, *Tuhfetu’l-Fukahâ*, Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1984, I, 227; Habîb, *el-Fıkhü’l-Mâlikî*, I, 324.

⁶⁵ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Minhâcu’t-Tâlibîn ve ‘Umdetu’l-Müftîn*, Dâru’l-Minhâc, Lübnan, 2005, s. 118.

⁶⁶ Ebû Dâvûd, “Kitabu’s-Salât”, 2, hadis no: 554.

⁶⁷ Râfiî, *el-Azîz*, II, 141.

e) Hadeste Kullanılan Suyun Hükümü

Hadeste kullanılan su ile necasetin izale edilmesi hususunda fukahâ ihtilaf etmiştir. Ebu'l-Kâsım el-Enmâtî ve Ebû Alî b. Hayrân'a göre suyun hades ve necaseti giderme açısından iki ayrı kuvveti bulunduğunu dolayısıyla hadeste kullanılan suyun bir kuvvetinin kalıp bu kuvvetle de necaseti izale etme edilebileceğini söylerler.⁶⁸

Ancak başta Gazzâlî olmak üzere cumhur-u fukahâ hadeste kullanılan suyun necaseti gidermede kullanılamayacağını ifade etmektedir.⁶⁹

Râfiî ise bu hükümü, küçük abdestte kullanılan suyun büyük abdestte kullanılamaması hükmüne mukayese ederek hadeste kullanılan suyun tâhir (temiz) ama tahûr (temizleyici) olmadığını, dolayısıyla esah olan görüşün cumhur-u fukahânın görüşü olduğunu söyler.⁷⁰

Râfiî'nin halefi olan Nevevî de cumhur-u fukahâ gibi hades ve necaseti izale etme gibi hususlarda suyun mutlak olması gerektiğini dolayısıyla suyun daha önce hadesi giderme gibi eylemlerde kullanılmış olmasını söyler.⁷¹

f) İnsan Ölüsü

İnsan ölüsünün necis olup olmaması hususunda fukahâ iki görüş beyan etmiştir. Bazı fakihler insan eti yenilmediği için eti yenilmeyen diğer canlıların ölüsü gibi insan ölüsü de necistir, der. Bazıları ise çekirge, balık ve insan ölüsünün necis olmadığını söyler.⁷²

Şâfiî fukahâsından İbn Süreyc, insan ölüsü zatı itibariyle necis olsaydı Allah onun ölümüyle, yıkanmasını emretmezdi, şeklinde aklî bir gerekçe sunarak insan ölüsünün temiz olduğuna hükmetmiştir. Ancak Şâfiî fakihlerinden Ebû İshâk eş-Şîrâzî, İbn Süreyc'in bu görüşüne şayet insan ölüsü zatı itibariyle temiz olsaydı Allah yıkanmasını emretmezdi, diyerek itiraz etmiştir. Râfiî el-Kazvîni ise "kuşkusuz biz insanoğlunu şerefli kıldık"⁷³ ayetini delil getirerek Allah'ın tekrim vasfını yüklediği varlığın asla necis olamayacağına hükmetmiş-

⁶⁸ Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-İkna' fi'l-Fıkhi's-Şâfiî*, thk., Hıdır Muhammed Hıdır, Daru İhsân, İnan, 2000, s. 24; Râfiî, *el-'Azîz*, I, 14.

⁶⁹ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *el-Vecîz fi Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk., Alî Muavved, Şeriketu'l-Darî'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, Beyrut, 1997, I, 110.

⁷⁰ Râfiî, *el-'Azîz*, I, 14.

⁷¹ Nevevî, *Minhâc*, s. 67.

⁷² Gazzâlî, *el-Vecîz*, I, 111.

⁷³ İsrâ, 15/70. Zira Allah'ın tekrîm vasfını yüklediği bir varlık necis olamaz. Râfiî, *el-'Azîz*, I, 30.

tir. Böylece Râfiî, bu hususta mezhepte esah ve muteber olan görüşün insan ölüsünün temiz olduğu şeklindeki görüş olacağını söyler.⁷⁴

g) İstinca Konusu

İnsandan yellenme ya da meni gibi şeyler çıkar. Yellenmenin çıkmasıyla su ya da taş ile istinca gerekli görülmüştür. Ancak meninin çıkmasıyla kişiye su ile gusül alması gerekli görülmüştür. Bununla birlikte insanda bazen ıslak olmayan taş ve kurtçuk gibi şeyler de çıkmaktadır. Bu durumda istincanın gerekliliği hususunda fukahâ iki görüş ortaya koymuştur. Birinci görüşe göre kişiden kuru bir şeyin çıkma ihtimali çok düşük olduğundan dolayı böyle durumlarda kesinlikle taş ile istinca edilmesi ya da suyla yıkanması gerekir. İkinci görüşe göre ise böyle bir şeyin olması halinde makat bölgesinin kirlenmiş olmaması kaydıyla suyla yıkanmasının ya da taş ile istinca etmenin bir anlamının olmadığı yönündedir.⁷⁵

Râfiî el-Kazvî de ikinci görüşün esah olduğunu ifade etmiştir. Zira ona göre istincanın anlamı necis yeri temizlemektir. Kuru çıkan herhangi bir şeyden dolayı makat bölgesinin kirlenmesinin mümkün olamayacağından hareketle Râfiî, istinca yapmanın anlamsız ve gereksiz olacağını söylemiştir.⁷⁶

h) Cünüp Olan Kişinin Namaz Kılması

Fakihler cünüp olan kişinin namaz kılmasının haram olduğunu söylemişlerdir.⁷⁷ Bununla birlikte cünüp kişi gusül veya teyemmüm için su ve toprak bulamadığı takdirde namaz vaktinin hürmetine binaen namazını öylece kılması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁷⁸

Ancak fukahâ su ya da toprak bulamadığı halde namaz kılacak cünübün Fatihâ'yı okuyup okumaması hususunda iki görüş beyan etmiştir. Birinci kavle göre, su veya toprak bulamayan kişiye namaz kılma ruhsatı tanınır.

⁷⁴ Râfiî, *el-'Azîz*, I, 30.

⁷⁵ Gazzâlî, *el-Vecîz*, I, 125.

⁷⁶ Râfiî, *el-'Azîz*, I, 141.

⁷⁷ Gazzâlî, *el-Vecîz*, I, 125.

⁷⁸ A. mlf., *el-Vecîz*, I, 125; Aynı durum hapishanedeki mahpuslar için de geçerlidir. Zira elleri kelepçeli bir şekilde hücreye atılan mahkûm cünüp olduğunda namaz için abdest ya da teyemmüm alma imkânı yoktur. Dolayısıyla bu durumda olan kişi öylece gusül veya teyemmüm almadan namazını eda etmek zorundadır. Fakihlerin bu husustaki değerlendirmeleri için bk., Uyanık, Memet Zeki, *İslâm Hukukunda Mahkûmun Hakları ve Mahkûma Yapılacak Muamele*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Konya, 2016, sy. XXVI, 346.

Namaz ise Fatiha'sız olamayacağından dolayı Fatiha'yı okumasına cevaz verilir.⁷⁹

Râfiî'nin ezhar olarak nitelendirdiği görüşün mümessilleri ise su veya toprak bulamayan cünüp kişi, Fatiha'yı okumaktan aciz kişi olarak değerlendirilip sadece namazda tesbih ve zikir ifade eden kelimeleri telaffuz etmesi gerektiğini söyleyerek Fatiha'yı okumasına cevaz vermemiştir.⁸⁰

I) Kişinin Hayızlı Eşiyle Cima Yapmasının Hükümü

Hayızlı bayan temizlenip gusül almadığı takdirde kendisiyle cima yapmak haramdır.⁸¹ Zira yüce Allah "Kadınlar hayızlı iken kadınlar temizleninceye kadar onlarla cinsi temasta bulunmaktan kaçınınız,"⁸² buyurmaktadır. Şâfiî fukahâsı ayette geçen mealen "temizleninceye kadar" ifadesini adetten kesilip gusül alma şeklinde yorumlamış ve kadınlar gusül almadıkça onlarla cima yapılamayacağı şeklinde hüküm vermiştir. Koca, hayızlı eşiyle cima etmenin haram olduğunu bildiği halde eşiyle cimada bulunması durumunda cedit ve kadim olmak üzere iki görüş beyan edilmiştir. Cedit görüşe göre, kocaya herhangi bir ceza-i müeyyide gerekmez. Yaptığı işin haram olmasından dolayı tevbe ve istiğfar etmesi yeterlidir. Ancak eşinin hayız günlerinin başında cimada bulunmuş ise bu durumda tam dinar, sonunda cimada bulunmuşsa yarım dinar sadaka vermesi müstehap görülmüştür.⁸³

Kadim görüşe göre ise keffaret ödemesi zorunlu kılınmıştır. Kadim görüşün mümessilleri, keffaretin ne olduğu hususunda iki görüş beyan etmişlerdir. Birinci görüşe göre Hz. Ömer'in uygulaması delil gösterilerek –hayızın başı ya da sonu olsun farketmez- hayızlı eşiyle cima eden kişinin bir köle azad etmesi gerekir. İkinci görüşe göre ise kişi eşinin hayız günlerinin başında cimada bulunmuşsa tam dinar, sonlarında ise yarım dinar sadaka vermesi gerekir. Râfiî ise kadim ve cedit görüşleri arasında tercihte bulunmuş ve İbn Abbas'tan rivayet edilen "Her kim hayızlı eşiyle cimada bulunursa eşi hayız günlerinin başında ise tam dinar, sonunda ise yarım dinar tasaddukta bulun-

⁷⁹ A. mlf., *el-Vecîz*, I, 129.

⁸⁰ Râfiî, *el-Azîz*, I, 185.

⁸¹ Gazzâlî, *el-Vecîz*, I, 141.

⁸² Bakara, 2/222.

⁸³ Gazzâlî, *el-Vecîz*, I, 141.

sun⁸⁴ hadisini dayanak göstererek mezhepte eşher olan görüşün kadim görüş olduğunu belirtmiştir.⁸⁵

i) Göbek ve Diz Arası İstimtada Bulunmanın Hükümü

Hayızlı bayanla göbek ve diz arası istimtada bulunma hususunda mezhep içerisinde üç farklı görüş bulunmaktadır. Birinci görüşün mümessillerinden olan Ebû İshak "cima dışında herşeyi yapınız"⁸⁶ hadisini delil getirerek kişinin eşiyle göbek ve diz arası istimtada bulunmasında bir sakınca olmadığını söyler. İkinci görüşün mümessillerinden Ebu'l-Feyyâd ise kocanın eşiyle göbek ve dizi arası istimtada bulunduğu vakit harama girmekten emin ise bu durumda istimtada bulunmasının caiz olduğunu belirtir. Üçüncü görüşe göre ise, kişinin eşi hayızlı iken göbek ve diz arası istimtada bulunması haramdır. Râfiî el-Kazvîni de üçüncü görüşün ezhar olduğunu belirtmektedir. Zira Râfiî, "kadınlar hayızlı iken onlarla cinsi temasta bulunmaktan kaçınınız"⁸⁷ ayetinin zahirini ve Muaz b. Cebel'den rivayet edilen " Hz. Peygamber'e hayızlı kadına temasta bulunma ile ilgili helal olan şeyi sordum. Bana göbek üstü istimtada bulunman, diye cevap verdi"⁸⁸ ve "Her kim günah türünden şüphe ettiği şeylere cüretkârca yönelecek olursa, açık olan (haram) şeylere düşme ihtimali de yakındır"⁸⁹ hadislerini delil getirerek göbek ve diz arası istimtada bulunmanın haram olduğunu ifade etmiştir.⁹⁰

j) Cemaatle Kılınan Namazda Fatiha Okumanın Hükümü

Namazlar, cemaatle kılındığı vakit sesli ya da sessiz olarak eda edilmektedir. Sessiz kılınan cemaat namazlarda gerek imam gerekse me'mum (imama tabi olan) Fatiha suresini okumak zorundadır.⁹¹ Fukahâ arasında bu hususta herhangi bir tartışma yoktur.

Ancak cemaatle kılınan namazın cehrî yani sesli olması durumunda Şâfiî fukahâsi iki farklı görüş ortaya koymuştur. Birinci görüşü savunan fakih-

⁸⁴ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *Sünenü'l-Kübrâ*, thk., Muhammed Abdulkadir Ata, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003, I, 469, hadis no: 1511.

⁸⁵ Râfiî, *el-'Azîz*, I, 295-296.

⁸⁶ Bağavî, Hüseyin b. Mesud, *Şerhu's-Sünne*, thk., Şuayb el-Arnâvût, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1983, II, 126.

⁸⁷ Bakara, 2/222.

⁸⁸ Askalânî, Ebu'l-Fadl, Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer, *et-Telhîsu'l-Habîr fî Tahrici Ehâdisi's-Şerhi'l-Kebîr*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ts. I, 293.

⁸⁹ A.mlf., *Telhîsu'l-Habîr*, I, 294.

⁹⁰ Râfiî, *el-'Azîz*, I, 297.

⁹¹ Nevevî, *Minhâc*, s., 97.

ler “Hz. Peygamber kıraatin cehrî olduğu namazı kıldıktan sonra arkasını döndü ve aranızda benimle birlikte Fatiha'yı okuyan oldu mu? diye sordu. Sahabelerden biri ben okudum ya Resulallah, dedi. Hz. Peygamber de bu durumda “neden ben okuyorum” deyince sahabeler Fatiha'yı cehrî namazlarda okumaz oldular”⁹² hadisini delil getirerek imamın Fatiha'yı okumasından dolayı cemaatin de okumasını gerekli görmemiştir. İkinci görüşe göre ise Fatiha her hâlükârda okunması gerekir. Ancak Râfiî el-Kazvîni bu iki görüşten esah olanın ikinci görüş olduğunu söyler. Zira Râfiî, Ubade b. Samit'ten rivayet olunan “Resulallah'ın arkasında sabah namazını kılıyorduk. Hz. Peygamber'e kıraat ağır geldi. Namaz bittikten sonra Hz. Peygamber arkasını döndü ve herhalde arkamda kıraat yapıyorsunuz, diye seslendi. Biz de evet ya Resulallah, dedik. Daha sonra Hz. Peygamber Fatiha dışında bunu yapmayın, zira Fatiha'yı okumayanın namazı makbul değildir, dedi”⁹³ hadisinin delil yönünden ağır bastığını ifade ederek kıraati cehrî olan cemaat namazlarda Fatiha'nın okunmasını gerekli görmüştür.⁹⁴

k) Fatiha'dan Sonra Zammı Sure Okumanın Hükmü

İmam ya da tek başına namaz kılan kişilerin namazlarının her iki rekâtında Fatiha'dan sonra zammı sure okumalarının müstehap olması hususunda Şâfiî fukahâsı arasında hiçbir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak fukahâ, üçüncü ve dördüncü rekâtlarda Fatiha'dan sonra zammı sure okunması hususunda cedid ve kadim olmak üzere iki görüş söz konusudur.⁹⁵

Cedid görüşe göre üçüncü ve dördüncü rekâta okunacak olan zammı surenin okunması ilk iki rekâttakine göre daha kısa olması kaydıyla sünnettir. Zira cedid kavli savunan fakihler, Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet edilen “Hz. Peygamber öğle namazının ilk rekâtında Fatiha'dan sonra otuz ayet, ikinci rekâtında on beş ayet, son iki rekâtında da bu ayetlerin yarısını okurdu”⁹⁶ hadisini üçüncü ve dördüncü rekâtlarda da zammı sure okunmasının sünnet olduğu yönünde delil olarak ileri sürmektedirler. Kadim görüşü benimseyen fukahâ ise, Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet olunan “Hz. Peygamber öğle namazının ilk iki rekâtında Fatiha ile birlikte zammı sure, son iki rekâtlarda da

⁹² Mübârekfûrî, Ebu'l-Ali Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahim, *Tuhfetu'l-Ahvezi bi Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, Daru'l-Fikir, ts., II, 231.

⁹³ Ebû Dâvûd, “Kitabu's-Salât”, 2, hadis no: 826.

⁹⁴ Râfiî, *el-Azîz*, I, 491-492.

⁹⁵ Gazzâlî, *el-Vecîz*, I, 167.

⁹⁶ Müslim, “Kitabu's-Salât”, 4, hadis no: 452.

sadece Fatiha okurdu"⁹⁷ hadisine istinaden üçüncü ve dördüncü rekâtlarda Fatiha'dan sonra zammı sure okumanın sünnet olmadığını söylemiştir. Ancak Râfiî el-Kazvîni ve halefi Nevevî ise bu hususta ezhar olan görüşün kavli-kadim olduğunu belirtmektedirler.⁹⁸

m) Namazda Kunut Duası Okumanın Hükümü

Sabah namazının ikinci rekâtı ve Ramazan ayının yarısından sonra kılınan vitir namazlarının son rek'atının rükûndan doğrulduktan sonra kunut duasını okumak Şâfiî fukahâsı tarafından müstehap sayılmıştır.⁹⁹

Okunması müstehap sayılan kunut duası ise "اللَّهُمَّ اهْدِنِي فِيمَنْ هَدَيْتَ وَعَافِنِي فِيمَنْ عَافَيْتَ وَتَوَلَّنِي فِيمَنْ تَوَلَّيْتَ وَبَارِكْ لِي فِيمَا أَعْطَيْتَ وَقِنِي شَرَّ مَا قَضَيْتَ إِنَّكَ تَقْضِي وَلَا يُقْضَىٰ عَلَيْكَ إِنَّهُ لَا يَدُلُّ مِنْ وَابَيْتٍ تَبَارَكْتَ وَعَافَيْتَ وَتَوَلَّنِي فِيمَنْ تَوَلَّيْتَ وَبَارِكْ لِي فِيمَا أَعْطَيْتَ وَقِنِي شَرَّ مَا قَضَيْتَ إِنَّكَ تَقْضِي وَلَا يُقْضَىٰ عَلَيْكَ إِنَّهُ لَا يَدُلُّ مِنْ وَابَيْتٍ تَبَارَكْتَ وَتَعَالَيْتَ وَصَلَّىٰ تَبَارَكْتَ رَبَّنَا فَكَانَتْ كُنُوتًا" şeklinde.¹⁰⁰

Fakihler okunacak olan kunut duasının sonunda salavat getirilmesi hususunda iki görüş beyan etmiştir. Birinci görüşe göre kunuta dair rivayet olunan hadislerde Hz. Peygamber'e salavat getirildiğini gösteren bir nas bulunmadığından dolayı kunut duasının sonunda salavat getirilmemelidir. İkinci görüşe göre ise kunut duasının sonunda salavat getirmek sünnettir. Ancak Râfiî el-Kazvîni Hz. Peygamber'in kunut duasının sonunda رَبَّنَا تَبَارَكْتَ وَصَلَّىٰ تَبَارَكْتَ وَتَعَالَيْتَ وَصَلَّىٰ تَبَارَكْتَ وَتَعَالَيْتَ ifadesini kullandığını gösteren hadisi delil getirerek mezhepte ezhar olan kavlin ikinci görüş olduğunu ifade eder.¹⁰¹

⁹⁷ A.mlf., "Kitabu's-Salât", 4, hadis no: 451.

⁹⁸ Râfiî, *el-'Azîz*, I, 507; Nevevî, *Minhâc*, s., 98.

⁹⁹ Gazzâlî, *el-Vecîz*, I, 167.

¹⁰⁰ Ebû Dâvûd, "Kitabu's-Salât", 2, hadis no: 1425.

¹⁰¹ Râfiî, *el-'Azîz*, I, 515-516.

Sonuç

Şâfiî mezhebi İslam dininin önemli mezheplerden biridir. Mezhebin kurucusu İmam Şâfiî'dir.

Şâfiî'nin ders halkalarında oturan talebeleri, hocalarının fıkıh usûlündeki metodunu izleyip tasnifte bulunarak hocalarının görüşünü desteklemişlerdir. Ancak Şâfiî'nin beşer olması münasebetiyle görüşünü tecdid etme, daha sonraki zamanlarda baskın gördüğü (rüçhan) delil neticesinde daha önce beyan ettiği görüşünden döndüğünden herhangi bir konu üzerinde birden çok görüşü olabilmıştır. Böyle durumlarda her bir fukahâ tercihe dayalı kanaatine yönelik ilmî ustalıklarını konuşurmuştur. Fakihlerin idrak derecesi ve içtihat kabiliyetleri birbirinden farklı olduğu için Şâfiî'nin kadim ve cedid görüşlerinden fetva yönünden hangisinin ezhar ya da esah şeklinde yorumlanabileceği hususunda ihtilafa düşmeleri söz konusudur.

Râfiî el-Kazvîni, yukarıda anlattığımız üzere fukahâ arasında meydana gelen ihtilafı konuların hangisinin Şâfiî'ye isnadının uygun olduğunu ortaya koyma hususunda mezhebin gelişimine katkı sunan fakihlerin en önemlilerindedir. Zira Râfiî el-Kazvîni, kendinden önceki fukahânın telif ettiği eserlerin ve ortaya koyduğu birbirinden farklı muhtelif fih bazındaki içtihatların çok olması neticesinde mezhebin kurucusu olan Şâfiî'nin görüşünün yansıtılamayacağını düşünerek mezhebe dair yazılan kitapları adeta süzgeçten geçirircesine ayıklamış, *el-'Azîz fi Şerhi'l-Vecîz* ve *el-Muharrer* adında iki önemli eseri telif edip mezhebi tenkih etmiştir.

Râfiî el-Kazvîni, bu çalışmayı yaparken Şâfiî'nin geride bıraktığı fıkıh usûlü anlayışını esas almıştır. Halefi olan Nevevî de onun çizgisini takip etmiştir. Cereyan eden bu süreç birinci tenkih diye Şâfiî literatüründe yer almıştır.

Râfiî el-Kazvîni, mezhebin görüşlerini belirlemeye yönelik yürüttüğü fıkıhçılığı ve tenkih faaliyetleri neticesinde müteahhir fukahâ tarafından hicri yedinci asrın muharriri kabul edilmiş ve görüşün kabulü bazında mezhepte iki otorite anlamına gelen Şeyhan'dan biri olma ünvanına layık görülmüştür.

Dolayısıyla müteahhir fukahâ, Râfiî ve Nevevî'nin görüşlerinin mezhebin görüşü olduğunu belirterek onların ortaya koydukları görüşlerin dışına çıkılmaması gerektiğini vurgulamışlardır.

Hulasa Râfiî, Şâfiî mezhebini tenkih ve tahrir etmesinden dolayı mezhebin ikinci kurucusu sayılmıştır. Zira Râfiî'den sonra gelen fukahâ, Şâfiî

mezhebinin görüşlerini tayin etmede Şeyhan'ın tercih ettiği görüşlere itimat ederek onların, fetvada esas olduklarını kabul etmiştir.

Kaynakça

- ASKALÂNÎ, Ebu'l-Fadl, Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer (ö. 852/1449), et-Telhîsu'l-Habîr fî Tahrîci Ehâdîsi's-Şerhi'l-Kebîr, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- AYBAKAN, "Râfiî", DİA, 2007, XXXIV, 394-396.
- "Şâfiî Mezhebi", DİA, 2010, XXXVIII, 233-247.
- AYNÎ, Mahmûd b. Ahmed b. Musa b. Ahmed Bedruddîn (ö. 855/1451), el-Binâye Şerhu'l-Hidâye, thk., Emin Salih Şaban, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- BAĞAVÎ, Hüseyin b. Mesud (ö. 516/1117), Şerhu's-Sünne, thk., Şuayb el-Arnaût, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1983.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali (ö. 458/1066), Sünenü'l-Kübrâ, thk., Muhammed Abdulkadir Ata, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), el-Câmiu's-Sahîh, el-Mektebetü's-Selefiyye, Kahire, h. 1403.
- CÜVEYNÎ, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf (ö. 478/1085), Nihâyetu'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb, thk., Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb, Daru'l-Minhâc, 2007.
- ÇALIŞKAN, Necmettin, Habenneke ve Nüzûl Sıralı Tefsiri, İstanbul, Şule Yayınları, 2017.
- DÂĞİSTÂNÎ, Murtezâ Alî b. Muhammed el-Muhammedî, el-Medhal ilâ Usûli'l-İmâm eş-Şâfiî, Daru's-Selâm, Dağıstan, 2008.
- DERDÎR, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 1201/1786), Akrabu'l-Mesâlik li Mezhebi'l-İmâm Mâlik, Mektebetu Eyyûb, Nijerya, 2000.
- DESÛKÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Arefe (ö. 1230/1815), Hâşiyetu'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-Kebîr, Daru'l-Hyâ-i Kütübi'l-'Arabî, ts.
- DİMYÂTÎ, Ebû Bekir b. Muhammed Şettâ (ö. 1302/1885), İ'ânetu't-Tâlibîn 'alâ Halli Elfâzi Fethi'l-Mu'în, Daru'l-İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, ts.
- EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Eş'as (ö. 675/1277), Sahîhu Sünen-i Ebî Dâvûd, Mektebetü'l-Maarif, Riyad, 1998.
- EBU'L-BEREKÂT, Mecduddîn (ö. 652/1254), el-Muharrer fi'l-Fıkh 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel, Daru'l-Kütübi'l-'Arabî, Beyrut, ts.

- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), el-Vecîz fî Fıkhî'l-İmâm eş-Şâfiî, thk., Alî Muavved, Şeriketu'd-Dari'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, Beyrut, 1997.
- HABÎB, Habîb b. Tâhir, el-Fıkhü'l-Mâlikî ve Edilletuhu, Daru İbn Hazm, Lübnan, 1998.
- HEYTEMÎ, Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer (ö. 974/1566), Tuhfetu'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Mısır, 1983.
- HÜSEYNÎ, Takiyuddîn Ebû Bekir b Muhammed (ö. 829/1426), Kifâyetu'l-Ahyâr fî Halli Ğâyeti'l-İhtisâr, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî (ö. 620/1223), el-Kâfi, thk., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Daru Hicr, ts.
- İBNÜ'L-MÜLAKKIN, Sirâcuddîn Ebî Hafs Ömer b. Alî b. Ahmed eş-Şâfiî (ö. 804/1401), el-Bedru'l-Munîr fî Tahrîci'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâri'l-Vakıati fi'ş-Şerhi'l-Kebîr, thk., Mustafa Ebu'l-Ğayt Abdulhay, Daru'l-Hicreti, el-Memleketu'l-'Arabiyyetu's-Suudiyye, 2004.
- İBN NECCÂR, Takiyyuddîn Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz b. Alî el-Fetûhî (ö. 972/1564), Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr, thk., Muhammed ez-Zuhaylî, Mektebetu'l-'Abîkân, 1997.
- KURDÎ, Ahmed, el-Mezâhibu'l-Fıkhıyyetu'l-Erba'atu Eimmetuhâ-Etvâruha-Usûluhâ- Âsârühâ, İdâretu'l-İftâ, Vizâretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 2015.
- MÂVERDÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb (ö. 450/1058), el-İkna' fî'l-Fıkhî'ş-Şâfiî, thk., Hıdır Muhammed Hıdır, Daru İhsan, İnan, 2000.
- MEVSİLÎ, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud (ö. 683/1284), el-İhtiyâr li Ta'îlî'l-Muhtâr, thk., Mahmud Ebû Dakîk, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- MÜBÂREKFÛRÎ, Ebu'l-Ali Muhammed Abdurrahman b. Abdîrrahim (ö. 1353/1934), Tuhfetu'l-Ahvezî bi Şerhi Câmî'i't-Tirmizî, Daru'l-Fikir, ts.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/865), Sahîhu Müslim, thk., Muhammed Fuad Abdülbaki, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 1991.
- NEVEVÎ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-luĝât, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, ts.

- RÂFÎÎ, Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm b. el-Fadl el-Kazvîni (ö. 623/1226), el-Muharrer fî Furû'i's-Şâfiî, thk., Ebû Yakûb Neş'et b. Kemâl, Daru's-Selâm, Kâhire, 2013.
- el-'Azîz Şerhu'l-Vecîz el-Ma'rûf bi's-Şerhi'l-Kebîr, thk., Şeyh Alî Muhammed Mu'avvad Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- SEKKÂF, 'Alevî b. Ahmed, Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye, thk, Yûsuf b. Abdîrrahman el-Mera'selî, Mektebetü Nizâm Ya'kûb el-Hâsse, Bahreyn, 2004.
- SEMERKANDÎ, Alâuddîn (ö.539/1144), Tuhfetu'l-Fukahâ, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.
- ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdrîs (ö.204/820), el-Umm, thk., Rifat Fevzi Abdülmutta-lib, Daru'l-Vefa, 2001.
- ŞİRBÎNÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb (ö. 977/1570), Muğ-nî'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Ma'âni Elfâzi'l-Minhâc, thk., Ali Muhammed Mu-avved, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- TOSUN, Nihat, Şâfiî Mezhebinden Râfiî'nin eseri el-'Azîz fî Şerhi'l-Vecîz'in İbadetler Bölümünün İnceleme ve Tahkiki, Basılmamış Doktora Tezi, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Suudi Arabistan, 1997.
- UYANIK, Memet Zeki, İslâm Hukukunda Mahkûmun Hakları ve Mahkûma Yapılacak Muamele, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Konya, 2016, sy. XXVI, 331-391.

**R Rafiî al-Qazwini as a scholar of Fiqh and His Views on Fiqh
(On Ablution and Salah /the ritual pray)**

Citation / ©- Sizgen, İ. (2017). R Rafiî al-Qazwini as a scholar of Fiqh and His Views on Fiqh (On Ablution and Salah /the ritual pray), *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (2), 205-229.

Abstract- *Mastering the issues which are about the usûl (theory of fiqh) and furû' (substantive fiqh) of the sects of Fiqh including the matters of the sects of Fiqh, searching and examining the historical development process in terms of their scholars and books have great importance in the acquisition of the students' ethics of fiqh. This is also the case for the Shafi'i sect. Thus, after Imam Shafi'i, many scholars who have contributed to the development of the Shafi'i sect, to spread it to the geographical regions of Islam and to settle there. One of these scholars is undoubtedly Râfiî al-Qazwini. Rafi al-Qazwini, gathering the opinions of the previous scholars based on the sects, uncovered their strong opinions and gave a new shape to the sect. He took advantage of the fiqh knowledge of his previous scholars at the maximum level while doing these. In the seventh century hijri, he was honored as the author of the century and has been endowed by the late scholars to be one of the two authors "Shaykhan" in the denomination. Besides, al-Aziz fi Şerhi'l-Veciz and al-Muharrer books, later attracted the attention of scholars, and many studies have been conducted on the basis of talik and hasiye on them. Having such an important place in the Shafi'i sect, Rafi's jurisprudence has not been the subject of any academic work to this day. For this reason, in this article we have decided to briefly examine Rafi's jurisprudence in the works al-Aziz fi Şerhi'l-Veciz and al-Muharrer in the axis of Taharet (cleaning) and Salat (prayer).*

Keywords- *Rafi al-Kazwini, Fiqh, Shaykhan, next scholars, sectarian writer*

el-Mâverdî'nin Mu'tezilîliği İthamının Değerlendirilmesi*

Arş. Gör. Murat ORAL**

Atıf / ©- Oral, M. (2017). el-Mâverdî'nin Mu'tezilîliği İthamının Değerlendirilmesi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), 231-258.

Öz- Kur'ân, indiği toplumun dili üzere apaçık bir Arapça ile inzal edilmiştir. Dolayısıyla onun âyetlerinin çoğu, o toplum tarafından anlaşılmaktaydı. Anlaşılmadığı durumlarda bazen bizzat peygamber (s.a.s) âyetleri açıklayarak, bazen de sahâbe, peygambere inen ve anlaşılması zor olan ya da anlamı kapalı olan âyetlerin tefsirini, peygambere sorarak meydana gelen anlaşmazlıkları çözüme kavuşturuyorlardı. Tâbiîn döneminden itibaren ise farklı milletlerle kaynaşmak, mezhepsel ihtilaflar, sahâbe döneminden uzaklaşmak vs. gibi sebepler ve ihtiyaçlardan dolayı pek çok tefsir eseri yazılmaya başlanmıştır. Bu tefsir eserlerini kaleme alan müfessirlerin geneli, kendinden önceki tefsirlerde gördüğü eksiklikleri gidermek veya daha mükemmel bir tefsir eseri koymak ve benzeri gerekçelerle Kur'ân'ın tefsirini, kendine has üslubuyla yeniden yazmıştır. Bununla birlikte tefsir sahibi pek çok müfessir, özel tefsir metoduna sahip olması veya kapalı ifâdeler kullanmaktan dolayı âyetlerin tefsirine getirdiği açıklamaların anlaşılmaması ya da ilgili âyetin anlamı hakkında var olan bütün görüşleri aktarma anlayışına sahip olması vs. gibi sebeplerden dolayı diğer müfessir ve bilginler tarafından haklı veya haksız bir şekilde eleştirilmiştir. Bir müfessir veya müellife atılan haklı veya haksız bir itham, insanların, onun eserine şüpheli bir şekilde yaklaşmasına ve bu eserin içerdiği faydalardan mahrum kalmalarına neden olabilir. Dolayısıyla bu ithamların iyice araştırılıp incelenmesi, hem müfessire hem de tefsir eserine yönelik olan bakış açılarını olumlu veya olumsuz etkileme açısından önem arz etmektedir. Buna binâen söz konusu eleştirilerden payını alan önemli bir müfessir olan Ebû Hasan el-Mâverdî'ye yöneltilen Mu'tezilî olma ithamlarının doğruluğunu araştırmak amacıyla, en-Nuketü ve'l-'Uyûn adlı tefsirinde âyetlere getirdiği açıklamaları esas alarak ve ona karşı atılan ithamları birer birer inceleyerek bu makâleyi kaleme almayı uygun bulduk.

Anahtar sözcükler- Mâverdî, en-Nuket, Mu'tezile, Tefsir, Metod

Makalenin gelişi 19.09.2017; Yayına kabul tarihi: 20.12.2017

* Bu makale, "Mâverdî ve İbnü'l-Cevzî'nin Tefsîr Yaklaşımlarının Mukâyesesi" adlı henüz onaylanmamış doktora tezimizden üretilerek hazırlanmıştır.

** MKÜ İlahiyat Fakültesi Tefsîr Anabilim Dalı, e-posta: muratoral0147@gmail.com (ORCID: 0000-0001-6289-1572)

§§§

Giriş

Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, fıkıhçı, usûlcü, müfessir, edebiyatçı ve siyâsetçidir.¹ Hicrî 364 yılında Basra'da doğmuştur. Gül suyu sattığı için ona el-Mâverdî lakabı verilmiştir.² Kendi dönemindeki kadıların kadısıdır. Araştırmacı âlimlerden ve faydalı pek çok eser sahiplerindedir.³ Basra'da Mu'tezilî âlim Ebu'l-Kâsım Abdulvâhid b. Huseyn es-Saymerî'den fıkıh dersi almıştır.⁴ Sonra da Bağdât'a intikal edip Ebû Hâmid el-İsferâyînî'den fıkıh dersi almaya devam etmiştir.⁵ Mâverdî, tefsir, fıkıh, fıkıh usûlü, edebiyat, siyâset alanlarında pek çok esere sahiptir. Farklı şehirlerde kadılık görevini yürütmüştür⁶ ve hükümdarlar arasında da aracılık yapmıştır.⁷ Hükümdarlara yakın bir kimse idi. Mâverdî, her ne kadar hükümdarlara yakın bir makamda bulunsa da ilminin gerektirdiği davranışları da yapmaktan geri kalmazdı. Hükümdarlardan olan korkusu veya makam sevgisi sebebiyle bildiği hakikati açıklamaktan vazgeçmezdi. Ayrıca Mâverdî, ilmini birikimini aktarmaya çalışmış ve öğrenciler yetiştirmiştir. Onun yetiştirdiği öğrenciler arasından şu isimleri sayabiliriz:

- 1- İbn Arîbe olarak bilinen Ebu'l-Kâsım Alî b. Huseyn er-Ribî (v.502).⁸

¹ Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Muellifin*, Beyrût, bty., Yay.: Dâru İhyâit-Turâsî'l-'Arabî, 13 cilt, (7/189).

² ez-Ziriklî, Ebû Ğays Hayruddîn Muhammed b. Mahmûd, *el-A'lâm*, Beyrût, 1980, Yay.: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 5.baskı, 8 cilt, (4/327); İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed el-'Akerî ed-Dimaşkî, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*, Tahk.: Mahmûd el-Ernaût, Beyrût, 1986, Yay.: Dâru İbni Kesîr, 1.baskı, 11 cilt, (5/219); İbn Hallikân, Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, Tahk.: İhsân 'Abbâs, Beyrût, 1900-1994, Yay.: Dâru Sâdir, 1.baskı, 7 cilt, (3/284).

³ ez-Ziriklî, a.e., (4/327); Ez-Zehebî, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Tahk.: Şu'ayb el-Ernaût, Beyrût, 1993, Yay.: Muessesetu'r-Risâle, 9.baskı, 23 cilt, (18/64).

⁴ Ebû İshâk eş-Şirâzî, Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, Thz.: İbn Manzûr, Tahk.: İhsân 'Abbâs, Beyrût, 1970, Yay.: Dâru'r-Râidi'l-'Arabî, 1.baskı, 1 cilt, (1/131).

⁵ ez-Ziriklî, a.e., (4/327); İbnu'l-İmâd, a.e., (5/218).

⁶ ez-Ziriklî, a.e., (4/327).

⁷ Ebu'l-Fidâ, 'İmâduddîn İsmâ'il b. Alî, *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*, Mısır, bty., Yay.: el-Matba'atu'l-Huseyniyetu'l-Mısriyye, 1.baskı, 4 cilt, (2/158; 166); el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb, *Nasihatü'l-Mulûk*, Tahk.: Hızır Muhammed Hızır, Kuveyt, 1983, Yay.: Mektebetu'l-Felâh, 1.baskı, (s.18).

⁸ İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Alî b. Hîbetullah (v.475/1082 sonrası), *İkmâlu fî Raf'i'l-İrtiyâbi 'ani'l-Muhtelifi ve'l-Mu'telifi fi'l-Esmâi ve'l-Kuna ve'l-Ensâb*, Kâhire, bty., Yay.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 7 cilt, (6/195); Ez-Zehebî, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân,

- 2- Basra kadısı Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebi'l-Bekâ Ubeydullah b. Hasan b. Huseyn el-Basrî en-Nehavî (ö.499)⁹.
- 3- Ebu'l-İz b. Kâdiş, Ahmed b. Ubeydullah b. Muhammed es-Sulemî el-'Akberî¹⁰ (ö.526). Kadılar kadısı Mâverdî'den en son rivâyette bulunan kimsedir.¹¹

Mâverdî, uzun ve verimli bir hayat yaşadıktan sonra arkasında faydalı eserler bırakarak Mustansır hilâfeti döneminde hicrî dört yüz elli yılında Bağ-dâd'ta vefat etmiştir.¹²

Onun meşhur olan bazı eserleri şunlardır: *Edebu'd-Dunyâ ve'd-Dîn*¹³, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*¹⁴, *en-Nuketü ve'l-Uyûn*¹⁵, *el-Hâvî*¹⁶ ve *Nasîhatu'l-Mulûk*.¹⁷

Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm, Tahk.: Ömer Abdusselâm Tedmurî, Beyrût, 1987, Yay.: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1.baskı, 52 cilt, (35/67); İbn Nâsiruddîn, Şemsuddîn Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Kaysî, *Tevdîhu'l-Muştebih*, Tahk.: Muhammed Ne'îm el-'Arkasûsî, Beyrût, 1993, Yay.: Muessesetu'r-Risâle, 1.baskı, 9 cilt, (6/255).

⁹ el-Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Bulğa fi Terâcimi Eimmeti'n-Nahvi ve'l-Luğa*, byy., 2000, Yay.: Dâru Sa'dî'd-Dîn, 1.baskı, 1 cilt, (s.273); es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir, *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luğaviyyine ve'n-Nuhât*, Tahk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Sayda-Lübnân, byy., Yay.: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2 cilt, (1/170).

¹⁰ ez-Zehabî, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *el-İber fi Haberî Men Ğaber*, Tahk.: Ebû Hâcer Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî Zeğlûl, Beyrût, byy., Yay.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 4 cilt, (2/428); İbnu'l-İlmâd, a.e., (5/218); İbnu'l-Esir, Ebu'l-Hasan 'İzzuddîn Alî b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed, *el-Lubâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*, Beyrût, 1980, Yay.: Dâru Sâdir, 3 cilt., (3/156).

¹¹ es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, Tahk.: Alî Muhammed Ömer, Kâhire, h.1396, Yay.: Meketebetu Vehbe, 1.baskı, 1 cilt, (s.84).

¹² İbn Teğrîberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf ez-Zâhirî el-Hanefî (v.874/1470), *en-Nucûmu'z-Zâhire fi Mulûki Misra ve'l-Kâhire*, Mısır, byy., Yay.: Dâru'l-Kutub, 16 cilt, (5/64); Ez-Zehabî, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *el-Mu'în fi Tabakâti'l-Muhaddisîn*, Tahk.: Humâm Abdurrahîm Sa'îd, Ürdün, h.1404, Yay.: Dâru'l-Furkân, 1.baskı, 1 cilt, (s.130); el-Kettânî, Ebû Muhammed Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed, *Zeylu Târîhi Mevlidi'l-'Ulemâi ve Vefeyâtihim*, Tahk.: Abdullah Ahmed Süleymân el-Hamd, Riyâd, h.1409, Yay.: Dâru'l-'Âsima, 1 cilt, (s.205); İbnu'l-Verdî, Zeynuddîn Ömer b. Muzaffer, *Târîhu İbnu'l-Verdî*, Beyrût, 1996, Yay.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2 cilt, (1/353).

¹³ Kâtip Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah el-Kostantîni, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*, Bağdâd, 1941, Yay.: Meketebetu'l-Musenâ, 2 cilt, (1/1).

¹⁴ Kâtip Çelebi, a.e., (1/1); İbnu'l-Mulakkîn, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Alî b. Ahmed eş-Şâfi'î, *el-'Akdu'l-Muzheb fi Tabakâti Hameleti'l-Mezheb*, Tahk.: Eyem Nasr el-Ezherî ve Seyyid Mihenî, Beyrût, 1997, Yay.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1.baskı, 1 cilt, (s.91).

¹⁵ Kâtip Çelebi, a.e., (1/458), (2/1978).

¹⁶ Kâtip Çelebi, a.e., (1/628). Kâtip Çelebi, bu kitap hakkında şöyle demiştir: "Bu büyük bir kitaptır. On ciltten oluşmaktadır. Kitabın, otuz ciltten oluştuğu da söylenmiştir. Bu mezhepte onun gibisi te'lif edilmemiştir.", (1/628).

¹⁷ ez-Ziriklî, a.e., (4/327).

Mâverdî, Buveyhî nüfûzu altındaki Abbâsi hilâfeti döneminde yaşamıştır. Buveyhîler dönemi ise Şîî düşüncenin devlet politikası haline getirilmesi yanında, Mu'tezile'nin düşünce alanında güç, fikri planda dönüşüm ve bürokratik alanda etkinlik kazanmasıyla dikkat çekmektedir. Öyle ki Mu'tezilî görüşlerin Buveyhîler döneminde halk arasında da yayıldığı söylenmiştir.¹⁸ Nitekim bu dönemde Mu'tezile, Ebu Abdillah Huseyin el-Basri (v.369/977), Ali b. İsa er-Rummânî (v.384/995), Sahib b. Abbad (385/995), Kadı Abdulcabbar (v.415/1025), Ebu'l-Huseyin Tayyib el-Basri (v.436/1044) ve Ebu Reşid en-Neysâbü'rî gibi pek çok önemli isim yetişirdi.¹⁹

Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında bu dönemde pek çok tartışmalar meydana gelmiş ve Mu'tezile, halku'l-Kur'ân, Allah'ın isim-sıfatları, ru'yetullah, kulların filleri, Adl konuları, salah-aslah, va'd-va'îd gibi meseleler hakkındaki savunduğu görüşleri sebebiyle eleştirilmiştir.

Doğasıyla bu konulardan herhangi birinde Mu'tezile'nin görüşüne meyleden bir ilim ehli, mutlak Mu'tezilî olmakla itham edilmiştir. Oysaki bir kimsenin Mu'tezilî sayılabilmesi için Tevhid, Adl, el-Va'd ve'l-Va'îd, el-Menziletu Beyne'l-Menziletayn ve el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu 'ani'l-Munker konularında bu mezhebin görüşlerine uyması gerekir.²⁰

Ülkemizde daha çok siyaset, edebiyat ve fıkıh yönleri üzerinde durulan bir müfessir olan Mâverdî, kendisine has bir üslup ile te'lif ettiği *en-Nuketu ve'l-Uyûn* adlı tefsirinde yaşadığı karmaşık dönemin görüşlerini yansıtmıştır. Bu eserinde bir âyet hakkında var olan ve akla gelebilecek muhtemel bütün görüşleri, mezhep ayrımı gözetmeksizin aktarmıştır. Birtakım âyetlerin tefsirinde itikâdî mezhebine muhâlif davrandığı için mezhep arkadaşları tarafından haklı veya haksız yere çokça eleştiriye tabi tutulmuş ve Mu'tezilîlikle itham edilmiştir.

Mâverdî'ye yapılan ithamların doğru olup olmadığını, ona haksızlık yapıp yapılmadığını ve bu ithamın aslını öğrenmek için ona karşı atılan ithamları teker teker inceleyip değerlendirmeye ve işin hakikatini ortaya koyma-

¹⁸ Geçkin, Hatice, *Buveyhiler Döneminde Bağdad'da Şiilik*, Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Cemil Hakyemez, Çorum, 2016, (s.45).

¹⁹ Akoğlu, Muharrem, "Büveyhilerin Mezhebi Eğilimleri/Politikaları Üzerine", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi "Bilimname", 2009, c.17, s.2, s.123-138, (s.124); Geçkin, a.e., (s.45).

²⁰ en-Nedvetu'l-Âlemiyyetu li'ş-Şebâbi'l-İslâmî, *el-Mevsû'atu'l-Muyessere fi'l-Edyâni ve'l-Mezâhibi ve'l-Ahzâbi'l-Mu'âsira*, by., h.1420, Yay.: Dâru'n-Nedveti'l-Âlemiyye, 4.baskı, 2 cilt, (1/68).

ya çalışmadan önce bu ithamların, ne zaman ve kimler tarafından ortaya atıldığını öğrenmek yerinde olur.

1. Mâverdî'nin Mu'tezilîliği İthamının Kaynağı

Mâverdî, Mu'tezile'nin güçlendiği bir dönemde yetişmesinden dolayı bu mezhebin etkisi altında kalmıştır. Nitekim ilk fıkıh dersini es-Saymerî'den alması, bu ihtimali desteklemektedir. Ayrıca Mâverdî, bu etkinin bir sonucu olarak tefsirinde pek çok Mu'tezilî ilim ehlinde de istifâde etmiştir. Alî b. 'İsa er-Rummânî, İbn Bahr (v.322/934) ve Ebû Bekir b. el-Asam (v.279/816) bunlardan bazılarıdır. Nitekim Mâverdî, tefsirindeki bazı görüşler yüzünden Mu'tezilî olmakla itham edilmiştir. Bu ithamı, 643/1245 yılında vefat eden İbnu's-Salâh yapmıştır Diğer ilim ehli de genellikle onun adını vererek bu ithamdan bahsetmiştir. Ez-Zehabî (v.748/1348), *Mizânu'l-İ'tidâl*'de "Sadûktur; ancak Mu'tezilîdir"²¹ dese de, başka bir yerde bu ithamı, İbnu's-Salâh'a nispet etmiştir.²² Bu da ez-Zehabî'nin, İbnu's-Salâh'a dayandığını göstermektedir. Bu ithamda bulunan başka bir kimse de İbn Hacer'dir (v. 852/1449). İbn Hacer, onun hakkında "kendisi sadûktur; ancak Mu'tezilîdir. Ancak mutlak olarak da ona Mu'tezilî ismi verilemez." demiştir.²³ İbn Hacer, İbnu's-Salâh'ın, Mâverdî'yi itham ettiği konular dışında başka konulara da dikkat çekmiştir. Dolayısıyla onun bu ithamda yalnızca İbnu's-Salâh'a dayandığını söylemek doğru değildir.

Bu itham konusunda şu iki önemli konuya işâret etmek yerinde olacaktır. Hem İbnu's-Salâh hem de İbn Hacer, Mâverdî'yi mutlak olarak Mu'tezilî olmakla itham etmemiştir. Bilakis Mu'tezile'ye uyan ve uymayan görüşlerinin var olduğunu söylemişlerdir. İbnu's-Salâh biraz daha ileriye giderek onun, Mu'tezilî görüşleri gizlice savunduğunu ve bu yüzden tefsirinin zararlı olduğunu söylemiştir. ez-Zehabî ise her ne kadar Mâverdî'ye, "Mu'tezilîdir" dese de, diğer eserinde bunu İbnu's-Salâh'a nispet etmiştir. İbnu's-Salâh ise Mâverdî'nin, mutlak olarak Mu'tezilî olduğunu söylememiştir.

Diğer konu ise şudur: İbnu's-Salâh'ın kullandığı ifâde kendisinden önce de Mâverdî'nin Mu'tezilî olmakla itham edildiğine işâret etmektedir. İbnu's-

²¹ ez-Zehabî, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, Tahk.: Alî Muhammed el-Becâvî, Beyrût, bty., Yay.: Dâru'l-Ma'rife, 4 cilt, (3/155).

²² ez-Zehabî, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Tahk.: Şu'ayb el-Ernaût, Beyrût, 1993, Yay.: Muessesetu'r-Risâle, 9.baskı, 23 cilt, (18/67).

²³ İbn Hacer el-'Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî, *Lisânu'l-Mizân*, Tahk.: Dâiratu'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, Beyrût, 1986, Yay.: Muessesetu'l-E'lemî, 3.baskı, 7 cilt, (4/260).

Salâh şöyle demiştir: “Bu Mâverdî –Allah onu affetsin-, Mu'tezilî olmakla itham edilmiştir. Ben, onun için bunu öngörmüyordum. Tefsir ehlinin hakkında ihtilâf ettiği âyetlerin tefsirinde hem Ehl-i Sünnet'in hem de Mu'tezile'nin açıklamalarını zikrederdi ve hangisinin doğru olduğunu açıklamazdı. Ben de onu mazetli sayıp bu davranışını te'vil ederdim ve 'Belki de bu konuda söylenen her türlü hak ve batıl açıklamaları zikretmek istemiştir. Nitelim aynı şekilde Müşebbihe'nin bazı görüşlerini aktarıyor' derdim. Ancak bazı yerlerde Mu'tezile'nin görüşlerini ve bozuk temelleri üzerine kurdukları açıklamaları tercih ettiğini gördüm.”²⁴ İbnu's-Salâh, bu ithamların kime âit olduğunu söylemediği için bu ithamın ilk önce kim tarafından ortaya atıldığını bilememekteyiz. Yine el-Hamevî'nin (v.626/1229), böyle bir söylentiden bahsetmesi bunu desteklemektedir.²⁵

Ayrıca Ömer Ferrûh (v.1408/1987), *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî* adlı eserinde el-Mâverdî'nin hayatına ve edebî yönüne yer vermiş; ayrıca onun hakkında “Mâverdî, düşünür, âlim, edebiyatçı, usûl'de mu'tezilî –akâid konusunda aklın gerektirdiği şeyleri alırdı- ve furû'da şâfiîydi –ibâdât ve muamelât konularında cemaate uyardı-.” demiştir. ‘Adnân Muhammed Zerzûr da el-Hâkim el-Ceşmî'nin tefsirinden önce Mu'tezile esasları üzerine yazılmış tefsir eserlerinden söz ederken *en-Nuketu ve'l-'Uyûn'a* yer vermiştir. Bu konuda hem İbnu's-Salâh'ın sözlerini aktarmış hem de söz konusu tefsirden alıntılar yapmıştır. Ardından “Her ne olursa olsun Mâverdî, bu eserini, Mu'tezile'nin esasları ve tefsir metodu üzerine kaleme almıştır. Bazı konularda onlara muhâlefet etmesi veya etmemesi, tefsirinde açıkça Mu'tezile görüşlerine yer verip vermemesi arasında herhangi bir fark yoktur.”²⁶ Bu aktardıklarımıza ilâveten İgnaz Goldziher (v.1921), Mâverdî'yi, “Hiç tereddütsüz Mu'tezile ekolünün Ehl-i Sünnet'e en yakın olan ilimlik kanadından sayılması gereken büyük hukukçu...” diye tanıtmıştır.²⁷

Mâverdî'ye yapılan ithamın kaynağına işaretten sonra şimdi söz konusu ithamın doğruluğunu araştırmak için ilim ehlinin onu eleştirdiği konulara bakabiliriz.

²⁴ İbnu's-Salâh, Ebû 'Amr Takıyyuddîn Osmân b. Abdurrahmân, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*, Tahk.: Muhyiddîn Alf Necîb, Beyrût, 1992, Yay.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2 cilt, (2/638-639).

²⁵ el-Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbuddîn Yâkût b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Udebâ*, Tahk.: İhsân 'Abbâs, Beyrût, 1993, Yay.: Dâru'l-'Ġarbi'l-İslâmî, 1.baskı, 7 cilt, (5/1955).

²⁶ Ferrûh, Ömer, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Beyrût, 1981, Yay.: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyn, 4.baskı, 6 cilt, (3/140); Zerzûr, 'Adnân Muhammed, *el-Hâkim el-Ceşmî ve Menhecuhu fi't-Tefsîr*, Beyrût, bty., Yay.: Muessesetu'r-Risâle, 1 cilt, (s.146).

²⁷ Sümertaş, Burhân, *Mâverdî ve en-Nuket ve'l-Uyûn Adlı Tefsîri*, Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi (112916), Danışman: Ömer Dumlu, İzmir, 2002, (s.8).

2. Mâverdî'nin Mu'tezilîliği İthamı

İbnu's-Salâh'ın Mâverdî'yi ilk eleştirdiği konu Allah'ın, münker olan bir şeyi dileyip dilemeyeceği ile ilgilidir. İbnu's-Salâh, bu konu hakkındaki yorumun A'râf sûresinde olduğunu söylemiştir; ancak hangi âyet olduğunu belirtmemiştir. Araştırmamız sonucunda bu âyetin, A'râf sûresinin 89.âyeti olduğunu tespit ettik. İbnu's-Salâh, bu âyetin tefsirinde Mâverdî'nin, "Allah'ın putlara ibadet etmeyi dilemediğini söylediğini" belirtmiştir. O halde ilk önce bu âyetin tefsirini aktaralım. Mâverdî, "Doğrusu Allah bizi ondan kurtardıktan sonra tekrar sizin dininize dönersek Allah'a karşı yalan uydurmuş oluruz. Rabbimiz Allah dilerse başka, aksi taktirde bizim ona dönmemiz olacak şey değildir..." âyetini tefsir ederken âyetin, "Rabbimiz Allah dilerse başka, aksi taktirde bizim ona dönmemiz olacak şey değildir" kısmını şu şekilde açıklamıştır: "Bu konuda iki görüş vardır:

Birincisi: Allah'ın dilemesi dışında biz, bu şehre geri dönmeyiz. Bu, bazı kelamcıların görüşüdür.

İkincisi: Allah'ın dilemesi dışında küfür milletine ve putlara ibâdet etmeye geri dönmeyiz. Bu ise Cumhûr'un görüşüdür.

Eğer, 'Allah teâla, putlara ibâdet etmeyi dilemez. Peki Şu'ayb'ın bu sözü kullanması nasıl açıklanabilir' diye sorulursa, bunun üç şekilde cevabı vardır:

Birincisi: Onların milletinde kendisi ile taabbüd edilmesi câiz olan şeyler vardı.

İkincisi: Eğer putlara ibadet etmeyi dileseydi, onlara ibadet etmek Allah'a bir itaat olmuş olurdu. Zira Allah, Haceru'l-Esved'in yüceltilmesi ile kendisine ibadet edilmesini dilemiştir.

Üçüncüsü: Şu'ayb bu sözü, Allah teâlanın 'deve iğne deliğine girinceye kadar' (A'râf/40) ifadesi ve Arapların, 'karga yaşlanana kadar' sözü gibi bu işin uzak ve imkansız bir ihtimal olduğunu göstermek için kullanmıştır."²⁸

Mâverdî, bu âyete getirdiği açıklama ile Mu'tezile'nin akîdesini savunmuşa benzemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla o da, cumhûr'un görüşünü savunmaktadır. Ancak bu görüşe karşı yöneltilebilecek olası soru ve ona getirdiği cevaplar ile bu konuda Mu'tezile gibi düşündüğünü göstermiş gibidir. Cumhûr'un görüşüne karşı serdettiği sorunun ifâde tarzı, bu sorunun içeriğini kabul ettiğini gösteriyor. Yine getirdiği cevaplar da bu dediklerimizi destekle-

²⁸ Mâverdî, Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb, *en-Nuketü ve'l-Uyûn*, Tahk.: es-Seyyid b. Abdumaksûd b. Abdurrahîm, Beyrût, bty., Yay.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 6 cilt, (2/240).

mektedir. Şöyle ki birinci cevap, ihtimal dâhilinde bile değildir. Zira Allah, hiçbir zaman put gibi nesnelere ibadeti emretmemiştir. İkinci cevapta ise Mâverdî, Mu'tezile'nin görüşünü savunmaktadır. Zira Mu'tezile, Allah'ın şer'î ve kevnî irâdesi arasında bir fark görmemektedir; başka bir ifâdeyle Allah'ın irâdesini taksim etmemektedir. Bu yüzden Allah'ın, kötü olan bir şeyi dilemeyeceğini söylemiştir. Üçüncü cevapta ise Ehl-i Sünnet akîdesi açısından bir problem yoktur. Bu âyetin tefsirini ez-Zemahşerî'den (v.538/1144) nakletmemiz, bu anlattıklarımızı destekleme açısından yerinde olacaktır: “Şayet, 'Peki *Rabbimiz Allah dilerse başka, aksi takdirde bizim ona dönmemiz olacak şey değildir*’ sözü ne anlama gelmektedir? Zira Allah Teâla mü'minlerin dinden dönüp küfre girmelerini dilemekten münezzehtir' dersen şöyle derim: Bunun manası, 'Ancak Allah bizi rezil rüsva etmeyi dilerse; lütfunun bizde bir faydaya sebep olmayıp abes kalacağını bildiği ve abes fiilin de çirkin olduğu, hikmet saibi Allah abes fiil işlemeyeceği için bizi lütfunden mahrum etmeyi dilerse' şeklindedir... 'Allah dilerse başka' ifâdesinin kâfirlerin onların dinden dönmeleri yönündeki tamahlarını kesmek, heveslerini kursaklarında bırakmak için söylenmiş olması da mümkündür. Zira mü'minlerin küfre dönmelerini Allah'ın dilemesi muhaldir, hikmetin dışındadır.”²⁹

Mâverdî ile Zemahşerî'nin ifâdeleri birbirine benzemektedir. Yine Mâverdî'nin, sorduğu soruya karşı Ehl-i Sünnet'in Allah'ın irâdesi hakkında var olan -şer'î ve kevnî irâde şeklinde olan- taksimatını zikretmemesi, bu konuda Mu'tezile'nin görüşünü savunduğunu göstermiştir.

İbnu's-Salâh, “Allah'ın, kötü olan bir şeyi dilemeyeceği ve yaratmayacağı/yapmayacağı” konusu ile ilgili olan En'âm sûresinin 112.âyetine getirdiği tefsir ile Mâverdî'yi eleştirmiştir. Mâverdî, sözkonusu yerde şöyle demiştir: “Allah teâla, 'Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık.' buyurdu. Yâni diğer insanlara düşmanlar kıldığımız gibi peygamberlere de düşmanlar kıldık. Âyetteki 'جعلنا /kıldık' ifâdesi hakkında iki farklı görüş bulunmaktadır:

Birincisi: Onların düşmanlar olduklarına hükmettik, anlamındadır.

İkincisi: Onları, düşmanlıkları üzerine bıraktık; onları bundan men etmedik, anlamındadır.”³⁰

²⁹ Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. 'Amr b. Ahmed, *el-Keşşâfu 'an Hakâiki't-Te'vil*, Tahk.: Abdurrezzâk el-Mehdî, Beyrût, bty., Yay.: Dâru İhyâit-Turâsî'l-'Arabî, 4 cilt, (2/123). Alıntı'nın çevirisi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınlarının *el-Keşşâf* çevirisinden aktarılmıştır.

³⁰ Mâverdî, a.e., (2/157-158).

Mâverdî, bu âyetin tefsirinde bir önceki âyetten daha açık bir şekilde Mu'tezile'nin görüşünü savunduğunu göstermiştir. Âyetin başında yaptığı tefsir, ilk önce Ehl-i Sünnet görüşüne uygun gözükse de; ikinci açıklamada –yâni “kıldık” lafzına getirdiği açıklamada-, ilk açıklamada neyi kastetmiş olduğunu vurgulamıştır. Vurguladığı şey ise şudur: Allah, kötülüğü yaratmaz ve dilemez. Bir yandan da kötü fiilleri, kulların yarattığına lüzûmî olarak işâret etmiş gibidir. “Kıldık” ifâdesine getirdiği her iki anlam da Mu'tezile'nin akîdesini yansıtmaktadır.

Bu âyetin tefsirinde Zemahşerî şöyle demiştir: “Senin ile düşmanların arasındaki düşmanlığa karışmadığımız gibi senden önceki peygamberler ve düşmanları arasına da karışmamıştık ve aralarındaki düşmanlığa engel olmamıştık. Çünkü bunda, sebat ile sabrın ve sevap ile ecir çokluğunun ortaya çıkmasına neden olan imtihan vardır.”³¹

Mâverdî'nin, hidâyet-dalâlet, kalpleri mühürlemek vs. gibi kavramlara yaptığı yorumlar da bu konularda Mu'tezile'nin görüşünü savunduğunu göstermektedir. Örneğin isrâîloğulları kalplerinin, küfür üzere mühürlenmesinden bahseden âyetin tefsirinde iki görüş nakletmiş ve Allah'ın, kalpleri mühürleme fiilini gerçek anlamı üzere savunan hiçbir görüşten söz etmemiştir. Bilakis kimi Basralıların görüşüne göre Allah'ın, kâfirlerin kalpleri üzerine onların küfrüne delâlet eden alametler koyduğunu ve meleklerin, onları bu şekilde tanıdıklarını aktarmıştır.³² Ayrıca Allah'ın, saptırdığı bir kimseyi hiç kimsenin doğru yola/hidâyete iletemeyeceğini konu edinen bir âyetin tefsirinde bir görüşe göre saptırmanın, sapkınlık hükmünü vermek anlamına geldiğini belirtmiştir.³³

İbnu's-Salâh, son olarak da “Hiç şüphesiz, biz her şeyi kader ile yaratık.” (Kamer/49) âyetine getirdiği açıklama ile kader konusunda yaptığı muhâlefet ile Mâverdî'yi eleştirmiştir. Mâverdî, söz konusu âyeti şu şekilde açıklamıştır: “Bu konuda iki görüş vardır:

Birincisi: Ne bir fazlalık ne de bir noksan olmaksızın dilediğimiz bir ölçü üzerine yarattık. Bu, İbn Bahr'ın görüşüdür.

İkincisi: Önceden geçmiş bir hüküm ve kesin bir karar ile yarattık. Er-Râcez'in şu sözü bu anlamdadır: 'Takdir eden zât, hükümleri takdir etti.'³⁴

³¹ Zemahşerî, a.e., (2/56).

³² Mâverdî, a.e., (1/542).

³³ Mâverdî, a.e., (2/283-284).

³⁴ Mâverdî, a.e., (5/420).

Mâverdî, âyette geçen “kader” ifâdesinin ne anlama geldiği konusunda iki görüş serdetmiştir. Ancak ikisi de Ehl-i Sünnet’in görüşünü yansıtmaktadır. Halbuki bu âyet, Ehl-i Sünnet’in kader inancı konusundaki en güçlü delillerindendir. Müfessirler, bu âyetin, hem insanın hem de işlediği amellerin yaratıldığına ve Allah katındaki kitapta takdir edilmiş olduğuna delâlet ettiğini belirtmişlerdir.³⁵ Buna göre meydana gelen herşey Allah’ın takdiri iledir. Kullar ise yalnızca kendi iradeleri ile ameli gerçekleştiren birer fâildir. Allah, amellerini yaratıp o ameli işlemeyi onlara kolaylaştırır. Kul, Allah ile birlikte bir yaratıcı değildir. Tek yaratıcı Allah’tır. Kader, Kaderiyye’nin dediği gibi “eceller başkasının elinde, ameller ise bizim elimizdedir” gibi bir ifâde ile açıklanamaz. Bu durumda bahsi geçen âyet, Kaderiyye’nin kader inancını batıl kılmaktadır.³⁶

Burada Mâverdî’nin aktardığı her iki görüş de, Mu’tezile’nin kader inancına uygun birer açıklamadır. Nitekim Mâverdî, birinci görüşü Mu’tezilî İbn Bahr’a nispet etmiştir. Diğer görüş ise İbnu’s-Salâh tarafından asıl olarak eleştirilen görüştür. Bu görüşte kader, hüküm olarak yorumlanmıştır. Bu ise Allah’ın, levh-i mahfûz’da herkes için bir kader takdir etmesini gerektirmez. Zemahşerî de Mâverdî’nin açıklamasına yakın bir açıklama yapmıştır: “Yâni her şeyi, hikmetin gerektirdiği şekilde ölçülü, hikmete uygun ve düzgün yarattık ya da her şeyi ölçülü bir şekilde levhte yazılmış olarak ve var olmasından önce bilinerek yarattık. Onun durumunu ve zamanını biliriz.”³⁷

Mâverdî her ne kadar burada Ehl-i Sünnet’in görüşünü zikretmese de başka âyetlerin tefsirinde onların görüşünü aktarmıştır. Ancak onların görüşü ile birlikte Mu’tezile’nin de görüşünden bahsetmiştir.³⁸

Örneğin “Allah, her şey için bir ölçü kılmıştır.” (Talâk/3) âyetini açıklarken şöyle demiştir: “Eğer bu şey, kulların fiillerinden ise bu şey, Allah’ın emirleri ile takdir edilmiştir. Ancak Allah’ın fiillerinden ise; işte bu konuda iki görüş vardır:

Birincisi: Allah’ın dilemesine bağlıdır.

İkincisi: Kullarının maslahatına bağlıdır.”³⁹

³⁵ İbn ‘Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib el-Endülüsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, Tahk.: Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed, Beyrût, 1993, Yay.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1.baskı, (5/221); el-'Useymîn, Muhammed b. Sâlih, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Suudi Arabistan, 2004, Yay.: Dâru's-Sureyyâ li'n-Neşr, 1.baskı, (s.292).

³⁶ el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Tahk.: Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhîm Atfîş, Kâhire, 1964, Yay.: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2.baskı, 10 cilt, (17/147-148).

³⁷ Zemahşerî, a.e., (4/441).

³⁸ Mâverdî, a.e., (2/332-333, 371), (4/225-226), (5/57-58).

Mâverdî, bu âyetin tefsirinde kulların fiillerini, Allah'ın kaderini söz konusu etmeksizin yalnızca Allah'ın emirlerine bağlamıştır. Bu da Mâverdî'nin, Allah'ın, kulların fiillerini takdir etmediğini, dolayısıyla onların fiillerini yaratmadığı düşüncesinde olduğunu göstermektedir. Allah'ın fiilleri konusunda ise hem Ehl-i Sünnet'in hem de Mu'tezile'nin görüşünü aktarmıştır.

Mâverdî, Allah'ın her şeyi bildiğini, levh-i mahfûz'un varlığını kabul etmek açısından Mu'tezile'nin gulâtından ayrılmaktadır.⁴⁰ Ancak kulların fiillerinin yaratılması açısından baktığımızda doğrusu Mâverdî, Mu'tezile'ye meyilli gözükse de bu konuda açık bir ifâdesi yoktur. Bu yüzden ilgili konu hakkında yalnızca İbnu's-Salâh'ın işâret ettiği âyetin tefsirine bakarak onun kesin olan görüşünün ne olduğunu saptamak pek mümkün gözükmemektedir. Ancak yine de Mâverdî'nin, Allah'ın kötü olanı dilemeyeceği ve O'nun irâdesinin kulların fiilleri ile ilgisinin olmadığı hakkında ilk iki örnekte gördüğümüz inancını düşündüğümüzde bu konuda da Mu'tezile gibi düşündüğünü/düşünebileceğini söyleyebiliriz. Zira eğer Allah, kötülüğü irâde etmiyorsa ve kullarının işlerine karışmıyorsa, kulların fiillerini kendilerinin yarattığını söylemekten başka bir çıkar yol kalmamaktadır.

İbnu's-Salâh, bu üç mesele hakkında Mâverdî'yi eleştirmiştir. Son olarak İbn Hacer'in, Mâverdî'yi eleştirdiği meseleyi inceleyelim. Bu mesele, hükümlerin ne ile vâcip olduğudur; şerîat ile mi yoksa akıl ile mi? İbn Hacer, Mâverdî'nin, hükümlerin vücûbiyetinin akıl yolu ile istinbat edileceğini söylediğini haber vermiştir. Ancak herhangi bir örnek vermemiştir. Mâverdî'nin eserini inceledikten sonra Mâverdî'nin, bu konu ile ilgili kısaca şöyle dediğini söyleyebiliriz: Akıl, bir ilimdir. Yeri de kalptir. Onunla amel etmek gerekir. Çünkü gözler görür, kalpler ise hedefine yürür.⁴¹ Akıl varlığı, mükellef olmaya sebeptir, yokluğu da mükellefiyeti ortadan kaldırır.⁴² Allah'ın birliğine ve kudretine yalnızca vahiy ile ulaşılmaz; akıl yürütmeleri ile de ulaşılır.⁴³

Mâverdî, "Biz, bir elçi göndermedikçe azap edecek değiliz" (İsrâ/15) âyetini tefsir ederken şöyle demiştir: "Bu konuda iki görüş vardır:

Birincisi: Açıklayıcı bir elçi göndermedikçe dinî şerîatlere göre azap edecek değiliz. Bu akıllı, şerîate takdim edenlerin görüşüdür.

³⁹ Mâverdî, a.e., (6/32).

⁴⁰ İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, Tahk.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrût, h.1379, Yay.: Dâru'l-Ma'rife, 13 cilt, (1/119).

⁴¹ Mâverdî, a.e., (4/32), (5/355).

⁴² Mâverdî, a.e., (2/111), (2/102).

⁴³ Mâverdî, a.e., (1/218).

İkincisi: Davetçi bir rasûl göndermedikçe hiçbir isyan sebebiyle azap edecek değiliz. Bu ise akıl ve şerâatin birlikte geldiğini söyleyenlerin görüşüdür.”⁴⁴

Yine Mâverdî, bazı âyetleri tefsir ederken ilgili âyetin anlaşılmasında fazla bir ihtimalden bahsederek aklın, kişiye karşı bir şâhit olduğunu, kişiyi, maslahatlarına doğru yönelttiği ve kendisine zarar verecek şeylerden onu uzak tuttuğu için bir koruyucu olduğunu aktarmıştır. Bazen fazladan zikrettiği ihtimali, İbn Bahr gibi Mu'tezilî bir kimseye nispet etmiştir; bazen de hiç kimsenin adını zikretmeden kendisi böyle bir ihtimali söz konusu etmiştir.⁴⁵ Bir görüşe göre de âyette geçen “Ahit”sözünün, Allah'ın, kulların akıllarına nimete şükredilmesinin vucûbiyetini ve nimet veren zâtın, Allah olduğu inancını yerleştirmesi olduğunu söylemiştir.⁴⁶

Yine Mâverdî, “ma'rûf ve münker” kavramlarını açıklarken bazen farklı görüşlerden bahsetmiştir, bazen de Mu'tezilî yorumu tercih etmiştir.

Örneğin “Münafık erkekler ve münafık kadınlar birbirlerindedir. Çünkü onlar kötülüğü emreder, iyilikten alıkoyarlar” (Tevbe/67) âyetini tefsir ederken şöyle demiştir: “Âyette geçen ma'rûf ve münker kavramları hakkında iki farklı görüş bulunmaktadır:

Birincisi: Münker, aklın şirk olarak reddettiği her şeydir. Ma'rûf ise aklın, hayır olarak gördüğü her şeydir.

İkincisi: Allah teâla'nın kitâbında geçen bütün ma'rûf kavramları, îmân anlamındadır. Allah teâla'nın kitabında geçen bütün münker lafızları ise şirk anlamındadır. Bu, Ebu'l-Âliye'nin görüşüdür.”⁴⁷

Mâverdî, burada iki görüş zikretmiş olsa da “Onlar ki, yanlarındaki Tevrat'ta ve İncil'de (geleceği) yazılı bulacakları ümmi haber getirici olan elçiye uyarlar; o, onlara marufu emrediyor, münkeri yasaklıyor, temiz şeyleri helal, murdar şeyleri haram kılıyor ve onların ağır yüklerini, üzerlerindeki zincirleri indiriyor” (A'râf/157) âyetini tefsir ederken şöyle demiştir: “Onlara ma'rûfu emrediyor', ma'rûf ise haktır; 'münkeri yasaklıyor', münker ise batıldır. Hakk, akıl tarafından doğru olduğu (sıhhati) bilindiği için ona ma'rûf; batıl da, akıl tarafından doğruluğu reddedildiği için ona münker denilmiştir.”⁴⁸

⁴⁴ Mâverdî, a.e., (3/234).

⁴⁵ Mâverdî, a.e., (2/462), (6/246).

⁴⁶ Mâverdî, a.e., (2/244).

⁴⁷ Mâverdî, a.e., (2/379).

⁴⁸ Mâverdî, a.e., (2/268).

Görüldüğü üzere Mâverdî, ma'rûf ve münker'in anlaşılmasını ve bilinmesini akla bağlamaktadır. Bu ise Mu'tezile'nin görüşüdür. Önceden belirttiğimiz gibi Mâverdî'ye göre teklif, akla bağlıdır. Akıl ise bir ilimdir; kişi, onunla ma'rûf ve münkerin arasını ayırt eder. O halde hükümlerin vücûbiyeti akla bağlıdır. Dolayısıyla İbn Hacer'in, bu konudaki ithamı yerindedir diyebiliriz.

Ferrûh ile Zerzûr'un değerlendirmelerini ise doğru bulmuyoruz. Zira el-Hayyât'ın (v.300/913) dediği gibi Mu'tezilî olmak için Mu'tezile'nin 5 esasını da kabul etmek gerekir.⁴⁹ Mâverdî ise bunların hepsini kabul etmemektedir. Sadece bazı yerlerde onların görüşüne meyletmektedir. Mâverdî'nin, bazı yerlerde Mu'tezile'nin görüşüne meyletmesi, ancak onlardan etkilenmiş olduğunu gösterir; yoksa bu tefsirini, onların esasları üzere kaleme aldığını göstermez. Ayrıca Mâverdî'nin, bu eserinde üzerinde ittifak ve ihtilâf edilen bütün görüşleri aktaracağını belirtmesi görüşümüzü desteklemektedir. Çünkü bir konu ile ilgili bütün görüşleri aktarması, kendi görüşünün, ancak doğrudan yapılan bir açıklama veya görüşlerden birini tercih etmesi ile bilinebileceğini gösterir.

Yine Mâverdî'nin akla önem vermesi, onun akılı, nassa her konuda öncelediğini veya Mu'tezilî olduğunu ifâde etmez. Ferrûh'un, "usûl'de mu'tezilî –akâid konusunda aklın gerektirdiği şeyleri alırdı-" ifâdesi, yanlışlar içeren bir ifâdedir. Çünkü aklın gerektirdiği şeyleri almakla nitelediği Mu'tezile, kendi arasında bile görüş ayrılıklarına düşmüştür. Bununla beraber bu ifâde, nassa tabi olan kimselerin, aklın gerektirdiğine uymadıklarını zımnî olarak içermektedir. Ayrıca akılı kullanmak ve onun gerektirdiklerine uymak, Mu'tezile'ye özel bir nitelik olmadığı için bu özelliğinden dolayı Mâverdî'yi Mu'tezile'ye nispet etmek doğru olmaz. Mâverdî'nin biyografisini yazan diğer ilim ehli de bizim görüşümüzü savunmaktadır.⁵⁰ Hatta önceden belirttiğimiz gibi İbnu's-Salâh ve İbn Hacer de bu görüştedir. Bu durumda İgnaz Goldziher'in kullandığı ifâdelelerin, pek doğru olmadığı anlaşılmaktadır.

Ayrıca Abbasi hilafeti üzerinde Şii-Buveyhi hakimiyetinin zayıflamaya başladığı, Abbasi hilafetinin güçlenmesi ve Sünniliğin yeniden hakim kılınması için çalışıldığı Abbâsi halifesi Kâdir-Billâh döneminde Mâverdî'nin, halifenin isteği üzerine *el-Ahkâmu's-Sultâniyye* adlı eserini yazması⁵¹ ve el-Hamevî'nin

⁴⁹ el-Hayyât, Ebu'l-Huseyn Abdurrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Mu'tezilî, *Kitâbu'l-İntisâr*, Tahk.: Dr. Nîberc, Kâhire, 1925, Yay.: Matba'atu Dâri'l-Kutubi'l-Misriyye, 1 cilt, (s.126-127).

⁵⁰ Mâverdî'nin biyografisini yazarken yararlandığımız eserlere bakınız.

⁵¹ Kallek, Cengiz, "el-Ahkâmu's-Sultâniyye", *DIA*, Ankara, 2009, TDV, 44 cilt, (1/555). Mâverdî'nin, kimin isteği üzerine bu eserini yazdığı kesin olarak bilinmese de görüşümüzü

aktardığına göre Kâdir billah'ın, dört mezhebe mensup dört kişinin her birinden kendi mezhebi hakkında muhtasar bir eser yazmasını istemesi, ardından Mâverdî'nin, *el-İknâ* adlı eserini yazması ve bu eserin, halifeye sunulmasından sonra onun Mâverdî'ye, "Bizim dinimizi muhafaza ettiğin gibi Allah da senin dinini muhafaza etsin!"⁵² demesi, Mâverdî'nin Mu'tezilî olmadığı konusunda güçlü birer kanıttır.

Mâverdî'nin, kendisine karşı yöneltilen bu ithamlar dışında muhkem-Müteşâbih ve i'câzu'l-Kur'ân konularında da Mu'tezile'den etkilendiğini tespit ettik.

Onun bu konulardaki görüşlerini belirtmek ve değerlendirmek, makâle konumuzun anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

3. Müteşâbih-Muhkem

Mâverdî, Müteşâbih-Muhkem konusunun ihtilâf kaynağı olan Âl-u 'İmrân sûresinin 7.âyetinin tefsirinde şöyle demiştir: "Müfessirler bu âyetin te'vîli hakkında yedi farklı görüşe ayrılmışlardır:

Birincisi: Muhkem nâsîh, Müteşâbih ise mensûh'tur. İbn Abbâs ve İbn Mes'ûd bu görüştedir.

İkincisi: Muhkem Allah'ın, helal veya haram olduğunu açıkladığı ve bu yüzden de anlamı karışık olmayan âyetlerdir. Mucahid bu görüştedir.

Üçüncüsü: Muhkem, yalnızca tek bir anlam ihtimalini taşıyan buyruktur. Müteşâbih ise birkaç anlam taşıyabilen âyetlerdir. Şâfiî ve Muhammed b. Ca'fer b. Zubeyr bu görüştedir.

Dördüncüsü: Muhkem, lafızları tekrar edilmeyen; Müteşâbih de lafızları tekrar edilen âyetlerdir. Bu, İbn Zeyd'in görüşüdür.

Beşincisi: Muhkem farzlar, va'd ve va'id'dir. Müteşâbih ise kıssalar ve misâllerdir.

Altıncısı: Muhkem âlimlerin, te'vîlini bildikleri, anlamını ve tefsirini anladıkları buyruklardır. Müteşâbih ise kıyâmet saati, güneşin batıdan doğması, İsa'nın ortaya çıkması ve buna benzer diğer olaylar gibi Allah'ın, ilmini kendisine sakladığı şeylerin ilmidir. Bu ise Câbir b. Abdullah'ın görüşüdür.

destekleyici bir ihtimal olması ve ikinci bilginin, birinci bilginin doğruluğuna işaret etmesi sebebiyle bu bilgiyi aktarmayı uygun bulduk.

⁵² el-Hamevî, a.e., (5/1956).

Yedincisi: Muhkem tek başına yeten ve istidlâl'e ihtiyaç duymayan âyetlerdir.

Burada sekizinci bir ihtimal söz konusudur: Muhkem, hükümlerinin anlamları akledilebilen âyetlerdir. Müteşâbih ise –Namaz vakitlerinin sayıları, orucun Şa'bân ayı dışında Ramazan ayına özel olması gibi- hükümlerinin anlamları akledilemeyen âyetlerdir.

Kur'ân'ın bir kısmının muhkem, bir kısmının da Müteşâbih kılınması kişiyi, rivâyetlere bağlı kalmaksızın akıl yürütmeye çağırarak içindir. Nitekim Mu'âz b. Cebel, Nebî'nin (s.a.s) şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: 'Kur'ân üç kısımdır: Helaller, onları takip et. Haramlar, onlardan kaçın. Sana karışık gelen Müteşâbih, onu da bir bilene havale et!'"⁵³

Bu âyetin tefsirinde Mâverdî, Muhkem-Müteşâbih kavramlarının tanımı hakkında var olan ihtilâfı zikretmiştir. Ancak herhangi bir tercih de bulunmamıştır. Bununla beraber akla gelebilecek sekizinci bir görüşten bahsetmiştir.

Yine Kur'ân âyetlerinin, söz konusu iki kısma ayrılmasının hikmetinden de söz etmiştir. Bu konunun hikmeti hakkında sarf ettiği görüş ise onun sekizinci görüşe meylettiğini göstermektedir.

Ayrıca Mâverdî, âyetin devamında geçen "Ummu'l-Kitâb" ifâdesi hakkında iki farklı görüşten bahsettikten sonra üçüncü ihtimal olarak zikrettiği görüş bu tezi desteklemektedir: "Üçüncü bir ihtimal de söz konusudur: Buna göre bu ifâde ile anlamı akledilebilen âyetler kastedilmiştir. Çünkü anlamı konusunda ona ortak olan şeyler, ondan türer. Böylece o, -bir anne gibi- kendisinden türeyenlerin aslı olur. Bu yüzden Allah muhkem âyetlere Ummu'l-Kitâb demiştir."⁵⁴

Nitekim tefsirinin mukaddimesinde tefsirin, dört kısma ayrıldığı ile ilgili İbn Abbâs'ın meşhûr sözünü aktardıktan sonra şöyle demiştir: "Âlimlerin bildiği kısım ise müteşâbih olan âyetlerin te'vîli ve fer'î hükümlerdir.

Allah'a âit olan tefsir kısmı ise gayp ve kıyâmet saati ile ilgili meselelerdir."⁵⁵

Yine âlimlerin yüklendikleri görev hakkında da şöyle demiştir: "Üçüncü kısım ise âlimlerin ictihadına dayalı olan tefsirdir. Bu ictihad, müteşâbih olanı

⁵³ Mâverdî, a.e., (1/369-370).

⁵⁴ Mâverdî, a.e., (1/370).

⁵⁵ Mâverdî, a.e., (1/36).

te'vîl etmek, hükümleri istinbat etmek, mücmeli beyân etmek ve 'âmm'ı tahsis etmek şeklinde olur. ⁵⁶

Yukarıda naklettiğimiz bütün bu sözlerinden sonra şu sonuca ulaşabiliriz: Mâverdî, Kur'ân'ın bir kısmının muhkem ve diğer bir kısmının da Müteşâbih olduğunu kabul etmektedir. O, "Muhkem, hükümlerinin anlamları akledilebilen âyetlerdir. Müteşâbih ise hükümlerinin anlamları akledilemeyen âyetlerdir" görüşüne meyleder. Buna göre ğayb ile ilgili konular, ibâdetlerin sayı, zaman, mekan, şekil vs. açısından tahdidi vs. gibi meseleler, sadece Allah'ın bildiği Müteşâbihât türündendir. Bununla birlikte ilim ehli, ilk bakışta akledilemeyen veya akla karışık gelen Müteşâbih âyetleri bilir ve bu konuda ictihad eder. Sonuçta Müteşâbih'in iki kısmı vardır:

- 1- Yalnızca Allah'ın bildiği Müteşâbih.
- 2- Derin ilim sahiplerinin bilebileceği Müteşâbih.

Mâverdî, Âl-u 'İmrân sûresinin yedinci âyetinde yapılan vakf meselesine değinmiş ve yukarıda bahsettiğimiz görüş ayrılığından söz etmiştir. ⁵⁷ Ancak herhangi bir tercihte bulunmamıştır.

Mâverdî, akla verilen önem ile aklın görevlerinden bahsettiği mukaddimesinde Müteşâbihât'tan da söz etmiştir. Ama tekrardan kaçındığımız için bu konudaki sözlerini zikretmeden geçiyoruz. ⁵⁸

Mâverdî, bu konuda tefsirinin genelinde takip ettiği metoda uymuştur. Doğrudan herhangi bir görüş belirtmekten kaçınmış ve yalnızca konu ile ilgili var olan farklı görüşleri aktarmakla yetinmiştir. Ancak farklı yerlerde sarf ettiği açıklamalar ile bahsettiği muhtemel manalar, meylettiği görüşü bulanık bir şekilde de olsa bize göstermektedir.

Akla ve akıl yürütmeye önem verme konusunda Mâverdî'nin, Mu'tezile'den etkilendiği konulardan biri de Muhkem-Müteşâbih konusudur. Şöyle ki; Kadı Abdulcebâr ile Mâverdî'nin görüşleri birbirine paralellik arz etmektedir.

Kadı Abdulcebâr, *Usûlu'l-Hamse*'nin şerhinde Muhkem ile Müteşâbih'i şu şekilde tanımlamıştır:

⁵⁶ Mâverdî, a.e., (1/38).

⁵⁷ Mâverdî, a.e., (1/372).

⁵⁸ Daha fazla bilgi için bk. Mâverdî, a.e., (1/33-42).

“Muhkem, maksadın nassın zâhirinden anlaşıldığı; Müteşâbih ise maksadın nassın zâhirinden anlaşılmadığı buyruktur. Müteşâbih'in anlaşılması için bir karîne'ye ihtiyaç vardır. Karîne ise ya aklî ya da semâî olur.”⁵⁹

Kadı Abdulcebbâr'a göre Allah, Müteşâbih nassların Muhkem naslarla göre anlaşılmasını ve akla uygun bir şekilde yorumlanmasını vâcip kılmıştır. Buna göre aklın deliline uygun olan nassın doğruluğuna hükmedilir; akla uygun olmayan ise ona uygun bir şekilde yorumlanır.⁶⁰

Kadı Abdulcebbâr naslarda var olan bu ayrımın hikmetini ise Mâverdî gibi aklî delillere dayanmak, akıl yürütmeye yönelmek, taklidi ve cehâleti terk edip delil ile ihticâc da bulunmak olarak belirtmiştir.⁶¹

Görüldüğü üzere Mâverdî'nin tanımı ile Kadı Abdulcebbâr'ın tanımı birbirine yakındır. Her ikisi de akla uygun olan nassların Muhkem; akla uymayanların da Müteşâbih olduğunu söylemişlerdir.

Ancak Kadı Abdulcebbâr, Mâverdî'nin aktardığı yedinci ve sekizinci görüşü birleştirmiş gibidir. Zira Mâverdî'nin aktardığı yedinci görüşe Muhkem nassın anlamı, zâhirinden anlaşılır ve ayrıca bir istidlâle gerek duymaz. Kadı Abdulcebbâr da bu görüşü *Şerh*'de belirtmiştir ve ayrıntısına inmiştir. Yedinci görüşün ayrıntısı ise sekizinci görüş olmaktadır.

Yine Kadı Abdulcebbâr'ın tanımında Allah'a âit olan Müteşâbihât'tan bahsedilmemektedir. Ona göre Müteşâbih, muhkeme göre anlaşılır. Mâverdî ise Allah'a âit olan Müteşâbihât ilmine değinmiştir. Bazı şeylerinin ilimlerinin bilinemeyeceğini ve ilminin Allah'a has olduğunu belirtmiştir.

Buna göre iki müellifin tanımları, Müteşâbih ve Muhkem âyetlerin varlığı, varlıklarının hikmeti, muhkem'in akla uygun olduğu, bazı Müteşâbih nassların muhkem'e göre yorumlanabileceği ve anlaşılabilirliği konuları açısından benzerdir.

Şu açılardan ise aralarında fark vardır:

1- Mâverdî'ye göre bazı Müteşâbih konuların ilmi yalnızca Allah'a âittir. Kadı Abdulcebbâr ise tanımında buna değinmemiştir.

2- Kadı Abdulcebbâr nassların zâhirini söz konusu etmiştir. Mâverdî ise bu konuya tanımında değinmemiştir.

⁵⁹ Kadı Abdulcebbâr, Abdulcebbâr b. Ahmed el-Esed Âbâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tahk.: Abdülkerîm Osmân, Kâhire, 1996, Yay.: Mektebetu Vehbe, 3.baskı, 1 cilt, (s. 600).

⁶⁰ Kadı Abdulcebbâr, Abdulcebbâr b. Ahmed el-Esed Âbâdî, *el-Usûlu'l-Hamse*, Tahk.: Faysal Bedîr 'Avn, Kuveyt, 1998, Yay.: Matbû'ātu Câmî'ati'l-Kuveyt, 1.baskı, 1 cilt, (s. 89).

⁶¹ Kadı Abdulcebbâr, *el-Usûlu'l-Hamse*, (s.90); *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (s.600).

Sonuçta Mâverdî'nin, akla önem verilmesi ve Muhkem-Muteşâbih tanımlarında Mu'tezile'den etkilenmiş gibi gözükmektedir.

4. İ'câzu'l-Kur'ân

Mâverdî, İ'câzu'l-Kur'ân meselesini eserinin mukaddimesinde işlemiştir.

Mâverdî, Tevrât ve İncil'den, Kur'ân isimlerinden, Kur'ân bölümlerinden, sûre ve âyet kavramlarından ve yedi harften bahsettikten sonra Kur'ân'ın i'câz'ı hakkında ayrı bir fasıl açmış ve Kur'ân'ın i'câz yönleri ile ilgili şu sekiz görüşten bahsetmiştir: Belâgat, Fesâhat, Arapların kullandıkları nazım, nesir, hitab, şiir, recez, seci' ve muzdevic gibi Arap dili kullanım türlerinin dışında farklı ve olağanüstü bir niteliğe sahip olması, okuyucuyu ve dinleyiciyi bıktırmamak sûretiyle onların üzerinde bıraktığı etki, geçmiş olaylar hakkında doğru bilgileri haber vermesi, gelecekte meydana gelecek olaylar hakkında bilgi vermesi, Arapların bilmediği yeni ve birbirinden farklı ilimlerden bahsetmesi ve es-Sarfe.

es-Sarfe, Allah teâla'nın, müşrikleri Kur'ân'ın bir benzerini getirmekten alıkoymasındır. Bu görüşün sahipleri de es-Sarfe'nin niteliği konusunda ikiye ayrılmışlardır:

Birincisi: Allah, onların kudretini alıkoymuştur. Bu yüzden eğer Kur'ân'ın bir benzerini getirmeye çalışsalar bile âciz kalırlardı.

İkincisi: Allah, Kur'ân'ın benzerini getirmekle uğraşmaktan onları alıkoymuştur. Ancak onların kudretlerini alıkoymadığı için eğer Kur'ân'ın bir benzerini getirmeye çalışsalar, onun bir benzerini getirmeleri mümkündür.

Mâverdî, bütün bu görüşleri sıraladıktan sonra şöyle demiştir: "İşte bunlar sekiz i'câz yönüdür. Bunların her birinin bir i'câz yönü olması mümkündür. Eğer Kur'ân bütün bunları bir araya getirdiyse ve bunların herhangi birinin diğerine göre i'câz yönünden bir önceliği olmazsa Kur'ân'ın i'câz'ı, bütün bu sekiz yönden olmuş olur. Böylece bu durum, i'câz yönünden daha üstün, fesâhat ve îcâz açısından da daha mükemmel olur."⁶²

Gördüğü üzere Mâverdî, bu sekiz görüşün tümünün Kur'ân'ın i'câz yönünü yansıttığını ve gösterdiğini söylemektedir.

Ehl-i Sünnet âlimleri ise Kur'ân'ın i'câz'ı konusunda belâgat ve fesâhat yönleri üzerinde çokça durmuşlar ve ilgili konu hakkında mustakil

⁶² Mâverdî, a.e., (1/30-33).

eserler yazmışlardır. Yedinci görüşe kadar olan görüşler, Ehl-i Sünnet'in ilgili mesele hakkındaki açıklamalarına aykırı değildir.

Sekizinci görüşte ise Mâverdî, Mu'tezile'den etkilendiğini yine açıkça göstermiştir. Zira es-Sarfe'nin ikinci yorumunun bir i'câz yönü olduğunu söylemek Mu'tezilî en-Nazzâm'ın görüşüdür ve Ehl-i Sünnet âlimleri, bu konuda ona karşı çıkmış ve reddiyeler yazmışlardır.⁶³ Hattabî (v.388/998), Abdulkâhir el-Curcânî (v.771/1078), Bâkîllânî (v.403/1013), İbnu'l-Kayyim (v.751/1350), Fahreddin er-Râzî, Kuitubî (v.671/1272), İbn Kesîr (v.774/1372), Suyûtî (v.911/1505), Tahir b. 'Âşûr (v.1394/1973) ve Seyyid Kutub (v.1384 /1966) bu âlimlerin bazılarıdır.⁶⁴

es-Sarfe'nin, iki şekilde anlaşılıp yorumlandığını aktaran Mâverdî, fasılın sonunda sözü edilen bütün sekiz görüşün doğru olduğunu söyleyerek sekizinci i'câz yönünü de kabul ettiğini göstermiştir.

Fakat dikkat edildiğinde söz konusu i'câz yönüne getirilen yorumların ikisinin de Allah'ın meydan okumasına aykırı olduğu görülür. Şöyle ki; Allah, Kur'ân'ın bir benzerini veya en azından bir sûrenin benzerini getirmeleri konusunda müşriklere meydan okumuştur. Eğer onları ya güçlerini alarak ya da ihtimamlarını engelleyerek bunu yapmaktan alıkoyduysa o zaman onlara meydan okumanın bir anlamı kalmaz. O zaman Kur'ân mu'cizesinin, peygamberin (s.a.s) diğer mu'cizelerinden bir farkı kalmazdı. Çünkü diğer mu'cizelerde Allah, müşriklerin irâdesini veya kudretini engellememişti; zira onların zâten bu konularda bir kudreti söz konusu değildi. Örneğin Allah, onların Ay'ı ikiye yarmalarını, Mi'râc'a çıkmalarını, isrâ edilmelerini, ğaybtan haber vermelerini vs. istememiştir. Zira onlar, zâten bunların bir benzerini getirmekten âcizdirler. Nitekim Mu'cize'ye bu ismin verilmesinin de nedeni, karşı tarafı benzerini getirmekten âciz bırakmasıdır.

Dolayısıyla Allah'ın meydan okumasının geçerliliğini doğrulayabilmek için onların irâdesine müdahale edilmemesi gerekirdi. Onların kudretleri ve imkanları olmasına rağmen kendi kullandıkları ve kullanmakta mâhir olup övündükleri dilleri ile kendi dilleri üzere indirilen Kur'ân'ın bir benzerini getirememeleri durumu, onların âcizliğini göstermek açısından daha üstün bir meydan okumadır.

⁶³ el-Fârisî, Ebû Bekir Abdulkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed, *Delâilu'l-l'câz fi 'İlmi'l-Me'ânî*, Tahk.: Ebû Fehr Mahmûd Muhammed Şâkir, Cidde, 1992, Yay.: Dâru'l-Medenî, 3.baskı, 1 cilt, (s.8, 611-628); el-Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tîb, *l'câzu'l-Kur'ân*, Tahk.: es-Seyyid Ahmed Sakr, Mısır, 1997, Yay.: Dâru'l-Me'ârif, 5.baskı, 1 cilt, (s. 16-32).

⁶⁴ Koç, M. Akif, Kur'ân-ı Kerim'in İcazında Sarfe Nazariyesi, <http://kuran-ikerim.org/kuran-ikerimin-icazinda-sarfe-nazariyesi>, 22.11.2017.

Bu sebeple Mu'tezilî Nazzâm'ın Sarfe görüşü, yine Mu'tezilî Kadı Abdulcebbar tarafından eleştirilmiştir. Kadı, Allah'ın müşriklere, Kur'ân'ın bir benzerini getirmek konusunda meydan okumasını içeren İsrâ sûresinin 88.âyetinin tefsirinde şöyle demiştir: "Allah bu âyette, Kur'ân'ın, kulların ne tek tek ne de toplu olarak ulaşabilecekleri bir fesahat derecesine sahip olduğunu bildirmiştir. Eğer kullar, Kur'ân'ın benzerini getirecek güçte olmalarına rağmen onun benzerini getirmekten alıkonulmuş olsalardı, bu sözün bir anlamı olmazdı."⁶⁵

5. Mâverdî'nin, Mu'tezile'ye Muhâlif Olan Bazı Görüşleri

Mâverdî'nin, Mu'tezile'ye uyan görüşlerinin yanı sıra onlara aykırı olan görüşlerini bilmek, konumuzun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

İbnu's-Salâh ve ed-Dâvûdî (v.945/1539), Mâverdî'nin Kur'ân'ın mahlûk olmadığı ve cennetin yaratılmış olduğu konularında Ehl-i Sünnete muvafakat ettiğini söylemişlerdir.⁶⁶ İlk önce bu iki konuyu inceleyelim.

Mâverdî, "Kendilerine Rab'lerinden bir yeni (muhtes) zikir gelmeyi-versin..." (Enbiyâ/2) âyetinin tefsirinde şöyle demiştir: "Yâni inişi sonradan olan ve tilaveti yeni başlayan bir zikir demektir. Çünkü Kur'ân, ardı sıra olarak sûre-sûre ve âyet-âyet inmiştir. Nitekim Allah, Kur'ân'ı onun üzerine farklı vakitlerde indirmiştir."⁶⁷

Mâverdî, bu âyette Mu'tezile'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğu anlayışına karşı çıkmış gibidir. Ancak yalnızca bu âyetten yola çıkarak kesin olarak Ehl-i Sünnet'in görüşünü savunduğunu söyleyemeyiz. Zira bu âyete getirdiği açıklamanın aynısını Zemahşerî de ilgili yerde getirmiştir.⁶⁸

Mâverdî, Allah'ın Mûsa ile konuşmasının anlatıldığı âyetlerini tefsir ederken bir yerde iki görüşten bahsederken, diğer yerde ise kendi tercihini açıklamıştır. Allah'ın Mûsa ile konuşması hakkında aktardığı iki görüş şöyledir:

Birincisi: Allah teâla, semadan (seslenerek) ağacın yanında konuşmuştur.

⁶⁵ Kadı Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'âni 'Ani'l-Metâ'in*, Beyrût, 2005, Yay.: Dâru'n-Nahdati'l-Hadîse, 1 cilt, s. 232-233.

⁶⁶ İbnu's-Salâh, a.e., (2/638); ed-Dâvûdî, Şemsuddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, Beyrût, bty., Yay.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2 cilt, (1/428).

⁶⁷ Mâverdî, a.e., (3/436).

⁶⁸ Zemahşerî, a.e., (3/102).

İkincisi: Allah, ağaçta bir kelim yarattı. Mûsa'da ağaçtan çıkan sesi işitti.⁶⁹ Diğer yerde ise Mâverdî şöyle demiştir: "Allah, kelâmını ağaca yerleştirdi. Mûsa da O'nun kelâmını oradan işitti. Çünkü kelâmı, bizzat Allah'tan işitemezdi."⁷⁰ Bu âyetin tefsirinde Mâverdî, diğer âyetin tefsirindeki iki görüşün birincisini tercih etmiştir. Bu ise Ehl-i Sünnet'in görüşüdür. Zira Kur'ân, Allah'ın kelâmıdır. Allah'ın kelâmı ise yaratılmamıştır.

Mâverdî'nin, "Allah, müteşabih (benzeşmeli), ikişerli bir kitap olarak sözün en güzelini indirdi" (Zümer/23) âyetine getirdiği tefsir de Ehl-i Sünnet'in görüşünü savunduğunu göstermektedir: "En güzel söz, Kur'ân'dır. Kur'ân'ın 'söz/الحدیث' olarak isimlendirilmesi ise, iki ihtimale açıktır:

Birincisi: Çünkü Allah'ın kelâmıdır. Kelâm ise –Allah Rasûlü'nün (s.a.s) kelâmının, hadis olarak isimlendirildiği gibi- hadîs/söz olarak isimlendirilir.

İkincisi: Çünkü önceden gelip geçmiş olan peygamberlere indirilen kitaplardan sonra yeni inmiştir."⁷¹

Bu âyetin tefsirinde Mâverdî, Mu'tezile'nin savunduğu görüşü bir ihtimal olarak zikretmemiştir.

Sonuç olarak Mâverdî'nin, Kur'ân'ın mahlûk olmadığı konusunda Ehl-i Sünnet'e uyup Mu'tezile'ye muhâlefet ettiğini söyleyebiliriz.

Mâverdî'nin, Ehl-i Sünnet'e uyup da Mu'tezile'ye muhâlif olan diğer görüşü ise cennetin yaratılmış olduğudur. Bu konuyu ed-Dâvudî zikretti; ancak herhangi bir âyeti örnek vermedi.

Biz de Mâverdî'nin tefsirinde "cennet" lafzının geçtiği her yere bakmamıza rağmen onun, cennetin mahlûk olup olmadığı ile ilgili hiçbir ifâdesine rastlamadık. Ancak Âdem'in yerleştiği cennet hakkındaki var olan ihtilafları zikretmesi ve özellikle de Necm sûresinde geçen "Me'va cenneti"nin tefsirinde Mâverdî'nin yaptığı şu tefsir, ed-Dâvudî'nin bu sözü söylemesine neden olmuş olabilir: "Bu konuda iki görüş vardır:

Birincisi: Me'va cenneti, konaklanacak ve ikâme edilecek yerdir. Bu, Alî ve Ebû Hureyre'nin görüşüdür.

İkincisi: Bu cennet, şehitlerin yerleşeceği yerdir. Bu ise İbn Abbâs'ın görüşüdür. Bu cennet, arşın sağında bulunmaktadır. Yine me'va cennetinden

⁶⁹ Mâverdî, a.e., (4/195-196).

⁷⁰ Mâverdî, a.e., (4/251).

⁷¹ Mâverdî, a.e., (5/122).

bahsedilmesinin nedeni, Sidretü'l-Muneteha'yı açıklarken önceden söylediklerimize göre iki görüş olmaktadır:

Birincisi: Me'va cennetinden bahsedilmesinde ki amaç, bu cennetin, Sidretü'l-Munteha'nın yanında var olduğunu belirtmek içindir. Bu, Cumhûr'un görüşüdür.⁷² Mâverdî, ikinci görüşü zikretmemiştir. Belki de zayıf bir görüş olduğu için ondan bahsetmemiştir. Bu da onun, cumhûr'un görüşünü savunduğunu desteklemektedir. Yine de bahsi geçen konu ile ilgili açık bir ifâdesinin olmadığını belirtmek gerekir.

Mâverdî, Allah'ın isim-sıfatları konusunda Mu'tezile'ye muhâlefet etmiş ve bazı sıfatları ispat etmiştir. Bununla birlikte Haberî sıfatları, te'vîl etmiştir. O, bu konuda Eş'arî'nin yoluna uymuştur.⁷³ O'na göre amel, îmândandır.⁷⁴ Îmânî izhar eden kimse tekfir edilmez.⁷⁵ Yine ikrah altında kalıp da kalbi îmân ile dolu olduğu halde diliyle küfür söz söyleyen kimse, kâfir olmaz. Ancak küfür sözü kullanırken kinâye yapması daha evladır.⁷⁶ Büyük günahları terk eden kimsenin küçük günahları bağışlanır. Ancak büyük günahları işlemeye devam eden kimse, küçük günahlardan da ceza görür.⁷⁷ İsrâ ve Mi'râc hakıdır. İsrâ, Allah Rasûlü'nün (s.a.s) hem ruhu hem de bedeni ile gerçekleşmiştir.⁷⁸ Kur'ân, mahlûk değildir.⁷⁹ Cennet yaratılmıştır.⁸⁰ İmam, Kureyştendir. Ayrıca Mâverdî, mucizeleri kabul ederek Mu'tezile'den ayrılmaktadır.⁸¹

⁷² Mâverdî, a.e., (5/396), (1/104).

⁷³ el-Mâverdî, a.e., (1/151), (2/51-52, 282), (5/111).

⁷⁴ el-Mâverdî, a.e., (1/201).

⁷⁵ el-Mâverdî, a.e., (1/435).

⁷⁶ el-Mâverdî, a.e., (3/217).

⁷⁷ el-Mâverdî, a.e., (1/476), (5/400-401).

⁷⁸ el-Mâverdî, a.e., (3/223-226).

⁷⁹ el-Mâverdî, a.e., (4/251).

⁸⁰ el-Mâverdî, a.e., (5/396), (1/104).

⁸¹ Kallek, Cengiz, "Mâverdî", *DİA*, Ankara, 2009, TDV, 44 cilt, (28/180, 182).

Sonuç

Mâverdî, bazı yerlerde Mu'tezile'nin görüşlerini savunmakla itham edilmiştir. İtham edilen bu konuları incelediğimizde onların şu meseleler olduklarını gördük: Allah'ın kötü fiilleri dilmemesi, kullarının fiillerine karışmaması, kader inancı, kulların fiillerinin yaratılması sorunu, hükümlerin vücûbiyetinin, akla bağlı olmasıdır.

Bu konuları Mâverdî'nin tefsirinde incelediğimizde onun, ilk iki ve 4. konular da Mu'tezile'ye uyduğunu; 3. Konuda ise Allah'ın ilmini yansıtan kader'in levh-i mahfûzda olan varlığını kabul ettiğini, ancak Allah'ın, kulların fiillerini takdir etmediği ve yaratmadığı, bu yüzden de kulların kendi fiillerini işleme konusunda bağımsız olup kendi fiillerini yarattıkları görüşünde olduğunu gördük. Mâverdî, kendisine yöneltilen ithamlar dışında olmak üzere muhkem-Müteşâbih ve i'câzu'l-Kur'ân gibi konularda da Mu'tezile'nin etkisinde kalmıştır. Diğer konularda ise Mâverdî, genellikle Ehl-i Sünnet'in/Eş'arîlerin görüşlerini savunmuş gibidir; en azından Mu'tezile'nin inancını paylaşmamaktadır.

Burada ki ihtimal zincirinin nedeni, Mâverdî'nin tefsirinde takip ettiği metoddur. Zira o, ilgili konuda var olan görüşleri zikretmiş ve herhangi bir görüşü pek tercih etmemiştir. Bu da onun, hangi görüşü savunduğunu bilmemizi zorlaştırmaktadır. İbnu's-Salâh'ın dediği gibi bu durum, okuyucuda bir tereddüt oluşturmaktadır.

Sonuçta Mâverdî'nin, mutlak olarak Mu'tezilî olmadığını, bazı konularda onlar gibi düşündüğünü, bu konuların genellikle adalet, ma'rûf-münker hususları ile ilgili olduğunu, diğer konularda genel olarak onlara katılmadığını söyleyebiliriz. Mâverdî, araştırmacı⁸² ve müctehid bir şahsiyet olduğu için körü körüne taklidi kabul etmeyen bir karaktere sahiptir. Bu yüzden bazı yerlerde kendi mezhebinin dışında farklı görüşlere sahip olması normaldir. Nitekim onun başından geçen şu olay, bu yönünü açıkça göstermektedir: Mâverdî, uzak ve yakın akrabasının mirasa aynı anda ortak olacakları hakkında mezhebine aykırı bir görüş belirttiği için döneminin önde gelen şâfiî imamlardan biri, onun yanına gelerek "Tabi ol ve bid'at çıkarma!" demiştir. Bunun üzerine Mâverdî, ona "Bilakis ictihad ederim ve taklid etmem!" demiştir.⁸³

⁸² ez-Ziriklî, Ebû Ğays Hayruddîn Muhammed b. Mahmûd, *el-A'lâm*, Beyrût, 1980, Yay.: Dâru'l-İlmi li'l-Melâ'în, 5.baskı, 8 cilt, (4/327).

⁸³ es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefiyyât*, Tahk.: Ahmed el-Ernaût ve Turkı Mustafa, Beyrût, 2000, Yay.: Dâru İhyâit-Turâs, 29 cilt, (21/298).

Kaynakça

- el-Useymîn, Muhammed b. Sâlih (v.1421/2001), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Suudi Arabistan, 2004, Yay.: Dâru's-Sureyyâ li'n-Neşr, 1.baskı.
- Akoğlu, Muharrem, "Büveyhilerin Mezhebi Eğilimleri/Politikaları Üzerine", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi "Bilimname", 2009, c.17, s.2, s.123-138.
- el-Bâkillânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tîb (v.403/1013), *İ'câzu'l-Kur'ân*, Tahk.: es-Seyyid Ahmed Sakr, Mısır, 1997, Yay.: Dâru'l-Me'ârif, 5.baskı, 1 cilt.
- ed-Dâvudî, Şemsuddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed (v.945/1539), *Tabakâtu'l-Mufessîrîn*, Beyrût, bty., Yay.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2 cilt.
- Ebû İshâk eş-Şîrâzî, Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, Thz.: İbn Manzûr, Tahk.: İhsân 'Abbâs, Beyrût, 1970, Yay.: Dâru'r-Râidi'l-'Arabî, 1.baskı, 1 cilt.
- Ebu'l-Fidâ, 'Imâduddîn İsmâ'îl b. Alî, *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*, Mısır, bty., Yay.: el-Matba'atu'l-Huseyniyyetu'l-Misriyye, 1.baskı, 4 cilt.
- el-Fârisî, Ebû Bekir Abdulkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed (v.471/1078), *Delâilu'l-İ'câz fi 'İlmi'l-Me'ânî*, Tahk.: Ebû Fehr Mahmûd Muhammed Şâkir, Cidde, 1992, Yay.: Dâru'l-Medenî, 3.baskı.
- Ferrûh, Ömer (v.1408/1987), *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Beyrût, 1981, Yay.: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 4.baskı, 6 cilt.
- el-Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdudî Muhammed b. Ya'kûb, *el-Bulğa fi Terâcimi Eimmeti'n-Nahvi ve'l-Luğa*, byy., 2000, Yay.: Dâru Sa'dî'd-Dîn, 1.baskı, 1 cilt.
- Geçkin, Hatice, *Büveyhiler Döneminde Bağdad'da Şiîlik*, Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Cemil Hakyemez, Çorum, 2016.
- el-Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbuddîn Yâkût b. Abdullah (v.626/1229), *Mu'cemu'l-Udebâ*, Tahk.: İhsân 'Abbâs, Beyrût, 1993, Yay.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1.baskı, 7 cilt.
- el-Hayyât, Ebu'l-Huseyn Abdurrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Mu'tezilî (v.300/913), *Kitâbu'l-İntisâr*, Tahk.: Dr. Nîberc, Kâhire, 1925, Yay.: Matba'atu Dâri'l-Kutubi'l-Misriyye, 1 cilt.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğâlib el-Endülüsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, Tahk.: Abdusselam Abduşşâfi Muhammed, Beyrût, 1993, Yay.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1.baskı.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî (v.852/1449), *Lisânu'l-Mîzân*, Tahk.: Dâiratu'l-Meârifî'n-Nizâmîyye, Beyrût, 1986, Yay.: Muessesetu'l-E'lemî, 3.baskı, 7 cilt.

- *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Tahk.: Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Beyrût, h.1379, Yay.: Dâru'l-Ma'rife, 13 cilt.
- İbn Hallikân, Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâ'z-Zemân*, Tahk.: İhsân 'Abbâs, Beyrût, 1900-1994, Yay.: Dâru Sâdir, 1.baskı, 7 cilt.
- İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Alî b. Hîbetullah (v.475/1082 sonrası), *İkmâlu fî Raf'i'l-İrtiyâbi 'ani'l-Muhtelifi ve'l-Mu'telifi fi'l-Esmâi ve'l-Kuna ve'l-Ensâb*, Kâhire, bty., Yay.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 7 cilt.
- İbn Nâsiruddîn, Şemsuddîn Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Kaysî, *Tevdîhu'l-Muştebih*, Tahk.: Muhammed Ne'îm el-'Arkasûsî, Beyrût, 1993, Yay.: Muessesetu'r-Risâle, 1.baskı, 9 cilt.
- İbn Teğrîberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf ez-Zâhirî el-Hanefî (v.874/1470), *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısra ve'l-Kâhire*, Mısır, bty., Yay.: Dâru'l-Kutub, 16 cilt.
- İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed el-'Akerî ed-Dimaşkî, *Şezerâtu'z-Zehab fî Ahbâri Men Zeheb*, Tahk.: Mahmûd el-Ernaût, Beyrût, 1986, Yay.: Dâru İbni Kesîr, 1.baskı, 11 cilt.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan 'İzzuddîn Alî b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed, *el-Lubâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, Beyrût, 1980, Yay.: Dâru Sâdir, 3 cilt.
- İbnu'l-Mulakkin, Ebû Hafis Sirâcuddîn Ömer b. Alî b. Ahmed eş-Şâfi'î, *el-'Akdu'l-Muzheb fî Tabakâti Hameleti'l-Mezheb*, Tahk.: Eyem Nasr el-Ezherî ve Seyyid Mihenî, Beyrût, 1997, Yay.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1.baskı, 1 cilt.
- İbnu'l-Verdî, Zeynuddîn Ömer b. Muzaffer, *Târîhu İbnu'l-Verdî*, Beyrût, 1996, Yay.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2 cilt.
- İbnu's-Salâh, Ebû 'Amr Takiyyuddîn Osmân b. Abdurrahmân (v.643/1245), *Tabakâtu'l-Fukahâi'ş-Şâfi'iyye*, Tahk.: Muhyiddîn Alî Necîb, Beyrût, 1992, Yay.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2 cilt.
- Kadı Abdulcebbâr, Abdulcebbâr b. Ahmed el-Esed Âbâdî (v.415/1025), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tahk.: Abdulkerîm Osmân, Kâhire, 1996, Yay.: Mektebetu Vehbe, 3.baskı, 1 cilt.
- *el-Usûlu'l-Hamse*, Tahk.: Faysal Bedîr 'Avn, Kuveyt, 1998, Yay.: Matbû'âtu Câmi'ati'l-Kuveyt, 1.baskı, 1 cilt.
- *Tenzîhu'l-Kur'âni 'Ani'l-Metâ'in*, Beyrût, 2005, Yay.: Dâru'n-Nahdati'l-Hadîse, 1 cilt, s. 232-233.
- Kallek, Cengiz, "el-Ahkâmu's-Sultâniyye", **DİA**, Ankara, 2009, TDV, 44 cilt.
- "Mâverî", **DİA**, Ankara, 2009, TDV, 44 cilt.

- Kâtip Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah el-Kostantînî, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*, Bağdâd, 1941, Yay.: Mektebetu'l-Musenna, 2 cilt.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, Beyrût, bty., Yay.: Dâru İhyâit-Turâsi'l-'Arabî, 13 cilt.
- el-Kettânî, Ebû Muhammed Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed, *Zeylu Târîhi Mevlidi'l-'Ulemâi ve Vefeyâtihim*, Tahk.: Abdullah Ahmed Süleymân el-Hamd, Riyâd, h.1409, Yay.: Dâru'l-'Âsima, 1 cilt.
- Koç, M. Akif, Kur'ân-ı Kerim'in İcazında Sarfe Nazariyesi, <http://kuran-ikerim.org/kuran-i-kerimin-icazinda-sarfe-nazariyesi>, 22.11.2017.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (v.671/1273), *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Tahk.: Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhîm Atfîş, Kâhire, 1964, Yay.: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 2.baskı, 10 cilt.
- el-Mâverdü, Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb (v.450/1058), *en-Nuketu ve'l-Uyûn*, Tahk.: es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdurrahîm, Beyrût, bty., Yay.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 6 cilt.
- *Nasihatu'l-Mulûk*, Tahk.: Hızır Muhammed Hızır, Kuveyt, 1983, Yay.: Mektebetu'l-Felâh, 1.baskı.
- en-Nedvetu'l-'Âlemiyyetu li's-Şebâbi'l-İslâmî, *el-Mevsû'atu'l-Muyessere fi'l-Edyâni ve'l-Mezâhibi ve'l-Ahzâbi'l-Mu'âsira*, byy., h.1420, Yay.: Dâru'n-Nedveti'l-'Âlemiyye, 4.baskı, 2 cilt.
- es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek (v.764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefiyyât*, Tahk.: Ahmed el-Ernaût ve Turkî Mustafa, Beyrût, 2000, Yay.: Dâru İhyâit-Turâs, 29 cilt.
- es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir, *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîne ve'n-Nuhât*, Tahk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Sayda-Lübnân, bty., Yay.: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2 cilt.
- *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, Thk.: Alî Muhammed Ömer, Kâhire, h.1396, Yay.: Mektebetu Vehbe, 1.baskı, 1 cilt.
- Sümertaş, Burhân, *Mâverdü ve en-Nüket ve'l-Uyûn Adlı Tefsîri*, Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi (112916), Danışman: Ömer Dumlu, İzmir, 2002.
- ez-Zehbî, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (v.748/1348), *Mizânu'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, Tahk.: Alî Muhammed el-Becâvî, Beyrût, bty., Yay.: Dâru'l-Ma'rife, 4 cilt.
- *el-İber fi Haberi Men Ğaber*, Tahk.: Ebû Hâcer Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî Zeğlûl, Beyrût, bty., Yay.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 4 cilt.

- *el-Mu'în fî Tabakâti'l-Muhaddisîn*, Tahk.: Humâm Abdurrahîm Sa'îd, Ürdün, h.1404, Yay.: Dâru'l-Furkân, 1.baskı, 1 cilt.
- *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*, Tahk.: Ömer Abdusselâm Tedmurî, Beyrût, 1987, Yay.: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1.baskı, 52 cilt.
- *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Tahk.: Şu'ayb el-Ernaût, Beyrût, 1993, Yay.: Muessesetu'r-Risâle, 9.baskı, 23 cilt.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. 'Amr b. Ahmed (v.538/1144), *el-Keşşâfu 'an Hakâiki't-Te'vil*, Tahk.: Abdurrezzâk el-Mehdî, Beyrût, bty., Yay.: Dâru İhyâit-Turâsi'l-'Arabî, 4 cilt.
- Zerzûr, 'Adnân Muhammed, *el-Hâkim el-Ceşmî ve Menhecuhu fî't-Tefsîr*, Beyrût, bty., Yay.: Muessesetu'r-Risâle, 1 cilt.
- ez-Ziriklî, Ebû Ğays Hayruddîn Muhammed b. Mahmûd (v.1397/1976), *el-A'lâm*, Beyrût, 1980, Yay.: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 5.baskı, 8 cilt.

Evaluating the Mu'tazilî accusation to Mâverdî

Citation / ©- Oral, M. (2017). Evaluating the Mu'tazilî accusation to Mâverdî, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (2), 231-258.

Abstract- *The Quran was revealed for people in their own language in clear Arabic. So, most of Quran's verses were understood by these people. Sometimes the prophet was explaining the verses and sometimes the Sahaba (Companion) were asking the prophet for the interpretation of verses descended to him and were hard to understand or vague in order to solve the disagreements. From the time of Tâbiîn, a lot of Tafsir works were written due to some causes and needs such as mingling with different nations, sectarian conflicts and being far from Sahaba period. Most of the scholars writing Quran Tafsir works with their unique styles to make up for the deficiencies in the previous written Tafsirs or to write a better Tafsir...etc. However, many Tafsir authors were criticized as right or wrong due to their unique Tafsir style or being not quite understood due to the vague interpretation offered for the Quran verses or having the method of providing all possible interpretations for the concerned verse. Any right or wrong accusation to a Mufassir or an author caused people to approach the work suspiciously and thus they might be deprived of their benefits. Therefore, examining these accusations thoroughly bears a great importance in changing the view towards the Mufassir and Tafsir positively or negatively. Therefore, as one of the people who is accused of being Mu'tezilî, we have examined the en-Nuketü ve'l-'Uyûn of Ebû Hasan Mâverdî to check this possibility. We have decided to write this article by checking the Tafsirs of verses in this book "en-Nuketü ve'l-'Uyûn" with each accusation directed at Mâverdî of being a Mu'tezilite.*

Keywords- *Mâverdî, en-Nuket, Mu'tazila, Tafseer, Method*

Baha Tevfik'in Tanrı Problemine Yaklaşımı

Mustafa ATEŞ*

Atıf / ©- Ateş, M. (2017). Baha Tevfik'in Tanrı Problemine Yaklaşımı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), 259-280.

Öz- 1884-1914 yılları arasında yaşamış olan Baha Tevfik, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş döneminde yetişmiş olan önemli düşünürlerden birisidir. Baha Tevfik, dinin insan tarafından meydana getirilmiş bir kurum olduğunu ileri sürerek, dinin ve Tanrı inancının kökenini insan psikolojisine ve topluma indirger. O'na göre ebediyen yaşamak fikri, bedensel diriliş ve Âhret inançlarını meydana getirmiştir. Ancak bu inançların insanın beklentilerini karşılamada yetersiz kalmaları üzerine, insan düşüncesi zamanla daha yüksek bir mükemmellik tasavvuru olan Allah inancını meydana getirmiştir. Tanrı'yı, insanın kendi benliğini düşünerek yarattığı hayâlî bir varlık olarak kabul eden Baha Tevfik, evreni kozmolojik olarak açıklayabilmek için Tanrı'nın yerine Tanrısal nitelikler atfettiği doğayı geçirmektedir. Biyolojik-evrimci bir materyalist olan Baha Tevfik, insanların hayvanlardan, hayvanların bitkilerden, bitkilerin de protoplazmadan evrimleşerek türedikleri görüşündedir.

Anahtar sözcükler- Baha Tevfik, natüralizm, materyalizm, pozitivism, tanrı



Giriş

II. Meşrutiyet devrinin önemli düşünce adamlarından birisi olan Baha Tevfik, 1884-1914 yılları arasında yaşamıştır.¹ Baha Tevfik'te, idâdî yıllarında başlayan Batı Felsefesi'ne karşı ilgi Mülkiye yıllarında (1904-1907) daha da artmıştır. Alman düşünürü Ludwig Büchner'in (1824-1899) *Madde ve Kuvveti*,

Makalenin gelişi 12.08.2017; Yayına kabul tarihi: 20.12.2017

* Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Felsefesi Doktora Öğrencisi, e-posta: mustafaates78@mynet.com (ORCID: 0000-0001-8345-7142)

¹ Rıza Bağcı; *Baha Tevfik'in Hayatı*, basılmamış yüksek lisans tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1987, s. 1, 39.

Alfred Fouillée'nin (1838-1912) *Felsefe Tarihi*, Ernest Haeckel'in (1834-1919) *Kâinâtın Muammaları* ve *Vahdet-i Mevcut* adlı eserleri onun en çok okuduğu kitaplar arasındadır. Ayrıca Kant (1724-1801) felsefesini dikkatle incelemiş, Odette Lacquerre'in feminizm konusundaki görüşlerinden etkilenmiştir. Yine Nietzsche (1844-1900), Gustave Flaubert (1821-1880), Leon Tolstoy (1828-1910), onun okuduğu yazarlar arasında zikredilebilir. Okuduğu bu eserlerden bilhassa Ludwig Büchner'in *Madde ve Kuvveti* onun düşünce dünyasında büyük değişiklikler yapan bir eserdir. Allah, din, ruh, kader, yaratılış konularındaki görüşlerinde, materyalist bir anlayışa sahip oluşunda, ateistliğinde bu eserin oldukça önemli bir rolü vardır.²

Baha Tevfik'in felsefî anlayışının oluşumunda pozitivizm, natüralizm ve materyalizm doktrinleri ile bencillik öğretisi oldukça etkili olmuştur. Baha Tevfik'e göre bilinmeyenlerle bilinmeyenler tarif edilemez ve dinî inançların görüşlerimize temel teşkil etmesi hayalciliktir.³ Metafizik, felsefeden dışlanmalıdır⁴ ve tecrübe, doğrunun yegâne ölçütüdür.⁵ Baha Tevfik, ancak deney ve gözlemin bizi gerçeğe ulaştırabileceği, deneysel olarak sınanmayan aklî çıkarımlar, kabuller ve varsayımların gerçeğe giden yolda bize asla kılavuzluk edemeyeceği fikrindedir. Ona göre, deneye dayanmayan her şey yalan ve mantık da yalancı bir şahittir.⁶ Bu yüzden mânevîlik ve varlık kavramları, beyazla siyah gibi birbirine zıt kavramlardır yani mânevî varlıklar aslında gerçek bir varlığa sahip olmaktan uzak hayal ürünü şeylerdir.⁷

Az önce belirttiğimiz gibi Baha Tevfik'in ilgi duyduğu felsefî konular arasında din felsefesinin problemleri de yer almaktadır. Bu çerçevede Baha Tevfik'in felsefî düşünce yapısını şekillendiren natüralizm, materyalizm, pozitivizm ve bencillik öğretileriyle Tanrı problemine yaklaşımı arasındaki etkileşimi öğrenmek, onun felsefesinin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Bu düşünceyle bu makalemizde, Baha Tevfik'in hakkında görüş belirttiği din felsefesi meselelerinden Tanrı'nın varlığı problemine yaklaşımını ve Tanrı-evren ilişkisi problemini ilgilendiren "âlemin Tanrı tarafından yaratıldığı" inancı ile evrim, Panteizm, Vahdet-i Vücut ve Monizm doktrinleri hakkındaki görüşlerini ele alacağız.

² Bağcı; *Baha Tevfik'in Hayatı*, ss.10-11.

³ Baha Tevfik, *Teceddüd-ü İlmî ve Edebî*, İstanbul, 1327, s. 19.

⁴ Baha Tevfik, "Maksat ve Meslek", *Felsefe Mecmuası*, sayı I, s. 2.

⁵ Baha Tevfik, *Teceddüd-ü İlmî ve Edebî*, s. 91.

⁶ Baha Tevfik, *Teceddüd-ü İlmî ve Edebî*, s. 91.

⁷ Baha Tevfik, a.g.e., ss. 138-139.

I. Tanrı'nın Varlığı Problemine Yaklaşımı

Baha Tevfik'in Tanrı problemi hakkındaki düşünsel gelişim süreci incelendiğinde, düşünce hayatının teist ve ateist olmak üzere iki dönem halinde ele alınabileceği görülür. Çocukluğundan, İstanbul'da Mülkiye'de öğrenci olduğu yıllara kadar Tanrı'ya inandığını söyleyebileceğimiz Baha Tevfik'in, teizmden vazgeçip ateizmi kabul edişinin ne zaman gerçekleştiği hususunda kesin bir bilgimiz bulunmamaktadır. Ancak düşünce dünyası üzerinde, Tanrı, din, yaratılış vb. konulardaki görüşlerinin değişmesinde çok etkili olan Ludwig Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'ini Mülkiye'de öğrenci olduğu 1904-1907 senelelerinde okuduğu göz önüne alınırsa, onun, ateizmi bu yıllar arasında benimseydiği anlaşılır. Bu sebeple, Baha Tevfik'in hayatının Mülkiye'deki öğrencilik döneminin başlangıcı olan 1904 yılının sonlarından 1914 yılındaki ölümüne kadar olan dönemi, ateist dönem olarak nitelendirilebilir.

Düşünce hayatının teist döneminde iken (12 Haziran 1320/25 Haziran 1904 tarihinde) yazdığı bir makalesinde düşünür, Tanrı'dan, "her zaman arz-ı ubûdiyete mecbur olduğumuz Cenâb-ı Hak" diye söz etmektedir.⁸ Baha Tevfik'in, Tanrı'yı, "her zaman kulluğumuzu sunmaya mecbur olduğumuz bir varlık" olarak nitelemesi, Mülkiye'deki öğrencilik devresinin başladığı 1904 senesinin sonbaharından önce, muhtemelen İzmir İdâdîsi'nden yeni mezun olduğu sıralarda olmuştur. Bu durum, Baha Tevfik'in, Mülkiye yıllarından önce *Madde ve Kuvvet*'i okumadığı veya bu eserdeki ateist görüşleri henüz benimsemediği sonucunu çıkarmamıza yol açmaktadır.

Fikir hayatının ikinci dönemi olan ateist devrede ise Baha Tevfik, Tanrı'yı insan tarafından icat edilmiş hayâlî bir varlık olarak düşünmektedir. Kant felsefesindeki Tanrı kavramını incelerken, eski çağlarda yaşayan filozofların maddî ya da metafizik Allah'lar icat ettiğini, Kant'ın ise ahlâk üzerine kurulu bir Allah tesis etmek arzusuyla bu Tanrılar yerine kendi ahlâkî Allah'ını ikâme ettiğini söyler. O, Kant'ı Allah inancı konusunda ince düşünmemekle itham ederek, Allah fikrinin bir varsayımdan ibaret olduğunu, bu varsayımın insanların kendi nefislerini düşünmelerinden ileri geldiğini savunur. Sonsuza dek yaşamak düşüncesinin, insana ölümü geçici saymak ve bir müddet sonra dirilerek yine hayata devam etmek fikrini verdiğini öne süren Baha Tevfik, ölüm olayı insanın acizliğini ortaya koyduğu için, insan düşüncesinin bu gibi

⁸ Baha Tevfik, "Felsefe-i Fenni", *İzmir*, sayı XIX, ss. 6.

acizliklerden arınarak daha yüksek bir mükemmellik tasavvuruna mecbur olduğunu, bu mükemmellik tasavvurunun da Allah olduğunu iddia eder.⁹

Baha Tevfik'in bu düşüncelerinden; insanoğlunun tedricî bir şekilde Allah inancına ulaştığı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Düşünürün, insanın; benliğindeki ölümsüzlük düşüncesinin bir sonucu olarak önce ölümden sonra diriliş ve Âhret tasavvurlarını oluşturduğu, sonra bu tasarımların insanın acziyetini gidermede yetersiz kalması üzerine, Âhret tasavvuruna göre daha yüksek bir tasavvur olan Allah inancını icat ettiği kanaatinde olduğu görülmektedir. Bu da düşünürün Allah inancını insanın benliğine yani psikolojisine indirgediğini göstermektedir.

Baha Tevfik'in Tanrı inancının kaynağını insan psikolojisinde aramasının altında, insanın bütün fiillerinin Psikoloji ile ölçüldüğünü düşünmesi yatmaktadır.¹⁰ Düşünürün, "Allah inancının insanın nefsinin düşünmesinden kaynaklandığını" ileri sürmesi, onun düşünce yapısının temel taşlarından biri olan *bencilik* öğretisinden kaynaklanmaktadır. Bu öğretiye göre her kavram, bencilik üzerine kuruludur ki bu kanaat de Baha Tevfik'teki psikolojist eğilimi gösteren bir husustur.¹¹

Düşünürün Tanrı inancını insanın psikolojik yapısı üzerinde temellen-diriş biçimi onun, bu inancın, insanın benliğindeki karakter özelliklerinin yüceltilip mükemmelleştirilerek dışarıya yansıtılmasından ve bu özelliklerin hayâlî bir varlığa yüklenmesinden kaynaklandığı görüşünde olduğunu göstermektedir. Onun Tanrı'yı psikolojik açıdan açıklarken öne sürdüğü iddialarla, Feuerbach (1804-1872)'in "yansıtma din teorisi"nin benzeşmesi, Baha Tevfik'in bu teoriden etkilenmiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Nitekim Feuerbach'ın yansıtma din teorisine göre, insan kendisinde görmek istediği fakat bir türlü görmeyi başaramadığı nitelikleri hayâlî bir varlığa yansıtmakta, bunu yaptığı için de kendisini söz konusu varlık karşısında küçülterek öz benliğinden soğumakta ve yabancılaşmaktadır. Böylelikle insanoğlu, Tanrı inancını meydana getirmektedir.¹² Böylece Feuerbach, antropolojik bir ateizmi savunmuş olmaktadır.

⁹ Baha Tevfik, "Felsefe-i Hâzıra: Kant, Mâ Fevka't-Tabîyyât Mümkün müdür?", *Felsefe Mecmuası*, sayı VII, s. 108.

¹⁰ Rıza Bağcı, *Baha Tevfik'in Hayatı, Edebî ve Felsefî Eserleri Üzerinde Bir Araştırma*, Kaynak Yay., İzmir, 1996, s. 147.

¹¹ Baha Tevfik, *Muhtasar Felsefe*, ss. 140-141.

¹² Roger Scruton; *A Short History of Modern Philosophy*, published by Routledge, London, 1995, s. 214.

Kanaatimizce Feuerbach'ın ateizminde, özellikle Onun bu teoriyi oluştururken izlediği yöntem açısından bir zayıflık bulunmaktadır. O da, filozofun, metafizik bir problemi psiko-antropolojik bir şekilde çözmeye çalışmasıdır. Halbuki ontolojik iddiası olan Tanrı inancıyla mücadele etmek isteyen bir ateizmin bu mücadeleyi, psikolojik değil, yine ontolojik olarak yapması gerekir. İnsan ya da insan soyu, Feuerbach'ın anlattığı yollarla Tanrı inancına ulaşmış olsa bile bu, böyle bir inancın ontolojik temelden yoksun olduğunu göstermez. İnsanın, Tanrı'nın varlığı fikrine nasıl vardığını açıklamakla ateizm arasında mantıkî bir bağ yoktur.¹³

Baha Tevfik'in savunduğu psikolojik ateizm de bazı bakımlardan eleştiriye açık gözükmektedir. Her şeyden önce bu ateizm, Tanrı inancının toplumsal boyutunu açıklayamamaktadır. Toplumun değişik katmanlarında bulunan çeşitli meslek ve gelir gruplarına, dünya görüşlerine mensup, en az eğitimden en çok eğitim almış kişiye kadar toplumdaki insanların çoğunluğunun Tanrı'ya inandığı bir vakıadır. Bu insanların aynı ya da oldukça benzer özelliklere sahip bir Tanrı'ya inanmalarının sebebi ve mahiyeti, psikolojik ateizmle açıklanabilecek durumda değildir. Bu yüzden bu teorinin kabul edilebilir bir yanı yoktur. Tanrı inancını insan psikolojisine indirgeyen psikolojik ateizmin geçerli sayılabilmesi için, insanların hepsinin aynı psikolojik özelliklere ve yapıya sahip olduklarının ispat edilmesi gerekir.

Baha Tevfik'in ateizmi, Tanrı inancının toplumsal boyutunu açıklayamadığı gibi, toplumlar ve uluslar üstü boyutunu da izah edememektedir. Eğer Tanrı kavramı, insanların kendi benliklerini düşünmelerinden ileri geliyorsa, nasıl oluyor da 16. yüzyıla kadar birbirlerinden habersiz oldukları halde hem eski hem yeni dünya halklarında, bunca kültür farklılığına rağmen dünyanın çok çeşitli uluslarında, coğrafyalarında, tarihin her döneminde Tanrı inancı görülebiliyor? Baha Tevfik'in ateizminin, bu soruların cevaplarını verebilmeden uzak olduğu söylenebilir.

Düşünürün, "sonsuz dek yaşamak düşüncesinin Âhret inancını oluşturduğu, Âhret inancının da zamanla insanın ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kalması üzerine, insan düşüncesinin daha yüksek bir mükemmellik tasavvuru olan Tanrı inancını meydana getirdiği" iddiasını¹⁴ reddetmemizin diğer bir sebebi, söz konusu iddianın Tanrı ile Âhret kavramları arasındaki muhteva ve mahiyet farklılığını göz ardı etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu iki kavram çok

¹³ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, DEÜ Yay., İzmir, 1987, s. 176.

¹⁴ Baha Tevfik, "Felsefe-i Hâzıra: Kant, Mâ Fevka't-Tabîyyât Mümkün müdür?", *Felsefe Mecmuası*, sayı VII, s. 108.

farklı niteliklere sahip olduğu için, Tanrı ile Âhiret kıyaslanarak Tanrı, Âhiret tasavvurunun daha gelişmiş bir hali olarak görülemez.

Dinî inanca göre Tanrı, her şeyin varlığa gelme sebebi ve yaratıcısı iken, Âhiret, Tanrı'nın yarattığı bir varlık olup, insanların sorgulanacağı Kıyamet Günü ile Cennet, Cehennem gibi kavramları içine alan bir hayattır. Âhiret, Tanrı gibi irade, bilinç, ilim, kudret, yaratıcılık sıfatlarını taşımaz, dolayısıyla Tanrı'nın, Âhiret'in daha yüksek, ilerlemiş, mükemmelleşmiş bir tasarımı olduğu görüşü çok ciddi bir hatadır. Bu iddia, dinî inançların yapısını bilmemekten veya dikkate almamaktan kaynaklanır. Bunun yanı sıra yalnız başına Âhiret inancı bir anlam ifade etmez. Âhiret'in varlık sebebi Allah olduğu için, Allah inancı olmaksızın Âhiret inancı da olamaz yani Tanrı inancı Âhiret'ten önce gelir. Bu nedenle düşünürün Âhiret inancının zaman içerisinde Tanrı kavramını meydana getirdiği iddiasının kabulü mümkün gözükmemektedir.

Ayrıca, düşünürün bu görüşünü ortaya koyarken yapmış olduğu hatalı kıyas, onu, ikisinin de mükemmel olduğunu söylediği Tanrı ve Âhiret kavramlarını birbirleriyle karşılaştırarak Tanrı'yı, Âhiret'e göre daha yüksek bir mükemmellik tasavvuru olarak nitelemeye sevk etmektedir. Halbuki "mükemmel", her türlü noksanlıktan uzak, kusursuz demek olduğuna göre, ontolojik açıdan, mükemmel olan bir varlıktan daha mükemmel bir varlık olması imkânsızdır. Sadece yaratılmış olmak bile, bir varlığın mükemmel olmamasını gerektirir. Bu sebeple kanaatimizce, Tanrı mükemmel varlık olduğu için, Âhiret mükemmel varlık değildir.

Bu meselede dikkatimizi çeken bir başka husus ise Allah inancının insan ürünü bir varsayım olduğunu söyleyen Baha Tevfik'in, bu varsayımın, savunuculuğunu yaptığı pozitivist deneyselcilikle uyuşup uyuşmadığını düşünmemesidir. Doğruları yalnızca deneysel yöntemlerin belirleyebileceğini söyleyen düşünürün,¹⁵ bu hükmüyle çelişmemek için, deneye konu olması imkânsız olan Allah inancı hakkında olumlu veya olumsuz görüş belirtmemesi gerekirdi. Yalnızca deney-gözlem ürünü olan bilgiyle yetinilmesi savunuluyorsa, "Allah fikri bir faraziyedir" ifadesinin yanına, "Allah'ın yokluğu fikri de bir faraziyedir" önermesinin eklenmesi zorunludur.

Tanrı'nın insan zihninin bir ürünü olduğunu savunan Baha Tevfik, bu görüşü doğrultusunda, ilim sahibi ve ayırıcı özelliği sonsuzluk olan bir varlığın mevcudiyeti inancını da uydurma olarak nitelendirerek, bu inancın Descartes tarafından ortaya konulduğunu söyler.¹⁶ Ona göre, Tanrı'nın varlığını ispat

¹⁵ Baha Tevfik, *Teceddüd-ü İlmî ve Edebî*, s. 91.

¹⁶ Baha Tevfik, *Teceddüd-ü İlmî ve Edebî*, s. 137.

etme çabaları da yersiz ve yanlışır. Çünkü her ne kadar bazı eski metafizik taraftarları, Tanrı'nın varlığını ispat için bazı maddî ve mantikî deliller getirmek isteseler de, bu tür deliller hiçbir zaman gerekli gayeye ulaşamaz.¹⁷

Baha Tevfik'in, ilim sahibi ve ayırıcı özelliği sonsuzluk olan bir varlığın mevcudiyeti inancının, Descartes tarafından uydurulduğunu söylemesi oldukça şaşırtıcıdır. Çünkü bu iddia tarihî gerçeklere tamamen ters bir iddiadır. Descartes'ın yaşadığı 17. yüzyıldan önce de var olduğunu bildiğimiz Hinduizm, Yahudilik, Hristiyanlık, İslâmiyet gibi dinlerin, Augustinus (354-430), Anselmus (1033-1109), Gazalî (1058-1111) ve Thomas Aquinas (1224-1274) gibi pek çok filozofun Tanrı anlayışları, Tanrı'nın ilim, irade sahibi ve sonsuz bir varlık olduğu inançlarını ihtiva etmektedir. Düşünürün bu iddiası doğru olsaydı, Descartes'tan önce ilim ve sonsuzluk sıfatlarını taşıyan bir Tanrı tasavvuru hiç bulunmazdı.

Tanrı'nın var olmadığına inanmasının doğal bir sonucu olarak düşünür, Tanrı'nın varlığını ispat etmek için maddî ve mantikî delil getirmenin, hiçbir zaman gerekli gayeye ulaşamayacak bir çaba olduğu görüşünü savunmaktadır.¹⁸ Baha Tevfik'in bu görüşünden anlaşılıyor ki o, akli bilgi kaynağı olarak kabul etmediği için, Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak ileri sürülen rasyonel kanıtları kabul etmemekte, deney ve gözlemlerle de Tanrı'nın varlığının ispat edilemeyeceği görüşünde olduğundan, bu konuda delil getirmenin boş bir çaba olduğunu düşünmektedir. Bu düşünceye karşı da bazı itirazlar öne sürülebilir. İlk bu iddia, ispat etme ile delil getirme kavramları arasındaki farkın göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır. İspat etme, Baha Tevfik gibi pozitivist materyalistlerin anladığı anlamıyla, bir şeyin var olduğuna bütün insanları kesin olarak iknâ edecek, deney ve gözleme dayalı kanıtlar ortaya koyabilmektir. Sözelimi, deniz seviyesinde suyun yüz derecede kaynadığının deneysel olarak kanıtlanması gibi. Bu tür bir deneysel yolla Tanrı'nın varlığının ispat edilemeyeceği doğrudur. Zaten Tanrı'nın bu yolla ispatı mümkün olsaydı, gayba inanma diye bir şey de söz konusu olmazdı ve bu, insanlar arasında itiraz edilmeyen ortak bir bilgi haline dönüşürdü. Ancak, Tanrı'nın varlığının gözlemlenemeyişinin, Onun varlığına dair kanıt öne sürme işini anlamsız ve boş bir uğraşı haline dönüştürmesi de düşünülemez.

¹⁷ Baha Tevfik, "Felsefe-i Hâzıra: Kant, Mâ Fevka't-Tabîyyât Mümkün müdür?", *Felsefe Mecmuası*, sayı VII, s. 106.

¹⁸ Baha Tevfik, "Felsefe-i Hâzıra: Kant, Mâ Fevka't-Tabîyyât Mümkün müdür?", *Felsefe Mecmuası*, sayı VII, s. 106.

Birçok inanç ve kanaat deneysel ve gözlemsel olarak ispat edilemese de, kendisini güçlendiren bir takım delillere sahiptir. Mahkemelerde hakimlerin sanıkları bazen delil yetersizliğiyle serbest bırakmaları, bu sözüme iyi bir örnek teşkil eder. Dikkat edilirse böyle bir olayda hâkim, sanığı, delil yokluğundan salıvermemiştir, o kişinin suçlu olduğuna dair bazı işaretler mevcut olduğu halde, bu deliller onun suçluluğunu empirik olarak ispat etmediğinden serbest bırakmıştır. Böyle bir durumda hâkimin, zihninde, sanık olarak nitelenen kişinin suçlu olduğuna dair bir inanç taşımamasının anlamsız olduğu öne sürülemez. Hakim bu inanca sahip olmasına yol açan şey, ortada bazı delillerin bulunmasıdır ki bunların bir bölümü rasyonel de olabilir. Demek ki, empirik ispat ile delil getirme tamamen aynı şey değildir ve bir inancın deneysel olarak kanıtlanamaması, onun hakkında ortada hiçbir delil bulunmadığı veya var olan delillerin inancı desteklemediği anlamına gelmez. Tıpkı bunun gibi, Tanrı inancının deney ve gözlemlerle kanıtlanamaması da, Tanrı'nın var olduğuna dair delillerin, Tanrı inancını desteklemediği ve bu delillerin hiçbir zaman gerekli gayeye ulaşamayacağı anlamına gelmez. Bu deliller, bir kısım insanları iknâ edemese de, diğer pek çok insanı iknâ edebilir. Baha Tevfik'in, sanki dünya üzerindeki bütün insanların bu konudaki görüşlerine başvurmuş gibi çok kesin bir üslupla, Tanrı'nın varlığıyla ilgili delillerin hiçbir zaman başarılı olamayacağını söylemesi, deneysel olarak doğrulanması imkânsız olan bir hükümdür. Önceleri ateist iken, sonradan Tanrı'nın varlığını benimsemiş kişilerin varlığı, bu görüşümüzü desteklemektedir.

İkinci olarak, Tanrı'nın varlığıyla ilgili deliller, inanan insanın inancını makulleştirme, akli temellere oturtma işlevi görürler. İnsan, çeşitli yollarla elde ettiği bilgisinde, ortaya koyduğu bir hareketinde olduğu gibi, inancını da akli bir temele dayandırmak ister; çünkü akılla temellendirilip açıklanabilen her şey insana huzur ve rahatlık verir; bu hal insanın doğası gereğidir.

Üçüncü olarak, söz konusu deliller, Allah inancına varmada bir merhale, bir basamak olarak yer alırlar. İnsanlar bu yollarla Allah inancına açılan kapıya ulaşabilir ve bu yollar insan zihninin bir sıçrama yapmasına sebep olabilir. İnsan böyle bir sıçrayışla Tanrı'nın varlığı inancına ulaşabilir.¹⁹

Sonuç olarak, Baha Tevfik'in, Tanrı problemini felsefi açıdan ele alışı incelendiğinde ateist olduğu ve ateizmini psiko-antropolojik açıdan temellendirdiği, ancak bu temellendirme etkinliğinin pek çok bakımdan eleştiriye açık olduğu görülmektedir.

¹⁹ Hüsameddin Erdem; *Problematik Olarak Din-Felsefe Münâsebeti*, HÜ-ER Yay., Konya, 1999, ss. 81-82.

Baha Tevfik'in Tanrı'nın varlığı problemine yaklaşımını ele aldıktan sonra şimdi onun, Din Felsefesinin ana konularından birisi olan "Tanrı-âlem münasebeti" problemiyle ilgili olup hakkında görüş belirttiği inanç ve öğretilere dair düşüncelerini inceleyeceğiz. Bu bağlamda onun, Tanrı-evren ilişkisi problemine ilgilendiren "Tanrı'nın evreni yaratması inancı" ve evrim öğretisi ile Tanrı tasavvurlarından Panteizm ve Vahdet-i Vücut hakkındaki kanaatlerini irdeleyeceğiz. Bunun yanı sıra, her ne kadar bir Tanrı tasavvuru olmasa da, Baha Tevfik'in Vahdet-i Vücut'la mukâyese ettiği bir evren tasarımı olduğu için, düşünürün monizm hakkındaki görüşlerini de ele alacağız.

II. Baha Tevfik'in Tanrı Problemiyle İlgili Bazı Öğretilere Yaklaşımı

a) Yaratılış İnancına Yaklaşımı ve Evrim Anlayışı

Baha Tevfik, yaratılış inancının evrim teorisi tarafından yanlışlığı ortaya konulan bir inanç olduğu görüşündedir. Düşünürün bakış açısına göre evrim kuramı, ilk defa Fransa'da Lamarck tarafından başlatılmış, oradan İngiltere'ye sirâyet etmiş ve İngiltere'de Darwin tarafından kemâle erdirilmiştir. Daha sonra Almanyalı Feuerbach, Ludwig Büchner, Lange ve Ernest Haeckel gibi büyük filozoflar, maddeci felsefe ile evrim kuramını kaynaştırmış ve bu yeni sentezi *natüralizm öğretisi* olarak adlandırıp kamuoyuna sunmuşlardır. Düşünüre göre evrim kuramı, ilk defa Hazret-i Musa tarafından ortaya konulan "evrenin yaratılışı" inancını değiştirmiştir.²⁰

Kanaatimizce Baha Tevfik, "evrenin yaratılışı inancının Hz. Musa'nın icat ettiği bir inanç olduğu" düşüncesini, Alman materyalist filozoflarından Albert Lange'dan almıştır. Nitekim Baha Tevfik'in büyük bir filozof olarak nitelendirdiği Lange'da da buna oldukça benzer bir fikir görülmektedir. Lange, bütün dinler içinde evrenin yok iken varlığa geldiği fikrini ilk olarak tasarlayanın Yahudilik olduğunu söylemektedir.²¹ Ancak Baha Tevfik'in "evrenin Allah tarafından yaratıldığı inancının ilk defa Hz. Musa tarafından ortaya konulduğu" tezi, Dinler Tarihi kaynaklarınca kabul gören bir iddia değildir. Eğer bu iddia doğru olsa idi, M.Ö. 1200-1250'li yıllarda yaşamış olan Hz. Musa'dan önce hiçbir toplumda yaratılış inancının bulunmaması gerekirdi. Ancak araştırmalar Hz. Musa'dan önce de yaratılış inancının mevcudiyetini ortaya koymuştur. Örneğin, eski Kuzey Arabistan'da, bugünkü Suriye civarı halkının evreni yara-

²⁰ Baha Tevfik, "Felsefiyât: Bizde Felsefe", *Yirminci Asırda Zekâ*, sayı II, s. 19.

²¹ Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Fransızca tercümesinden çev. Ahmet Arslan; c. I, Ege Ün. Edb. Fak. Yay., İzmir, 1982, s. 107.

tan bir Tanrı'ya inandıkları belirtilmektedir. M.Ö. 1400 yıllarından kalma Ugarit metinlerinden anlaşıldığına göre, bu bölge halkı, **Tanrı El** adında yüce bir Tanrı'ya inanmaktaydı. Tanrı El, kendi başına tek Tanrı ve hükümdardır. Her şeyi taşıyan ve idare eden O'dur. Ezeldir, ebedîdir, bütün insanların, yaratılmışların hâkimidir, yaratıcısıdır.²² Böyle yaratıcı bir Tanrı inancının Hz. Musa'dan önce de var olduğunun tesbit edilmesi, Baha Tevfik'in iddiasının aksine, yaratılış inancının ilk kez Hz. Musa tarafından öğretilmediğini ispatlamaktadır.

Baha Tevfik, evrende her şeyin bir gâyeye yönelik olduğunu ve tedricî bir mükemmelleşmenin bütün varlıklarda görüldüğünü, kâinatta hiçbir şeyin birdenbire meydana gelmeyip, her şeyin aşamalı bir şekilde yavaş yavaş oluştuğunu, değiştiğini ve geliştiğini öne sürerek²³, doğada etkisini sürdüren ve alışkanlık (uyum) adı verilen genel bir yasa olduğunu savunur. Bu yasaya göre birey, genel itibarıyla canlı varlıklarda evrimin bir ögesi olan ilerlemeye ulaşma hedefi doğrultusunda, çevresine uyum gösterecek araçlar ile savunma sebeplerini elde etmeyi, hayatta kalabilmeyi ve canlılığını muhafaza edebilmeyi başarabilmek için vermesi gereken mücadelede galip gelmek amacıyla, organik yapısı için lüzumlu olan değişiklikleri gerçekleştirecek seçimler yapar. Canlılığını koruyacak ve geliştirecek bu tür tercihlerde bulunmayı başaramayanlar ise, gerilemeye maruz kalarak gittikçe çürür, ölür. Cinsinden, türünden bir iz bırakmaz. İşte buna "tabiî seleksiyon" adı verilir.²⁴

Bizim düşüncemize göre, Baha Tevfik'in evrendeki her şeyin bir gâyeye yönelik olduğunu ileri sürmesi, benimsediğini ifade ettiği pozitivist-materyalist tutumuyla çelişmektedir. Çünkü gayelilik (*finalism*), varlıkların gayelerini belirleyen ve yönlendiren bir bilinci ve iradeyi çağırıştırır. Bu ise metafizik bir açıklamayı gerektirir ki metafizik herhangi bir izah, Baha Tevfik'in mekanist ve materyalist dünya görüşüne aykırı bir yaklaşımdır.

Baha Tevfik'e göre insanlar hayvanlardan, hayvanlar bitkilerden ve bitkiler de hem insanların hem hayvanların hem de bitkilerin ortak atası olan protoplazmadan türemiştir. Dolayısıyla akıl, zekâ, hayal gücü ve muhâkeme gibi melekeler, hayvanlardaki benzer melekelerin, hayvanlardaki o benzer

²² Sarıkçıoğlu, Ekrem; *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Bayrak Yay., İstanbul, 1983, ss. 35-36.

²³ Baha Tevfik, *Muhtasar Felsefe*, s. 63; *Psikoloji-İlm-i Ahvâl-i Ruh*, (Ahmet Nebil'le birlikte Ribot, Fouilleé, Worms, Rabier, Boirac, De La Outiere'den bittasarraf terc.), İstanbul, 1328, s. 133.

²⁴ Şayli, *Anarşizmin Osmanlıcası Birey Felsefesi* (Baha Tevfik'in Felsefe-i Ferd'inden ilâvelerle günümüz Türkçesi'ne sad.), Altıkkırkbeş Yay., İstanbul, 1992, s. 93.

yetiler bitkilerdekilerin, bitkilerdeki nitelikler de protoplazmadaki özelliklerin gelişmiş ve tekâmül etmiş halleridir. Yani çağdaş insandaki maddî-mânevî özellikler, insanın geçmişin oldukça uzak ve erken denilebilecek bir noktadaki ilk basit halinin evrimleşmesi sonucu meydana gelmiştir.²⁵ Nitekim hafıza, hassasiyet ve hareket nitelikleri, en basit, canlı ve ilk şekillendirici madde olan protoplazmada bile oldukça bariz fakat çok ilkel bir şekilde mevcuttur. Protoplazma, bizzat kendi fiillerini idrak ve tefekkür edebilecek kabiliyette olmamakla beraber, tazyiki hissetmesi bakımından hafızaya, uzayıp kısılması ve yetişip büyümesi bakımından da hareket yetisine sahiptir.²⁶ Protoplazmadan türeyen bitkilerin kendilerine lâzım olan gıda maddelerini toprakta buldukları için oraya kök salmaları ve varlık şartlarını tamamladıktan sonra daha fazla büyümek istememeleri, bitkilerde de az gelişmiş olmakla beraber düşünme niteliği olduğunu gösterir.²⁷ Baha Tevfik, hayvanların da tıpkı insanlar gibi kendi beyinsel yapıları oranında akla, zekâyâ, fikre, idrâke hattâ lisâna sahip olduklarının, içinde bulunduğu zaman diliminden elli sene önce ispat olduğunu iddia eder.²⁸

Düşünüre göre besin ihtiyacını rahatça karşılayan bitkiler, buldukları yere kök salıp orada sabit bir şekilde yaşamaya devam ederken, bitkilerin, gıdalarını rahatça temin ve tedarik edemeyenleri, hayatta kalabilmek için gezip dolaşmağa mecbur olmuş ve bu yüzden diğer bitkilerden ayrılarak ilkel hayvanlara dönüşmüşlerdir. Bu dönüşümün ardından zamanla vücutlarında hareket organı, duyu organı ve bilhassa sinir sistemi oluşarak, çevreleriyle ilişkide bulunmalarını sağlayacak bir merkezî organ meydana gelmiştir. Bu türlü türlü organlar da bir kere şekillendikten sonra artık günden güne evrimleşmeye başlamış ve evrim, ihtiyaç kuralını tâkip ederek hayvanların en mükemmellerini yani insanları türetmiş ve en sonunda merkezî organın da beyin şekline girmesiyle bir takım vicdânî özellikler meydana gelerek artık protoplazmada karışık ve ilkel bir halde bulunan hassasiyet, hafıza ve hareket nitelikleri tamamıyla mükemmellik kazanmış ve belirginleşmiştir.²⁹ Sinirlerin ve

²⁵ Baha Tevfik, *Teceddüd-ü İlmî ve Edebî*, ss. 119-120; "(Baha Tevfik'in Notu)", Baha Tevfik, *Vahdet-i Mevcut-Bir Tabiat Aliminin Dini*; (Ahmet Nebil'le birlikte, Ernest Haeckel'in *Monisme'inin* önsöz ve not ilâveleriyle yapılmış çevirisi), Matbaa-i Kader, İstanbul, tarihsiz, ss. 46-47; Baha Tevfik, "Mukâyese-i Ervâh", *Düşünüyorum*, sayı XXI, ss. 267-268.

²⁶ "(Baha Tevfik'in Notu)", Baha Tevfik, *Vahdet-i Mevcut-Bir Tabiat Aliminin Dini*, s. 45.

²⁷ "(Baha Tevfik'in Notu)", Baha Tevfik, *Vahdet-i Mevcut-Bir Tabiat Aliminin Dini*, ss. 46-47; Baha Tevfik, "Mukâyese-i Ervâh", *Düşünüyorum*, sayı XXI, ss. 267-268.

²⁸ Baha Tevfik, "Tenkîd-i Felsefi: İlm-i Ahlâk", *Felsefe Mecmuası*, sayı IV, s. 54.

²⁹ "(Baha Tevfik'in Notu)", Baha Tevfik, *Vahdet-i Mevcut-Bir Tabiat Aliminin Dini*, ss. 46-47; Baha Tevfik, "Mukâyese-i Ervâh", *Düşünüyorum*, sayı XXI, ss. 267-268.

beynin oluşumuyla meydana gelen ilk nitelikler, idrak ve sinirsel hafıza gibi melekeler hayvanın ve ilk devirlerinde diğer hayvanlardan pek de farklı olmayan insanın ayırt edici özelliklerini oluşturur.³⁰

Baha Tevfik, hayvanlardan ayrılarak insan haline gelmelerinden sonra da insanların evrimleşmelerinin devam ettiği görüşündedir. Baha Tevfik'e göre nasıl ki belirli bir mahalde sâbit kaldıklarından yaşamaya, varlıklarını devam ettirmeye güç yetiremeyen bitkiler yer değiştirmeye çalışarak zamanla ilkel hayvanları meydana getirdiyse, ilk insanlar da aynı şekilde ihtiyaçların zorlayıcı sebepleri altında yeni yeni niteliklere sahip olmak için çırpındılar. Önceleri ancak midelerini doldurmak ve neslin devam ettirilmesi için çiftleşmek düşünürlerken, yavaş yavaş geleceğin tehlikelerini ve maruz kalacakları tehlikelerin derecesini de keşfedebilmek gerektiğini anladılar.³¹ Bu anlamadan sonra, kendilerini koruma ihtiyacını gidermek için çaba harcamaya başlamalarıyla, tedricen diğer melekeler ve bilhassa hayal gücü ve muhâkeme oluştu.³² İnsanlığın evrimi yalnızca hayal gücü ve muhâkeme gibi zihinsel melekelerin oluşmasıyla sınırlı kalmadı, bedensel tekâmül de meydana geldi. Meselâ insanlık tarihinin ilk devirlerinde büyük vücutlara, idmanlı bedenlere, geniş pazulara sahip olan insanlar; insan zekâsının artması ve insan beyнинin büyümesi nisbetinde zaman içerisinde vücutça küçülüp çelimsizleşerek, çağımızın ufak çüsseli fakat zekî insanları haline dönüştüler.³³

Baha Tevfik, Lamarck ve Darwin'den iktibas ettiği ve bilimsel olduğunu düşündüğü yukarıda naklettiğimiz evrimci varsayımlara dayanarak, insanın Allah tarafından düşünce ve idrakte donatılmış ve ayrıcalıklı olarak yaratılmış yegâne varlık olduğu inancını çocuksu bir inanç olarak nitelendirir.³⁴ Düşünürüne göre, her gün azar azar evrimleştikleri ortada iken hâlâ insanların birer ilâhî ihsan olduğuna inanmak, Darwinizm gibi bilimsel bir hakikati inkâra yol açacak acayip bir davranıştır.³⁵

Ancak bizim gözlem ve tesbitlerimize göre Baha Tevfik'in, Tanrı'nın evreni yarattığı inancının alternatifi olarak gördüğü Darwinist evrim öğretisi ve o öğreti üzerine bina ettiği evrim anlayışı, onun iddia ettiği gibi bütünüyle bilimsel bir hakikat olarak nitelendirilebilecek yeterlilikte değildir. Zira söz konu-

³⁰ Baha Tevfik, *Teceddüd-ü İlmî ve Edebî*, ss. 121-122.

³¹ Baha Tevfik, *Teceddüd-ü İlmî ve Edebî*, ss. 120-121.

³² Baha Tevfik, a.g.e., ss. 120-121.

³³ Baha Tevfik, "Musâhabe: İdman Makalelerine Dair", *İzmir*, sayı XXXVI, s. 5.

³⁴ Baha Tevfik, "Tenkîd-i Felsefî: İlm-i Ahlâk", *Felsefe Mecmuası*, sayı IV, s. 54.

³⁵ Baha Tevfik, *Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlak*, (Ahmet Nebil'le birlikte), Müşterekü'l-Menfaa Osmanlı Şirketi Matbaası, İstanbul, 1326, ss. 16-17.

su doktrinin ve Baha Tevfik'in evrim anlayışının temelinde, çeşitli önyargılar, peşin hükümler ve önkabuller yer almaktadır. Düşünür, biyolojik evrim öğretisini herhangi bir delile dayandırmaksızın sanki ispat edilmiş apaçık bir hakikatmış gibi takdim etmektedir.

Baha Tevfik'in, evrim anlayışını üzerlerine inşa ettiği mesnetsiz ve delilsiz önkabuller ve varsayımlar, çözüm bekleyen bazı sorulara ve problemlere yol açmakta ve onun ifade ettiği evrim öğretisini güçsüz kılmaktadır. Örneğin; niçin bazı canlıların tek hücreli canlılar olarak günümüzde varlıklarını sürdürdükleri halde, diğer bazılarının bitkilere dönüştükleri; neden bitkilerin bazılarının yapısal değişim geçirerek hayvanlara dönüştükleri, diğer bazılarının ise bitki olarak varlıklarını devam ettirdikleri ve hayvan türlerinin bir bölümü aynen varlıklarını devam ettiren, nasıl olup da bazı hayvanların evrim yoluyla insanlaştıkları sorularına Baha Tevfik'in felsefesinde ikna edici cevaplar bulmak mümkün görünmemektedir.

Ayrıca, bitkiler içerisinde gıdalarını topraktaki bir yerden alamayanların, besin ihtiyaçlarını başka bir kaynaktan karşılayabilmek için gezip dolaşmağa mecbur kaldıkları ve bu nedenle diğer bitkilerden ayrılarak ilkel hayvanlara dönüştükleri iddiası da empirik kanıtlara ve bilimsel gözleme dayandırılmadan ortaya atılmış bir iddiadır. Gözleme uygun olan olgu, gıdasını alamayan bitkinin hayvana dönüşmek yerine, bir müddet sonra kurumaya başladığı ve ölüme sürüklendiği gerçeğidir.

Öte yandan bitkiler, Baha Tevfik'in ileri sürdüğü gibi, evrimleşerek hayvana dönüşmüş olsaydı bitki köklerinin ayak ve bacaklara aşamalı bir dönüşümünü gösteren ara geçiş formlarının mevcut olması gerekirdi. Aynı şekilde hayvanlar da evrimleşerek insana dönüşmüş olsaydı hayvanlarla insanlar arasında olduğu varsayılan ara formların fosillerinin bulunması gerekirdi. Ancak düşünür bu fosillere dair örnek vermemekte, bir yandan gözlemin tarafsız olmasını ve ona hiçbir şey eklenmeyip hiçbir şeyin de terk olunmamasını, yalnızca var olanın gözlemlenmesini şart koşarken³⁶, diğer yandan bilimsel gözleme tamamıyla ters, hayal ürünü birtakım açıklamalarla meseleyi halletmeye çalışmaktadır. Aslında evrim diye bir süreç gerçekten var olmuş ise ve bu süreç bir doğa yasası ise, evrimin canlılar evrimleştikten sonra günümüzde de devam ediyor ve gözlenebiliyor olması lazım gelirdi. Bu yüzden varlık türleri arasındaki hayalî geçiş formlarının yalnız fosillerinin bulunması şartı da yeterli değildir. Bu geçiş formlarının canlı örneklerinin de halen dünya üzerinde yaşıyor olmaları ve bu durumun gözlemlenebiliyor olması icap eder-

³⁶ Baha Tevfik, "Mektep Dersleri: Felsefe Nedir?", *Felsefe Mecmuası*, sayı II, s. 11.

di. Hayvanlarla insanlar arasındaki evrimsel dönüşümü ispat edecek kısmen hayvana kısmen insana benzeyen ara geçiş formlarının canlı hallerinin halen dünya üzerinde yaşamakta olduklarını algılayabiliyor olmamız gerekirdi. Fakat ara geçiş formlarının cansız fosillerine ya da günümüzde hâlâ yaşamakta olan canlı örneklerine dair herhangi bir kanıt sunulmamaktadır.

Baha Tevfik'in "hayvanların da insanlar gibi kendi beyinsel yapıları oranında akla, zekâya, fikre, idrâke sahip olduklarının, kendi döneminden elli sene önce ispat olunduğu"³⁷ iddiası da sağlam bir dayanaktan yoksun görünmektedir. Kanaatimizce hayvanlar, her ne kadar kendi hayatlarını sürdürebilmek için hafızaya, bazı zihinsel süreçlere ve basit zekâ özelliklerine sahipse de, bu özelliklerinin; insandaki aklın, zihnin, düşünme mekanizmasının az gelişmiş birer hali olduğunu iddia etmek mümkün gözükmemektedir. Tarihî tecrübe de bu görüşümüzü doğrulamaktadır.

Bütün varlık türleri içerisinde terakkî eden, gelişen, medeniyetler kuran, kültürler oluşturan, zaman ilerledikçe yaşam biçimini değiştiren sadece insan olmuştur. Eğer hayvanlar insanlardaki aklın, düşünme mekanizmasının az gelişmiş haline sahip olsaydı; insanlara göre çok az gelişmiş ve çok daha yavaş değişiyor olsa da, kendilerine göre sanatlarının, kültürlerinin, günlük ihtiyaçlarını gidermek için yaptıkları aletlerinin kısacası medeniyetlerinin bulunması gerekirdi. Halbuki arkeolojik kazılarda hep insana ait medeniyet kalıntılarına rastlanmaktadır, diğer herhangi bir hayvan türü için böyle bir durum söz konusu değildir. Hayvanların hayat tarzları belirli standartlara sahiptir. Bu standartların dışına kendiliklerinden çıkamazlar. Değişik coğrafyalarda ve zaman dilimlerinde yaşayan hayvanların hepsi için bu durum geçerlidir.

Baha Tevfik'in evrim anlayışını açıklarken savunduğu ve tabiat kanunu olarak kabul ettiği adaptasyon ya da uyum sağlama ve doğal ayıklama görüşlerinin temelinde "canlıların, kendilerini zorlayan çevre şartlarına uyum sağlamak için çabalayarak birtakım özellikler kazandıkları, daha sonra kazandıkları bu özellikleri kalıtsal hale dönüştürerek, çağların geçmesiyle yavaş yavaş evrimleştikleri" tezi yer almaktadır. Ancak Biyoloji'nin bir alt dalı olan Genetik bilimi, Baha Tevfik'in savunuculuğunu yaptığı Darwin'e ait bu evrimci tezin temelsiz ve yanlış olduğunu ispat etmiştir.

Baha Tevfik'in doğduğu 1884 yılında öldüğü için onun çağdaşı olduğunu rahatlıkla söyleyebileceğimiz ünlü genetik bilgini Gregor Mendel (1822-1884)'in genetik alanında yaptığı önemli araştırmalar, Darwin'in türlerin kökeni

³⁷ Baha Tevfik, "Tenkîd-i Felsefî: İlm-i Ahlâk", *Felsefe Mecmuası*, sayı IV, s. 54.

konusunda ileri sürdüğü iddialarla, özellikle kalıtım hakkındaki görüşleriyle çelişmekte, hatta onları çürütmektedir. Darwin, sonradan kazanılmış özelliklerin kalıtımla ilgili olduğunu belirtiyordu. Ona göre, dokulardaki hücreler çevreden etkilendikleri zaman kalıtım üniteleri (*gemmuleler*) oluşur. Bu kalıtım hücreleri önce tohum hücrelerine taşınır, sonra yavruya geçer. Böylece ebeveynin sonradan kazandığı özelliklerin yavrularına kalıtsal olarak aktarıldığı varsayılır. Mendel'in genler üzerindeki araştırmaları ortaya koymuştur ki kalıtım, sadece üreme hücrelerinde bulunan genler tarafından kontrol edilmektedir. Yalnız üreme hücrelerinde bulunan genlerdeki değişimler kalıtsal olabilirler. Kalıtım ünitesi gibi bir şey asla oluşmaz ve sonradan kazanılmış özellikler kalıtsal nitelikte değildir.³⁸ Bu duruma göre canlılar, zorlayıcı doğa şartlarına uyum sağlamak için gayret göstererek bazı fiziksel değişimlere uğrasalar da, bu, sadece değişen ve yeni özellikler kazanan canlıdaki bir takım fiziksel değişimlerle sınırlı kalır, o canlının genlerinde değişikliğe yol açmaz ve kendisinden sonraki nesillere geçmez. Baha Tevfik'in kendisinden daha önce yaşamış bulunan Gregor Mendel'in genler üzerindeki bu araştırmalarından ve bu araştırma sonuçlarının kendi evrim anlayışını yalanladığından habersiz olduğu anlaşılmaktadır.

Buraya kadar ortaya koyduğumuz açıklama ve deliller ışığında, Baha Tevfik'in savunduğu şekliyle evrim teorisinin empirik temellere dayalı bilimsel bir yasa olmayıp, birtakım peşin hükümlere ve mesnetsiz kabullere dayanan bir inanç sistemi olduğunu söyleyebiliriz. Baha Tevfik'in, evrimin yaratılış inancını feshettiğini ileri sürmesine rağmen, âlemin Tanrı tarafından yaratıldığı inancının, Lamarck'ın ve Darwin'in evrim teorilerinin ileri sürülmesinden beri 1,5 asırdan fazla bir zaman geçtiği halde günümüzde hâlâ yaşamaya devam ediyor olması da göz ardı edilmemesi gereken bir olgudur.

Baha Tevfik'in Tanrı-âlem ilişkisini ilgilendiren "evrenin Allah tarafından yaratıldığı inancı" ve bu inanca alternatif olarak benimsediği evrim teorisi hakkındaki kanaatlerini inceledik. Ancak Baha Tevfik'in Tanrı-âlem ilişkisi problemine temas eden inanç ve doktrinlere yaklaşımının tam olarak anlaşılabilmesi için, onun, panteizm, vahdet-i vücut ve vahdet-i mevcut (monizm) kavramları ile ilgili görüşlerini de ele almamızın lüzumlu olduğu düşüncesindeyiz.

³⁸ Duane T. Gish; *Fosiller ve Evrim*, çev. Doç. Dr. Âdem Tatlı, Cihan Yay., İstanbul, 1984, ss. 50-51.

b) Panteizm, Vahdet-i Vücut ve Monizme Yaklaşımı

Baha Tevfik, panteizm, vahdet-i vücut ve monizm kavramlarını açıklamaya çalıştığı bir yazısında, monizm kavramının Türkçe'ye *vahdet-i mevcut* terkihiyle tercüme olunduğunu, İslâm Felsefesi'ndeki karşılığının *ittihâdiyye mesleği* olduğunu söyler. Ona göre monizmde, evrende maddî alemle mânevî alemin ayrılması mümkün olmayan bir surette birbiriyle kaynaşmış olduğu kabul edilir. Bu doktrini benimseyenlere ittihâdî ve ittihâdiyyûn denilir.³⁹

Düşünür, vahdet-i vücut ile vahdet-i mevcut öğretileri arasında bir kıyaslama yaparak, vahdet-i mevcut'un hakikatının ve ne gibi esaslara dayandığının çok az kimse tarafından bilindiğini söyleyerek, bazı kimselerin vahdet-i mevcudu, vahdet-i vücut öğretisi ile karıştırdığını ifade eder. O'na göre, İsrak felsefesi adıyla tanınmış olan vahdet-i vücut doktrini, Frenklerin panteizm felsefesi ile benzerlik gösterse de, 'monizm' denilen vahdet-i mevcut felsefesiyle asla birleşemez.

Vahdet-i mevcut mesleği, vahdet-i vücut mesleğinin daha maddî, daha fennî bir şekle sokulmasından başka bir şey değildir. Vahdet-i vücut, yaratılmışları Yaratıcı'da erimiş ve yok olmuş görmek demektir ki bu inanca göre bu, ancak zevk ve keşf ile idrak olunur bir hakikattir. Vahdet-i mevcut ise bunun tam zıddı olarak Yaratıcı'yı yaratılmışlarda mevcut görmek demektir ki bu da evreni inceleme ve araştırma sonucu olarak bulunur bilimsel bir gerçektir.⁴⁰

Vahdet-i vücut'la vahdet-i mevcut (monizm) doktrinlerini birbirinden başarılı bir şekilde ayıran Baha Tevfik, aynı başarıyı panteizm hakkında öne sürdüğü görüşlerde ve panteizmi vahdet-i vücuttan ayırmada gösteremez ve çelişkiye düşer. Haeckel'den çevirdiği *Vahdet-i Mevcut'a* yazdığı önsözde, panteizmle vahdet-i vücudun, aralarında benzerlikler bulunan iki ayrı öğreti olduğunu ifade ederken⁴¹; felsefî kavramları açıkladığı *Felsefe Kamusunda* ise, panteizmin bizdeki karşılığının vahdet-i vücut, başka bir deyişle vücûdiyye mesleği olduğunu iddia eder. Ona göre bu öğretilerde, Allah ile kâinâtın aynı olduğu ve madde ile kuvvetin bu külliyete ait niteliklerden ibaret bulunduğu iddia edilir. Taraftarlarına vücûdî ve vücûdiyyûn denilir. Düşünür yine aynı

³⁹ Baha Tevfik, "Felsefe Kamusu", *Felsefe Mecmuası*, sayı I, s. 8; "Felsefe Kamusu", *Zekâ*, sayı I, s. 5.

⁴⁰ Baha Tevfik, "Bizim Sözlerimiz", Baha Tevfik, *Vahdet-i Mevcut-Bir Tabiat Aliminin Dini*, s. 4.

⁴¹ Baha Tevfik, "Bizim Sözlerimiz", Baha Tevfik, *Vahdet-i Mevcut-Bir Tabiat Aliminin Dini*, s. 4.

yerde, panteizm doktrini ile ateizm doktrini arasında esas ve kuram bakımından hiçbir fark olmadığını da ileri sürmektedir.⁴²

Görüldüğü gibi Baha Tevfik, panteizmin; bazen vahdet-i vücut'a benzeyen,⁴³ bazen ateizmle arasında bir fark olmayan,⁴⁴ bazen de vahdet-i vücutla eşanlamlı bir öğreti olduğuna dair çok çelişkili beyanlarda bulunarak,⁴⁵ bu konuda tutarsız bir yaklaşım sergilemektedir. Yukarıda sözünü ettiğimiz *Felsefe Kamusunda* ayrıca, büyük bir dikkatsizlik sonucu panteizmi aynı anda hem ateizmle hem de vahdet-i vücut ile eşanlamlı kabul etmekte, böylelikle farkında olmadan vahdet-i vücut anlayışının da ateizmle aynı mânâyâ geldiği neticesinin çıkarılabileceği hatalı bir ifade kullanarak felsefî açıdan önemli bir yanlışın içine düşmektedir. Aslında Baha Tevfik'in vahdet-i vücut öğretisinin ateizmle eşanlamlı olduğunu kasetmediğinden eminiz ancak panteizm ve vahdet-i vücut kavramlarını tarif ederken yaptığı izahların mantıksal sonucu ne yazık ki böyle gözükmektedir.

Baha Tevfik'in yukarıda zikrettiğimiz kavramları tanımlarken içine düştüğü diğer bir yanlış, her ne kadar evrende içkin de olsa bir Tanrı inancına sahip olan panteizmin, ateizmle aynı olduğunun ileri sürülmesidir. Halbuki panteizm, ateizmde olduğu gibi, Tanrı'yı tümünden reddetmez. Örneğin Spinoza (1632-1677)'nin savunduğu şekliyle Panteizm, ruh ve cismin Tanrı'nın ana nitelikleri olduğunu, asıl varlık olarak Tanrı'nın kendi kendisinin nedeni olmakla bütün var olanların da nedeni olduğunu, evrenin Tanrısal özün kendisini geliştirmesi olduğunu ve Tanrı'nın kendi eseri olan evrenin içinde ve onun kendisi olduğunu savunur.⁴⁶ Ateizm ise evrendeki değişimleri Tanrı'nın doğasındaki değişimler olarak görmez, Tanrı'nın varlığını ve âlemin sebebi olduğunu kabul etmez ve evreni bilinçsiz sebepler aracılığıyla açıklamaya çalışır.

Baha Tevfik'in bu meselede eleştirilmesini gerekli gördüğümüz üçüncü hatası ise, panteizmin karşılığının vahdet-i vücut olduğunu söyleyerek, vahdet-i vücut inancıyla panteizm öğretisinin aynı şey olduğunu iddia etmesidir. Halbuki panteizm, tamamen aklî ve felsefî bir doktrin iken, vahdet-i vücut, kökeni İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve hadislere dayanan

⁴² Baha Tevfik, "Felsefe Kamusu", *Felsefe Mecmuası*, sayı I, s. 8; "Felsefe Kamusu", *Zekâ*, sayı I, s. 5.

⁴³ Baha Tevfik, "Bizim Sözlerimiz", Baha Tevfik, *Vahdet-i Mevcut-Bir Tabiat Aliminin Dini*, s. 4.

⁴⁴ Baha Tevfik, "Felsefe Kamusu", *Felsefe Mecmuası*, sayı I, s. 8; "Felsefe Kamusu", *Zekâ*, sayı I, s. 5.

⁴⁵ Baha Tevfik, "Felsefe Kamusu", *Felsefe Mecmuası*, sayı I, s. 8; "Felsefe Kamusu", *Zekâ*, sayı I, s. 5.

⁴⁶ Macit Gökberk; *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi Yay., 9. basım, İstanbul, 1998, s. 263.

dinî bir mezheptir. Panteizm, Allah bu âlemin toplamından ibarettir diyerek yaratıcı ile yaratılanı, tesir eden ile eseri birleştirmektedir. Örneğin Spinoza, zatıyla var olan ve yaratılmamış olan cevherin yani Tanrı'nın birçok sıfatları varsa da, biz bunların birisi düşünce, öteki yer kaplama olmak üzere yalnız ikisini bilebiliriz, demektedir. Vahdet-i vücut anlayışı ise, bunların Tanrı'nın değil, yaratılmışların sıfatı olduğunu, Tanrı'nın bu gibi sıfatlarla nitelenemeyeceğini söyler. Panteistler, yaratılmışların Tanrı'dan zuhurunu zarurî kabul ederek, Tanrı'nın irade sıfatını inkâr ederler ve dinî merasimlere gerek görmezler. Halbuki vahdet-i vücutçular, Tanrı'nın irade sahibi bir varlık olduğunu kabul eder ve Ona kulluk etmek amacıyla dinî merasimleri, ibâdetleri şart koşarlar.⁴⁷ Bu farkların yanı sıra vahdet-i vücut öğretisi, ölümden sonra ikinci bir hayat, Âhiret hayatı olduğunu kabul eder, panteizmde ise böyle bir görüş yoktur.⁴⁸

Baha Tevfik'in varlığın birliği hakkında ileri sürdüğü düşünceler, özellikle vahdet-i mevcut'u bilimsel bir gerçek olarak nitelendirmesi; onun, Ahmet Nebil'le birlikte Ernest Haeckel'in 'Monisme' adlı konferansını tercüme ederken İslam âlemindeki "vahdet-i vücut" görüşüne karşı, materyalist felsefenin tezine "vahdet-i mevcut" adını vermek suretiyle tanrısız pan-naturisme'i savunmak istediği şeklinde yorumlanmaktadır.⁴⁹ Bizim kanaatimiz de bu doğrultudadır. Baha Tevfik'in *Vahdet-i Mevcut* tercümesinin önsözünde bu kitabın çevirisini, vahdet-i mevcut (*monizm*) felsefesinin isteyen herkes tarafından gâyet maddî ve sahîh bir surette öğrenilmesini çok faydalı bulduğu için yaptığını belirtmesi,⁵⁰ bu kanaatimizi doğrulamaktadır.

⁴⁷ Hüsameddin Erdem; *Bazı Felsefe Meseleleri*, HÜ-ER Yay., Konya, 1999, ss. 153-154.

⁴⁸ Necip Taylan; "Bazı Felsefî Terimlerin Açıklanması: Vahdet-i Vücut", *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, (ilâvelerle sad. Necip Taylan), Çağrı Yay., İstanbul, 2001, s. 190.

⁴⁹ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul, 1992, s. 246.

⁵⁰ Baha Tevfik, "Bizim Sözlerimiz", Baha Tevfik, *Vahdet-i Mevcut-Bir Tabiat Aliminin Dini*; ss. 4-5.

Sonuç

1884-1914 yılları arasında yaşamış olan Baha Tevfik, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş döneminde yetişmiş olan önemli düşünce adamlarından birisidir. İlgisini büyük ölçüde Batı'ya yöneltmiş, ömrünün bir kısmını 19. yüzyıl Avrupa felsefesinin materyalist ve pozitivist akımlarını ve filozoflarını Türkiye'ye tanıtmak ve benimsetmek amacıyla yoğun bir faaliyet temposuyla geçirmiş bir felsefecidir.

Baha Tevfik'in dünya görüşü içerisinde pozitivism, natüralizm ve materyalizm doktrinleri birbirleriyle dirsek teması halindedir. O'nun düşünce yapısını oluşturan bu öğretiler ile bencilik kavramı, din ve Tanrı problemi hakkındaki görüşlerine temel teşkil etmiştir.

Tanrı, din, yaratılış vb. konulardaki görüşlerinin değişmesinde çok etkili olan Ludwig Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'ini okuduktan sonra ateizmi benimseyen Baha Tevfik'e göre Allah inancı bir varsayımdan ibarettir. Tanrı, insanın kendi benliğini düşünerek icat ettiği hayâlî bir varlıktır. Ebediyen yaşamak fikri ve arzusu, Âhiret inancını, Âhiret inancı da zamanla gelişerek daha yüksek bir mükemmellik tasavvuru olan Tanrı inancını meydana getirmiştir. Düşünürün, Tanrı inancını insanın psikolojik yapısı üzerinde temellendirmesi ile Feuerbach'ın yansıtma din teorisinin benzeşmesi, Baha Tevfik'in Büchner'in görüşlerinin yanısıra bu teoriden de etkilenmiş olduğunu göstermektedir. Böylece o, ateizmini psiko-antropolojik bir açıdan temellendirmiş olmaktadır.

Düşünür, Tanrı-evren ilişkisi problemini ilgilendiren "Tanrı'nın evreni yaratması inancı" ve evrim öğretisi ile Panteizm ve Vahdet-i Vücut gibi Tanrı tasavvurları ve bir evren tasarımı olan Monizm doktrini hakkında da görüş bildirmiştir. Biyolojik evrimci bir materyalist olan Baha Tevfik'e göre evrenin Allah tarafından yaratıldığı inancı, ilk defa Hz. Musa tarafından ileri sürülmüş bir inançtır. Lamarck ve Darwin tarafından geliştirilen evrim kuramı bu inancın yanlışlığını ortaya koymuştur. Düşünürün evrim anlayışına göre insanlar hayvanlardan, hayvanlar bitkilerden ve bitkiler de protoplazmadan evrimleşerek türemişlerdir.

Monizm öğretisini Vahdet-i Mevcut terimiyle karşılamaya çalışan Baha Tevfik, Monizm'le Vahdet-i Vücut'u birbiriyle karşılaştırarak, Vahdet-i Vücut'un *yaratılmışları Yaratıcı'da erimiş ve yok olmuş görmek*, Vahdet-i Mevcut'un ise bunun tam zıddı olarak, *Yaratıcı'yı yaratılmışlarda mevcut görmek* demek olduğunu söylemektedir. Ancak, Vahdet-i Vücut'la Vahdet-i Mevcut (Monizm) doktrinlerini birbirinden başarılı bir şekilde ayıran Baha Tevfik, aynı

başarıyı Panteizm hakkında öne sürdüğü görüşlerde ve Panteizm'i Vahdet-i Vücut'tan ayırmada gösterememektedir.

Düşünür, Panteizm'in; bazen Vahdet-i Vücut'a benzeyen, bazen ateizmle bir farkı olmayan, bazen de Vahdet-i Vücut'la eşanlamlı bir öğreti olduğuna dair çok çelişkili beyanlarda bulunarak, bu konuda tutarlı bir yaklaşım sergileyememektedir. Halbuki Panteizm, tamamen aklî ve felsefî bir mezhep iken, Vahdet-i Vücut, kökeni İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve hadislerle dayanan dinî bir mezheptir.

Yapmış olduğu tercümelemlerle ve yayınladığı telif eserlerle düşünce tarihimize önemli katkılarda bulunan Baha Tevfik'in felsefî görüşlerinin öğrenilmesi, II. Meşrutiyet Dönemi düşünce hayatımızın aydınlatılmasına ve pozitivism, materyalizm ve natüralizm gibi dış kaynaklı öğretilerin kültürel hayatımıza nasıl tesir ettiğinin anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Kaynakça

- AYDIN, *Din Felsefesi*, D.E.Ü. Yay., İzmir, 1987.
- BAĞCI, Rıza; *Baha Tevfik'in Hayatı, Edebî ve Felsefî Eserleri Üzerinde Bir Araştırma*, Kaynak Yay., İzmir, 1996.
- BAĞCI, Rıza; *Baha Tevfik'in Hayatı*, basılmamış yüksek lisans tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1987.
- BAHA TEVFİK, "*Bizim Sözlerimiz*", *Vahdet-i Mevcut-Bir Tabiat Aliminin Dini*; (Ahmet Nebil'le birlikte, Ernest Haeckel'in *Monisme*'inin önsöz ve not ilâveleriyle yapılmış çevirisi), Matbaa-i Kader, İstanbul, tarihsiz.
- BAHA TEVFİK, "*Felsefe Kamusu*", *Felsefe Mecmuası*, sayı I; "*Felsefe Kamusu*", *Zekâ*, sayı I.
- BAHA TEVFİK, "*Felsefe-i Fennî*", İzmir, sayı XIX.
- BAHA TEVFİK, "*Felsefe-i Hâzıra: Kant, Mâ Fevka't-Tabîyyât Mümkün müdür?*", *Felsefe Mecmuası*, sayı VII.
- BAHA TEVFİK, "*Felsefiyât: Bizde Felsefe*", *Yirminci Asırda Zekâ*, sayı II.
- BAHA TEVFİK, *Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlak*, (Ahmet Nebil'le birlikte), Müşterekü'l-Menfaa Osmanlı Şirketi Matbaası, İstanbul, 1326.
- BAHA TEVFİK, "*Mektep Dersleri: Felsefe Nedir?*", *Felsefe Mecmuası*, sayı II.
- BAHA TEVFİK, *Muhtasar Felsefe*, Artin Asadoryan ve Mahdumları Matbaası, İstanbul, 1331.
- BAHA TEVFİK, "*Mukâyese-i Ervâh*", *Düşünüyorum*, sayı XXI.

- BAHA TEVFİK, “*Musâhabe: İdman Makalelerine Dair*”, İzmir, sayı XXXVI.
- BAHA TEVFİK, *Psikoloji-İlm-i Ahvâl-i Ruh*, (Ahmet Nebil'le birlikte Ribot, Fouilleé, Worms, Rabier, Boirac, De La Outiere'den bittasarruf terc.), İstanbul, 1328.
- BAHA TEVFİK, *Teceddüd-ü İlmî ve Edebî*, İstanbul, 1327.
- BAHA TEVFİK, “*Tenkîd-i Felsefî: İlm-i Ahlâk*”, Felsefe Mecmuası, sayı IV.
- BAHA TEVFİK, *Vahdet-i Mevcut-Bir Tabiat Aliminin Dini*; (Ahmet Nebil'le birlikte, Ernest Haeckel'in *Monisme'inin* önsöz ve not ilâveleriyle yapılmış çevirisi), Matbaa-i Kader, İstanbul, tarihsiz.
- ERDEM, Hüsameddin; *Bazı Felsefe Meseleleri*, HÜ-ER Yay., Konya, 1999.
- ERDEM, Hüsameddin; *Problematik Olarak Din-Felsefe Münâsebeti*, HÜ-ER Yay., Konya, 1999.
- GISH, Duane T.; *Fosiller ve Evrim*, çev. Âdem Tatlı, Cihan Yay., İstanbul, 1984.
- GÖKBERK, Macit; *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1998.
- LANGE, Friedrich Albert; *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Fransızca tercümesinden çev. Arslan, Ahmet; c. I, Ege Ün. Edb. Fak. Yay., İzmir, 1982.
- SARIKÇIOĞLU, Ekrem; *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Bayrak Yay., İstanbul, 1983.
- SCRUTON, Roger; *A Short History of Modern Philosophy*, published by Routledge, London, 1995.
- ŞAYLİ, Burhan; *Anarşizmin Osmanlıcası Birey Felsefesi*, (Baha Tevfik'in Felsefe-i Ferd'inden ilâvelerle günümüz Türkçesi'ne sad.), Altıkırkbeş Yay., İstanbul, 1992.
- TAYLAN, Necip; “Bazı Felsefî Terimlerin Açıklanması: Vahdet-i Vücut”, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, (ilâvelerle sad. Necip Taylan), Çağrı Yay., İstanbul, 2001.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya; *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul, 1992.

Baha Tevfik's Approach to the Problem of God

Citation / ©- Ateş, M. (2017). Baha Tevfik's Approach to the Problem of God, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (2), 259-280.

Abstract- *Baha Tevfik, who lived between the years 1884 and 1914, is one of the important thinkers who was raised during the decline of the Ottoman Empire. Baha Tevfik has reduced the origin of the religion and the belief in God to human psychology and the society by claiming that the religion is an institution which was invented by mankind. In his opinion, the idea of living forever brought up the beliefs of the resurrection and afterlife. Since these beliefs failed to satisfy the expectations of human beings, in progress of time, human mind invented the belief in God which is a higher envisagement of perfection. Baha Tevfik who considers God as an imaginary being whom the human being created by thinking of his own ego, positions the nature which he ascribed divine attributions instead of attributing it to God, to explain the universe cosmologically. The thinker who is a biological and evolutionist materialist alleges that the human race was derived from the animals, the animals were derived from the plants and the plants were derived from the protoplasm as a result of the evolution process.*

Keywords- *Baha Tevfik, naturalism, materialism, positivism, God*

Nicelik Açısından Sosyal Bilimlerde BAP Projeleri: İlahiyat Örneği

Doç. Dr. Asife ÜNAL*

Atıf / ©- Ünal, A. (2017). Nicelik Açısından Sosyal Bilimlerde BAP Projeleri: İlahiyat Örneği, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), 281-298.

Öz- *Bilimsel araştırma üniversitelerin en önemli görevlerinden biridir. Bunların çeşitli biçimlerde yapılması mümkündür. Bilimsel araştırma projeleri de bunun bir biçimidir. Ancakolgucu bilim yaklaşımına uygun olarak bilimsel proje denince Fen Bilimleri projeleri anlaşılmaktadır. Oysa yorumlayıcı bilim yaklaşımına göre Fen Bilimlerinde olduğu kadar Sosyal Bilimler alanında da bilimsel projeler yapılması mümkündür. Üniversitelerde, TÜBİTAK ve Kalkınma Bakanlığı başta olmak üzere çeşitli kurumların katkısı ile yapılabilecek projeler yanında, doğrudan üniversitelerin BAP birimleri desteği ile de projeler yapılabilmektedir. Ancak Sosyal Bilimlerde Fen Bilimlerine oranla daha az proje hazırlanmaktadır. Muhtemelen bunun sebeplerinden biri Sosyal bilimcilerin proje hazırlama konusundaki deneyim eksikliğidir. Bu çalışmada üniversitelerde hazırlanan BAP projeleri nicelik olarak incelenmiş ve bir BAP Projesinin hazırlanmasından sonuçlanmasına kadar olan süreç hakkında bilgi verilmiştir. Böylece konuya dikkat çekilmesi ve Sosyal Bilimlerde (özellikle İlahiyat alanında) daha fazla proje yapılmasına katkı sağlanması hedeflenmektedir.*

Anahtar sözcükler- *Bilimsel araştırma projesi, BAP, Sosyal Bilimler, üniversite*

§§§

Makalenin geliş tarihi: 27.11.2017; Yayına kabul tarihi: 20.12.2017

* Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: asifeunal@gmail.com (ORCID: 0000-0002-6902-5500)

Giriş

Bilgi üretme ve ürettiği bilgiyi yayma üniversitelerin en temel görevlerinden biridir. Avrupa Üniversiteler Birliği'nin (EUA) 2003'de yayınlanan Graz Deklarasyonuna (Graz Deklarasyonu 2003) göre üniversitelerin rollerinden biri araştırmayı yükseköğretimin ayrılmaz bir parçası kabul etmektir (Erdem, 2013:109). Üniversitelerde yapılan bilimsel araştırmalar bir yandan toplumun ve insanlığın refahına, diğer yandan bilimin gelişmesine katkı sağlamaktadır. Nitekim 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu'nun 3. maddesi (d) fıkrasında üniversite; "Bilimsel özerkliğe ve kamu tüzelkişiliğine sahip, yüksek düzeyde eğitim - öğretim, bilimsel araştırma ve yayım yapan: fakülte, enstitü, yüksekokul ve benzeri kuruluş ve birimlerden oluşan bir yükseköğretim kurumudur" şeklinde tanımlanmaktadır. Aynı Kanun'un 4. madde (c) fıkrasında da yükseköğretimin amaçlarından bazıları: "Yükseköğretim kurumları olarak yüksek düzeyde bilimsel çalışma ve araştırma yapmak, bilgi ve teknoloji üretmek, bilim verilerini yaymak, ulusal alanda gelişme ve kalkınmaya destek olmak, yurt içi ve yurt dışı kurumlarla işbirliği yapmak suretiyle bilim dünyasının seçkin bir üyesi haline gelmek, evrensel ve çağdaş gelişmeye katkıda bulunmak" olarak sıralanmaktadır (Resmî Gazete 1981).

Akademisyenler de çeşitli yöntem ve teknikler kullanarak birtakım bilimsel araştırmalar yapmaktadır. Bilim yaklaşımı olarak ister pozitivist(olgucu) isterse pozitivist ötesi (yorumlayıcı) yaklaşım benimsensin bilimsel araştırmalar genellikle nicel, nitel veya karma yöntemle yapılan araştırmalar olarak kategorize edilmektedir (Altunışık vd., 2012: 5-11; Balcı, 2013: 9-37). Bu genel kategori yanında kütüphane araştırması (library), saha araştırması (field), süreç araştırması (longitudinal), arşiv araştırması (archive), teorik araştırmalar (theoretical), deney metodu (empirical/experimental), yorumlama metodu (explicatory), gözlem metodu (observational), görüşme metodu (interview), anket metodu (survey) gibi farklı araştırma metod ve çeşitlerinden söz etmek mümkündür (Sayım, 2015:14-15). Hangi yöntemle yapılırsa yapılsın bazı bilimsel araştırmalar finansal destek gerektirmektedir. Böyle araştırmaların projelendirilerek ulusal ve uluslararası iç ve dış desteklerle gerçekleştirilmesi mümkün olduğu gibi, doğrudan üniversitelerin kendi kaynaklarıyla desteklenmesi de mümkündür.

Üniversitelerde yapılan bilimsel araştırmalara verilen finansal desteğin yasal dayanağı 04.11.1981'de kabul edilip 06.11.1981 tarihli ve 17506 sayılı

Resmî Gazete'de yayımlanarak bazı maddeleri (5, 30 ve 46. Maddeler) hariç yayım tarihinde yürürlüğe giren 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu'nun 58. maddesidir. Kanun'un ilk halinde 58. maddede bilimsel araştırma için doğrudan bir destekten söz edilememektedir (Resmî Gazete 1981). Ancak 17.08.1983'de kabul edilip 19.08.1983 tarihli ve 18140 sayılı Resmî Gazete'de yayımlanan 2880 sayılı Kanun ile 2547 sayılı Kanun'un bazı maddeleri değiştirilmiştir. Değiştirilen maddelerden biri olan 58. maddenin başlığı "Döner sermaye ve araştırma fonu" olmuş, (b) fıkrası ile de Araştırma Fonu kurulmasından söz edilmiştir (Resmî Gazete 1983). Buna dayanılarak oluşturulan Araştırma Fonları ile ilgili Yönetmelik 20 Mayıs 1984 tarihli ve 18406 sayılı Resmî Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe girmiş (Resmî Gazete 1984) ve Üniversitelerde araştırmalar 2001'e kadar bu Yönetmelik ile kurulan Araştırma Fonları ile desteklenmiştir.

20.06.2001 tarihinde kabul edilip 03.07.2001 tarihli 24451 sayılı Resmî Gazete'de yayımlanan 4684 sayılı Kanun'la 58. maddenin başlığında bulunan "ve araştırma fonu" ibaresi metinden çıkarılmış, (a) fıkrasının dördüncü bendinde yer alan "araştırma fonu" ibaresi "bilimsel araştırma projeleri" şeklinde değiştirilmiştir (Resmî Gazete 2001).

Böylece kapatılan Araştırma Fonu Saymanlıkları yerine Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) Komisyonları ihdas edilmiş ve 10.04.2002 tarihli ve 24722 sayılı Resmî Gazete'de yayımlanan "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma Projeleri Hakkında Yönetmelik" ile de 01.01.2002'den itibaren geçerli olarak yürürlüğe girmiştir (Resmî Gazete 2002). Bu tarihten itibaren bilimsel projeler üniversitelerde bu Yönetmeliğe uygun olarak kurulan BAP birimleri aracılığı ile desteklenmeye başlamıştır. BAP Koordinatörlükleri, 26 Kasım 2016 tarihli ve 29900 sayılı Resmî Gazete'de yayımlanan yeni "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma Projeleri Hakkında Yönetmelik" ile BAP Birimi Koordinatörlüğüne dönüştürülmüş, yetki ve sorumluluk alanları genişletilmiştir (YÖK 2016)

Üniversitelerde bilimsel araştırma projeleri, sözü edilen Yönetmeliğe uygun olarak çıkarılan Yönergeler ile yürütülüyor olsa da küçük farklılıklar dışında hepsinin işleyiş biçimi birbirine benzemektedir. Bir bilimsel araştırma projesinin iş akışı ana hatlarıyla proje başvurusunun alınması, ön değerlendirme sonucunda gerekirse hakemlere gönderilmesi, hakem raporlarına göre varsa önce alt inceleme grup veya komisyonlarında değerlendirilmesi, sonra

BAP Komisyonunda değerlendirilmesi, kabul edilen projenin protokol imzalanarak başlatılması, proje devam ederken altı ayda bir ara raporlar alınıp kontrolü ve protokoldeki sürenin sonunda sonuç raporu ile projenin tamamlanması şeklindedir.

1. BAP Projelerinin Niceliği

Bilimsel araştırma projesi hazırlama ve yürütme aslında zor bir iş olmakla birlikte akademisyenler bu hususta henüz yeterince aktifleşmemiştir. Özellikle Sosyal Bilimler alanı için bunu söylemek yerinde olacaktır. Bunun akademisyenlerin yoğun ders yükü dolayısıyla araştırma için zaman ayıramamaları; maddi ve fiziki imkanların yetersiz oluşu gibi sebepleri bulunmaktadır. Ancak bu tür sebepler bütün alanlar için geçerli olmakla birlikte özellikle Sosyal Bilimcilerde henüz proje geleneği yerleşmemiştir. Bu çalışma için yapılan incelemeler maalesef bu tespitin doğru olduğunu göstermiştir.

Bu çalışmada özellikle İlahiyat alanı esas alındığı için örneklem olarak en köklü İlahiyat fakültelerinden birini barındıran Marmara Üniversitesi, ilk İlahiyat fakültesinin bulunduğu Ankara Üniversitesi, farklı bir bölgeden eskiden beri İlahiyat fakültesi bulunan Fırat Üniversitesi, İlahiyat fakültesi yeni olan Bülent Ecevit Üniversitesi ve yeni kurulan üniversitelere örnek olarak da Bartın Üniversitesi incelenmiştir.Çalışmada özel bir vurgulama yapılmamışsa Sosyal Bilimler alanı Eğitim Bilimleri, Spor Bilimleri ve Güzel Sanatları da içine almaktadır. Zira bazı üniversitelerde bu bilim alanlarına ilişkin projeler ayrı kategoride ele alınırken bazılarında Sosyal Bilimler adı altında yer almaktadır. Aynı şekilde Fen Bilimleri de Fen, Mühendislik ve Sağlık Bilimlerini kapsamaktadır. Çünkü Tıp fakültesi bulunmayan üniversitelerde genellikle ayrı bir Sağlık Bilimleri alanı bulunmamakta, bu alandaki projeler de Fen Bilimleri kategorisinde yapılmaktadır.

Marmara Üniversitesi'nde BAP projeleri incelendiğinde Sosyal alanlarda özellikle ilahiyat alanında çok az proje yapıldığı görülmektedir. Örneğin "Marmara Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri 2016 Faaliyet Raporuna" göre 2016 yılında BAP tarafından 562 projeye destek verilmiştir. Bunlardan 101 Sosyal Bilimler ve 77 Eğitim Bilimleri olmak üzere toplamda 178 tanesi Sosyal projelerdir. Bu 178 projenin de sadece 2 tanesi İlahiyat projesidir (Marmara Üniversitesi 2016).

Sosyal Bilimler projelerinin çoğalmasa üniversitelere ekstra bir mali yük de getirmemektedir. Zira Sosyal projelerin bütçeleri, Fen ve Sağlık bilimle-ri projelerin bütçelerine göre çok daha az olmaktadır. Bunun sebebi genellikle yüksek maliyetli makine ve teçhizat alımları ile laboratuvar malzemelerine ge-rek duyulmaması, bütçenin daha ziyade anket, tercüme gibi hizmet alımı ile kırtasiye gibi sarf kalemlerinden ve yolluk giderlerinden oluşmasıdır.

Örneğin 2016'da Marmara Üniversitesi BAP Birimi tarafından bu pro-jelere ayrılan 7.216.051,55 lira toplam bütçenin 5.845.046,67 lirası Fen ve Sağlık projelerine aittir. Kalan 1.371.004,88 lirası ise Eğitim dahil Sosyal Pro-jelerin bütçesidir. Bu örnek Sosyal projelerin sayıca az olması yanında bütçe-lerinin de az olduğunu göstermektedir. İki İlahiyat projesinin bütçesi ise sade-ce 12.955,50 liradır (Marmara Üniversitesi 2016).

Marmara Üniversitesi'nde bir önceki yılda da durum benzer şekildedir. 2015 yılında BAP Birimince desteklenen toplam 548 projenin 372 tanesi Fen ve Sağlık Bilimleri projeleridir. 176 proje ise Eğitim ve Sosyal Bilimler proje-ridir. Bütçenin de büyük oranı yapısı gereği Fen ve Sağlık Bilimleri projelerine ayrılmıştır. Toplam 10.676.186,90 olan bütçenin 8.203.423,18 lirası Fen ve Sağlık Bilimleri için kullanılırken 2.472.763,72 lirası Eğitim ve Sosyal Bilimler için kullanılmıştır. 2015'de İlahiyat alanındaki projeler ise 18.730,80 lira bütçe ile 3 adettir (Marmara Üniversitesi 2015).

2014 yılında 396 projenin 281'i Sağlık ve Fen, 115'i Eğitim ve Sosyal Bilimler projeleridir. Bu projelerden 8 tanesi 33.380,00 bütçe ile İlahiyat proje-sidir (Marmara Üniversitesi 2014).

2013 yılında 464 projenin 346'sı Sağlık ve Fen, 118'i Eğitim ve Sos-yal Bilimler projeleridir. Bunların 6 tanesi 17.813,30 TL bütçe ile İlahiyat proje-sidir (Marmara Üniversitesi 2013).

2012 yılında 362 projenin 275'i Sağlık ve Fen, 87'si Eğitim ve Sosyal Bilimler projeleridir. İlahiyat projeleri 5500 TL bütçe ile 2 tanedir (Marmara Üniversitesi 2012).

2011 yılında 314 projenin 223'ü Sağlık ve Fen, 91'i Eğitim ve Sosyal Bilimler projeleridir. Bunların 21.945,00 TL bütçe ile 7 tanesi İlahiyat projesidir (Marmara Üniversitesi 2011).

2010 yılında 306 projenin 223'ü Sağlık ve Fen, 83'ü Eğitim ve Sosyal Bilimler projeleridir. Bunların 12.211,00 TL bütçe ile 3 tanesi İlahiyat projesidir (Marmara Üniversitesi 2010).

2009 yılında 346 projenin 255'i Sağlık ve Fen, 91'i Eğitim ve Sosyal Bilimler projeleridir. Bunların 3.804,00 TL bütçe ile 1 tanesi İlahiyat projesidir (Marmara Üniversitesi 2009).

2008 yılında 294 projenin 237'si Sağlık ve Fen, 57'si Eğitim ve Sosyal Bilimler projeleridir. 2008 yılında hiç İlahiyat projesi bulunmamaktadır (Marmara Üniversitesi 2008).

2007 yılında 227 projenin 204'ü Sağlık ve Fen, sadece 23'ü Eğitim ve Sosyal Bilimler projeleridir. Bunların 3.500,00 TL bütçe ile 1 tanesi İlahiyat projesidir (Marmara Üniversitesi 2007).

Bunları tablo halinde şöyle göstermek mümkündür:

Yıl	Toplam Proje	Fen ve Sağlık Projeleri	Sosyal ve Eğitim Projeleri	İlahiyat Projeleri
2007	227	204	23	1
2008	294	237	57	0
2009	346	255	91	1
2010	306	223	83	3
2011	314	223	91	7
2012	362	275	87	2
2013	464	346	118	6
2014	396	281	115	8
2015	548	372	176	3
2016	562	384	178	2
Toplam	3819	2800	1019	33

Tablo 1: Marmara Üniversitesi 2007-2011 BAP Projeleri Dağılımı

Tablo 1'de de görüldüğü gibi toplam proje sayıları yıllar içinde artmaktadır. Bunun yanında 2007 yılında neredeyse 1/10 olan Fen ve Sosyal alanların oranı 2016'da 1/3'e çıkmıştır. Bu Sosyal Bilimler açısından sevindirici bir gelişme olmakla birlikte yeterli ve bütün üniversitelere şamil bir gelişme değildir. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ülkemizin en köklü İlahiyat fakültelerinden biri olmakla birlikte 2007'den 2017'ye kadar yapılan toplam 3819 BAP projesinin sadece 33 tanesi İlahiyat alanındadır.

Ankara Üniversitesi BAP Projeleri incelendiğinde durumun değişmediği görülmektedir. Şöyle ki 2000-2011 yılları arasında verilen halen kapalı projelerden 673 Sağlık (Ankara Üniversitesi 2014b) ve 499 Fen (Ankara Üniversitesi 2014a) olmak üzere toplam 1172 Fen Bilimleri projesine karşılık sadece 87 Sosyal Bilimler projesi olduğu ve bunlardan sadece 1 tanesinin İlahiyat projesi olduğu görülmektedir (Ankara Üniversitesi 2014c).

17.11.2017 tarihi itibarıyla güncellenmiş şekliyle Ankara Üniversitesi'nde tamamlanan 800 BAP projesi bulunmaktadır. Bunların sadece 48 tanesi Sosyal Bilimler projesi olup içlerinden yalnızca 2 tanesi de İlahiyat projesidir (Ankara Üniversitesi 2017a). Aynı tarih itibarıyla devam eden 332 projenin ise 34 tanesi Sosyal Bilimler projesidir. Devam eden bu projelerin içinde maalesef İlahiyat projesi bulunmamaktadır (Ankara Üniversitesi 2017b). Görüldüğü üzere Ankara Üniversitesi'nde tamamlanmış ve devam eden toplam 1132 projeden sadece 82 tanesi Sosyal Bilimler projesidir. 1949'da açılan Türkiye'nin en eski İlahiyat Fakültesi'nde biri kapalı, ikisi tamamlanmış olmak üzere yalnızca 3 BAP projesi verilmiştir. Bu sayılar gerek Sosyal Bilimler gerekse İlahiyat alanında ne kadar az BAP projesi yapıldığının açık bir göstergesi olsa gerektir.

Fırat Üniversitesi'nde yapılan BAP destekli bilimsel araştırma projeleri incelendiğinde de Sosyal Bilimler açısından aynı olumsuz sonuç ortaya çıkmaktadır. Fırat Üniversitesi'nde sonuçlanmış 3018 projeden 264 tanesi Sosyal proje olup bunlardan da 14 tanesi İlahiyat projesidir. Devam eden 424 projenin ise sadece biri İlahiyat projesi olmak üzere 24 tanesi Sosyal projelerdir. Bunlardan 2013-2017 arasında yapılan 947 projenin ise 54 tanesi Sosyal projedir ve yalnızca 1 tanesi İlahiyat projesidir (Fırat Üniversitesi 2017)

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi'nde devam etmekte olan 166 proje bulunmaktadır. Bunlardan 27 tanesi Sosyal projeler olup 3 tanesi de İlahiyat projesidir (Bülent Ecevit Üniversitesi 2017a). Tamamlanmış iki Sosyal proje içinde İlahiyat projesi bulunmamaktadır (Bülent Ecevit Üniversitesi 2017b). İlahiyat alanında 3 BAP projesi sunulmuş olması yeterli olmamakla birlikte İlahiyat Fakültesi'nin 2012-13 yılında kurulduğu göz önüne alındığında önceki örnek üniversitelere kıyasla daha iyi sayılabilir.

Bartın Üniversitesi'nde ise 2011 yılından itibaren toplam 278 BAP projesine destek verilmiştir. Bunlardan 176 tanesi Fen, 102 tanesi Sosyal projelerdir (Bartın Üniversitesi 2017). Kuruluşu 2008 olan Bartın Üniversite-

si'nin 2011 yılından itibaren desteklediği BAP projelerinin sayısı tablo halinde şöyledir:

Yıl	Proje Sayısı	Fen	Sosyal	İlahiyat
2011	20	15	5	0
2012	33	19	14	0
2013	41	33	8	0
2014	53	40	13	0
2015	1	1	0	0
2016	76	37	39	0
2017	54	31	23	5
Toplam	278	176	102	5

Tablo 2: Bartın Üniversitesi 1011-2017 BAP Projeleri Dağılımı

Tablo 2'de de görüleceği üzere son yıllarda Bartın Üniversitesi'nde Sosyal Bilimler alanındaki proje sayıları artmıştır. 2011'de Eğitim Fakültesi Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği bölümünden verilen 1 proje dışında hiç İlahiyat projesi olmamakla birlikte 2017 yılında ilk defa 5 adet İlahiyat projesi bulunduğu görülmektedir (Bartın Üniversitesi 2017).

Örneklem olarak alınan Üniversitelerden sadece Bartın Üniversitesi'nde Tıp Fakültesi bulunmamaktadır. Bu da ilerde belirtileceği üzere döner sermaye gelirinin az olmasına dolayısıyla BAP Birimi bütçesinin de az olmasına sebep olmaktadır. Bartın Üniversitesi'nde yapılan projelerin bütçeleri incelendiğinde durum daha iyi anlaşılmaktadır (Bartın Üniversitesi 2017). Bununla birlikte düşük bütçelerle de olsa proje sayısındaki artış memnuniyet vericidir.

Üniversitelerimizde farklı proje türlerine destek verilebilmektedir. Kapsamlı, katılımlı, alt yapı, bilimsel etkinlikler düzenleme ve katılma projeleri gibi proje türleri dışında lisansüstü projeler de desteklenmektedir. Sosyal alanlarda en azından yaptırılan yüksek lisans ve doktora tezlerinin danışman hoca yürütücülüğünde lisansüstü proje olarak sunulması proje sayısını artıracaktır. Böylece Yüksek Lisans ve Doktora yapan öğrenciler de hem proje yapmaya alışmış olacak hem de tezleri için finansal destek sağlayacaktır.

2. Bilimsel Araştırma Projesi Hazırlama Süreci

İncelenen Üniversitelerde görüldüğü üzere Sosyal Bilimler alanında özellikle Eğitim Bilimleri dışındaki İlahiyat, Edebiyat, Tarih gibi alanlarda bilimsel araştırma projeleri yok denecek kadar azdır. Bunun nedenleri çok yönlü olarak incelenebilir. Fen bilimlerinin proje yapmaya daha müsait olduğu vs. söylenebilir. Ancak bunun biraz da Sosyal Bilimcilerin bu alanda girişimci olmalarından kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Sosyal Bilimlerde bir BAP projesi hazırlama süreci, Fen Bilimlerinden farklılık taşımamaktadır. Üniversitelerimiz genellikle otomasyon sistemine geçtiği için BAP birimleri de başvuru ve diğer işlemleri otomasyon sistemi üzerinde gerçekleştirmektedir. Bununla birlikte BAP Koordinasyon Birimlerinin web sayfalarında proje hazırlama sürecinde gerekli bilgilerin olduğu açıklayıcı kılavuzlar ve proje öneri formları bulunmaktadır. Genel hatlarıyla proje öneri formunda proje ile ilgili olarak projenin başlığı, türü (kapsamlı, lisansüstü vs.), grubu (sosyal, fen vs.), süresi, bütçesi ile yürütücü ve araştırmacı bilgileri yer almaktadır. Proje önerisi ile ilgili ayrıntılı bilgilerde ise bir makalenin giriş kısmında yer alabilen projenin özeti, konusu, kapsamı, kullanılacak literatür, yöntem, projenin özgün değeri, projeden beklenen yararlar, ekonomiye/ bilim dünyasına katkısı, başarı ölçütleri, yönetim düzeni (projede yürütücü ve araştırmacının neler yapacağı), çalışma takvimi ve gerekçeleri ile birlikte talep edilen bütçenin ayrıntılı dökümü yer almaktadır.

BAP Birimleri tarafından her yıl ilan edilen zaman ve kurallara göre yapılan başvurudan sonraki süreçte yürütücü ve araştırmacı projenin değerlendirilmesini bekleyecektir. Projenin kabul edildiği bildirilince BAP ile ortak hazırlanan bir protokol imzalanarak proje başlayacaktır. BAP Yönetmeliğine göre yürütücü 6 ayda bir ara rapor sunarak proje ile ilgili BAP Komisyonunu bilgilendirmek zorundadır.

Çalışmalarının gerektirdiği bütçe harcamalarında mutlaka önce BAP ile irtibat kurularak gerekli ön belgeler hazırlanacak, onay sonrası harcama yapılabilecektir. Üniversitelerin bazılarında gerekli alımlar doğrudan BAP tarafından gerçekleştirilmektedir. Bazılarında ise BAP biriminin onayı ile yürütücü tarafından harcama yapılmakta ve ödeme ya yürütücünün hesabına ya da alım yapılmışsa doğrudan firma hesabına yatırılmaktadır. Harcamanın türüne göre önceden avans alınabilmektedir.

Projenin bütçesi veya süresi yetersiz kalırsa ek bütçe ve ek süre talep etmek mümkündür. Yönetmeliğe göre “Bilimsel araştırma projeleri ek süreler dâhil en çok otuz altı ay içerisinde tamamlanır. Tez projeleri için verilen süreler, yetkili birimler tarafından tezler için verilen yasal ek süreleri kapsayacak şekilde uzatılabilir. Ancak tez projeleri için sağlanacak mali destekler, ilgili lisansüstü eğitim ve öğretim mevzuatında belirlenen normal öğrenim süreleri ile sınırlıdır. Projeler için verilebilecek ek bütçe proje bütçesinin en fazla %50’si kadar olabilir”(YÖK 2016).

Proje tamamlandığında sonuç raporu sunulur. Sonuç raporunda projenin bütün bulguları yer alır. Lisansüstü projelerde hazırlanan tez, doğrudan sonuç raporu olarak sunulabilir. Komisyon tarafından sonuç raporu kabul edilirse proje tamamlanmış olur. Kabul edilmez ise istenen düzeltmeler yürütücü tarafından yapıldıktan sonra tekrar Komisyonun onayına sunulur. Kabul halinde proje tamamlanır. Yapılan veya tamamlanan projeden yürütücü ve araştırmacının bir yayın yapması ve yayında proje desteğini belirtmesi beklenir. Genellikle daha sonraki proje başvuruları için önceki projeden yayın yapmış olma şartı aranır.

BAP bütçesinden projelere verilebilecek katkı miktarı projenin türüne ve üniversiteye göre değişmektedir. Zira üniversitelerin BAP bütçelerinde ciddi oranda farklılıklar vardır. Bunun en önemli sebebi BAP gelirlerinin önemli bir kısmının üniversitenin döner sermaye gelirlerinin %5’inin (bu oran %10’a kadar artırılabilir) aktarılması ile oluşmasıdır. Üniversitelerde yapılan araştırmalara verilen bütçe desteğinin tarihçesi şöyledir:

4.11.1981 tarihli ve 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu’nun döner sermaye başlıklı 58 maddesinde araştırma projeleri için herhangi bir düzenleme bulunmamaktadır.(Resmî Gazete 1981).

İlk YÖK Kanunu’nun bazı maddeleri 19.08.1983 tarihli ve 18140 sayılı Resmî Gazete’de ilan edilen 2880 sayılı Kanun’la değiştirilmiştir. Bu Kanun’un 31. maddesi ile YÖK Kanunu’nun 58. maddesinin adı “Döner sermaye ve araştırma fonu” olarak değiştirilmekte, (b) fıkrasında Araştırma Fonu kurulmasından söz edilmekte ve “o üniversitede mevcut tüm döner sermayelerin gelirlerinden öğretim üyelerine ödendikten sonra kalan kısmın **en az yarısı ile** Araştırma Fonu kurulabilir.” denilmektedir. Dolayısıyla döner sermaye gelirlerinin büyük bir kısmı bilimsel araştırmalar için Araştırma Fonu olarak ayrılmış olmaktadır (Resmî Gazete 1983).

Bu Kanun'a dayanılarak oluşturulan ve 20 Mayıs 1984 tarihli ve 18406 sayılı Resmî Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe giren "Üniversiteler Araştırma Fonlarının Kullanım ve Yönetim Esaslarına İlişkin Yönetmelik" ile ayrıntıları tespit edilen Araştırma Fonu (Resmî Gazete 1984), 2001'e kadar bilimsel araştırmalara finansal destek olmak için kullanılmıştır.

20.06.2001 tarihli ve 4684 sayılı Kanun'la 58. maddenin başlığında bulunan "ve araştırma fonu" ibaresi metinden çıkarılmış ve (a) fıkrasının dördüncü bendinde yer alan "araştırma fonu" ibaresi "bilimsel araştırma projeleri" şeklinde değiştirilmiştir. Aynı Kanun ile kaldırılan (b) fıkrası yerine eklenen bentlerde "Üniversitelerde araştırma projelerinin finansmanında kullanılmak üzere; üniversite döner sermaye işletmelerinden, öğretim üyelerinin doğrudan veya dolaylı katkısı olup olmadığına bakılmaksızın elde edilen her türlü gayri safi hasılatın **yüzde 10'undan az olmamak üzere**, üniversite yönetim kurulunun belirleyeceği orandaki tutar, döner sermaye saymanınca tahsilatı takip eden ayın ilk haftası içinde Bütçe Dairesi Başkanlığı hesabına yatırılır" denilmektedir(Resmî Gazete 2001). Buna göre 2001'de BAP için ayrılan döner sermaye payı % 10'dan az olmamak üzere yönetim kurullarına bırakılmıştır.

Bu Kanun'a uygun olarak çıkarılan ve 10.04.2002 tarihli ve 24722 sayılı Resmî Gazete'de yayımlanan "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma Projeleri Hakkında Yönetmelik" in Özel Ödenek başlıklı 11. maddesinin (a) fıkrasında da BAP gelirlerinin ilki aynı şekilde "Yükseköğretim kurumunun döner sermaye işletmelerinden, öğretim üyelerinin doğrudan veya dolaylı katkısı olup olmadığına bakılmaksızın elde edilen her türlü gayri safi hasılatın **yüzde 10'undan az olmamak üzere**, yükseköğretim kurumu yönetim kurulunun belirleyeceği oranda aktarılacak tutarlar" olarak belirlenmiştir(Resmî Gazete 2002).

Ancak 29.03.2003'de kabul edilip 03.04.2003 tarihli ve 25068 mükerrer sayılı Resmî Gazete'de yayımlanan 4835 sayılı Bütçe Kanunu'nun 8. maddesinin g fıkrası ile 2547 sayılı Kanun'un 58. maddesindeki döner sermaye miktarı değiştirilmiş ve **%10 oranı % 5'e** indirilmiştir (Resmî Gazete 2003).

21.01.2010 tarihinde kabul edilip 30.01.2010 tarihli ve 27478 sayılı Resmî Gazete'de yayımlanan 5947 sayılı Kanun'la, 2547 sayılı YÖK Kanunu'nun 58. maddesinde bazı değişiklikler yapılmış olmakla birlikte, "Döner sermaye gelirlerinden tahsil edilen kısmın yüzde 5'i, üniversite bünyesinde

yürütülen bilimsel araştırma projelerinin finansmanı için kullanılır.” ifadesi ile **% 5 oranı** korunmuştur (Resmî Gazete 2010).

Yaklaşık bir yıl sonra 17.02.2011 tarihinde kabul edilip 03.03.2011 tarihli ve 27863 sayılı Resmî Gazete’de yayınlanan 6114 sayılı Kanun’un 17. maddesi ile 58. maddedeki “yüzde 5’i” ibaresi “**en az yüzde 5’i**” şeklinde değiştirilmiştir (Resmî Gazete 2011).

10.04.2016 tarihli ve 29680 sayılı Resmî Gazete’de yayımlanan “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma Projeleri Hakkında Yönetmelikte Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik”

ile mevcut Yönetmelik’in 11. maddesi “Yükseköğretim kurumunun döner sermaye işletmelerinden, öğretim üyelerinin doğrudan veya dolaylı katkısı olup olmadığına bakılmaksızın, elde edilen her türlü gayrisafi hasılatın **yüzde 5’inden az olmamak üzere**, yükseköğretim kurumu yönetim kurulunun belirleyeceği oranda aktarılacak tutarlar” şeklinde değiştirilmiştir (Resmî Gazete 10.04.2016).

26.11.2016 tarihli ve 29200 sayılı Resmî Gazete’de yayımlanan son “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma Projeleri Hakkında Yönetmelik” in 11. maddesinde de 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu’nun 58. Maddesine atıf yapılmakta ve dolayısıyla son düzenleme olan **yüzde 5’inden az olmamak üzere** ifadesi geçerli bulunmaktadır (Resmî Gazete 26.11.2016). Görüldüğü üzere 1983’de döner sermayelerin gelirlerinin öğretim üyelerine ödendikten sonra kalan kısımdan olmak üzere en az % 50 olarak başlayan miktar, önce döner sermayenin tamamından %10 sonra da %5 oranlarına indirilmiştir. Halen %5 oranının artırılması üniversite yönetim kurullarına bırakılmış durumdadır.

BAP Birimine aktarılacak oran ne olursa olsun asıl döner sermaye gelirleri üniversitede Tıp, Dış Hekimliği gibi fakülteler ve bunlara bağlı hastanelerin ya da teknokent gibi birimlerin bulunup bulunmamasına bağlı olarak değişmektedir. Zira bu şekilde gelir getiren birimlerin bulunması döner sermaye gelirlerini artırmakta, dolayısıyla buradan BAP’a aktarılan kısım da artmaktadır. Döner sermaye geliri düşük olan üniversitelerin aktardığı miktar ise kimi zaman yüksek geliri üniversitelerin bir tek projeye verdikleri katkı seviyesinde kalabilmektedir. Bu akademisyenler arasında önemli bir fırsat eşitsizliği oluşturmaktadır. Bunun önüne geçebilmek için üniversitelerin BAP bütçelerinde

belirli oranlarla dengeleme yapılması gerekmektedir. YÖK ve Maliye Bakanlığı yetkililerinin ortak çalışmaları ile gerçekleşmesi mümkün olacak böyle bir dengeleme, projeleri nicelik bakımından olduğu gibi nitelik olarak da yükseltecektir.

Bütçe ayrıntıları dışında herhangi bir bilimsel araştırmaya başlarken yapılması gereken ön planlama, projeler için de geçerlidir. Sosyal Bilimler alanında yapılan bütün lisansüstü tezler ve araştırmalar da böyle bir ön çalışma ile başlamaktadır. Şu halde araştırmacılar yapmayı veya yaptırmayı düşündükleri bilimsel çalışma ve tezleri proje olarak sunabilme imkanına sahiptir.

Bir araştırmacı düşündüğü ama kendi başına yaptığında uzun yıllar alacak (belki de bitmeyecek) önemli bir çalışmayı projelendirip kısa süre içinde hayata geçirebilir. Bu kişisel olduğu kadar ülke ve insanlık adına da önemli katkıların sağlanması anlamına gelecektir. Ayrıca proje yapma, araştırmacıya çalışma için gerekli maddi destek yanında, akademik teşvik ve atama-yükseltmelerde önemli puanlar kazanma imkanını da verecektir.

Sonuç

Üniversiteler araştırma yapmak, bilgi üretmek ve ürettiği bilgiyi yaymakla yükümlüdür. Bilgi üretmenin yollarından biri de bilimsel araştırma projeleridir. Tüm dünyada üniversiteler arasında rekabetin en önemli göstergelerinden birisi yapılan yayınlardır. Bilimsel araştırma projeleri bir yandan sonuçlarıyla önemli bilimsel ve teknolojik gelişmelere imkan verirken, diğer yandan hem araştırmacının hem de üniversitenin yayın sayısı ve niteliğinde artışa vesile olmaktadır.

Üniversitelerde bilimsel araştırma projeleri TÜBİTAK, Kalkınma Bakanlığı, AB gibi çeşitli iç ve dış desteklerle yürütülebildiği gibi doğrudan üniversitenin kendi bünyesinde kurulan BAP Birimleri aracılığıyla da desteklenmektedir. Diğer iç ve dış destekli projelerde olduğu gibi BAP Projelerinde de Fen ve Sağlık Bilimleri projeleri öne çıkmaktadır. Bu alanlarda araştırmacıların büyük bir gayretle, her türlü imkanı kullanarak projeler yapmaları, yeni patentler almaları, buluşlara imza atmaları ülkemiz ve insanlık adına gurur verici olup artarak devam etmelidir. Burada Sosyal Bilimler alanında da aynı gayretin gösterilmesi icap ettiği vurgulamak istenmektedir. Sosyal Bilimcilerin de üniversitelerin BAP birimleri başta olmak üzere çeşitli iç ve dış kaynaklı proje

desteklerini kullanmada atılım yapmaları beklenmektedir. İlahiyat dahil Sosyal Bilimlerin bütün alanlarında, gerek bağımsız gerekse disiplinlerarası proje seferberliği başlatılması uygun olacaktır. BAP projeleri, proje yapma kültürünün gelişmesinde bir basamak oluşturmali; zaman içinde TÜBİTAK ve AB projeleri gibi ulusal ve uluslararası projelerin hem nicelik hem nitelik olarak artırılması ile ülkeye, bilim dünyasına ve insanlığa katkı sağlanmalıdır.

Kaynakça

Altunışık, Remzi, Recai Coşkun, Serkan Bayraktaroğlu, Engin Yıldırım (2012). Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri. Sakarya: Sakarya Yayıncılık.

Ankara Üniversitesi 2014a. Fen Kapalı Projeler. Erişim adresi:

<http://bap.ankara.edu.tr/wp-content/uploads/sites/196/2014/08/2000-2011-fen-kapali-projeler.pdf> (16.10.2017)

Ankara Üniversitesi 2014b. Sağlık Kapalı Projeler. Erişim adresi:

<http://bap.ankara.edu.tr/wp-content/uploads/sites/196/2014/08/2000-2011-saglik-kapali-projeler.pdf> (15.10.2017)

Ankara Üniversitesi 2015c. Sosyal Kapalı Projeler. Erişim adresi:

<http://bap.ankara.edu.tr/wp-content/uploads/sites/196/2014/08/2000-2011-sosyal-kapali-projeler1.pdf> (14.10.2017)

Ankara Üniversitesi Devam Eden BAP Projeler. Erişim adresi:

<http://bap.ankara.edu.tr/wp-content/uploads/sites/196/2014/09/07.11.2017-TAR%C4%B0H%C4%B0-%C4%B0T%C4%B0BAR%C4%B0-%C4%B0LE-DEVAM-EDEN-BAP-PROJELER%C4%B0.pdf> (08.11.2017)

Ankara Üniversitesi Tamamlanan BAP Projeler. Erişim adresi:

<http://bap.ankara.edu.tr/wp-content/uploads/sites/196/2014/09/07.11.2017-TAR%C4%B0H%C4%B0-%C4%B0T%C4%B0BAR%C4%B0-%C4%B0LE-TAMAMLANAN-BAP-PROJELER%C4%B0.pdf> (08.11.2017)

Balcı, Ali (2013). Sosyal Bilimlerde Araştırma: Yöntem Teknik ve İlkeler. Ankara: Pegem Akademi.

Bartın Üniversitesi Projeler. Erişim adresi:

<http://bap.bartın.edu.tr/handler/DosyaHandler.ashx?Dosyald=21209>
(09.11.2017)

Bülent Ecevit Üniversitesi Devam Eden Projeler. Erişim adresi:

http://bap.beun.edu.tr/devam_eden_bap_projeleri.aspx?tur=1 (25.10.2017)

Bülent Ecevit Üniversitesi Tamamlanan Projeler. Erişim adresi:

http://bap.beun.edu.tr/tamamlanan_bap_projeleri.aspx?tur=1 (25.10.2017)

Erdem, Ali Rıza (2013). "Bilgi Toplumunda Üniversitenin Değişen Roller ve Görevleri". Yükseköğretim Dergisi. C.3, S.2:109-120.

Fırat Üniversitesi İstatistikler. Erişim adresi:

<http://bap.firat.edu.tr/index.php?act=guest&act2=istatistikler&page=2&>
(24.10.2017)

Graz Deklarasyonu 2003. Erişim adresi:

<http://www.yok.gov.tr/ar/web/uluslararası-iliskiler/graz-bildirgesi>
(06.10.2017)

Marmara Üniversitesi 2007 yılı Faaliyet Raporu. Erişim adresi:
<http://bapko.marmara.edu.tr/idari/faaliyet-raporlari/> (15.10.2017)

Marmara Üniversitesi 2008 yılı Faaliyet Raporu. Erişim adresi:
<http://bapko.marmara.edu.tr/idari/faaliyet-raporlari/> (15.10.2017)

Marmara Üniversitesi 2009 yılı Faaliyet Raporu. Erişim adresi:
<http://bapko.marmara.edu.tr/idari/faaliyet-raporlari/> (15.10.2017)

Marmara Üniversitesi 2010 yılı Faaliyet Raporu. Erişim adresi:
<http://bapko.marmara.edu.tr/idari/faaliyet-raporlari/> (22.10.2017)

Marmara Üniversitesi 2011 yılı Faaliyet Raporu. Erişim adresi:
<http://bapko.marmara.edu.tr/idari/faaliyet-raporlari/>(22.10.2017)

Marmara Üniversitesi 2012 yılı Faaliyet Raporu. Erişim adresi:
<http://bapko.marmara.edu.tr/idari/faaliyet-raporlari/>(22.10.2017)

Marmara Üniversitesi 2013 yılı Faaliyet Raporu. Erişim adresi:
<http://bapko.marmara.edu.tr/idari/faaliyet-raporlari/>(21.10.2017)

Marmara Üniversitesi 2014 yılı Faaliyet Raporu. Erişim adresi:
<http://bapko.marmara.edu.tr/idari/faaliyet-raporlari/> (21.10.2017)

Marmara Üniversitesi 2015 yılı Faaliyet Raporu. Erişim adresi:
<http://bapko.marmara.edu.tr/idari/faaliyet-raporlari/> (21.10.2017)

Marmara Üniversitesi 2016 yılı Faaliyet Raporu. Erişim adresi:
http://dosya.marmara.edu.tr/bapko/2016_Faaliyet_raporu.pdf
(20.10.2017)

Sayım, Ferhat (2015). Sosyal Bilimlerde Araştırma ve Tez Yazım Yöntemleri.
Ankara: Seçkin.

Resmî Gazete 06.11.1981, Erişim Adresi:

<http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/17506.pdf&main=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/17506.pdf> (14.11.2017)

Resmî Gazete 19.08.1983, Erişim Adresi:

<http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/18140.pdf&main=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/18140.pdf> (14.11.2017)

Resmî Gazete 20.05.1984, Erişim Adresi:

<http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/18406.pdf&main=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/18406.pdf> (15.11.2017)

Resmî Gazete 03.07.2001, Erişim Adresi:

<http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2001/07/20010703.htm&main=http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2001/07/20010703.htm> (15.11.2017)

Resmî Gazete 10.04.2002, Erişim Adresi:

<http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2002/04/20020410.htm&main=http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2002/04/20020410.htm> (12.11.2017)

Resmî Gazete 03.04.2003, Erişim Adresi:

<http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2003/04/20030403m1.htm&main=http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2003/04/20030403m1.htm> (13.11.2017)

Resmî Gazete 10.01.2010, Erişim Adresi:

<http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2010/01/20100130.htm&main=http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2010/01/20100130.htm> (11.11.2017)

Resmî Gazete 03.03.2011, Erişim Adresi:

<http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2011/03/20110303.htm&main=http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2011/03/20110303.htm> (11.11.2017)

Resmî Gazete 10.04.2016, Erişim Adresi:

<http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2016/04/20160410.htm&main=http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2016/04/20160410.htm> (10.11.2017)

Resmî Gazete 26.11.2016, Erişim Adresi:

<http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2016/11/20161126.htm&main=http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2016/11/20161126.htm> (11.11.2017)

Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma Projeleri Hakkında Yönetmelik.

Erişim adresi:

<http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=7.5.23065&MevzuatIlski=0&sourceXmlSearch=Bilimsel%20Ara%C5%9Ft%C4%B1rma> (19.10.2017).

BAP Projects in Social Sciences in Terms of Quantity: The Sample of Theology Faculties

Citation / ©Ünal, A. (2017). BAP Projects in Social Sciences in Terms of Quantity: The Sample of Theology Faculties, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (2), 281-298.

Abstract- *Scientific research is one of the most important tasks of universities. It is possible to do these researches in various ways. Scientific research projects are also a form of this. However, in accordance with the positivist science approach, science projects are primarily considered as scientific projects. Whenas, in accordance with the interpretive science approach, it is possible to make scientific projects in the field of Social Sciences as well as in Science. At universities, scientific research projects can be done directly with the support of BAP Units of Universities, as well as the projects that can be done with the contribution of various institutions such as TÜBİTAK and the Ministry of Development. However, fewer projects are being prepared in Social Sciences than in Science. Probably one of the reasons for this is the lack of experience of social scientists on project preparation. In this study, BAP projects prepared at universities were examined quantitatively and information about the process from the preparation to the conclusion of a BAP Project was given. Thus, it is aimed to draw attention to the issue and contribute to delivering more projects in social sciences (especially in the field of theology).*

Keywords- *Scientific research project, BAP, Social Sciences, university*

Hız. Peygamber'in Yaşantısında Tasavvufi

Unsurlar*

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Mansur GÖKCAN**

Atıf / ©- Gökcan, M. M. (2017). Hz. Peygamber'in Yaşantısında Tasavvufi Unsurlar, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), 299-329.

Öz- Hz. Peygamber zamanında, diğer dinî ilimler teşekkül etmediği gibi, tasavvuf da tedvin edilmiş bir ilim olarak teşekkül etmemiştir. Fakat tasavvuf, bir "zühd" hayatı olarak Hz. Peygamber'in yaşantısında mevcuttur. Onun yaşantısı incelendiğinde, zühdle birlikte tasavvufun birçok ilkesini de onun hayatında görmek mümkündür. Hz. Peygamber'in evindeki eşyaların, "bir ihram, üzerinde deri yastık bulunan çıplak bir sedir, birkaç avuç yulaf, bir seccade ve bir sutulumundan" oluşması, onun ne kadar sade ve basit bir hayat yaşadığını göstermektedir. Devlet reisi olmasına ve beytü'l-malın beşte biri kendisine ait olmasına rağmen evinde bir şey bulunmamasının sebebi, eline geçen şeyleri ihtiyaç sahiplerine vermesidir. Zühdün, "dünya metainı elde de gönülde de bulundurmamak" olarak tanımlanmasının Hz. Peygamber'in bu davranışına dayandığını görmek mümkündür. Onun, üç gün üst üste buğday ekmeği ile dahi karnını doyurmaması, çok az yemesi, az uyuması ve gerektiği zaman konuşması; tasavvufta "riyazetin" temel prensiplerinden olan "az yemek, az konuşmak ve az uyumak" olarak şekillenmiştir. Kullandığı ev eşyaları ve yiyip içtiği şeyler, onun az ile yetindiğini yani kanaatkârlığını göstermektedir. Hz. Peygamber'in yaşantı tarzı olan "kanaat", tasavvufta önemli bir makam olarak yer almaktadır. Peygamberlikten önce, her yılın bir ayını Hıra mağarasında tefekkürle, zikirle geçirmesi ve ramazanın son on gününde itikâfa girmesi, tasavvufta "halvet ve zikir" olarak ifade edilmektedir. Mescid-i Aksâ'nın, gözü-

Makalenin gelişi: 08.11.2017; Yayına kabul tarihi: 20.12.2017

* Bu makale, Çukurova Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Projeleri Birimi (BAP) tarafından SBA-2017-8917 kodlu proje kapsamında desteklenmiştir. Bu makale, Malaga Üniversitesi ve Turkish Studies Journal tarafından 18-24 Eylül 2017 tarihinde İspanya'da yapılan "USOS 2017 International Congress on Social Sciences Al-Andalus" isimli kongrede sunulan "Hz. Peygamber'in Yaşantısında Tasavvufi Unsurlar" isimli bildirinin genişletilmesiyle ve geliştirilmesiyle üretilmiştir

** Çukurova Ü. İlahiyat F. Tasavvuf Anabilim Dalı, e-posta: mgokcan37@hotmail.com (ORCID: 0000-0001-9366-7266)

nün önüne gelmesi ve müşriklere orası hakkında detaylı bilgi vermesi, tasavvufa “keşf” hali olarak yer almaktadır. Başlangıçta zikredilen bu tespitler, Hz. Peygamber’in yaşantısında zühdle birlikte birçok tasavvufî unsurun da yer aldığını göstermektedir.

Anahtar sözcükler- Hz. Peygamber, tasavvuf, zühd, ahlak

§§§

Giriş

Tasavvuf, Kur’an ve sünnetten kaynaklanan bir ilimdir. Tasavvufun, Hz. Peygamber’in ve ashabın yaşantısında bir zühd hayatı olarak mevcut olduğu, birçok yerde zikredilmiştir.¹ Schimmel (ö. 2003), “Sûfliğin başlangıcı, Peygamberin kendisine kadar ulaşır.”² diyerek, tasavvufun, sadece zühd anlayışı olarak değil, genel karakterleri ve prensipleriyle de Hz. Peygamber’e dayandığına işaret etmiştir. Zühdün dışındaki diğer tasavvufî unsurların da Hz. Peygamber’e dayandığı sûfiler tarafından ortaya konulmuştur. Cüneyd Bağdâdî’in (ö.297/909), “Bizim bu ilmimiz (tasavvuf), Resûlullah’ın hadisine bağlıdır.”³ sözü, tasavvufun, Hz. Peygamber’e dayandığını ve onun sünnetine uygun olmayan şeylerin tasavvufa da uygun olmadığını göstermektedir. Zunnûn’a (ö. 245/859), “Allah’ı nasıl tanıdın?” diye sorulduğunda, “Allah’ı Allah’la tanıdım (taarruf). Mâsivâyı da Resûlullah ile tanıdım.”⁴ diyerek cevap vermiştir. Zunnûn’un sözlerinden, “taarruf ve mâsivâ” kavramlarının, Kur’an’a ve sünnete dayandığı anlaşılmaktadır.

Emeviler zamanında, yönetim şeklinin saltanata dönüşmesi, Arap olmayan Müslümanlardan cizye alınması, refah seviyesinin artmasıyla lükse ve sefahate düşülmesi, Hz. Ali taraftarlarına düşmanca davranılması; Abbasiler zamanında da siyasi kargaşaların devam etmesi toplum düzeninin bozulmasına sebep olmuştur.⁵ Bu durum, bazı kimselerin, Hz. Peygamber zamanındaki, sade ve dünya metaini önem vermeyen zühdî yaşantıya duydukları özlemin artmasına ve tasavvuf anlayışının doğmasına sebep olmuştur. Başlangıçta, zühd, Allah korkusu ve Allah sevgisi gibi prensiplerin hâkim olduğu tasavvuf, daha sonra, pek çok prensibiyle ilim olarak da tedvin edilmiştir.

¹ Bkz. Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Ün. İFAV. Yayınları, İstanbul 1997, s. 58; Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s. 101; Yılmaz, H. Kâmil, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, s. 83; Özköse, Kadir (ed.), *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 110, 118.

² Schimmel, Annemaria, *Tasavvufun Boyutları*, Adam Yayınları, İstanbul 1982, s. 36.

³ Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Lûma*, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut 2001, s. 98.

⁴ Serrâc, *el-Luma*, s. 99.

⁵ Bardakçı, Mehmet Necmettin, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2000, s. 14.

Tasavvuf; iman, ibadet ve ahlaktan/muamelattan müteşekkil olan din daha çok ahlaki kısmını konu edinmekte ve incelemektedir. Hamidullah (ö. 2002), "Namaz kılariken yapılması gerekenler fıkhı ilgilendirir. Fakat samimiyet ve kusursuz dindarlık için gayret, tasavvufu ilgilendirir ve tasavvufun sahasına girer."⁶ diyerek, tasavvufun konumuna vurgu yapmıştır. Tasavvuf ehli, "Ben, güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim."⁷ diyen Hiz. Peygamber'in ahlakını örnek almış ve onun yolundan gitmiştir.

Tasavvuf tanımlarının birçoğunda, tasavvufun "ahlak" olarak ifade edilmesi de bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Ebû Hüseyin Nuri (ö. 295/908), "Tasavvuf ahlaktır. İlim ve merasim değildir." derken, Ebû Hafs Haddad Nişabûrî (ö. 260/874), "Tasavvuf, tümü ile edeptir." demiştir.⁸ Muhammed b. Ali Kassâb da (ö. 360/970), "Tasavvuf, güzel olan her huyu elde etmek ve çirkin olan her huyu terk etmektir." demiştir.⁹ Kara, Hiz. Peygamberin hayatının baştan sona tasavvufî ahlakın canlı misali olduğunu; kütüb-i sitte'de tasavvuf kelimesini ihtiva eden hadisler bulunduğunu söylemiştir. Kara, tasavvufun temel ıstılahları olan; zikir, tevbe, sabır, mücahede, tevekkül, haşyetullah, inziva-itikâf gibi konularda da pek çok hadis olduğunu ifade etmiştir.¹⁰

Tasavvufu, en özlü şekilde ifade eden tanımlarda; tasavvufun, sünnetle ilişkisini ve sūfilerin Hiz. Peygamber'i örnek alan bir yaşantıyı tercih ettiklerini görmek mümkündür: Serrâc (ö. 378/988). "Tasavvuf; kalplerin kirden temizlenmesi, yaratılanlara karşı güzel muamele ve řer'i meselelerde Allah'ın Resûlü'ne tabi olmaktır."¹¹ Cüneyd Bağdadî, "Tasavvuf, dağınık olmayan bir zihinle Allah'ı zikretmek ve sünnete uygun şekilde amel etmektir."¹² Seri Sakatî (ö. 251/865), "Tasavvuf, kitap ve sünnetin zahirine muhalefet eden bâtinî bir ilimden bahsetmez."¹³ Yapılan bu tanımlar, kitap ve sünnete uygun olmayan şeylerin, tasavvufa da uygun olmadığını ortaya koymaktadır.

Hiz. Peygamber'in yaşantısında, davranışlarında ve sözlerinde, sadece zühdü değil, tasavvufun pek çok unsurunu da görmek mümkündür. Bu

⁶ Hamidullah, Muhammed, *İslâma Giriş*, çev. Camal Aydın, Ankara 1996, s. 110.

⁷ Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu'l-evsat*, I-X, Kahire 1415, VII, 74; Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. el-Hasen, *Nevâdiru'l-usûl*, I-IV, Beyrut 1992, II, 312.

⁸ Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-mahcûb*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996, s. 122.

⁹ Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Havazin b. Talha Neysabûrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Mağrûf Mustafa Zarîf, Ali Abdülhamîd Ebû'l-Hayr Dâru'l-hayr, Beyrut 1997, s. 280.

¹⁰ Kara, Mustafa, "Hiz. Peygamber'in Tasavvufî Düşüncedeki Yeri.", *Diyanet Dergisi*, Ankara 1989, cilt: 25, sayı: 4, s. 223.

¹¹ Serrâc, *el-Luma*, s. 28.

¹² Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 281.

¹³ Sülemî, Ebû Abdirrahmân, *Sülemî'nin Risaleleri*, Çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981, s. 112.

bakımdan, çalışmamızın amacı, zühdün dışındaki birçok tasavvufî unsurun da Hz. Peygamber'e dayandığını ve onun yaşantısında mevcut olduğunu ortaya koymaktır.

Çalışmamızda zühd, "dünya metainin kalpte yer vermemek ve ihtiyaç miktarı kadar malı elde tutmak" şeklindeki özel anlamıyla ve tasavvufta bir unsur olarak ele alınacaktır. Hz. Peygamber'in zühd hayatı çokça işlendiği için üzerinde kısaca durulacaktır. Diğer tasavvufî unsurların her birinin tanımı ve kısa açıklaması yapıldıktan sonra Hz. Peygamber ile ilgisi üzerinde durulacaktır. Her kavramın geniş bir şekilde işlenmesi, çalışmayı kitap boyutuna çıkaracağı için bundan kaçınılmıştır. Çalışma, tasavvuf klasikleri bağlamında yapılacaktır ve mümkün olduğu kadar da diğer kaynaklara yer verilecektir.

Hz. Peygamber'in Yaşantısında Zühd

Zühd kelimesi, dünyadaki herhangi bir şeye karşı isteksiz olmak ve hırs göstermemek,¹⁴ yüz çevirmek ve terk etmek anlamlarına gelmektedir.¹⁵ Zühd, dünyadaki her türlü mala, makama karşı isteksiz olmak, hırs göstermemek ve kalpte ona yer vermemektir.

Dünya metainin, insanı dünyaya bağlayarak ahireti unutturduğu, Allah'tan uzaklaştırdığı için terk edilmesi ve önem verilmemesi istenmiştir. Hz. Peygamber: "*Dünya sevgisi, her kötülüğün başıdır.*"¹⁶ diyerek, bu tehlikeye dikkat çekmiştir. Dünya metainin rağbet etmek ve dünya nimetlerini elde etmek, sanıldığı gibi insana huzur ve mutluluk getirmemektedir. Hz. Peygamber, "*Dünyada zühd, kalbi ve bedeni rahatlatır. Dünyaya rağbet ise, üzüntüyü ve kaygıyı artırır.*"¹⁷ diyerek, gerçek huzurun malda mülkte değil, zühdde olduğunu dikkat çekmiştir.

Ebû Süleyman Darânî (ö. 215/830), "Zühd, Allah Teâlâ ile meşgul olmana mani olan her şeyi terk etmendir." diyerek, zühdün gerekçesinin, Allah'a yönelmeye engel olan şeyleri ortadan kaldırmak olduğunu belirtmiştir. Bu durumda, Allah'tan uzaklaştırmayan ve ahireti unutturmayan dünya metainin tehlike arz etmediği ortaya çıkmaktadır. Abdülkadir Geylânî (ö. 561/1165), "Dünyayı kalbinden çıkar, ister onu elinde tut, ister cebine koy sana zarar

¹⁴ İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, I-VI, Kahire 1979, III, s. 1876.

¹⁵ Ahmed el-Âyid ve diğerleri, *el-Mu'cemü'l-Arabîyyül-esâsî*, Aleco 1989, s. 588.

¹⁶ Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliya*, I-X, Beyrût 1405, VI, 388; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *Şuabu'l-İman*, I-VIII, Beyrut 1410, VII, 323.

¹⁷ Ahmed, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *ez-Zühd*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1427/2006, 12.

vermez."¹⁸ diyerek, zühdde esas olan Şeyin, dünya malı sevgisinin kalpten çıkartılması olduğunu ifade etmiştir.

Süffilerin zühd hakkındaki algıları çok çeşitlidir. Fakat bunlardan; zühdün, "eldeki malın terk edilmesi," "kasrı emel/kanaat" veya "dünya malı elde olmasına rağmen gönülde ona yer vermemek"¹⁹ Şeklindeki algılar öne çıkmaktadır. Her görüşün kendisine göre haklı sebepleri olmakla birlikte, son görüş, kanaatimize göre, daha uygun görünmektedir. Fizyolojik ihtiyaçları gidermek ve başkalarına muhtaç olmamak için dünya malı elbette gereklidir. Dünyadan el etek çekip, başkasına muhtaç olmak ve miskin bir hayat yaşamak zühd değildir. Yeterli malı ve gücü olmayan insanlar başka insanlara mahküm olduğu gibi, yeterli gücü ve kuvveti olmayan milletler de başka milletlere mahküm olurlar.

Çalışmak ve zengin olmak, zühdde mani değildir. Sehl b. Abdullah (ö. 283/896), "Tevekkül, Nebî'nin halidir. Çalışıp kazanmak ise sünnetidir. Onun hali üzere bulunan, onun sünnetini katiyen terk etmez."²⁰ diyerek, çalışıp kazanmanın Hiz. Peygamber'in yolu olduğunu ve ona tabi olanların da bu yolu tutmaları gerektiğini vurgulamıştır.²¹

Hiz. Peygamber, yoksul bir kimse değildir. Ticaretle uğraşarak maişetini temin etmiştir. Devlet reisi olduğunda da beytül-malın beşte biri kendisine tahsis edilmiştir.²² Fakat o, sahip olduğu malın zaruri ihtiyaçlarını karşılayacak kadarını kullanmış ve diğer kısmını ihtiyaç sahiplerine dağıtmıştır. "Uhut dağı kadar altınım olsa, onu iki gün elimde tutmak istemez ve ihtiyaç sahiplerine verirdim."²³ diyerek, zühd anlayışını ve hayat felsefesini ortaya koymuştur.

Abdullah b. Mübârek (181/797), Hiz. Peygamber'in elbisesi ve yatağı ile ilgili rivayetleri aktararak onun zühdü hakkında bilgi vermiştir: Ebû Hureyre, "Hiz. Aışe'nin, (yünden) örülmüş bir elbise ve kaba bir izar çıkardığını ve

¹⁸ Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 175.

¹⁹ Cüneyd, "Zühd, elde malın, kalpte de mal sahibi olma arzusunun bulunmamasıdır." demiştir. (Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İşhâk, *et-Tarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2011, s. 109.); Ebû Osman, "Zühd, dünyayı terk etmek, sonra da kimin eline geçerse geçsin aldırılmaktır." demiştir. (Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 116.); Süfyân Sevrî, "Dünyada zühd, kasrı emeldir. Kuru ekmek yemek veya aba giymek zühd değildir." demiştir. (Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 114.); Abdülkadir Geylânî, "Dünyayı kalbinden çıkar, ister onu elinde tut, ister cebine koy sana zarar vermez." demiştir. (Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 175.)

²⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 166.

²¹ Zühd hakkında bilgi edinmek, zühdle ilgili kaynaklar ve Hiz. Peygamber'in zühdü ile ilgili hadisler için bkz. Yıldırım, Ahmet, Yıldırım, Ahmet, "Hadis Edebiyatında Zühd Literatürü ve Zühdle İlgili Rivayetlerin İncelenmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Yıl: 2008/1, Sayı: 20, s. 120, 123. 130.

²² Serrâc, *el-Luma*, s. 97.

²³ Ahmed, Ebû Abdillâh İbn Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, I-VI, Mısır ts., I, 359.

Resûlullah, bu ikisinin içinde öldü” dediğini rivayet etmiştir.²⁴ Hz. Âişe, “Resûlullah’ın yatağının, lifle doldurulmuş bir yatak olduğunu”²⁵ haber vermiştir.

Hız. Ömer, sade bir hayat yaşayan Hız. Peygamber’in sahip olduğu mülkiyeti; “Sırtında bir ihram, üzerinde deri yastık bulunan çıplak bir sedir, bir avuç yulaf, bir su kabı ve namaz kılacağı bir post,”²⁶ olarak belirtmiştir. Bu manzara, herhangi bir kimsenin değil, bir devlet reisinin evinin ve servetinin manzarasıdır. Ebû Hureyre’nin, “Peygamber, dünyadan ayrılana kadar, üç gün üst üste buğday ekmeğini doya doya yememiştir.”²⁷ sözü, zikredilen manzara ile örtüşmektedir. Kızı Fatıma’nın aktardığı şu hadise de, Ebû Hureyre’nin rivayeti ile uyuşmakta ve Hız. Peygamber’in zühdü yaşantısını haber vermektedir: Bir gün Hız. Fatıma, bir ekmeğin parçasını alıp Hız. Peygamber’in yanına gelir. Hız. Peygamber: “*Ey Fatıma bu nedir?*” diye sorduğunda Fatıma: “Bir ekmeğin pişirdim ve sensiz yiyemedim.” diye cevap verir. Hız. Peygamber: “*Ey Fatıma! Üç gündür beri babanın ağzına girecek yemek, bu getirdiğin ekmeğindir.*”²⁸ der.

Hız. Peygamber’in, az yemesi ve az eşyaya sahip olması, yeterli parasının olmamasından değil, yaşayış felsefesinden kaynaklanmaktadır. Hız. Peygamber, “*İnsana belini doğrultacak birkaç lokma yetiştir. Eğer bu derece yapamazsa, karnının üçte birini yemeğe, üçte birini içeceğe ve üçte birini de teneffüs etmeye ayırsın.*”²⁹ “*Âdemoğlu, karnından daha fena bir kap doldurmamıştır.*”³⁰ diyerek, az yemeyi, hem hayat felsefesi olarak, hem de sağlıklı yaşam reçetesi olarak ortaya koymuştur.

Az yemek, az konuşmak ve az uyumak, tasavvufta, riyazetin esaslarından olup, nefse hâkim olmanın yoludur. Yahya b. Muaz (ö. 258/871), çok yemenin, şehveti artırarak nefse hizmet ettiğini; az yemenin ise, nefsi eğiterek terbiye ettiğini şu sözlerle izah etmiştir: “Kişi karnını aç bırakıp, boğazını tutarak, nefsinin açlık ve susuzlukla riyazete alırsa, bütün uzuvlar kurur; açlık ateşi yanar ve şeytan, değil onun yanına yaklaşmak, gölgesinden bile kaçır. Ama

²⁴ Abdullah İbn Mübârek el-Mervezî, *ez-Zühd ver’regaik*, thk. Ahmed Ferid, Dâru’l-meâric, Riyad 1415/1995, s. 30; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu’fî, *Sahîhu’l-Buhârî*, I-VII, Beyrût 1410/1990, Rikâk, 11; Müslim, Ebû’l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü’rî, *Sahîhu Müslim*, I-V, Beyrût ts., Zühd, 18.

²⁵ Abdullah İbn Mübârek, *age.*, s. 30; Buhârî, Rikâk, 11; Müslim, Libâs, 14.

²⁶ Müslim, Talak, 30.

²⁷ Müslim, Zühd, 32, 33.

²⁸ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, s. 140.

²⁹ Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Süre, *Sünenu’t-Tirmizî*, I-V, Beyrût ts., Zühd, 47; Ahmed, *Müsned*, I-VI, Mısır ts., IV, 132.

³⁰ Tirmizî, Zühd, 47; Ahmed Ebû Abdillâh İbn Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, Dâru’l-hadis, I-VIII, Kahire 1416/1995, IV, 132.

karnını doyurup, boğazını iştah ettiği şeyleri tatmada kendi hâline bırakırsa, kötülüğe alet olacak uzuvlarını yeşertmiş ve şeytana imkân hazırlamış olur.”³¹

Hz. Peygamber, Allah'ın, “Eğer öğüt fayda verirse öğüt ver.”³² emrine uygun olarak gerektiği yerde, gerektiği kadar konuşmuş ve “Kim Allah'a ve ahirete inanıyorsa ya hayır söylesin ya da sussun.”³³ diyerek de, az konuşmayı tavsiye etmiştir. Onun geceleri kalkıp ibadet ettiği ve az uyuduğu da bilinmektedir. Tasavvufta, nefle mücahedenin yöntemi olan az yemenin, az uyanmanın ve az konuşmanın, Hz. Peygamber'in yaşantısında hayat felsefesi olarak mevcut olduğu görülmektedir.

Hz. Muhammed'e, peygamberlik davasından vaz geçmesi için, mal, makam ve kadın gibi her türlü dünya metaı teklif edilmiş, fakat o, “Bir elime dünyayı, bir elime de güneşi koysanız yine de davamdan vazgeçmem.”³⁴ diyerek tüm teklifleri reddetmiştir. Daha sonraki süreçte, davasından vazgeçmesi için kendisine teklif götüren ve karşısında olan pek çok kişi onun tarafına geçerek hayatları pahasına onunla birlikte mücadele etmişlerdir. Bu sonuç, Hz. Peygamber'in dünya metainde değer vermemesinin ve yüksek ahlâkî davranışlarının neticesidir. Marûf Kerhî (ö. 200/816), tasavvufu, “Hakikatleri (Hakk'a ait şeyleri) almak ve halkın elinde bulunanlardan ümit kesmek”³⁵ olarak tanımlanmıştır. Tasavvufun tanımına konu olan bu temel prensibin, Hz. Peygamber'in yaşayışında yer aldığı görülmektedir.

Hz. Peygamber, yanına gelerek, “Bana öyle bir amel söyle ki, onu işlediğim zaman Hak da halk da beni sevsin.” diyen kimseye, “Dünyaya karşı zâhid ol ki Allah seni sevsin, insanların ellerindekine karşı zâhid ol ki halk seni sevsin.”³⁶ diyerek cevap vermiştir. Hz. Peygamber'in, tasavvufun temel prensibi olan zühdü, Hakk'ın da halkın da sevgisine ulaşma vesilesi olarak gördüğü ve tavsiye ettiği anlaşılmaktadır.³⁷

³¹ Sühreverdî Şihabüddin, *Avârifü'l-meârif*, Çev. Yahya Pakiş-Dilaver Selvi, İstanbul 1988, 309.

³² A'lâ, 87/9.

³³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 184.

³⁴ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafâ es-Sekkâ ve diğerleri, I-II, Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1955, I, 266; Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*, I-VI, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire ts., IV, 147, 148; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Delâilü'n-nübüvve ve marifetü ahvâli sâhibi's-şerîa*, nşr. Abdülmufî Kal'acî, I-VII, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye-Dâru'r-reyyân, Beyrut 1988, II, 290; Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh, *er-Ravzû'l-ünûf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*, nşr. Abdurrahman el-Vekîl, I-VII, Dâru'l-kütübi'l-İslâmiyye, Kahire 1967-1990, III, 52; İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fî't-târîh*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî-Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk, I-XI, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1987-2003, I, 587.

³⁵ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 280.

³⁶ İbn Mâce, *Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, Zühd, 1. no: 4102.

³⁷ Bkz. Gökcan, M. Mansur, *Temel Ahlâkî Prensipleriyle Tasavvuf*, Harf Eğitim Yayıncılığı, Ankara 2017, s. 56.

Hız. Peygamber'in Yaşantısındaki Diğer Tasavvufî Unsurlar

Hız. Peygamber'in yaşantısı incelendiğinde, onun hayatındaki tasavvufî unsurların sadece zühdden ibaret olmadığı, diğer pek çok tasavvufî unsurun da onun yaşantısında bulunduğu görülür. Tasavvufun omurgasını oluşturan makamlara, hallere ve diğer konulara göz atıldığında, Hız. Peygamber'in yaşantısındaki pek çok örneğin ve sözün buralarda yer aldığı, sûfilere halinin ve yaşayış felsefesinin, Hız. Peygamber'in haline ve yaşantısına benzediği müşahede edilir. Bu durum, Hız. Peygamber'in tasavvufa kaynaklık ettiğini ve sûfilere örnek olduğunu da ortaya koyar.

Kara, Hız. Peygamber'in sünnetinin, tasavvuf ıstılahlarına tesir ettiğini söyleyerek bunlardan; Ashab-ı Suffa, silsile, zikir, salât-u selam, tebettül, ih-san, fenâ fir-resûl, keramet, hakikat-ı Muhammediye ve hatm-ı velâyet ıstılahlarını açıklamıştır.³⁸

Ali el-Kârî (1014/1605), İbn İshak'ın rivayetine dayanarak Hız. Muhammed'in, Peygamber olmadan önce her yılın bir ayını Hıra mağarasında Allah'a ibadetle geçirdiğini söylemiş ve onun, peygamberlikten önceki ibadetleri hakkında şu bilgileri vermiştir: "Resulullah, batınî ibadetler yapardı. Kalbî zikir, Allah'ın sıfatları, âfakî ve enfüsî yaratılışlar hakkında tefekkür, güzel ahlak, zayıflara acıma, fakire şefkat, düşmanların cevrine katlanma, belaya sabır, nimetlere şükür, kazaya rıza, tafvîz ve tevekkül, O'na dayanma, fenâ ve bekâ'da temekkün gibi ibadetler ki, bunlar velilerin ve seçkinlerin son hâlleridir. Bundan dolayıdır ki, peygamberlerin bidayeti, velilerin nihayetidir denilmiştir."³⁹

Serrâc, Hız. Peygamber'in şu sıfatlara sahip olduğunu söylemiştir: "Hayâ, sehâ, tevekkül, rıza, zikir, şükür, hilm, sabr, afv, acıma, merhamet, müsâmaha, vakar, kendine güven, şecceat, rıfk, ihlas, sıdk, zühd, kanaat, huşû, haşyet, heybet, havf, recâ cihad ve mücâhede."⁴⁰

Hız. Peygamber'in yaşantısında, tasavvufî ıstılahların bir kısmı, lafız olarak aynen yer alırken (tevekkül gibi), bir kısmı da anlam olarak yer almıştır (halvet gibi). Serrâc'ın ve Ali el-Kârî'nin, Hız. Peygamber'in özellikleri olarak belirttikleri şeylerin hepsinin tasavvufu yeri vardır. Bu maddeleri daha da çoğaltmak mümkündür. Makale boyutunu aşmamak için, bu özelliklerden ancak bir kısmını vererek konumuzu işleyeceğiz.

³⁸ Kara, "Hız. Peygamber'in Tasavvufî Düşüncedeki yeri.", s. 232; Hız. Peygamber'in Tasavvufu Örnek Teşkil Etmesi konusunda bkz. Şimşek, Halil İbrahim, "Tasavvufî Düşüncede Hız. Muhammed Algısı.", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2002, cilt: 11, sayı: 21, s. 42.

³⁹ Ali ibn Sultân Muhammed el-Kârî, *Cem'ul-vesâil fi şerhi's-şemâil*, Şerh. Şeyh Abdurrauf el-Münâvî, I-II, Mısır 1318/1900, II, s. 65.

⁴⁰ Serrâc, *el-Luma*, s. 94.

1. Halvet

Halvet kelimesi, hiçbir şeyin ve hiçbir kimsenin bulunmadığı ve kişinin yalnız başına kaldığı yer anlamındadır. Mutasavvıflar, Allah'a kulluk etmek için bu yerlerde yalnız kalırlar.⁴¹ Halvet, belirli bir süre, halktan ayrılarak ibadetlerde yoğunlaşmak üzere bir yerde bulunmaktır. Mekkî (ö. 386/996), halvetin, kalbin halktan boşaltılmasına, düşüncenin Allah'ın emrinde toplanmasına ve azmin kuvvetlenmesine sebep olduğunu söylemiştir. Gözün, kalbin kapısı olduğunu, kalbi bozacak şeylerin kalbe buradan gireceğini ve kalbi bozacağını; halvetin ise, kalbi uhrevî düşüncelere yönlendireceğini belirtmiştir.⁴² Belirli bir süre halktan ayrılarak kalbin güçlenmesi ve Allah'a teveccüh için yoğunlaşması, zikir, tefekkür, oruç ve namazla geçirilen halvet sayesinde mümkün olabilmektedir.

Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in, yalnızlığı sevdiğini, peygamber olmadan önce bile halvette kalarak geceler boyunca ibadet ve tefekkür ettiğini haber vermiştir. Ona ilk vahiy de, Hıra mağarasında halvette bulunduğu bir sırada gelmiştir.⁴³ Hz. Muhammed'in, peygamber olmadan önce her sene, bir ay Hıra dağına çıkarak orada ibadet ettiği kaynaklarda belirtilmiştir.⁴⁴ Halvetin süresinin kırk gün olması; Hz. Musa'nın vahiy almadan önce Tûr-i Sina'daki bekleme süresi⁴⁵ ve Hz. Muhammed'in Peygamber olmadan önce yılda bir ay Hıra mağarasında kalması⁴⁶ ile ilişkilidir.

Hz. Muhammed'in, Hıra mağarasında, halktan ayrı kalarak ibadet ve tefekkürle meşgul olması ve Ramazan ayındaki itikâfı, tasavvufta "**halvet**" olarak isimlendirilmektedir. Kendi başına kalarak, tefekkür ve ibadetlerle Allah'a yaklaşması, tasavvufta, "**kurb**" olarak; halvet anında, halktan ve her şeyden ilgi ve alakayı kesmesi de "**fenâ**" olarak isimlendirilmektedir. Tamamen Allah'a yönelip, konsantre olması, "**Hakk'a teveccüh**" olarak; Allah'a kavuşması ve O'nunla olması, "**vuslat ve cem**" olarak isimlendirilmektedir. Bu durum, halvet, kurb, fenâ, teveccüh, vuslat ve cem gibi tasavvufî unsurların, kavram olarak olmasa da, anlam olarak Hz. Peygamber'in yaşantısında mevcut olduğunu ve ondan kaynaklandığını göstermektedir.

⁴¹ İbn Manzûr, *age.*, II, s. 1254, 1255; Ahmed el-Âyid ve diğerleri, *age.*, s. 422.

⁴² Mekkî, Ebû Talib, *Kûtu'l-kulûb*, Dâru Sâdır, I-II, Kahire 1310/1892, I, s. 97.

⁴³ Buhârî, *Bed'ü'l-vahy*, 1.

⁴⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesar, *Siyer*, İstanbul 1991, s. 176.

⁴⁵ A'râf, 7/142.

⁴⁶ Buhârî, *İtikâf*, 1.

2. Cem

Cem kelimesi, birbirinden ayrılmış şeyleri bir araya getirmek ve toplamak demektir.⁴⁷ Fark kelimesi ise, ayırmak ve temyiz etmek demektir.⁴⁸ Cem, Hakk'ı görmek; fark ise halkı görmek demektir. Cem'u'l-cem, Hakk'ı, halksız müşahede etmek, yani sadece Allah'ı görmektir. Sâlikin ne kendisini ne de halkı görmemesi, sadece Allah'ı görmesidir.⁴⁹

Kuşeyrî (ö. 465/1072), cem ve fark halini şu şekilde açıklamıştır: “Tefrika, ağyârı/mâsivayı Allah'a ait olarak görmektir. Cem, ağyârı, Allah ile görmektir. Cem'u'l-cem, Allah'ın dışındaki bütün eşya ile ilgili hisleri kaybetmektir. Kul, halkı görmekten alikonulmuştur. Cem, gaybet hali, fark ise sahv halidir. Kul için her iki halin de olması gerekir. Çünkü tefrika halinde olmayan kimse'nin kulluk hali olmaz. Cem halinde olmayan kimse de marifet sahibi olmaz. Cem'u'l-cem halinden sonra fark-ı sâni diye isimlendirilen bir hal vardır ki, bu halde kul farzları eda etmesi için sahv haline iade edilir.”⁵⁰

Fark, sahv halidir. Cem ise gaybet halidir. Kul, fark halinde ibadetlerini ve diğer kulluk görevlerini yapabilmektedir. Fakat gaybet halinde bu nasıl gerçekleşecektir? Gaybet hali geçici bir süredir. Kul bu süre içinde dahi farzları eda etmekten mahrum kalmamakta ve kısa bir süre sahv haline döndürülmekte sonra yine gaybet hali devam etmektedir. Fark-ı sâni, bu sorunun çözümlü olarak görünmektedir.

Kuşeyrî, fark-ı sâni'nin cem'u'l-cemden sonra olduğunu söylerken; Kâşânî (ö. 736/1335), bu fark halinin, cem'u'l-cem halinde olduğunu belirtmiştir. Kâşânî, cem'u'l-cem de, halkın, Hak ile kâim olarak görüldüğünü, bunun da, cemden sonra fark olarak da isimlendirildiğini söylemiş ve fark, vahdette kesretin; kesrette de vahdetin görülmesidir.⁵¹ demiştir.

Hucvirî (ö. 465/1072), cemi, Hz. Peygamber örneği ile açıklamaktadır: Hakk'tan olan muhabbet, kul üzerinde hâkimiyet kurar. Bu sevginin galebesi ve ifradı ile akıl ve beşerî tabiat onu taşıyamaz hale gelir. Kul iradesi ile kazanma derecesinden düşer. O zaman, bu dereceye cem adı verilir. Hz. Peygamber, istiğrak ve galebe halindeyken ondan fiil meydana gelmiş, fakat Allah, fiili Peygamber'e nispet etmemiş, amelin ona ait olduğunu reddetmiş ve “Her ne kadar senin fiilin olduğuna delalet varsa da, o benim fiilimdir, senin

⁴⁷ İbn Manzûr, *age.*, I, s. 678.

⁴⁸ Ahmed el-Âyid ve diğerleri, *age.*, s. 929.

⁴⁹ Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet yayınları, İstanbul 1991, s. 172.

⁵⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 65, 66.

⁵¹ Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed, *İstîlâhâtü's-sûfiyye*, thk. Muhammed Kemâl İbrâhim Cağfer, el-heyetü'l-Mısriyye, Kâhire 2008, s. 41, 136.

değil." demiştir. "Attığın zaman sen atmadın, lakin Allah attı."⁵² ayeti, "Ey Muhammed! Avcundaki toprağı dūřmanın yüzüne attığın zaman, onu sen atmadın, ben attım." demektir.⁵³

Hucvirî'nin açıklamaları, Hiz. Peygamber'in cem halinde bulunduğunu, istiğrak halinde gaybete girdiğini, yani kendisini kaybettiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, tasavvuftaki "**cem ve istiğrak**" halinin, Hiz. Peygamber'in yaşantısında mevcut olduğunu göstermektedir.

3. Vecd

Vecd, bulmak, ulaşmak, sevinmek, üzölmek ve zengin olmak anlamlarına gelmektedir.⁵⁴ Vecd, kulun kastı ve çabası olmadan kalbine tesadüf eden bir histir. Vecd, daha çok kendinden geçme ve istiğrak manasına kullanılmaktadır.⁵⁵ Serrâc, vecdin Allah'tan gelen mükâşefe ve ilhamlar olduğunu aktararak vecd halinde olan kimsenin önce sakin haldeyken sonra hareketlendiğini, hırıltılı sesler çıkartarak derin derin nefes aldığını söylemiş ve "*Onlar öyle kimselerdir ki, Allah anıldığı zaman kalpleri titrer.*"⁵⁶ ayetini de buna örnek vermiştir. "*Rablerinden korkanların, bu kitabın etkisinden tüyleri ürperir.*"⁵⁷ ayetinde anlatılan durumun vecd ehlinin sıfatlarından olduğunu belirtmiştir. Ayetteki, korkmak ve ürpermek anlamında olan "vecel" in vecd ehlinin sıfatı olduğunu söylemiştir. Hiz. Peygamber'e, "*Her ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onlara şahit olarak gösterdiğimiz zaman, bakalım onların hâli nice olacak?*"⁵⁸ ayeti okuduğunda şiddetle sarsılmasını da vecde örnek göstermiştir.⁵⁹

Hiz. Muhammed'in, vahiy geldiği zaman normal hâlinin dışına çıkarak, terleyip titrediği ve Hiz. Hatice'ye kendisini örtmesini söylediği;⁶⁰ Hiz. Âişe'nin, soğuk bir günde vahiy gelmesine rağmen Hiz. Peygamber'in terlediğini ifade etmesi,⁶¹ kaynaklarda yer almaktadır. Hiz. Peygamber'in vahiy esnasındaki bu hâli, tasavvufta "vecd" olarak isimlendirilmektedir.

⁵² Enfal, 8/17.

⁵³ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, trc. İsa'd Abdülhâdi Gandil, Dâru'n-nehdetü'l-ğarbiyye, Beyrut 1980, 495, s. 496.

⁵⁴ Ahmed el-Âyid ve diğerleri, *age.*, s. 1290, 1291.

⁵⁵ Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 514, 515.

⁵⁶ Hac, 22/35.

⁵⁷ Zümer, 39/23.

⁵⁸ Nisâ, 4/41.

⁵⁹ Serrâc, *el-Lûma*, s. 263, 264; Buhârî, Tefsir, 9.

⁶⁰ Buhârî, Bed'ü'l-vahy, 1.

⁶¹ Buhârî, Bed'ü'l-vahy, 1; Müslim, Fezâil, 86, 87.

4. Gaybî Bilgi/Keşf ve İlham

Keşf kelimesi, açmak, bir şeyin üzerindeki örtüyü kaldırmak;⁶² perde- nin arkasındaki gaybî hususlara yaşayarak vâkıf olmak anlamlarındadır. Keşf, ilham anlamına da gelmektedir. Keşf ve ilham, doğrudan Allah'tan alınan bilgidir. İbn Arabî'ye göre, veliler keşfe dayanan bilgileri, peygambere vahiy getiren meleğin aldığı kaynaktan doğrudan alırlar ve bazı keşifler kesin bilgi verir.⁶³

Bu açıklamalardan, keşf ve ilhamın, velilerin fiillerinden olduğu; Peygamberlere verilen bilgilerin ise vahye dayandığı anlaşılmaktadır. Fakat bu ifade, peygamberlerin, ilham sahibi olamayacağı anlamına da gelmemektedir. Peygamberlerin bütün fiillerinin vahiy olduğunu söylemek, onları beşer olaktan çıkarır. İnsanların ilham aldığı kabul edilirse, Peygamberlerin vahiy aldıkları gibi, bir beşer olarak ilham alabilecekleri de düşünülebilir.⁶⁴

"Gözü kaymadı ve sınırı aşmadı. And olsun o, Rabbi'nin en güzel ayetlerinden bir kısmını gördü."⁶⁵ ayetinde, Hz. Peygamber'in, Miraçta kimse- nin ulaşamayacağı bir noktaya ulaştığı, Allah'ın huzuruna çıktığı ve gaipten olan birçok şeyi gördüğü ifade edilmektedir. Hz. Peygamber'in, Miraç dönüşünde kendisine inanmayan ve Mescid-i Aksa ile ilgili sorular soran müşriklerle, gözünün önüne gelen Mescid-i Aksa'ya bakarak cevap vermesi,⁶⁶ tasavvufta keşf ve ilham olarak ifade edilmiştir. Bu durum, tasavvuftaki, gaybî bilgi, keşf ve ilham gibi hususların Hz. Peygamber'in yaşantısında mevcut olduğunu ortaya koymaktadır.⁶⁷

Hz. Peygamber, "Ümmetlerin mükellemleri ve muhaddesleri (ilham alanları) vardır. Bu ümmet içinde de var ise o da Ömer'dir."⁶⁸ diyerek onun keşf ve ilham sahibi olduğunu işaret etmiştir. Hz. Peygamber'in, Hz. Ömer'in

⁶² Ahmed el-Âyid ve diğerleri, *age.*, s. 1043.

⁶³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 286; keşf konusu için bkz. Türer, Osman, "Hz. Peygamber'in Şahsiyeti ve Vasıflarına Tasavvufun Yaklaşımı.", *Hiz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildirileri ve Müzakere Metinleri*, Gaziantep 2015, s. 223.

⁶⁴ Hz. Peygamber'in, bir melek olmadığı, hatta Peygamberlikten önce bir kul olduğu konusunda detaylı bilgi için bkz. Yıldırım, Ahmet, "Peygamber-Sahabe İlişkisi Bağlamında Tasavvufi Düşünce ve Yorumlarda Şeyh-Mürid İlişkisi", *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları*, Yıl 3 Sayı 1 Mayıs 2010, s. 6.

⁶⁵ Necm, 53/17-18.

⁶⁶ Buhârî, Fezâilü's-sahabe, 70, Tefsir, 200; Müslim, İman, 276, 278.

⁶⁷ Bkz. Erkaya, Mahmud Esad, "Tarikatların Teşekkülü Öncesi Dönemde Kur'ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2015, cilt: XV, sayı: 3, s. 143.

⁶⁸ Buhârî; Fezâil, 6.

keşf ve ilham sahibi olduğunu kabul etmesi, başka kimselerin de keşf ve ilham sahibi olabileceğini göstermektedir.⁶⁹

5. Riyazet

Riyazet kelimesi, eğitmek, itaat ettirmek anlamındadır. Vücut eğitimi anlamına geldiği gibi ruhî eğitim anlamına da gelmektedir. Oruç, hem ruhî hem de bedenî bir riyazettir. Ahlakın güzelleşmesi ve nefis eğitimi, şehvetten uzaklaşmak ve ibadetlere devam etmekle gerçekleşir.⁷⁰

Riyazet, tasavvufta nefis eğitimi için kullanılan önemli bir metottur. "Az yemek, az konuşmak ve az uyumakla" birlikte **nafile oruç** tutmak da riyazette önemli bir yöntemdir. Hz. Peygamber'in, aşure günü,⁷¹ her ayın üç günü,⁷² pazartesi ve perşembe günleri,⁷³ arefe günü,⁷⁴ şevval ayının altı günü⁷⁵ oruç tuttuğu ve bu günlerde oruç tutmayı tavsiye ettiği; en faziletli orucun, Davud'un (a.s.) gün aşırı tuttuğu oruç olduğu ve bundan fazlasının peygamber tarafından önerilmediği,⁷⁶ kaynaklarda yer almaktadır.

Hz. Peygamber'in, "*Namaz, benim zevkim, neşem ve sürurumdur.*"⁷⁷ dediği ve ayakları şişecek kadar çok namaz kıldığı,⁷⁸ riyalet edilmiştir. Huzeyfe b. Yaman, bir gece Hz. Peygamber'le birlikte namaz kıldığını ve onun bir rekâta ilk üç sureyi ağır ağır okuduğunu anlatmıştır.⁷⁹ Namazdan aldığı haz ve manevi zevk, Onun, farz namazların dışında bu kadar çok nafile namaz kılmasına da sebep olmuştur.

Sûfiler, hadiste ifade edildiği gibi, "Allah'a yaklaşmanın ve O'nun sevgisini kazanmanın; farzları yapıp, nafileleri artırmakla mümkün olduğuna,"⁸⁰ inandıkları için, **nafile namazları** ve oruçları artırmışlardır. Sûfilerin, ibadetle-

⁶⁹ Keşf ve marifet konusunda bkz. Kaplan, Hayri, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûflere / Tasavvufa Bakışı", *Tasavvuf*, Ankara 2005, sayı: 14, s. 296, 297.

⁷⁰ Ahmed el-Âyid ve diğerleri, *age.*, s. 561.

⁷¹ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, I-II, Kahire ts., Siyam, 41.

⁷² Müslim, Sıyâm, 181, 182.

⁷³ Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, I-III, Beyrût 1409/1988 Savm, 60; İbn Mâce, Sıyâm, 42.

⁷⁴ Müslim, Sıyâm, 196, 197.

⁷⁵ Müslim, Sıyâm, 204.

⁷⁶ Müslim, Sıyâm, 187-192.

⁷⁷ Abdurrezzak, Ebû Bekr Abdurrezzak b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyârî es-San'ânî, *Musannef*, I-XI, Beyrût 1403/1982, IV, 321; Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Sünenü'n-Nesâî*, I-VIII, Beyrût 1409/1988, Nisa, 1.

⁷⁸ Buhârî, Teheccüd, 6, Tefsir, 324, Rikak, 20; Müslim, Sıfâtü'l-münâfikîn, 79, 80, 81.

⁷⁹ Müslim, Müsafirîn, 203.

⁸⁰ Buhârî, Rikak, 38.

rinde yer alan çok namaz kılmanın ve çok oruç tutmanın, Hz. Peygamber'in yaşantısında mevcut olduğu görülmektedir.

6. Tevbe

Tevbe kelimesi; günden dönmek, isyandan itaate dönmek, Allah'a yönelmek,⁸¹ günahları itiraf edip pişman olmak ve günahlara dönmemeye karar vermek,⁸² anlamlarına gelmektedir. Tevbe, köklü bir değişim olup, günahla Allah'tan uzaklaşan kulun, ibadet ve itaatle tekrar O'na yaklaşmasıdır. Hasan Basrî (ö. 110/728), "fakir olduğu, bahçesi kurduğu ve erkek çocuğu olmadığı" gibi farklı sebeplerle kendisine gelen ve dua isteyen üç kişiye de "tevbe istiğfar" etmelerini söyleyerek aynı reçeteyi vermiştir.⁸³ Bu üç kişinin, içinde bulunduğu sıkıntı/hastalık farklı, ama bu hastalıklara sebep olan illet aynı olduğu için kendilerine aynı reçete verilmiştir. Bütün hastalıkların temel sebebi, Allah'tan uzaklaşmak; tedavisi ise tevbe ile Allah'a dönmek ve O'na itaat etmektir. Tevbe, firkatten, kurbiyete geçiştir.

Hz. Peygamber, "(İstemediğim şeyler) kalbimi kapladığında/meşgul ettiğinde, günde 70 kere (bazı rivayetlerde 100 kere) Allah Teâlâ'dan af dileirim."⁸⁴ demiştir. Tasavvufdaki makamlar içinde ilk sırada yer alan ve tarikata girişte ilk olarak yapılması istenen tevbe, hadisten anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber'in, gün içerisinde en çok yaptığı eylemler arasında görünmektedir.

Kuşeyrî, "Peygamber (a.s.), bir halden başka bir hale nakledilir ve hali başka bir halle değiştirilirdi. Gayb meydanlarında ve kurb makamlarında seyretilirdi. Üzerindeki elbiseler ve nurlar değiştirilirdi."⁸⁵ diyerek Hz. Peygamber'in, daha önce içinde bulunduğu halden tevbe ettiğini ifade etmiştir.

Gazâlî (ö. 505/1111), Hz. Peygamber'in, günde yüz defa tevbe etmesindeki maksadı şu şekilde açıklamıştır: "Hz. Peygamber, bir dereceye eriştiği zaman, eski dereceler onun nazarında basit görüldüğü için, o derecelerden tevbe ve istiğfar ederdi. Onun işi, terakki ve yükselmektir. Peygamberlerin ve velilerin yolu, yarın hasret ve nedamet çekmemek için, ibadet yapabildikleri zamanın bir dakikasını bile kaçırmamaktır."⁸⁶ Hz. Peygamber'in, geçmiş ve

⁸¹ İbn Manzûr, *age.*, I, s. 454.

⁸² Ahmed el-Âyid ve diğerleri, *age.*, s. 215; Bkz. Erkaya, Mahmut Esad, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Otto Yayınevi, Ankara 2017, s. 122.

⁸³ Mevdûdî, Ebu'l Al'â, *Tefhimu'l-Kur'ân*, çev. Yusuf Karaca ve diğerleri, İstanbul 1991, s. 473.

⁸⁴ Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, I-V, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru lhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1991, Zikr 41.

⁸⁵ Kuşeyrî, Abdülkerim, *el-Cevâhiru'l-mensûre*, trc. ve thk. Mehmet Mansur Gökcan, Harf Eğitim Yayıncılığı, Ankara 2017, s. 9.

⁸⁶ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, Çev. Mehmed A. Müftüoğlu, İstanbul 1981, s. 525; Gazâlî'nin açıklamaları, Kuşeyrî'nin açıklamaları ile örtüşmektedir. Bu durum, Gazâlî'nin, Kuşeyrî'den etkilenmiş olabileceğini göstermektedir. Gazâlî'nin, hocalarından, el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve el-

gelecek günahları bağışlandığı,⁸⁷ cennetteki en güzel makamlar kendisi için hazırlandığı halde⁸⁸ tevbe etmesi, Allah'ın daha fazlasına layık olduğunu bildiği için; yaptığı ibadetleri ve zikirleri yeterli görmemesinden, ümmetine örnek olma düşüncesinden, hedeflerini ve tebliğ vazifesini gerçekleştirememesi endişesindedir.

Tasavvufta, tevbenin, ilk makam olması, tarikatlara girerken tevbe alınması ve zikirlerde tevbe yer verilmesi; sûfîlerin, Hz. Peygamber'i örnek almalarından ve onun tevbesine göre, ne kadar az tevbe ettiklerinin farkında olmalarından kaynaklanmaktadır.

7. Tevekkül

Tevekkül kelimesi, işi başkasının yapmasını kabullenmek, bir işte aciziyet gösterip başkasına güvenmek ve Allah'a teslim olmak⁸⁹ anlamlarına gelmektedir. Vekil, Allah'ın isimlerinden olup "kulların rızkını üstlenen" demektir. Mütevekkil ise, kendi rızkı ve işleri konusunda Allah'ı yeterli gören ve O'ndan başkasına güvenmeyen kimse demektir.⁹⁰ Şakik Belhî (ö. 194/810), "Bir kimseyi tanımak isterseniz, Hakk'ın kendisine vaat ettiğine mi yoksa halkın kendisine vaat ettiğine mi yürekte inandığına bakınız."⁹¹ diyerek tevekkül, "Allah'ın vadine mutlak güven ve teslimiyet" olarak algılamıştır.

Tevekkül, Allah'a tam bir güveni gerektirir. Başkasına güvenmek, Allah'a güvenmemek demektir. Mekkî, Tevrat'ta, "Kendisi gibi bir mahlûka güvenen lanetlenmiştir." diye yazıldığını belirttiikten sonra, "Falan kimse olmasa helak olmuştum. Şöyle olmasa, bu iş böyle olmazdı." şeklindeki sözlerin şirk olarak telakki edildiğini ifade etmiştir.⁹² Hz. Peygamber, "*Keşke sözünden sakın! Çünkü o, şeytanın amelîne kapı açar.*"⁹³ diyerek, vasıtalara ve sebeplere değil, Allah'a güvenmek ve bel bağlamak gerektiğine dikkat çekmiştir. "*Eğer Allah'a hakkıyla tevekkül etseydiniz, karınları aç olarak gidip tok olarak dönen kuşlara rızık verdiği gibi size de rızık verirdi.*"⁹⁴ diyerek tevekkülün, kuşların rızık araması gibi, çalışıp gayret ederek rızkı Allah'tan beklemek olduğunu izah etmiştir.

Farmadî (ö. 477/1084), Kuşeyrî'nin öğrencileridir. (bkz. Uludağ, Süleyman, "Kuşeyrî," *DİA*. c. 26, s. 474.)

⁸⁷ Fetih, 48/2.

⁸⁸ Kevser, 108/1.

⁸⁹ Ahmed el-Âyid ve diğerleri, *age.*, s. 1330.

⁹⁰ İbn Manzûr, *age.*, VI, s. 4909, 4910, 4911.

⁹¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 398.

⁹² Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, II, s. 4.

⁹³ Müslim, Kader, 34; İbn Mâce, Mukaddime, 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 366, 370.

⁹⁴ Tirmizî, Zühd, 33; İbn Mâce, Zühd, 14.

Sehl b. Abdullah: “Tevekkül, Nebînin halidir. Çalışıp kazanmak ise sünnetidir. Onun hali üzere bulunan, sünnetini katiyen terk etmez.”⁹⁵ demiştir. Bu ifadeden, Hz. Peygamber’in tevekkül halinde olduğu ve onun tevekkül anlayışının, çalışıp tedbir almaya dayandığı anlaşılmaktadır. Onun, “... *deveni bağla ve öyle tevekkül et.*”⁹⁶ sözünde de bu anlayışı görmek mümkündür. Bu hadislere göre tevekkül, “gereken çalışmayı yaparak ve bütün tedbirleri alarak neticenin iyi bir şekilde sonuçlanmasını Allah’tan beklemek” şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu anlayışa göre; tevekkül, tam bir teslimiyet ve güven içerisinde olmayı ve gereken çabayı göstermeyi gerektirir. Tasavvufta bir makam olan tevekkülün, örnek verilen hadislerde görüldüğü üzere, Hz. Peygamber’in yaşantısında daima yer aldığı anlaşılmaktadır.

8. Kanaat

Kanaat kelimesi, verilene razı olmak ve onu kabul etmek demektir.⁹⁷ Kanaat sahibi, az kazandığında, isyan etmez. Çok kazandığında da azgınlık göstermez. Her iki durumda da rıza ve şükür halinde olur. Kanaat sahibi, hırs ve tamahtan uzak durur. Kısmetine razı olarak azla yetinir ve “kendi yağında kavrulur.”

Mekkî, Ma’ruf el-Kerhî’nin, ancak ihtiyaç anında sebeplere başvurduğunu, kendisi için zaruri olan miktarı aldığını ve mal biriktirmediğini söylemiştir. Mekkî, onun emelinin kısa (kasru’l-emel) olduğunu, bir namaz vaktinden diğer namaz vaktine kadar yaşayacağını düşünmediğini, öğle namazını kırdıktan sonra komşularına, “İkinci namazını kıldırarak birini bulun.” dediğini belirtmiştir.⁹⁸ Sadece az ile yetinmek değil, kasru’l-emel de, sûfiler tarafından kanaat olarak kabul edilmiştir.⁹⁹ Muhâsibî (ö.243/857), ölümün ansızın geleceğini idrak eden ve ölüm hakkında bilgisi artan kimsenin, emelini kısa tutacağını (kasrı emel), ölümü gözetleyeceğini ve onun için hazırlık yapacağını, ruhun sahibi, ruhunu almadan önce hayır işlerinde yarışacağını söylemiştir.¹⁰⁰

Kuşeyrî, “Kul, haline şükrederek, sabrederek ve Allah’ın takdir ettiği rızka razı olarak kanaat ederse, az ile yetinmesi, zengin olarak yaşamasından daha iyidir.”¹⁰¹ demiştir. Kuşeyrî’nin sözlerinden anlaşılacağı üzere; şükür, sabır ve rıza, kanaat sahibi olmanın şartları olarak tezahür etmiştir.

⁹⁵ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, s. 166.

⁹⁶ Aclûnî, İsmâil b. Muhammed el-Cerrâhî, *Keşfu’l-hafâ*, I-II, Beyrût 1405, I, 144.

⁹⁷ Ahmed el-Âyid ve diğerleri, *age.*, s. 1010.

⁹⁸ Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, II, s. 19.

⁹⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, s. 114.

¹⁰⁰ Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed, *er-Riâye li-hukûkillah*, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Lübnan 2010, s. 136, 137.

¹⁰¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, s. 115.

Hz. Peygamber, yaşantısında daima aza kanaat etmiş ve eline geçen malın fazlasını ihtiyaç sahiplerine vermiştir. Hz. Peygamber'in sahip olduğu mülkiyetin tamamı olarak zikredilen; "sirtında bir ihram, üzerinde deri yastık bulunan çıplak bir sedir, bir avuç yulaf, bir su kabı ve namaz kılacağı bir post"¹⁰² onun, kanaati benimseyen yaşantısının alametleridir. Ahmed Yesevî (ö. 562/1166), Hz. Muhammed'in, yemede, içmede ve giyimde kanaatkâr olduğunu; isyan eden ve eziyet eden ümmete karşı da şefaatkâr olduğunu şöyle dile getirmiştir:

Yalıngaç u açıkka kanâatlığ Muhammed
*Âsî câfî ümmetge şefaatlığ Muhammed*¹⁰³

Hz. Peygamber'in, "Ey Allah'ım! Muhammed ailesinin rızkını yetecek kadar kıl."¹⁰⁴ diyerek yaptığı dua, onun, ihtiyacından fazlasını istemediğini göstermektedir. Bu söz, aynı zamanda onun kanaat anlayışını da ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber, "Cennet, yetecek kadar maişete kanaat ederek İslam'la hidayete erdirilen kimselerindir."¹⁰⁵ diyerek kanaatin neticesini açıklamış ve kanaatkâr olmaya teşvik etmiştir. Verilen örneklerden anlaşılacağı üzere, usûl-ü aşere'deki¹⁰⁶ makamlardan olan kanaat, Hz. Peygamber'in hayatının tamamında bir yaşam stratejisi olarak yer almıştır.

9. Zikir

Zikir kelimesi, dil ile söylemek, hatırlamak, hafızada tutmak/ unutmamak,¹⁰⁷ övmek ve şükretmek¹⁰⁸ anlamlarına gelmektedir. Allah'ın adını ve tevhid içeren sözleri dil ile söylemek zikirdir. Zikir denildiği zaman genellikle akla gelen bu tür tesbihatlardır. Bunun dışında, Allah'ı hatırlatan her şey de zikirdir. Kur'an okumak, namaz, oruç ve hac gibi ibadetler yapmak, Allah'ı hatırlattığı için zikirdir. Günlük hayatta, daima tesbihatta bulunmak veya ibadet halinde bulunmak mümkün değildir. Günlük işleri yaparken, Allah'ın kendisini gördüğünün ve murakabe ettiğinin şuurunda olarak her ne iş yapıyorsa en iyi şekilde yapmaya çalışmak (ihسان) da zikirdir. Bu şekilde Allah'ı unutmamak, sürekli zikirdir. Sehl b. Abdullah'ın, "Allah'ı unutmaktan daha büyük bir günah

¹⁰² Müslim, *Sahîhu Müslim*, Talak, 30.

¹⁰³ Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Sadeleştiren Ahmed Eğilmez Rıdvanoğlu, Sağlam yayınevi, İstanbul 2016, s. 202.

¹⁰⁴ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Bustî, *Sahîhu İbn Hibbân*, I-XVIII, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1993, 14, 254.

¹⁰⁵ Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühed*, 11.

¹⁰⁶ "Usûl-ü aşere," Necmüddin Kübra'ya dayanılarak, çalışmamızda, tasavvufta bir makam olarak değerlendirilmiştir.

¹⁰⁷ İbn Manzûr, *age.*, III, s. 1507.

¹⁰⁸ Ahmed el-Âyid ve diğerleri, *age.*, s. 483.

bilmiyorum.”¹⁰⁹ sözü, günaha giden yolun, Allah’ı hatırlamakla kapandığını; Allah’ı unutmakla da açıldığını ifade etmektedir. Zikir, Allah’la olmaya ve O’nun gözleri önünde günah işlemekten utanmaya sebep olmaktadır.

Sevr mağarasında, Resûlullah’a zarar geleceği düşüncesiyle endişelenen Hz. Ebû Bekir’e, Hz. Peygamber, “*Üzülme, Allah bizimledir.*”¹¹⁰ diyerek, Allah’ın da kendisini zikreden kimselerle birlikte olacağına işaret etmiştir. Hz. Peygamber, Allah’ı zikreden kimseyi diriye, zikretmeyen kimseyi ise ölüye benzeterek,¹¹¹ Allah’ı zikredenle zikretmeyen kimsenin farkını ve değerini ortaya koymuştur.

Hz. Peygamber, “*Her şeyin bir cilası vardır; kalplerin cilası da Allah’ı anmaktır. İnsanı Allah’ın azabından en çok koruyacak şey, ancak Allah’ı zikir-dir.*” dediği zaman, “Allah yolunda cihat da mı zikirden hayırlı değil?” diye sordular. O, “*Hayır, kesilinceye kadar vuruşsa dahi.*”¹¹² diyerek, zikrin değerine dikkat çeker.

Zikir; ifade edildiği gibi, Allah’ı anmayı, O’nu hatırlatan ibadetler yapmayı ve O’nu unutmamayı kapsamaktadır. Hz. Peygamber, gün içerisinde, yaptığı tesbihatlarla, ibadetlerle, tebliğ faaliyetleriyle ve diğer eylemleriyle sürekli zikir halindedir. Tasavvufun temel prensiplerinden olan ve sûfîlerin, çokça yaptıkları zikrin, Hz. Peygamber’in yaşantısının bir parçası olduğu anlaşılmaktadır.

10. Teveccüh

Teveccüh kelimesi, yönelmek, gitmek, kastetmek anlamlarına gelmektedir.¹¹³ Allah’a Teveccüh, tamamen Allah’a yönelmek ve O’ndan başka bir maksadın olmaması demektir. Allah’a teveccüh eden kişi, O’ndan başkasında güç ve kuvvet görmez. İsteğini sadece Allah’a iletir ve sadece O’na sığınır. Mâsivâda güç ve kuvvet görüp ona meyletmek teveccühten uzaklaşmak demektir. Cüneyd Bağdâdî, “Bir sıddık, binlerce sene Allah’a yönelip teveccüh etse, bir an dahi O’ndan yüz çevirse, kaybettiği kazandığından daha büyüktür.”¹¹⁴ diyerek, bir an bile Allah’tan başka bir şeye teveccüh etmenin tehlikesine dikkat çekmiştir.

¹⁰⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 225.

¹¹⁰ Tevbe, 9/40.

¹¹¹ Buhârî, Daavât, 66.

¹¹² Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, I, 396; Münzirî, Abdül Azîm b. Abdil Kavî el-Münzirî, *et-Terğîb ve't-terhîb*, I-IV, Beyrut 1417/1996, II, 254.

¹¹³ Ahmed el-Âyid ve diğerleri, *age.*, s. 1293.

¹¹⁴ Necmüddin Kübra, *Usûlu Aşere (Tasavvufî Hayat)*, Çev. Mustafa Kara, İstanbul 1996, s. 62, 63.

Hz. Peygamber, daima Allah'a teveccüh ettiği ve O'nu zikrettiği için, Allah da daima onunla beraber olmuştur.¹¹⁵ Hz. Peygamber, "*Kim sıkıntıya düşer de halini insanlara açarsa, sıkıntıdan kurtulamaz. Fakat düştüğü sıkıntıyı Allah'a havale eden kimseye Allah er veya geç bir rızık verir.*"¹¹⁶ diyerek Allah'a teveccühün faydasını ve başkasına teveccühün zararını izah etmiştir. Hz. Peygamber, "*Kim bana, hiç kimseden bir şey istemeyeceğine dair söz verirse, onun cennete girmesine kefil olurum.*"¹¹⁷ diyerek, sadece Allah'tan isteyerek O'na teveccüh etmenin kutlu akıbetini müjdelemiştir.

Kuşeyrî, "Eğer halktan ayrılıp Hakk'a yönelirseniz, dilinizle insanlardan bir şey istemeyin. Dille istemeyi terk ettiğiniz zaman kalbinizle de istemezsiniz. Kalp ile istemek, dil ile istemek gibidir."¹¹⁸ diyerek Hakk'a tam manasıyla teveccüh etmek için halktan istemeyi kalpten bile geçirmemek gerektiğine dikkat çekmiştir.

Bir bedevî Arap, Hz. Peygamber'e gelerek kendisine kısa bir nasihatle bulunmasını istemiş ve Hz. Peygamber de ona şu öğütleri vermiştir: "*Veda eden kimse gibi namaz kıl. Yarın özür dileyeceğin bir sözü söyleme. İnsanların elinde bulunan şeylerden ümidini kes.*"¹¹⁹ Bu hayatî öğütlerin sonuncusu olan "insanların elinde bulunan şeylerden ümit kesmek," insanlara değil de Allah'a teveccüh etmek demektir. İnsanlara ümit bağlayarak onlarda bir güç ve kuvvet olduğunu düşünmek ise, onlara teveccüh etmek ve Allah'tan uzaklaşmak demektir.

Hz. Peygamber'in, yukarıdaki öğütlerinde, Hakk'a teveccühün, halktan fenâ ile gerçekleşeceğine işaret ettiği görülmektedir. Bu bakımdan, Hz. Peygamber'in yaşayışında, anlam olarak yer alan teveccüh ve fenâ, tasavvufîta, kurb ve vuslatın temel şartları olarak yer almıştır.

11. Sabır

Sabır kelimesi, şikâyetçi olmaksızın sükûnetle beklemek, tahammül etmek, kendisini tutmak ve nefesine hâkim olmak¹²⁰ anlamlarına gelmektedir. Muhâsibî, "Sabır, İlâhî buyruklar karşısında kıpırdamadan durmaktır."¹²¹ diyerek, sabrın, Allah'tan gelen her şeyi, kaderin en ağır darbelerini bile olgunlukla ve sükûnetle karşılamak olduğunu ifade etmiştir. Allah Teâlâ, "*Ancak sabre-*

¹¹⁵ Tevbe, 9/40.

¹¹⁶ Tirmizi, Zühd, 18; Ebû Davud, Zekât, 28.

¹¹⁷ Ebû Dâvûd, Zekât, 1643; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 276.

¹¹⁸ Kuşeyrî, *el-Cevâhiru'l-mensûre*, s. 18.

¹¹⁹ İbn Mâce, Hikme, 15.

¹²⁰ Ahmed el-Âyid ve diğerleri, *age.*, s. 717.

¹²¹ Schimmel, *age.*, s. 115.

denlere karşılıkları hesapsız olarak verilecektir.”¹²² diyerek, sabra verilecek mükâfatın ucunu açık bırakmış ve ona bir sınır belirlememiştir. Kuşeyrî, nimetleri, zikir ve şükürle; musibetleri ise, muvâfakat ve sabırla karşılamak gerektiğini söylemiştir. Gökyüzünün gölgelediği ve yeryüzünün taşıdığı varlıkların en hayırlısı olarak nitelediği Hz. Peygamber’in, “*Cehennem ateşi, git ya mü’min! Nurun alevimi söndürüyor.*”¹²³ sözünü şu şekilde yorumlamıştır: “Mü’minin nuru, dünyada kendisiyle olan ve bela ateşini söndüren nurdur. Senin üzerindeki bu ateşi, Mevlâ’ya muvâfakatın ve sabrın söndürdü. Belâ, seni yok etmek için gelmez, fakat imanının sıhhatini araştırmak ve imtihan etmek için gelir.”¹²⁴

Sabır, sadece bela ve musibet anında olmaz. Muhâsibî, şu üç konuda sabretmek gerektiğini söylemiştir: 1. Allah’ın haramlarını işlememekte sabır. 2. Allah’ın emirlerine uymakta sabır. 3. Musibet anında sevabını Allah’tan bekleyerek sabır.¹²⁵ Süfîlerin sabır anlayışı, Hz. Peygamber’i bu üç hususta da örnek almaya dayanmaktadır.

Hz. Peygamber, “*Sabır, hadîsenin sarsıntı tesiri yaptığı ilk anda gösterilen tahammüldür.*”¹²⁶ diyerek hem sabrı tanımlamış hem de sabır gösterilmesi gereken zamanı belirlemiştir.

Kuşeyrî, Allah’ın, mü’min kulunu imanı miktarınca sürekli olarak imtihan ettiğini, bu bakımdan Peygamberlerin imtihanının ebdâllerin imtihanından, ebdâllerin imtihanının da velilerin imtihanından daha büyük olduğunu şu hadise dayanarak ifade etmiştir:¹²⁷ “*Biz Peygamberler topluluğu, imtihanı en şiddetli olanlarız. Sonra diğerleri ve diğerleri...*”¹²⁸ Hadiste ifade edildiği gibi, peygamberlerin en çetin imtihanlara tabi tutuldukları bilinmektedir. Hz. Muhammed, babasız dünyaya gelmiş, küçük yaşta da annesini kaybederek hem yetim hem de öksüz kalmıştır. Kavmi tarafından dışlanmış, türlü hakaretlere maruz kalmış ve memleketini terke zorlanmıştır. “Arpa ekmeği ile bile üst üste üç gün karnını doyurduğu olmamıştır.”¹²⁹ Hz. Fatıma dışındaki bütün çocuklarını eliyle toprağa vermiştir. Bu çetin imtihanlara tabi olan Hz. Peygamber’in

¹²² Zümer, 39/10.

¹²³ Taberânî, Süleymân b. Ahmed, *el-Mu’cemül-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, I-XXV, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ts., XXII, 258, 259; İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ İsmâîl b. Ömer ed-Dîmeşkî, *Câmiu’l-mesânîd ve’s-süneni’l-hâdî li-akvâmi’s-senen*, thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş, I-XII, Dâru Hadr, Beyrut 1998, VIII, 456; Rûdânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed, *Cem’u’l-fevâid min Câmi’l-usûl ve Mecma’iz-zevâid*, thk. Ebû Ali Süleymân b. Dürey, I-IV, Dâru İbn Hazm-Mektebetü İbn Kesîr, Beyrut-Kuveyt 1998, IV, 214.

¹²⁴ Kuşeyrî, *el-Cevâhiru’l-mensûre*, s. 16.

¹²⁵ Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed, *Risâletü’l-müsterşidin*, tah. Selmân b. Abdülfettâh, Dâru’l-beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 2014, s. 234.

¹²⁶ Buhârî, Cenaiz, 32; Müslim, Cenaiz, 14.

¹²⁷ Kuşeyrî, *el-Cevâhiru’l-mensûre*, s. 24, 25.

¹²⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, LXV, 10.

¹²⁹ Müslim, Zühd, 32, 33.

herkesten daha fazla sabır gösterdiği aşikârdır. Diğer peygamberler de çeşitli musibetlerle imtihan edilmişler ve gösterdikleri sabırdan dolayı, musibetlerin kaldırılmasıyla ve çeşitli nimetlerin lütfedilmesiyle mükâfatlandırılmışlardır.

12. Murakabe

Murakabe kelimesi, denetlemek, gözetlemek, beklemek, korumak anlamlarına gelmektedir.¹³⁰ Allah, her şeyi gözetlemekte¹³¹ ve kayıt altına almaktadır.¹³² O'nun görüş alanı dışında kalan hiçbir şey yoktur. Bir kimsenin, Allah'ın kendisini gördüğünü ve takip ettirdiğini bilmesi, bu şuurla ibadetlerini ve kulluğunu devam ettirmesi murakabe halidir. Kuşeyrî, , *"İhsan, sanki Allah'ı görüyormuş gibi kulluk etmendir. Sen O'nu görmesen de O, seni görür."*¹³³ ifadesinin yer aldığı Cibrîl hadisinde murakabe haline işaret olduğunu belirtmiş ve "Murakabe, kulun, Cenab-ı Hakk'ın her halükarda kendisini denetlemekte olduğunu bilmesidir." demiştir.¹³⁴ Kuşeyrî'nin ifade ettiği gibi, ihsan hali, murakabe halidir. Murakabe hali, Hz. Peygamber'in, halidir. O, her hal ve davranışıyla ümmetine örnek olduğu gibi, murakabe haliyle de onlara örnek olmuş ve tavsiyede bulunmuştur. Murakabe hali, muhasebe yaparak geçmişi değerlendirmeyi ve geleceği planlamayı da gerektirir. Hz. Peygamber: *"Hesaba çekilmezden önce kendinizi hesaba çekiniz. Büyük hesaba kendinizi hazırlayınız. Çünkü dünyada kendisini hesaba çeken kimsenin hesabı kolay olur."*¹³⁵ diyerek, muhasebenin bu işlevine dikkat çekmiştir.

13. Rıza

Rıza kelimesi, üstün tutmak, kabullenmek, sevmek¹³⁶ hoşnut olmak ve memnun olmak anlamlarına gelmektedir.¹³⁷ Muhâsibî, "Rıza, Allah'ın hükümlerini (şer'î) kabul etmekte; O'nun emrine teslim olmakta ve O'nun hükmü (kazası) gerçekleştiğinde iradeyi terk etmekte olur."¹³⁸ diyerek rıza gösterilecek yerler hakkında bilgi vermiştir. Rıza, tevekkül ve sabır makamlarında elde edilen tecrübeler neticesinde ulaşılan ve diğer bütün makamların da sonunda olan bir makamdır. Fudayl b. İyaz (ö. 187/803), "Rıza, mertebesinde bulunan

¹³⁰ Ahmed el-Âyid ve diğerleri, *age.*, s. 539.

¹³¹ Ahzâb, 33/52.

¹³² Kaf, 50/18.

¹³³ Buhârî, İman, 36; Müslim, İman, 1.

¹³⁴ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 189.

¹³⁵ Tirmizî, Sıfatu'l-kıyâme, 25; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Abdillâh b. Muhammed el-Kûfî, *Musannef*, I-VII, Riyad 1409/1988, VII, 96.

¹³⁶ Ahmed el-Âyid ve diğerleri, *age.*, 529.

¹³⁷ İbn Manzûr, *age.*, III, s. 1663.

¹³⁸ Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidin*, s. 235.

kişi, bu derecenin üzerinde bir şey temenni etmez.” diyerek, sâlikin kemâlinin bu son makamla gerçekleşebileceğini ifade etmiştir.

Rıza, usûl-ü aşerenin son makamıdır. Sâlik, diğer dokuz makamı geçerek bu makama ulaşır ve böylece seyr-i sülûku tamamlar. Bu makamdaki sâlik, nefis eğitimini tamamlamış ve onu nefs-i kâmileye çevirerek manevi değerlerle donatmıştır. Nefsten, iradeden ve halktan fâni olarak Allah’a kurbiyet kesbetmiştir. Artık dünyevî nimetlerden ve zevklerden etkilenmediği gibi musibetlerden de etkilenmez hale gelmiştir. Onu etkileyen tek şey, Allah rızasıdır. Allah’tan razı olması, O’ndan gelecek her şeye de razı olmasını sağlamaktadır. Hz. Peygamber’in, “*Allah’ın Rab olduğuna razı olanlar, imanın lezzetini tatmış olurlar.*”¹³⁹ sözünden, nimet verdiği de musibet verdiği de O’nu Rab olarak kabul etmek gerektiği anlaşılmaktadır. Rabiâtü’l-Adeviyye (ö. 185/801), Allah’ın nimeti kadar musibeti de kendisini memnun ettiği zaman kulun rıza mertebesine ulaşacağını söylemiştir.¹⁴⁰

Doğru ve dürüst olan kimselerin cennette mükâfatlandırılacakları, Allah’ın onlardan, onların da Allah’tan razı olduğu, Kur’an’da haber verilmektedir.¹⁴¹ Peygamber olmadan önce bile doğruluktan ve dürüstlükten ayrılmadığı için “emin” lakabı ile anılan¹⁴² Hz. Muhammed, Allah’ın, kendisinden razı olduğu kimselerin başında gelmiş ve cennetin en müstesna mekânlarıyla müjdelenmiştir. O, karşılaştığı her durumda Allah’tan razı olarak ümmetine örnek olmuş ve tüm ömrünü O’nun rızasına uygun bir şekilde yaşayarak geçirmiştir.

14. Havf

Havf, korkmak, çekinmek, sakınmak, endişe etmek ve bilmek anlamlarına gelmektedir. Havf, istenilmeyen bir şeyin başa gelmesi veya sevilen bir şeyin kaybedilmesi endişesi içerisinde olmaktır. Emniyet ve güven kelimelerinin zıddıdır.¹⁴³ Havf kelimesi, Allah korkusu anlamında kullanılmaktadır. Allah korkusu, Havfullah ve haşyetullah, kelimeleriyle de ifade edilmektedir. Korku, kalpte acı ve yanma meydana getirir. Korku sebebiyle insan, bazen ağlar, bazen de bayılabilir. Korkunun azalara yayılması, azaları günahtan alıkoymak ve ibadetlere bağlamakla olur. Bunun için denilir ki: “Korkan, ağlayıp gözlerini silen kimse değildir. Korkan, kendisi sebebiyle ceza göreceğini bildiği günah-

¹³⁹ Müslim, İman, 56; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 208.

¹⁴⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyrîyye*, s. 195.

¹⁴¹ Mâide, 5/119.

¹⁴² Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, I-II, İrfan yayıncılık, İstanbul 2003, I, s. 30.

¹⁴³ İbn. Manzûr, *age.*, II, s. 1290; Zebîdî, Ebü’l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed, *Tâcu’l-arûs*, Beyrut 1986, XXIII, s. 288, 289; Abdullah Bustânî, *el-Bustân*, Beyrut 1992, s. 331; Halil Curra, *Larûs*, Paris 1973, s. 477.

ları terk edendir.”¹⁴⁴ Korkunun insan vücudunda fiziksel etkilerinin olması tabiidir. Korku sebebiyle ağlamak, titremek veya bayılmak gibi şeyler gelip geçicidir. Fakat korku, sadece duygulanmayı değil aynı zamanda eylemi de gerektirir. Ceza göreceği korkusu veya Allah'tan utanması, kişiyi, günahları terk etmeye ve ibadetlere yönelmeye sevk etmelidir. Korkmak, korkunun gereğini yapmaktır.

Ebu'l-Kâsım Hâkim'in (342/953), “Bir şeyden korkan, ondan kaçır. Allah'tan korkan ise ona kaçır.”¹⁴⁵ sözünde ifade ettiği gibi, Allah korkusu, diğer korkulardan farklı olup, sakınmaya, çekinmeye ve saygıya dayalı bir korkudur. Allah korkusu, O'ndan uzaklaşmaya değil, O'na yönelmeye ve sığınmaya sevk eden bir korkudur.

Allah korkusu, bilmek ve tanımakla da ilgilidir. Allah'tan en çok korkan kimse, O'nu en iyi tanıyan kimsedir. Kur'an'da, “Allah'tan ancak âlimlerin korkacağı.”¹⁴⁶ bildirilmektedir. “Hikmetin başının Allah korkusu olduğunu”¹⁴⁷ söyleyen Hz. Peygamber, “Allah'ı en iyi tanıyanınız ve O'ndan en çok korkanınız benim.”¹⁴⁸ diyerek, korku derecesinin, tanıma derecesine eşit olduğunu ifade etmiştir. Hz. Peygamber'in hayatında yer alan havf ve marifet, tasavvufta da önemli bir yere sahiptir.

15. Recâ

Recâ, ümit etmek ve bir şeyin olmasını beklemek anlamındadır.¹⁴⁹ Ümit edilen şey, Allah'ın affı ve rahmetidir. Makamların sayısını yüz adet olarak kabul eden ve bu makamları açıklayan Herevî (ö. 481/1089), recânın faydasını, kişinin ümitsizliğe düşmemesi için ondaki korkunun bastırılması olarak ifade etmiştir.¹⁵⁰ Affedilmeyeceği korkusu, insanları günaha devam etmeye; affedileceği ümidi ise, ibadetlere yönelmeye sevk eder. Affedileceğinden emin olduğunu zannetmek ise, bir kimseyi rehavete sokarak ibadetlerden uzaklaşmaya sevk eder.

Recâ kelimesinin aynı zamanda “korkmak” anlamı da vardır.¹⁵¹ Affedileceğini ümit eden kişi, aynı zamanda, affedilmeyebileceği endişesini de ya-

¹⁴⁴ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I-V, Müessesetü'l-Halebî, Kahire 1387/1968, IV, s. 192, 193.

¹⁴⁵ Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 109.

¹⁴⁶ Fâtır, 35/28.

¹⁴⁷ Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 421.

¹⁴⁸ Buhârî, İman, 13.

¹⁴⁹ İbn. Manzûr, *age.*, III, s. 1604.

¹⁵⁰ Herevî, Ebû İsmail Abdullah el-Ensârî, *Menâzilü's-sâirîn*, Dârul-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1408/1988, s. 34.

¹⁵¹ Ahmed el-Âyid ve diğerleri, *age.*, s. 509.

şar. Bu durum havf ve recânın iç içe olduğunu gösterir. Mekkî, "Recâ, korkanların rahatlatma sebebidir. Bundan dolayı Araplar, recâyı havf olarak isimlendirirler. Çünkü havf ve recâ, birbirinden uzaklaştırılmayan iki vasıftır."¹⁵² diyerek recânın hakikatine işaret etmiştir. Görüldüğü gibi, recâ, affedilmeme endişesini de içinde taşıyan bir ümittir. Kulun dengede olması ve doğru istikamette yürümesi, korku ve ümidin birlikte olmasına bağlıdır.

Recâ, içerisinde affedilmeme endişesini bulundursa da affedilme ümidinin galip unsur olduğu bir haslettir. Allah, kendisine ortak koşulmasının dışında dilediği kimsenin günahını bağışlayacağını belirterek,¹⁵³ affının ve rahmetinin genişliğini belirtmiştir. Hz. Peygamber, "*Allah, mahlûkatı yaratmadan önce kendi nefesine rahmeti gerekli görmüş ve 'rahmetim gazabımı yenecektir' diye yazmıştır.*"¹⁵⁴ diyerek, Allah'ın affının, azabından daha çok olacağını haber vermiştir. "*Kalbinde arpa tanesi kadar iman olan kimsenin cehennemden çıkartılacağını,*"¹⁵⁵ "*Son kelimesi lâ ilâhe illallah olan kimseyi cehennem ateşinin görmeyeceğini ve şirksiz öbür dünyaya göçen kimsenin cehennemde kalmayacağını*"¹⁵⁶ müjdelemiştir.

16. Muhabbet

Muhabbet kelimesi, sevgi anlamına gelmektedir.¹⁵⁷ Muhabbetullah da, Allah sevgisi demektir. Sâlikin içinde bulunduğu mertebenin zail olmasının caiz olduğu, fakat yol mevcut olduğu sürece muhabbetin zail olmayacağı ifade edilmiştir.¹⁵⁸ Semmûn Muhib (320/932), "Allah'a giden yolun aslı ve esası muhabbettir."¹⁵⁹ diyerek, kurb ve vuslat için muhabbetin önemine vurgu yapmıştır. Gazâlî, "Nefsini seven insan, nasıl olur da nefsinin varlığı kendisine bağlı olan Rabbini sevmez? Güneşin harareti altında bulunan kimse, gölgeyi sevdiğinde, ister istemez gölgenin varlığını temin eden ağcı da sever."¹⁶⁰ diyerek bütün varlıkların sebebi olan Allah'ı her şeyden daha çok sevmek gerektiğini ifade etmiştir. Beyazid Bistâmî (ö. 234/848), "Muhabbet, nefsinden olan çok şeyi az görmeyen, dostundan olan az şeyi çok görmendir."¹⁶¹ diyerek mu-

¹⁵² Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, s. 216.

¹⁵³ Nisâ, 4/48.

¹⁵⁴ Buhârî, Tevhid, 15; Müslim, Tevbe, 14; İbn Mâce, Zühd, 35.

¹⁵⁵ Tirmizî, Deavât, 99; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 167.

¹⁵⁶ Müslim, İman, 43; Hâkim, *Müstedrek*, I, 143; Tirmizî, Cenaiz, 7.

¹⁵⁷ İbn. Manzûr, *age.*, II, s. 742.

¹⁵⁸ Hucvirî, *age.*, s. 448.

¹⁵⁹ Hucvirî, *age.*, s. 447; Schimmel, *age.*, s. 64.

¹⁶⁰ Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, IV, s. 375.

¹⁶¹ Hucvirî, *age.*, s. 452.

habbetin, "Allah'a ne kadar çok ibadet edilirse edilsin az geleceği" anlayışıyla kulluk etmeyi gerektirdiğine işaret etmiştir.

"De ki; eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, hısımlarınız, kazandığınız mallar, kesata uğramasından korktuğunuz ticaret, hoşlandığınız meskenler, size Allah'tan, Resulünden ve Allah yolunda cihat etmekten daha sevgili ise, artık Allah emrini getirinceye kadar bekleyin. Allah, fâsıklar topluluğunu hidayete erdirmez¹⁶²." ayetinde, Allah ve Resulünün her şeyden daha çok sevilmesine ve hiçbir şeyin bu sevgiyi gölgelememesine vurgu yapılmıştır. Habibullah lakabıyla da bilinen Hz. Peygamber, ayette ifade edildiği gibi Allah'ı her şeyden çok sevmiş ve hiçbir şeyin de Allah'la arasına girmesine müsaade etmemiştir. O, "Allah'ım, bana seni sevmeyi ve seni seveni sevmeyi, sana yaklaştıracak şeyleri sevmeyi lutfeyle. Senin sevgini, nefsimden, ailemden ve soğuk sudan daha sevgili eyle."¹⁶³ diyerek muhabbetin mahiyetini ve muhabbete ulaşmanın yolunu ümmetine öğretmiştir.

Dinî hayatın sağlıklı olması; muhabbetin sürekliliğine ve havf, recâ dengesinin gözetilmesine bağlıdır. Bu üç haslet, kulluğun dengede olmasını sağlayan birer sacayağı gibidir. Ayaklardan birinin seviyesinin farklı olması dengenin bozulmasına sebep olur.

Örneklerde görüldüğü gibi, tasavvufun temel unsurlarından olan zühd ile birlikte pek çok tasavvufî unsur da Hz. Peygamber'in yaşantısında yer almıştır. Bu tespit, tasavvufun, Hz. Peygamber'in yaşantısından kaynaklandığını da ortaya koymaktadır. Sûfiler, Hz. Peygamber'in yaşantısındaki bu özellikleri kendilerine rehber edinmişler ve hayat biçimi olarak benimsemişlerdir. İmam-ı Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) ifade ettiği gibi, "Peygamberimize zerre kadar uymak, dünyanın tüm lezzetlerinden ve ahiretin tüm nimetlerinden kat kat daha üstündür. Fazilet ve üstünlük, onun sünnetine uymaya, meziyet ise onun şeriatına/dinine tabi olmaya bağlıdır."¹⁶⁴

¹⁶² Tevbe, 9/24.

¹⁶³ Tirmizî, Deavât, 72.

¹⁶⁴ İmâm-ı Rabbânî, Ahmed b. Abdî'l-ehad es-Sihri'dî el-Fârukî, *Mektûbâtu'r-Rabbâniyye*, Dâru'l-kütübil-İlmiyye, I-III, Beyrut 1436/2015, I, s. 251.

Sonuç

Tasavvufta önemli bir yeri olan zühd, Hz. Peygamber'in hayatında, yaşam felsefesi ve biçimi olarak yer almıştır. Hz. Peygamber, aza kanaat ederek sade bir hayat yaşamıştır. O, ticaret yapmasına ve hazinenin beşte biri kendisine ait olmasına rağmen ancak zaruri ihtiyaçlarını giderecek kadar metai yanında tutmuş ve malının kalan kısmını ihtiyaç sahiplerine vermiştir. Hz. Peygamber, hayatı boyunca, dünya metain ve makamına değer vermemiş, davasını terk etmek için yapılan bütün teklifleri reddetmiştir.

Tasavvufta, nefle mücahede etmede önemli bir yeri olan; az yemek, az konuşmak ve az uyumak, Hz. Peygamber'in yaşantısının bir parçasıdır. Tasavvufta, Allah'a ulaşmanın yöntemi olarak benimsenen usûlü aşerede yer alan ve birer makam olarak zikredilen; tevbe, zühd, halvet, tevekkül, kanaat, zikir, Allah'a teveccüh, sabır, murakabe ve rıza gibi tasavvufî unsurlar, Hz. Peygamber'in yaşantısında daima yer almıştır.

Tasavvufta hal olarak kabul edilen ve önemli bir yere sahip olan; havf, recâ, muhabbet, kurb, vecd, cem ve üns gibi unsurlar da Hz. Peygamber'in yaşantısında yer almıştır. Hz. Peygamber'in yaşantısında bulunduğu tespit edilen bu hususlar, tasavvufta temel ilkeler olarak yer almış ve sûfiler tarafından da bir yaşayış biçimi olarak benimsenmiştir. Hz. Peygamber'in yaşantısında, tasavvufî istihlaların bir kısmı, lafız olarak aynen yer alırken, bir kısmı da anlam olarak yer almıştır.

Çalışmada yapılan tespitler, zühdle birlikte diğer tasavvufî unsurların da Hz. Peygamberin yaşantısında mevcut olduğunu; tasavvufun, Hz. Peygamberin yaşantısından kaynaklandığını ve sûfilerin de bu yaşayış biçimini benimsediklerini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Abdullah Bustânî (ö. 1930), el-Bustân, Beyrut 1992.
- Abdurrezzak, Ebû Bekr Abdurrezzak b. Hemmâm b. Nâfi' el-Hımyerî es-San'ânî (ö. 211), Musannef, I-XI, Beyrût 1403.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed el-Cerrâhî (ö. 1162/1749), Keşfu'l-hafâ, I-II, Beyrût 1405.
- Ahmed el-Âyid ve diğerleri, el-Mu'cemü'l-Arabıyyül-esâsî, Alecso 1989.
- Ahmed, Ebû Abdillâh İbn Hanbel eş-Şeybânî (ö. 241/855), Müsned, Dâru'l-hadis, I-VIII, Kahire 1416/1995.
- , Müsned, I-VI, Mısır ts.
- , ez-Zühd, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1427/2006.
- Ahmed Yesevî (ö. 562/1166), Divân-ı Hikmet, Sadeleştiren Ahmed Eğilmez Rıdvanoğlu, Sağlam yayınevi, İstanbul 2016.
- Ali ibn Sultân Muhammed el-Kârî (ö. 1014/1605), Cem'ul-vesâil fi şerhi'ş-şemâil, Şerh. Şeyh Abdurrauf el-Münâvî, I-II, Mısır 1318/1900, II, 65.
- Ateş, Süleyman, İslâm Tasavvufu, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin, Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf, Fakülte Kitabevi, Isparta 2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn (ö. 458/1066), Şuabu'l-ıman, I-VIII, Beyrut 1410.
- , Delâilü'n-nübüvve ve marifetü ahvâli sâhibi'ş-şerfa, nşr. Abdülmutî Kal'acî, I-VII, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye-Dâru'r-reyyân, Beyrut 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fî (ö. 256/870), Sahîhu'l-Buhârî, I-VII, Beyrût 1410/1990.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak b. Yesar (ö. 151/768), Siyer, İstanbul 1991.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), Sünenu Ebî Dâvûd, I-III, Beyrût 1409/1988.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî (ö. 430/1038), Hılyetu'l-Evliya, I-X, Beyrût 1405.
- Eraydın, Selçuk (ö. 1995), Tasavvuf ve Tarikatlar, Marmara Ün. İFAV. Yayınları, İstanbul 1997.
- Erkaya, Mahmut Esad, Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları, Otto Yayınevi, Ankara 2017.
- , "Tarikatların Teşekkülü Öncesi Dönemde Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları", Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2015, cilt: XV, sayı: 3, ss. 117-147.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (505/1111), İhyâu ulûmi'd-dîn, I-V, Müessesetü'l-Halebî, Kahire 1387/1967.
- , Kimyâ-yı Saâdet, Çev. Mehmed A. Müftüoğlu, İstanbul 1981.

- Gökcan, M. Mansur, Temel Ahlâkî Prensipleriyle Tasavvuf, Harf Eğitim Yayıncılığı, Ankara 2017.
- , Kuşeyrî'nin "el-Cevâhiru'l-mensûre" İsimli Eseri Bağlamında Tasavvufî Görüşleri, (Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.)
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. el-Hasen (ö. 295), Nevâdiru'l-usûl, I-IV, Beyrut 1992.
- Halil Curra, Larûs, Paris 1973.
- Hamidullah, Muhammed (ö. 2002), İslâma Giriş, çev. Camal Aydın, Ankara 1996.
- , İslâm Peygamberi, çev. Salih Tuğ, I-II, İrfan Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Herevî, Ebû İsmail Abdullâh el-Ensârî (ö. 481/1089), Menâzilü's-sâirîn, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1408/1988.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî (ö. 465/1072), Keşfu'l-mahcûb, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996.
- , Keşfu'l-mahcûb, trc. İsmâil Abdülhâdî Gandil, Dâru'n-nehdetü'l-ğarbiyye, Beyrut 1980.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Abdillâh b. Muhammed el-Kûfî (ö. 235/849), Musannef, I-VII, Riyad 1409.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe, I-VIII, Beyrut 1328.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Bustî (ö. 354), Sahîhu İbn Hibbân, I-XVIII, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1993.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm (ö. 213), es-Sîretü'n-nebeviyye, thk. Mustafâ es-Sekkâ vdğ., I-II, Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1955.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer ed-Dimeşkî (ö. 774/1373), Câmiu'l-mesânîd ve's-süneni'l-hâdî li-akvâmi's-senen, thk. Abdülmelik b. Abdullâh b. Dehîş, I-XII, Dâru Hadr, Beyrut 1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (ö. 273/886), Sünenu İbn Mâce, I-II, Kahire ts.
- , Sünen, I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mükrim b. Ali el-Ensârî (ö. 711/1311), Lisânu'l-Arab, I-VI, Kahire 1979.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî, el-Kâmil fi't-târîh, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî-Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk, I-XI, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 1987-2003.
- İmâm-ı Rabbânî, Ahmed b. Abdî'l-ehad es-Sihrindî el-Fârûkî (ö. 1034/1624), Mektûbâtu'r-Rabbâniyye, Dâru'l-kütübîl-ilmîyye, I-III, Beyrut 1436/2015.

- Kaplan, Hayri, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere / Tasavvufa Bakışı", *Tasavvuf*, Ankara 2005, sayı: 14, ss. 285-330
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.
- , "Hz. Peygamber'in Tasavvufî Düşüncedeki Yeri.", *Diyanet Dergisi*, Ankara 1989, Cilt: 25, Sayı: 4, ss. 221-237.
- Karaman, Hayrettin ve Diğerleri, *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Ankara 1997.
- Kâşânî, Kemâluddîn Abdürrezzâk b. Ebî'l-Ganâim Muhammed (ö. 736/1335), *Istılâhâtü's-sûfiyye*, thk. Muhammed Kemâl İbrâhim Cağfer, el-heyetü'l-Mısıryye, Kâhire 2008.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk (ö. 380/990), *et-Tarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye*, Beyrut 2011.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin (ö. 465/1072), *el-Cevâhiru'l-mensûre*, trc. ve thk. M. Mansur Gökcan, Harf Eğitim Yayıncılığı, Ankara 2017.
- , *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye, Dâru'l-hayr*, thk. Mağrûf Mustafa Zarîf, Ali Abdülhamîd Ebû'l-Hayr, Beyrut 1997.
- Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (ö. 355/966), *Kitâbü'l-bed ve't-târîh*, I-VI, *Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye*, Kahire ts.
- Mekkî, Ebû Talib (ö. 386/996), *Kûtu'l-kulûb, Dâru Sâdir*, Kahire 1310/1892.
- Mevdûdî, Ebu'l Alî (ö. 1979), *Tefhimu'l-Kur'ân*, Çev. Yusuf Karaca ve diğerleri, İstanbul 1991.
- Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed (ö. 243/857), *er-Riâye li-hukûkillah, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye*, tah. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Lübnan 2010.
- Münzirî, Abdül Azîm b. Abdil Kavî el-Münzirî (ö. 656/1258), *et-Terğîb ve't-terhîb*, I-IV, Beyrut 1417.
- , *Risâletü'l-müsterşidîn*, thk. Selmân b. Abdülfettâh, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2014.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî (ö. 261/874), *Sahîhu Müslim*, I-V, Beyrût ts.
- , *Sahîhu Müslim*, I-V, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, Kahire 1991
- Necmüddin Kübra (ö. 618/1221), *Usûlu Aşere (Tasavvufî Hayat)*, Çev. Mustafa Kara, İstanbul 1996.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali (ö. 303/915), *Sünenu'n-Nesâî*, I-VIII, Beyrût 1409/1988.
- Özköse, Kadir (ed.), *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Rûdânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed (ö. 1094/1683), *Cem'u'l-fevâid min Câmii'l-usûl ve Mecmai'z-zevâid*, thk. Ebû Ali Süleymân b. Dürey, I-IV, Dâru İbn Hazm-Mektebetü İbn Kesîr, Beyrut-Kuveyt 1998.

- Schimmel, Annemaria (ö. 2003), *Tasavvufun Boyutları*, Adam Yayınları, İstanbul 1982.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî (ö. 378/988), *el-Lûma, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye*, Beyrut 2001.
- Şimşek, Halil İbrahim, "Tasavvufî Düşüncede Hz. Muhammed Algısı.", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2002, cilt: 11, sayı: 21, ss. 29-52.
- Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh (ö. 581/1186), *er-Ravzû'l-ünüf fî şerhi's-Sîreti'n-nebevîyye li'bni Hişâm*, nşr. Abdurrahman el-Vekîl, I-VII, *Dâru'l-kütübî'l-islâmîyye*, Kahire 1990.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihabüddin Ömer b. Muhammed (ö. 632/1234), *Avârîfü'l-meârif*, çev. Yahya Pakiş-Dilaver Selvi, İstanbul 1988.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Hüseyin (ö. 412/1021), *Sülemî'nin Risaleleri*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971), *el-Mu'cemu'l-evsat*, I-X, Kahire 1415.
- , *el-Mu'emû'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, I-XXV, *Mektebetü İbn Teymiyye*, Kahire ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Süre (ö. 279/892), *Sünenu't-Tirmizî*, I-V, Beyrût ts.
- Türer, Osman, "Hz. Peygamber'in Şahsiyeti ve Vasıflarına Tasavvufun Yaklaşımı.", *Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildirileri ve Müzakere Metinleri*, Gaziantep 2015.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet yayınları, İstanbul 1991.
- , "Kuşeyrî," *DİA*. c. 26, s. 474.
- Yıldırım, Ahmet, "Peygamber-Sahabe İlişkisi Bağlamında Tasavvufî Düşünce ve Yorumlarda Şeyh-Mürîd İlişkisi", *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları*, Yıl 3 Sayı 1 Mayıs 2010, ss. 5-15.
- , "Hadis Edebiyatında Zühd Literatürü ve Zühdle İlgili Rivayetlerin İncelenmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Yıl: 2008/1, Sayı: 20, ss. 119-138.
- Yılmaz, H. Kâmil, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed (ö. 1205/1790), *Tâcu'l-arûs*, Beyrut 1986.

Sufi Elements in Prophet Muhammad's life (pbuh)

Citation / ©- Gökcan, M. M. (2017). Sufi Elements in Prophet Muhammad's life (pbuh), *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (2), 299-329.

Abstract- *In the period of the Prophet Muhammad (pbuh), just as other religious sciences were not composed, Sufism was not composed as a compiled science, either. But, Sufism is present in the life of the Prophet (pbuh) as a "zuhd" (ascetism) lifestyle. When his life is examined, it is possible to see many principles of Sufism in his life together with zuhd. The fact that the goods in the Prophet's (pbuh) house consisted of "a clothing, a bare couch with a leather pillow, a few handful of oats, a prayer rug and a water bag" demonstrates how plain and simple a life he had. Even though he was the head of the state and that one fifth of the beytu'l-mal (state treasures) belonged to him, the reason why he did not have anything in his house was that he gave anything in his possession to those who needed it. It is possible to see that it is based on this behavior of the Prophet (pbuh) that zuhd is defined as "not keeping possessions in hand or in heart". The fact that he did not feed his stomach even with a wheat bread for three consecutive days, that he ate little, slept little and spoke only when necessary has shaped as "riyazet" (asceticism) in Sufism, which are the basic principles of "eating less, talking less and sleeping less". The things he used and the things he ate and drank show that he contented himself with less; that is, they have shown his austerity. The "kanaat" (contenting oneself with less), which was the the Prophet's lifestyle. (pbuh), is an important position in Sufism. It is expressed as "seclusion and dhikr" in Sufism that before the prophethood, he spent every year a month in the Hira cave with contemplation and dhikr, and secluded himself in the last ten days of Ramadan. The Masjid al-Aqsa (Al-Aqsa Mosque) was presented to him in his mind (even though he did not visit the place in person), so he gave detailed information about the place to the polytheists. This takes place in Sufism as the state of "kashf" (discovery). These findings, which were mentioned in the beginning, show that there were also many Sufi elements together with zuhd in the the Prophet's life (pbuh).*

Keywords- *Prophet Mohammad, sufism, zuhd, ethic*

Baha Tevfik'in Hayatı, Eserleri ve Felsefî Düşünce Yapısı

Mustafa ATEŞ*

Atıf / ©- Ateş, M. (2017). Baha Tevfik'in Hayatı, Eserleri ve Felsefî Düşünce Yapısı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), 331-348.

Öz- 1884-1914 yılları arasında yaşamış olan Baha Tevfik, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş döneminde yetişmiş olan önemli düşünürlerden birisidir. Baha Tevfik'in dünya görüşü içerisinde pozitivism, natüralizm ve materyalizm doktrinleri birbirlerini tamamlayıcı bir konumdadır. O'nun düşünce yapısını oluşturan bu öğretiler ile bencillik kavramı, dinsel inançlar hakkındaki görüşlerine de temel teşkil etmiştir. Baha Tevfik'in pozitivism anlayışı; empirizm, determinizm ve atâlet (süredurum, eylemsizlik) kavramları üzerine kuruludur. Düşünürüne göre ancak deney ve gözlem bizi gerçeğe ulaştırabilir. Deneysel olarak doğrulukları ya da yanlışlıkları test edilemeyen metafizik kavramları ve dinî inançları bilmemiz imkânsızdır. Bu yüzden bunların felsefenin kapsamı dışında tutulması gerekir. Baha Tevfik'in materyalizmi tarihî ve diyalektik değil, biyolojik evrimci bir materyalizmdir. O, bu konuda Batı'nın biyolojik ve evrimci materyalist filozofları olan Charles Darwin'den, Ludwig Büchner'den ve Ernest Haeckel'den etkilenmiştir. Baha Tevfik'in natüralist-materyalist anlayışına göre, her varlığın ilk nedeni, başlangıcı ve oluşturucusu tabiattır. Madde ve kuvvet ezeli ve ebedidir. Bu sebeple mânevî olduğu söylenen varlıklar da hayâl ürünü varlıklardır.

Anahtar sözcükler- Baha Tevfik, natüralizm, materyalizm, pozitivism, deneycilik, determinizm

§§§

Makalenin gelişi 12.08.2017; Yayına kabul tarihi: 20.12.2017

* Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Felsefesi Doktora Öğrencisi, e-posta: mustafaates78@mynet.com (ORCID: 0000-0001-8345-7142)

Giriş

Tarih boyunca düşünürler; felsefenin temel problemleri olan varlık, bilgi ve değer meseleleri hakkında çeşitli görüşler ortaya koyarak, zaman zaman başka düşünürler tarafından ileri sürülen görüşleri de yorumlayarak ve işleyerek felsefe tarihini oluşturmuşlardır. Ülkemizde de felsefe problemleriyle meşgul olmak suretiyle felsefe tarihine katkıda bulunan çeşitli düşünürler yetişmiştir. Bunlar arasında Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde yaşamış olup, eserlerinin büyük bir bölümünü II. Meşrutiyet döneminde veren Baha Tevfik (1884-1914) özel bir öneme sahiptir. Zira Batı'da 18. yüzyılda ortaya çıkan sanayi inkılabından sonra yayılan materyalist ve pozitivist fikirleri gerek bazı ünlü materyalistlerden yaptığı çevirilerle, gerekse telif ettiği eserlerle kültürel dünyamıza taşıyan felsefeciler arasında öncü bir konuma sahiptir. Bu konumundan dolayı o, kullandığı dilin materyalizmin Osmanlıcası olduğu söylenilen bir düşünce çevresinin üyesi sayılmıştır. Baha Tevfik, siyâsî, sosyal, ilmî, dinî ve felsefî konularda ve zamanının güncel meseleleriyle ilgili olarak bazen, batıda üretilen düşünceleri -bir kısmını kendisine de mal ederek- aktarmış, bazen de kendisine has orijinal denebilecek görüşler ortaya koymuş bir felsefecidir. Bu nedenle Baha Tevfik'in gerek hayatını gerekse fikirlerini tanıtmaya yönelik çalışmalar, batı kaynaklı felsefî fikirlerin, ülkemizin Osmanlı'nın son asrındaki bilhassa II. Meşrutiyet dönemindeki düşünce hayatını nasıl etkilediğinin anlaşılmasına katkı sunacaktır. Bu düşünceden hareketle 2004 yılında bitirdiğimiz Baha Tevfik'te Din ve Tanrı Problemi adlı tezimizden de yararlanarak bu makaleyi hazırlamayı uygun bulduk.

Baha Tevfik'in düşünsel gelişimi, hayatı ile paralellik arz etmektedir. Bu nedenle, öncelikle düşünürün hayatı hakkında kısaca bilgi vermemiz yararlı olacaktır.

1. Baha Tevfik'in Hayatı ve Eserleri

II. Meşrutiyet devrinin önemli düşünce adamlarından birisi olan Baha Tevfik, 13 Nisan 1884 tarihinde İzmir'de doğmuştur.¹ İlköğrenimini İzmir Nazımzâh Mektebi'nde yapmış, ortaöğrenimini İzmir Rüşdiyesi ve ardından İzmir İdadisi'nde tamamlamış, yüksek öğrenimini iyi derece ile İstanbul'da Mekteb-i Mülkiye'den (Siyasal Bilgiler Fakültesi'nden) mezun olarak tamamlamıştır.² 1908 yılında kısa bir süre İzmir'de Menba-i Füyûzât Mektep-i Husu-

¹ Rıza Bağcı; *Baha Tevfik'in Hayatı*, basılmamış yüksek lisans tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1987, s. 1.

² Rıza Bağcı; *Baha Tevfik'in Hayatı, Edebî ve Felsefî Eserleri Üzerinde Bir Araştırma*, Kaynak Yay., İzmir, 1996, ss. 13-16.

siyesi müdürlüğü ve vilâyet mâiyet memurluğunda bulunan Baha Tevfik, daha sonra memurluğu bırakarak,³ yayın faaliyetlerinin zorlaştığı Balkan Savaşı günlerinde, İstanbul'da Rehber-i İttihâd-ı Osmânî Lisesi'nde Felsefe öğretmenliğine başlamış ve hayatının sonuna kadar bu görevini sürdürmüştür.⁴

Baha Tevfik iyi derecede Fransızca bilmekteydi. O, daha idâdî yıllarındayken Batı düşüncesine ve literatürüne ilgi duymağa başlamıştır. *Biraz Felsefe* adlı eserini bu yıllarda kaleme almıştır. Baha Tevfik'te, idâdî yıllarında başlayan Batı Felsefesi'ne karşı ilgi Mülkiye yıllarında daha da artmıştır. Alman düşünürü Ludwig Büchner'in (1824-1899) *Madde ve Kuvve'i*, Alfred Fouillée'nin (1838-1912) *Felsefe Tarihi*, Ernest Haeckel'in (1834-1919) *Kâinâtın Muammaları* ve *Vahdet-i Mevcut* adlı eserleri onun en çok okuduğu kitaplar arasındadır. Ayrıca Kant (1724-1801) felsefesini dikkatle incelemiş, Odette Lacquerre'in feminizm konusundaki görüşlerinden etkilenmiştir. Yine Nietzsche (1844-1900), Gustave Flaubert (1821-1880), Leon Tolstoy (1828-1910), onun okuduğu yazarlar arasında zikredilebilir. Okuduğu bu eserlerden bilhassa Ludwig Büchner'in *Madde ve Kuvve'i* onun düşünce dünyasında büyük değişiklikler yapan bir eserdir. Allah, din, ruh, kader, yaratılış konularındaki görüşlerinde, materyalist bir anlayışa sahip oluşunda, ateistliğinde bu eserin oldukça önemli bir rolü vardır.⁵

Yazarlık hayatına 1904 yılında *İzmir* gazetesi'nde başlayan Baha Tevfik'in, 10 yıllık yazı hayatı içerisinde *Usbûî İzmir*, *Haftalık İzmir*, *Edebî Serbest İzmir*, *Serbest İzmir*, *Şiir ve Tefekkür*, *Musavver Hâle*, *Sadâ-yı Millet*, *Resimli İstanbul*, *Kadın*, *Tenkit*, *Teşvik*, *Eşref*, *Piyano*, *Düşünüyorum*, *Hak Yolu*, *Karagöz*, *Yirminci Asırda Zekâ*, *Hak*, *Alemdar*, *Teşrih*, *Takvimli Gazete*, *Alem*, *Çocuk Duygusu*, *Büyük Duygu*, *Rübâb* ve "*Zekâ*" gibi gazete ve mecmualarda yazıları çıkar. Bunlardan *11 Temmuz*, *Piyano*, *Eşşek* adlı mizah gazetesi, *Düşünüyorum*, *Felsefe Mecmuası*, *Mâlum* ve *Yine O* mecmuaları kendisi tarafından çıkarılmıştır.⁶ Gazete ve dergilerdeki yayınları dışında yakın arkadaşı Ahmet Nebil'le (?-1945) birlikte, gençlerin felsefeye rağbet etmesine ve memleketimizin her köşesine felsefenin girmesine katkıda bulunmak amacıyla 1910 yılında kurdukları *Teceddüd-ü İlmî ve Felsefî Kütüphanesi*" yayınları içinde telif ve tercüme birçok kitap da yayınlamıştır.⁷

³ A.g.e., ss. 21-22.

⁴ Rıza Bağcı, *Baha Tevfik'in Hayatı, Edebî ve Felsefî Eserleri Üzerinde Bir Araştırma*, s. 33.

⁵ Bağcı, *Baha Tevfik'in Hayatı*, ss.10-11.

⁶ Bağcı, *Baha Tevfik'in Hayatı*, s. 39.

⁷ Bağcı, *Baha Tevfik'in Hayatı*, s. 39; Bayram Dalkılıç, *Türkiye'de Din Felsefesi'ne Doğru*, Kendözü Yay., 1. Baskı, Konya, Mayıs 2000, s. 14; "Yirminci Yüzyılın İlk Çeyreğinde

Baha Tevfik'in başlıca kitapları şunlardır:

- *Ba's-ü Ba'de'l-Mevt*, Tolstoy'dan çeviri, 1325.
- *Biraz Felsefe* (el yazması).
- *Felsefe-i Edebiyat ve Şâ'ir Celîs*, 1330.
- *Felsefe-i Ferd*, 1332.
- *Feminizm: Alem-i Nisvân*, Odette Lacquerre'den çeviri.
- *Fransızca İştikâk Lügatı*, Hasan Vasfi Menteş ile birlikte, 1323-1325.
- *Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlâk*, Ahmed Nebil ile birlikte.
- *Karagöz Sâlnâmesi*.
- *Madde ve Kuvvet* (Kraft und Stoff): Friedrich-Karl Christian Ludwig Büchner'den Ahmed Nebil'le birlikte çeviri.
- *Muhtasar Felsefe*, 1331.
- *Nietzsche, Hayatı ve Felsefesi*, Ahmed Nebil ve Memduh Süleyman ile birlikte çeviri.
- *Psikoloji: İlm-i Ahvâl-i Ruh*, Ahmed Nebil'le birlikte.
- *Târih-i Felsefe* (Historie de la Philosophie), Alfred Fouillêe'den Ahmed Nebil'le birlikte çeviri.
- *Teceddüd-i İlmî ve Edebî*.
- *Tedkîkât: Terâcim-i Ahvâl*, 1325.
- *Vahdet-i Mevcûd: Bir Tabiat Aliminin Dini*, Ernest Haeckel'den Ahmed Nebil'le birlikte çeviri.

Bunlardan başka Baha Tevfik'in Felsefe Mecmuası içinde tefrika ettiği "Kant ve Felsefesi", "Mektep Dersleri" ve "Felsefe Kamusu" adlı teliflerle Ernest Haeckel'den tercüme ettiği *Kâinâtın Muammaları* adlı bir tercümesi de bulunmaktadır.

Baha Tevfik, bu yoğun çalışma temposunu sürdürürken 1914 yılında 30 yaşındayken karaciğerinden rahatsızlanarak ölmüştür.⁸

Baha Tevfik'in hayatı, eserleri, faaliyetleri ve eserlerini okuyup etkilendiği düşünürlerden kısaca bahsettikten sonra, onun düşünce yapısını teşkil

Türkiye'de Din Felsefesi", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Konya, Bahar 2004, sayı:17, ss. 70-71.

⁸ Bağcı, *Baha Tevfik'in Hayatı*, s. 39.

eden önemli kavramlardan ve batılı düşünürlerin onun felsefî anlayışının oluşumuna nasıl tesir ettiğinden söz etmek istiyoruz.

2. Baha Tevfik'in Düşünce Yapısını Oluşturan Temel Kavramlar

Baha Tevfik'in felsefî anlayışının oluşumunda pozitivizm, natüralizm ve materyalizm doktrinleri ile bencillik öğretisi oldukça etkili olmuştur. Düşünürün felsefedeki yöntemini anlayabilmemiz açısından, öncelikle bu öğretilerden pozitivizmin Baha Tevfik'in felsefesi içindeki yerini ve önemini belirtmemiz gerekmektedir.

2.1. Pozitivizm

Pozitivizm, Fransız filozofu Auguste Comte'un (1798-1857)'un ortaya attığı ve deneysel ispatı esas alan,⁹ araştırmaların yalnızca olgulara dayanmasını savunan, fizikötesi açıklamaları kuramsal olarak imkânsız, fiilî olarak da yararsız gören, deneye denetlenmeyen soruları sözde soru olarak nitelleyen felsefe anlayışıdır.¹⁰

Baha Tevfik, felsefede takip ettiği yolu açıklarken, benimsediği öğretilerden birinin pozitivizm olduğunu ifade eder.¹¹ Düşünür, pozitivizmi, Auguste Comte'un metafiziği reddeden, buna karşılık materyalizm ile realizme göz yuman felsefî öğretisi olarak tanımlar.¹²

Baha Tevfik'e göre bilinmeyenlerle bilinmeyenler tarif edilemez ve dinî inançların görüşlerimize temel teşkil etmesi hayalciliktir.¹³ Düşünür, metafiziğin felsefeden dışlanmasını ister¹⁴ ve tecrübeyi doğrunun yegâne ölçütü kabul eder.¹⁵ Bu görüşler, Baha Tevfik'in pozitivizmi savunduğunu gösteren hususlardandır. Olayların her birisinin bir diğeri tarafından belirlenmesinin, başka bir deyişle, birinin diğere sebep olmasının her tarafta geçerli olan zorunluluğu tesis ettiğini savunan Baha Tevfik, benimsemiş olduğu pozitivizm öğretisinin esaslarını; determinizm, süredurum (atâlet) niteliği, neden ve sonucun birbirini izlemesi ve aralıksız olarak sürmesi ile evrenin bütün kısımları arasındaki ölçü ve ahenk olarak açıklamaktadır.¹⁶ Baha Tevfik'in pozitivizmi

⁹ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., 1999, s. 327.

¹⁰ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi Yay., İstanbul, tarihsiz, s. 136.

¹¹ Baha Tevfik, *Muhtasar Felsefe*, Artin Asadoryan ve Mahdumları Matbaası, İstanbul, 1331, s. 4.

¹² Baha Tevfik, "Felsefe Kamusu", *Felsefe Mecmuası*, sayı X, s. 167.

¹³ Baha Tevfik, *Teceddüd-ü İlmî ve Edebî*, İstanbul, 1327, s. 19.

¹⁴ Baha Tevfik, "Maksat ve Meslek", *Felsefe Mecmuası*, sayı I, s. 2.

¹⁵ Baha Tevfik, *Teceddüd-ü İlmî ve Edebî*, s. 91.

¹⁶ Baha Tevfik, "Felsefe-i Hâzıra: Kant", *Felsefe Mecmuası*, sayı II, s. 23.

benimsemesi ve pozitivismi Auguste Comte'un metafiziği reddeden, buna karşılık materyalizm ile realizme göz yuman felsefi öğretisi olarak tanımlaması,¹⁷ August Comte'tan etkilendiğini göstermektedir.

Baha Tevfik'in etkilendiği diğer batılı pozitivist düşünür, sosyolojizm akımının kurucusu olarak bilinen Emile Durkheim (1858-1917)'dir. Durkheim, pozitivist sosyoloji anlayışından yola çıkarak, toplumsal olanı, yine toplumsal olanla açıklamaya çalışmıştır.¹⁸ Baha Tevfik'in, *Felsefe-i Ferd'in* birinci bölümünde memleketimizdeki sosyal durumu incelemeye çalışırken sosyal bilimlere Durkheim'in gözlükleriyle baktığını söylemesi¹⁹, Durkheim'dan etkilendiğini göstermektedir.

Baha Tevfik'in pozitivismi tarifi ve pozitivismin esasları hakkındaki açıklamasından, düşünürün pozitivism anlayışının, realizm, materyalizm ve natüralizm öğretileriyle sıkı bir bağının olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca onun pozitivisminin empirizm, determinizm, süredurum ve nedensellik kavramları üzerine kurulu olduğu görülmektedir. Bu yüzden öncelikle, Baha Tevfik'in pozitivismine dayanak teşkil eden empirizm, determinizm ve süredurum kavramlarının, onun düşünce yapısında nasıl bir yere sahip olduğunu ortaya koymamız gerekmektedir. Daha sonra düşünürün dünya görüşü bağlamında, pozitivisminin dirsek teması halinde olduğu natüralizme ve materyalizme dair görüşlerini, bunlara ek olarak, Tanrı problemi hakkındaki düşüncelerinin oluşumuna katkıda bulunduğunu gördüğümüz bencillik kavramını ele alıp inceleyeceğiz. Nedensellik kavramı determinizm, realizm de natüralizm ve materyalizm kapsamında değerlendirilebileceği için, nedensellik ve realizmi ayrı başlıklar halinde incelemeyeceğiz. Öncelikle Baha Tevfik'in pozitivist anlayışının temellerinden empirizm üzerinde durmanın uygun olduğunu düşünüyoruz.

2.1.1. Empirizm

Empirizm (deneycilik), bilginin biricik kaynağının deney olduğunu savunan öğretilerdir.²⁰ Baha Tevfik, pozitivist dünya görüşünün çok önemli bir dayanağı olmak üzere deneyci bilgi öğretisini benimsemektedir. Deneyle birlikte gözlemi de zikreden Baha Tevfik, bunların ikisinin birden şart olduğu düşüncesindedir. Ona göre gözlem, ancak doğal şartlar altında meydana

¹⁷ Baha Tevfik, "Felsefe Kamusu", *Felsefe Mecmuası*, sayı X, s. 166.

¹⁸ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul, 2000, s. 29.

¹⁹ Burhan Şaylı, *Anarşizmin Osmanlıcası Birey Felsefesi*, (Baha Tevfik'in *Felsefe-i Ferd'inin* ilâvelerle günümüz Türkçesi'ne yapılmış sadeleştirilmesi), Altıkkırbeş Yay., İstanbul, 1992, s. 39.

²⁰ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 52.

gelen olayların varlığını bildirir. Fakat bu olaylar arzu olunduğu kadar çok sayıda, çeşitli, anlaşılır ve pozitif olamaz. Bunun için istenilen derecede pozitif, anlaşılır, çeşitli ve yeterli sayıda bir takım yeni ve yapay olaylar meydana getirerek bilime katkı sağlanması düşünülmüştür. İşte bu gibi olayların üretiliş biçimine deney denir.²¹

Baha Tevfik, ancak bu iki yöntemin bizi gerçeğe ulaştırabileceği, deneysel olarak sınanmayan aklî çıkarımlar, kabuller ve varsayımların gerçeğe giden yolda bize asla kılavuzluk edemeyeceği fikrindedir. Ona göre, deneye dayanmayan her şey yalan ve Mantık da yalancı bir şahittir.²²

Baha Tevfik, deneyi doğrunun yegâne ölçüsü olarak kabul ettiği için, insanların düşünerek hakikati mutlaka keşfedebileceklerini zannetmelerinin, bir hayal, asılsız ve boş bir zan olduğu görüşündedir. Bu düşüncesini güçlendirmek için çeşitli örnekler veren düşünürü göre, hakikatin aklî olarak elde edilebileceği düşüncesi; buzlarla dövüşmeden kutupları görmek, mükemmel bir teleskoba sahip olmadan gezegenler hakkında incelemeler yapmak, tohumu bulmadan buğday ziraatına kalkışmak kadar anlamsızdır. İçinde bulunduğu umuz anda inanmış olduğumuz hakikatleri bir diğeriyle kıyaslayarak üçüncü hakikati elde edebileceğimizi ileri sürmek de yanlıştır. Kesinlikle doğru olmadığına ve ancak görelî bir kıymeti bulunduğuna emin olmamız gereken yeni bir düşünceyi bile mutlaka maddî bir deneyden sonra kabul etmeli ve "mantık yoktur, insanların düşünceleri âdetlere ve deneye dayanır" hükmünü her zaman göz önünde bulundurmalıyız.²³

Empirizmin yanı sıra Baha Tevfik'in pozitivist anlayışının dayandığı temellerden birisi de determinizmdir.²⁴ Onun pozitivist zihin yapısının daha iyi anlaşılabilmesi için, determinizm kavramı ile ilgili görüşlerinin incelenmesi gerekmektedir. Bu yüzden bundan sonraki başlıkta, Baha Tevfik'in determinizme yaklaşımı nedir? Acaba Baha Tevfik'e göre olaylar arası ilişkilerde mutlak bir determinizmden bahsedilebilir mi? sorularının cevaplarını aramağa çalışacağız.

2.1.2. Determinizm

Determinizm, evrende olup biten her şeyin bir nedensellik bağlantısı içinde gerçekleştiğini, fiziksel evrendeki ve dolayısıyla da insanın tarihindeki

²¹ Baha Tevfik, *Psikoloji-İlm-i Ahvâl-i Ruh*, (Ahmet Nebil'le birlikte Ribot, Fouilleé, Worms, Rabier, Boirac, De La Outiere'den bittasarruf terc.), İstanbul, 1328, s. 34.

²² Baha Tevfik, *Teceddüd-ü İlmî ve Edebî*, s. 91.

²³ Baha Tevfik, *Teceddüd-ü İlmî ve Edebî*, s. 92.

²⁴ Baha Tevfik, "Felsefe-i Hâzıra: Kant", *Felsefe Mecmuası*, sayı II, s. 23.

tüm olgu ve olayların mutlak olarak nedenlerine bağlı olup nedenleri tarafından belirlendiğini ve doğanın nedensel yasalara tâbî olduğunu savunan anlayıştır.²⁵ Baha Tevfik'e göre, her şeyin bir sebebi vardır ve aynı sebep dâimâ aynı olayı meydana getirir. Bundan kâinâttaki birçok olayları birleştirebilmek faydası elde edilir.²⁶ Doğa yasalarını varlıklar arasındaki sâbit ve belirli ilişkiler olarak niteleyen düşünür, bu ilişkileri meydana getiren bütün bilimsel meselelerin daima aynı ve genel olduğunu söyler.²⁷ Baha Tevfik'in bu görüşlerinden determinizmi benimsediği açıkça anlaşılmaktadır.

Baha Tevfik, evrendeki determinizmin insan davranışlarına da egemen olduğu kanısındadır. Ona göre biz, kendilerinden kurtulmanın mümkün olmadığı çok çeşitli sebeplerin etkisi altında hareket ederiz.²⁸ Bu zorunluluk, toplumsal hayat için de geçerlidir. İnsanlar, tabiat kanunları gibi sosyal kanunlardan da bağımsız hareket etmek imkânına sahip değildir.²⁹ Baha Tevfik'in bu determinist anlayışında doğal olarak insan hürriyetine yer bulmak mümkün değildir.

Baha Tevfik'in pozitivist sisteminin temellerinden olan diğer bir kavram, atâlet (süredurum) ilkesidir.

2.1.3. Süredurum (Atâlet)

Baha Tevfik, pozitivist anlayışının temellerini açıklarken, determinizmden sonra süredurum prensibinden söz etmektedir.

Baha Tevfik'e göre süredurum (atâlet); hareketsiz halde bulunan bir cismin, kendisini harekete getiren bir kuvvete rastlamadıkça sonsuza değin hareketsizliğini koruması ve harekette bulunan bir cismin de bir engelle karşılaşmadıkça aynı sürat ve aynı güçle kesintisiz olarak hareketine devam etmesi niteliğidir. Bu nitelik taşa, demire, suya, sonsuz olan uzay içinde ezeli olarak hareket etmekte olan cisimlere ve âlemlere olduğu kadar beynimize de hükmeder. Bütün maddî varlıklarda sürekli mevcut olan atâlet özelliği, sadece maddî varlıklarda değil, maddelerin ve cisimlerin doğal gereklerinden olan maddî olmayan hallerde de görülür. Meselâ bütün varlıklarda olduğu gibi insanlarda da bir defa yapılmış olan bir hareketin sonsuza dek tekrarını sağlamaya çalışan bir yetenek bulunmaktadır. Psikoloji uzmanlarının âdet adını

²⁵ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2005, s. 465.

²⁶ Baha Tevfik, *Psikoloji*, s. 132.

²⁷ A.g.e., s. 6.

²⁸ Baha Tevfik, "Ahlâk Meselesi", *Büyük Duygu*, sayı XX, s. 323.

²⁹ Baha Tevfik, *Felsefe-i Edebiyat ve Şair Celis*, İstanbul, 1330, s. 11.

verdikleri bu yetenek, her şeyin hattâ bütün Psikoloji'nin kendisine dayandığı bir esastır.³⁰

Baha Tevfik'in determinist bir yaklaşımla süredurum niteliğinin, beynimiz de dahil olmak üzere bütün varlıklarda geçerli mutlak bir nitelik olduğunu söyleyerek, bu niteliğin zorunlu sonucu olduğunu ifade ettiği âdeti bütün psikolojik olaylara temel yapması, ruhsal olayların, süredurum niteliğinin zorunlu uzantısı olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Nitekim Baha Tevfik, maddî varlıkların tabî icaplarından olup, süredurum niteliğinin hüküm sürdüğünü söylediği psikolojik hallere örnek olarak tefekkürü verir.³¹ Ona göre, her türlü fiil ve hareket, düşüncelerimizin yani dış dünyanın etkisiyle bizde meydana gelen beyinsel titreşimlerin vücut üzerindeki izdüşümsel hareketlerinden başka bir şey değildir. Süredurum gerçeği, en müthiş tereddütlerden yani beyinsel mücadelelerden sonra oluşan küçük bir hareketten, istemsiz olarak adet ve içgüdü etkisi altında oluşan en büyük hareketlere kadar genellenebilir.³² Düşünürün bakış açısına göre, uyurken rüyalarımızı yönetemediğimiz gibi, uyanırken de tefekkürlerimizi istediğimiz şekilde cereyan ettiremeyiz. Bu hususta, büyük bir determinizm ve zorunluluk hüküm sürer.³³

Baha Tevfik, fikirlerin kökleşmesi ve gayr-ı ihtiyârî bir şekilde beynimize ve maddî yapımıza tesir edebilecek bir hale gelmesi diye tarif ettiği hassasiyetin³⁴ de, psikolojik bir olay olmasından ötürü, süredurum prensibinin zorunlu sonucu olduğu görüşündedir. O'na göre fikirlerimiz bazen tamamıyla istemsiz olarak meselâ içgüdü tesiri altında, bazen yarı istemsiz ve maddî bir tefekkür neticesinde meselâ âdet tesiri altında, bazen de tamamıyla bir tefekkür faaliyetinin sonucu olarak yani beyinsel bir mücadele sonucunda mecburen hassasiyet haline girip maddî yapımıza etki etmeye başlar. Düşüncelerimiz hangi yol ve yöntemle maddî yapımıza tesir ederse etsin, her hâlükârda mutlaka bir fiil icra etmek zorunda kalırız.³⁵ Baha Tevfik'in bu görüşlerinden açıkça anlaşılmaktadır ki o, determinist ve mekanist süredurum anlayışı çerçevesinde, tefekkür, muhakeme gibi ruhsal olayların hür iradeden kaynaklanmadığını savunmakta ve irade hürriyeti diye bir şeyin varlığını kabul etmemektedir.

³⁰ Baha Tevfik, *Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlâk*, (Ahmet Nebil'le birlikte), yay. Müşterekül-Menfaa Osmanlı Şirketi Matbaası, 2. baskı, İstanbul, 1326, ss. 24-25.

³¹ Baha Tevfik, *Muhtasar Felsefe*, s. 43.

³² Baha Tevfik, *Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlâk*, ss. 35-36.

³³ Baha Tevfik, *Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlâk*, s. 43.

³⁴ A.g.e., s. 32.

³⁵ A.g.e., ss. 43-44.

Buraya kadar pozitivist anlayışını, onu oluşturan empirizm, determinizm ve süredurum ilkeleri bağlamında ortaya koyduğumuz Baha Tevfik'e göre, pozitivismi materyalizmle yan yana birlikte ele almak lâzımdır. Çünkü pozitivistler, her ne kadar cevherlerin ve sebeplerin mahiyetlerini araştırmayıp, maddenin de ruhun da varlıklarını doğrulamamak, gözlemlenebilecek işlerden başka bir şeyle meşgul olmamak görüşünde olsalar da, maddî olaylardan başka bir şey gözlemedikleri, görmedikleri ve kabul etmedikleri için, materyalistlerle aynı sonuçlara ulaşmaktadırlar.³⁶ Pozitivistlerle materyalistlerin aynı sonuçlara ulaştıklarını düşünen Baha Tevfik, natüralistlerle materyalistler arasında da bir mahiyet farkı olmadığını söyler.³⁷ Bu durum, onun felsefesinde pozitivism, natüralizm ve materyalizmin girift bir halde olduğunu gösterir. Bu nedenle şimdi araştıracağımız konu, Baha Tevfik'in düşünce yapısını oluşturan ve pozitivismi destekleyen natüralizm ve materyalizm kavramlarının onun tarafından ele alınış biçimi olacaktır.

2.2. Natüralizm ve Materyalizm

Baha Tevfik, pozitivismle beraber natüralizmi diğer felsefelerle tercih ettiğini söyleyerek³⁸, natüralizmi, madde ve kuvvetin yahut yeni tâbiriyle enerjinin her şeyde hükmünü icrâ etmekte olduğunu ve her olayın doğal olduğunu iddia eden meslek olarak tanımlar.³⁹ Ona göre, hakikati elde etmek ve insanları gerçeğe ulaştırmak için kahramanca bir çaba sarf edilmesi gerekir. Bu gayeye ulaşmak ise, sadece açık ve *tabiî bir felsefe* ile mümkün olabilir.⁴⁰ Burada Baha Tevfik'in, 'tabiî felsefe' ifadesini natüralizm yerine kullandığı anlaşılmaktadır. Natüralist anlayışının bir yansıması olarak düşünür, her varlığın ilk sebebinin, temelinin, başlangıcının, oluşturucusunun tabiat olduğunu düşünmektedir. Ona göre tabiatı bilen, her şeyin özünü, niteliğini ve sebebini öğrenmiş olur.⁴¹

Baha Tevfik'in düşünce yapısını oluşturan kavramlar arasında, natüralizm'in yanı sıra, onunla yakından ilişkili olan materyalizmin de büyük önemi vardır. Materyalizm, Baha Tevfik'in felsefî anlayışı içerisinde adetâ merkezî bir yer işgal eder. Baha Tevfik, bu iki öğretiyi mahiyet itibariyle birbirinin aynısı olarak kabul eder. Düşüncesine göre materyalistlerle natüralistler aslında

³⁶ Baha Tevfik, *Muhtasar Felsefe*, s. 131.

³⁷ Baha Tevfik, "Yıkılan Esaslar: Hareket Felsefesi", *Zekâ*, sayı XXIV.

³⁸ Baha Tevfik, *Muhtasar Felsefe*, s. 4.

³⁹ Baha Tevfik, "Felsefe Kamusu", *Felsefe Mecmuası*, sayı I, s. 8.

⁴⁰ A.g.e., s. 12.

⁴¹ A.g.e., s. 2.

birdirler. Natüralistler, hakikati maddede ararlar, fakat yalnız madde ile olayları izah edemediklerinden, maddeden ayrılamaz bir de kuvvet kabul ederler.⁴²

Düşünür, materyalizmi, “ruh da dahil olmak üzere her şeyin aslını maddeye indirgemek mesleği” olarak tanımlar. Ona göre, materyalizm öğretisinde ruh denilen şey beynin bir vazifesi kabul edilir. Mide nasıl mide özsuyu salgılırsa, beyin de buna benzer şekilde tefekkürü meydana getirir.⁴³

Düşünüre göre her şeyin ancak şekli değişir, değişken olan şekildir, madde ezeli ve ebedidir.⁴⁴ Mânevîlik ve varlık kavramları, beyazla siyah gibi birbirine zıt kavramlardır yani mânevî varlıklar aslında gerçek bir varlığa sahip olmaktan uzak hayal ürünü şeylerdir. Madde ile kuvvet, birbirinden hiç ayırlamaz bir halde bulunurlar ve birbirlerini tamamlarlar.⁴⁵ Mânevî varlıkları hayâlî varlıklar olarak niteleyen düşünür, her şeyin hakikat ve maddî unsurlara dayandığını söyleyerek, hayâlî varlıklar elde etmeye çalışmanın oldukça üzüntü verici olduğunu savunur.⁴⁶ Baha Tevfik'teki bu materyalist düşünceler, onun düşünsel alt yapısının oluştuğu idâdî yıllarındayken başlamıştır. Daha idâdîyi bitirmeden önce yazdığı *Biraz Felsefe* isimli eserinde Baha Tevfik'in yer yer materyalist fikirlerine rastlanmaktadır. İnsan vücudunun maddî âlemin varlığına delâlet ettiğini, maddede tefekkür hissini bulduğunu, kuvvetlerin ancak bir maddeye uygulandıklarında varlıklarını gösterdiğini kabul etmesi, bunun bir göstergesidir.⁴⁷

Baha Tevfik'in materyalizmi, tarihî ve diyalektik değil, biyolojik-evrimci bir materyalizmdir.⁴⁸ Baha Tevfik'in bütün eserleri, onun Darwinizm'e bağlandığını göstermektedir.⁴⁹ Nitekim düşünüre göre evrim teorisi, kâinatta hiçbir şeyin birdenbire meydana gelmediğini, her şeyin tedricî bir surette yavaş yavaş oluştuğunu, kılık değiştirdiğini ve mükemmelleştiğini ortaya koyarak,⁵⁰

⁴² Baha Tevfik, “Yıkılan Esaslar: Hareket Felsefesi”, *Zekâ*, sayı XXIV.

⁴³ Baha Tevfik, “Felsefe Kamusu”, *Felsefe Mecmuası*, sayı II, s. 16.

⁴⁴ Baha Tevfik, *Muhtasar Felsefe*, s. 63.

⁴⁵ Baha Tevfik, a.g.e., ss. 138-139.

⁴⁶ Baha Tevfik, *Teceddüd-ü İlmî ve Edebî*, ss. 123-124.

⁴⁷ Mehmet Akgün; *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Kül. Bak. Yay., Ankara, 1988, s. 245.

⁴⁸ Alkan, Mehmet Ö.; *Siyasal Düşüncenin Dünyevîleşmesi “İlim”den “Bilim” e Geçişin Kritik Evreleri Osmanlı Materyalizmi ve Baha Tevfik, İ.Ü.S.B.E.'nde haz. basılmamış yüksek lisans tezi*, İstanbul, 1988, ss. 30-31.

⁴⁹ Çapanoğlu, Münir Süleyman; *Türkiye'de Sosyalist Hareketleri ve Sosyalist Hilmi*, Pınar Yay., İstanbul, 1964, s. 94.

⁵⁰ Baha Tevfik, *Muhtasar Felsefe*, s. 63.

evrenin yaratılışı inancını değiştirmiştir.⁵¹ O halde, her gün azar azar evrimleştikleri ortada iken hâlâ insanların birer ilâhî ihsan olduğuna inanmak, Darwinizm gibi bilimsel bir hakikati inkârâ yol açacak acayip bir davranıştır.⁵²

Biyolojik ve evrimci materyalizm, Descartes (1596-1650)'a dayanarak, yalnız ondaki iki cevherden düşüncenin inkârı suretiyle doğan ve başlıca Cabanis (1757-1808), d'Holbach (1723-1789), Helvetius (1715-1771), La Mettrie, d'Alembert ve Diderot tarafından temsil edilen ve İngiliz empirizmi ve Alman rasyonalizminin hücumuyla sahneden çekilmeye başlayan mekanist materyalizm değil, 19. yüzyılda Lamarck (1744-1829) ve Darwin (1809-1882) ile sahneye çıkan biyolojik veya evrimci materyalizmdir. Bu materyalizmde belli başlı filozoflar olarak Karl Vogt (1817-1895), Moleschott (1822-1893), Ludwig Büchner, Ernest Haeckel ve Fritz Müller (1821-1897) gibi isimler vardır. Bu yeni akımın 19. yüzyılın ikinci yarısında oldukça kuvvetlenmesinin sebepleri arasında; Lamarck ve Darwin teorilerinin yeni kanıtlarla desteklenerek felsefe alanını istilâ etmesi, Hegel felsefesinin çözülmesi, biyolojik ilimlerin gittikçe gelişmesi ve başlıca paleontoloji ve embriyoloji alanında ilerlemesi sayılabilir. Paleontoloji, canlı türlerin yeryüzünde milyonlarca yıl içerisinde geçirdiği şekil değişimlerini ve dönüşümü araştırarak malzemeyi veren bir bilim, embriyoloji de canlının ana karnında oluşmasından doğuncaya kadar geçirdiği evreyi inceleyen bilimdir. Bu iki ilmin doğuşu ve başlıca embriyoloji verilerine dayanarak hayvan ve insan türleri arasındaki münâsebetlerin araştırılması felsefeye de tesir etmiştir. Böylece evrimci materyalizm doğmuştur. Bu faaliyetler Türkiye'ye Baha Tevfik ve çevresi tarafından 1908'den sonra aksettirilmiştir. Baha Tevfik ve arkadaşlarının batının evrimci materyalizmini Türkiye'ye aktarmaları, o zaman Avrupa'da bu ideolojinin yerini yeni bir felsefeye bırakmakta olduğu göz önüne alınırsa zamansız olmuştur. Baha Tevfik ve yakın çevresi, Max Planck'ın Fizik alanındaki çalışmalarından ve keşiflerinden, Ernest Renan'ın, Emile Boutroux (1845-1921)'nun ve Gregor Mendel (1822-1884)'in 19. yüzyılın sonlarında Biyoloji verilerinin sanıldığı kadar güvenilir olmadığını ortaya koymalarından habersiz olarak, 30 yıl önceki bir düşünce hareketini o zaman ayaktaymış gibi nakletmişlerdir. İslâm felsefesi dikkate alınmadan ve biyolojik materyalizm yeni bilimsel gelişmeler ışığında sorgulanmadan yapılan bu hareket büyük bir hata olmuştur.⁵³

⁵¹ Baha Tevfik, "Felsefiyât: Bizde Felsefe", *Yirminci Asırda Zekâ*, sayı II, s. 19.

⁵² Baha Tevfik, *Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlak*, ss. 16-17.

⁵³ Hilmi Ziya Ülken; *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul, 1992, ss. 240-241.

Düşünce yapısını oluşturan felsefî kavramlar incelendiğinde, Baha Tevfik'in birbiriyle dayanışma halinde gördüğü pozitivizm, natüralizm ve materyalizm öğretilerinin ve bu öğretilerin sözcüsü konumundaki bazı felsefecilerin etkisinde kaldığı görülmektedir. Bunların yanı sıra, bencillik kavramı da Baha Tevfik'in fikrî yapısının şekillenmesine katkıda bulunmuştur. Bu yüzden şimdi düşünürün bencillik anlayışını açıklamaya çalışacağız.

2.3. Bencillik

Baha Tevfik'in düşünce yapısı içinde yer tutan önemli kavramlardan birisi de "bencillik"tir. Ona göre insanın en fazla bağlı olduğu şey, en çok bildiği ve en çok alıştığı şeydir. Bu da insanın kendisidir zira insan en çok kendi kendisini bilir ve kendi kendisine alışır. Herkesin en çok kendisini beğenmesi bundandır. Her kişi kendi kendisine, kendi haline o kadar bağlıdır ki, onu hiçbir şeyle değiştiremez. Sözelimi en sıradan bir hamal zengin olmayı ister, fakat şahsen zengin bir kimsenin ta kendisi olmayı istemez, kendi şahsiyeti bâkî kalmak şartıyla o servete sahip olmayı arzu eder. En küçük bir vilâyet memuru vali olmayı arzu eder, fakat kendi karakter özelliklerini koruyarak vali olmayı arzu eder. Örneğin vali Ahmet ya da Mehmet Paşa'nın karakter özelliklerinin, kendi karakter yapısının yerini almasını istemez. Kısacası herkes kendini beğenir, bir noktadan nefisini herkesin üstünde görür. İşte düşünürü göre bu, bencilliktir.⁵⁴

Bencilliği insandaki eğilim ve ihtirasın yegâne konusu olarak nitelendiren Baha Tevfik'e göre, hepsi de birer temâyül olan bütün hevesler, arzular, aşklar ve sevgiler; hayvan, evlât, aile, vatan, yüce şeyler, din ve sâire sevgileri sırf bencillikten başka bir şey değildir.⁵⁵ Baha Tevfik'e göre insan, benliğini tesellî için hayâle ve hayâlî ürünlere müracaat etmiştir.⁵⁶

Baha Tevfik, bencillik konusundaki bu görüşlerini ortaya koyarken, François La Rochefoucauld (1613-1680) adlı bir Fransız düşünürden etkilenmiştir. Rochefoucauld'a göre insan davranışındaki en büyük kötülük onun niçin yapıldığında saklıdır. Önemli olan yapılan iş değil, bu işin niçin yapıldığıdır. Bunun tek açıklaması 'bencillik'tir. Çoğunlukla birbirine karşıt olan tutkular arasında uzlaşma sağlayan tek şey bencilliktir. Baha Tevfik Rochefoucauld'nun, bencillik ve menfaat teorisini ilk defa olmasa da en anlaşılır ve kapsamlı şekilde izah eden bir kişi olduğunu, onun bu konudaki görüşlerinin bu-

⁵⁴ Baha Tevfik, *Muhtasar Felsefe*, ss. 140-141; "İstikbalde Ahlâk", *Büyük Duygu*, sayı XXI, ss. 339-340.

⁵⁵ Baha Tevfik, *Muhtasar Felsefe*, s. 36; *Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlâk*, ss. 47-48.

⁵⁶ Baha Tevfik, *Teceddüd-ü İlmî ve Edebî*, ss. 140-141.

günkü görüşlere öncülük ettiğini söyler.⁵⁷ Baha Tevfik ayrıca, Rochefoucauld'un insandaki yönelim ve ihtirasların biricik konusu olan bencillik felsefesini kurmasını büyük ve ebedî bir söz olarak nitelendirir.⁵⁸

Sonuç

1884-1914 yılları arasında yaşamış olan Baha Tevfik, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş döneminde yetişmiş olan önemli düşünce adamlarından birisidir. İlgisini büyük ölçüde Batı'ya yöneltmiş, ömrünün özellikle son 6 sene-sini 19. yüzyıl Avrupa felsefesinin materyalist ve pozitivist akımlarını ve filozof-larını Türkiye'ye tanıtmak ve benimsetmek amacıyla yoğun bir faaliyet tempo-suyla geçirmiş bir felsefecidir.

Baha Tevfik'in dünya görüşü içerisinde pozitivism, natüralizm ve ma-teryalizm doktrinleri birbirleriyle dirsek teması halindedir. O'nun düşünce yapı-sını oluşturan bu öğretiler ile bencillik kavramı, dinsel inançlar hakkındaki görüşlerine de temel teşkil etmiştir.

Baha Tevfik'in pozitivism anlayışı; empirizm, determinizm ve atâlet (süredurum, eylemsizlik) kavramları çerçevesinde şekillenmiştir. O'na göre ancak deney ve gözlem bizi gerçeğe ulaştırabilir. Deneysel olarak sınanma-yan aklî çıkarımlar, kabuller ve varsayımlar, gerçeğe giden yolda bize asla kılavuzluk edemez, bu yüzden deneye dayanmayan her şey yalandır.

Empirizmin yanı sıra, Baha Tevfik'in pozitivist anlayışının dayandığı temellerden birisi de determinizmdir. Varlıklar arasında doğa yasaları adı veri-len sabit ve belirli ilişkiler bulunduğunu düşünen Baha Tevfik, evrendeki de-terminizmin insan davranışlarına da egemen olduğu kanısındadır. O'na göre insanlar, tabiat kanunları gibi sosyal kanunlardan da bağımsız hareket etmek imkânına sahip değildir.

Baha Tevfik'in pozitivism anlayışını oluşturan esaslardan bir diğeri sü-redurum prensibidir. O, süredurumu, hareketsiz halde bulunan bir cismin, kendisini harekete getiren bir kuvvete rastlamadıkça sonsuza değin hareket-sizliğini koruması ve harekette bulunan bir cismin de bir engele uğramadıkça aynı sürat ve aynı güçle kesintisiz olarak hareketine devam etmesi niteliği olarak tanımlar. O'na göre süredurum niteliği, ezeli, ebedî, bütün evrende geçerli olan, maddî varlıklarda olduğu kadar maddî olmayan varlıklarda da görülen mutlak bir doğa kanunudur. Baha Tevfik, genel-geçer süredurum

⁵⁷ Bkz. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 237; Faruk Öztürk, *Baha Tevfik Yeni Ahlak ve Ahlak Üzerine Yazılar*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002, s. 32.

⁵⁸ Baha Tevfik, *Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlâk*, ss. 47-48.

kanununun beynimizde de hüküm sürdüğünü savunarak, bu kanunun zorunlu sonucu olduğunu iddia ettiği alışkanlığı bütün psikolojik olaylara temel yapar. Düşünüre göre bütün ruhsal olaylar süredurum niteliğinin zorunlu uzantısıdır. Ruhsal olaylar, atâlet prensibi sayesinde beyin hücrelerindeki titreşimlerle meydana gelir.

Baha Tevfik, pozitivismle beraber diğer felsefelere tercih ettiğini söylediği natüralizmi, madde ve enerjinin her şeyde hüküm sürdüğünü ve her olayın doğal olduğunu iddia eden felsefî meslek olarak tanımlar. Natüralist anlayışının bir yansıması olarak, her varlığın ilk nedeninin, temelinin, başlangıcının, oluşturucusunun tabiat olduğunu düşünmektedir.

Baha Tevfik'in dünya görüşünü oluşturan kavramlar arasında pozitivism ve natüralizmin yanı sıra, onlarla yakından ilişkili olan materyalizm de büyük öneme sahiptir. Bu öğreti, Baha Tevfik'in felsefî anlayışı içerisinde âdetâ merkezî bir yer işgal eder. Düşünür, materyalizmi, ruh da dahil olmak üzere her şeyin aslını maddeye indirgemek mesleği olarak tanımlar. O'na göre her şeyin ancak şekli değişir, madde ezeli ve ebedîdir. Mânevîlikle varlık, beyazla siyah gibi birbirine zıt kavramlardır. Mânevî varlıklar hayâlî varlıklardır. Madde ile kuvvet birbirinden hiç ayıramaz bir halde bulunurlar ve birbirlerini tamamlarlar.

Baha Tevfik'in materyalizmi tarihî ve diyalektik değil, biyolojik evrimci bir materyalizmdir. O, bu konuda Batı'nın biyolojik ve evrimci materyalist filozofları olan Charles Darwin'den, Ludwig Büchner'den ve Ernest Haeckel'den etkilenmiştir. Baha Tevfik'e göre evrim teorisi, kâinatta hiçbir şeyin birdenbire meydana gelmediğini, her şeyin tedricî bir surette yavaş yavaş oluştuğunu, kılık değiştirdiğini ve mükemmelleştiğini ortaya koyarak,⁵⁹ evrenin yaratılışı inancını değiştirmiştir.⁶⁰ O halde, her gün azar azar evrimleştikleri ortada iken hâlâ insanların birer ilâhî ihsan olduğuna inanmak, Darwinizm gibi bilimsel bir hakikati inkârı yol açacak acayip bir davranıştır.⁶¹

Baha Tevfik'in düşünce yapısını oluşturan önemli kavramlardan bir diğeri bencillik kavramıdır. Düşünür, bencilliği, insanın kendi kişiliğinin ebedî kalmasını istemesi, kendisini beğenmesi ve nefsinin herkesin üstünde görmesi olarak tanımlar. Ona göre bütün hevesler, arzular, aşklar, hayvana, evlâda,

⁵⁹ Baha Tevfik, *Muhtasar Felsefe*, s. 63.

⁶⁰ Baha Tevfik, "Felsefiyât: Bizde Felsefe", *Yirminci Asırda Zekâ*, sayı II, s. 19.

⁶¹ Baha Tevfik, *Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlak*, ss. 16-17.

aileye, vatana ve dine duyulan sevgiler, sırf bencillikten başka bir şey değildir. İnsan, benliğini tesellî etmek için hayâle ve hayâlî ürünlere başvurmuştur.

Baha Tevfik'e göre bilinmeyenlerle bilinmeyenler tarif edilemez ve dinî inançların görüşlerimize temel teşkil etmesi hayalciliktir. Düşünür, metafiziğin felsefeden dışlanması ister ve tecrübeyi doğrunun yegâne ölçütü kabul eder. Bu tutumuyla düşünür, deneysel olarak doğrulukları ve yanlışlıkları test edilemeyen metafizik kavramları ve dinî inançları bilmemizin imkânsız olduğunu savunarak, bunların felsefenin kapsamı dışında tutulması gerektiği görüşünde olduğunu ortaya koymaktadır.

Baha Tevfik, yapmış olduğu tercümelerle ve yayınladığı telif eserlerle düşünce tarihimize önemli katkılarda bulunmuştur. Bundan sonra Baha Tevfik'in gerek hayatını gerekse fikirlerini tanıtmaya yönelik çalışmalar; batı kaynaklı pozitivism, natüralizm, materyalizm gibi felsefî fikirlerin, ülkemizin Osmanlı'nın son asrındaki bilhassa II. Meşrutiyet dönemindeki düşünce hayatında nasıl yer ettiğinin ve o devrin kültürel yaşamına ne gibi tesirlerde bulunduğuunun anlaşılmasına katkı sunacaktır.

Kaynakça

- AKARSU, Bedia; *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi Yay., İstanbul, tarihsiz.
- AKGÜN, Mehmet; *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1988.
- ALKAN, Mehmet Ö.; *Siyasal Düşüncenin Dünyevileşmesi "İlim"den "Bilim" e Geçişin Kritik Evreleri Osmanlı Materyalizmi ve Baha Tevfik*, İ.Ü.S.B.E.'nde haz. basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul, 1988.
- BAĞCI, Rıza; *Baha Tevfik'in Hayatı, Edebî ve Felsefî Eserleri Üzerinde Bir Araştırma*, Kaynak Yay., İzmir, 1996.
- BAĞCI, Rıza; *Baha Tevfik'in Hayatı*, basılmamış yüksek lisans tezi, Ege Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1987.
- BAHA TEVFİK, "Ahlâk Meselesi", *Büyük Duygu*, sayı XX.
- BAHA TEVFİK, "Felsefe Kamusu", *Felsefe Mecmuası*, sayı I;
- BAHA TEVFİK, "Felsefe Kamusu", *Felsefe Mecmuası*, sayı II.
- BAHA TEVFİK, "Felsefe Kamusu", *Felsefe Mecmuası*, sayı X.
- BAHA TEVFİK, "Felsefe Kamusu", *Zekâ*, sayı I.
- BAHA TEVFİK, *Felsefe-i Edebiyat ve Şair Celis*, İstanbul, 1330.

- BAHA TEVFİK, "Felsefiyât: Bizde Felsefe", *Yirminci Asırda Zekâ*, sayı II.
- BAHA TEVFİK, *Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlak*, (Ahmet Nebil'le birlikte), Müşterekü'l-Menfaa Osmanlı Şirketi Matbaası, İstanbul, 1326.
- BAHA TEVFİK, "İstikbalde Ahlak", *Büyük Duygu*, sayı XXI.
- BAHA TEVFİK, "Maksat ve Meslek", *Felsefe Mecmuası*, sayı I.
- BAHA TEVFİK, *Muhtasar Felsefe*, Artin Asadoryan ve Mahdumları Matbaası, İstanbul, 1331.
- BAHA TEVFİK, *Psikoloji-İlm-i Ahvâl-i Ruh*, (Ahmet Nebil'le birlikte Ribot, Fouilleé, Worms, Rabier, Boirac, De La Outiere'den bittasarruf terc.), İstanbul, 1328.
- BAHA TEVFİK, *Teceddüd-ü İlmî ve Edebî*, İstanbul, 1327.
- BAHA TEVFİK, "Tenkîd-i Felsefî", *Felsefe Mecmuası*, sayı V.
- BAHA TEVFİK, "Yıkılan Esaslar: Hareket Felsefesi", *Zekâ*, sayı XXIV.
- BOLAY, Prof. Dr. Süleyman Hayri; *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., 1999.
- CEVİZCİ, Ahmet; *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2005.
- ÇAPANOĞLU, Münir Süleyman; *Türkiye'de Sosyalist Hareketleri ve Sosyalist Hilmi*, Pınar Yay., İstanbul, 1964.
- DALKILIÇ, Bayram; *Türkiye'de Din Felsefesi'ne Doğru*, Kendözü Yay., 1. Baskı, Konya, Mayıs 2000.
- DALKILIÇ, Bayram; "Yirminci Yüzyılın İlk Çeyreğinde Türkiye'de Din Felsefesi", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Konya, Bahar 2004, sayı: 17, ss. 63-110.
- GÜNAY, Ünver; *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul, 2000.
- ÖZTÜRK, Faruk; *Baha Tevfik Yeni Ahlak ve Ahlak Üzerine Yazılar*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002.
- ŞAYLİ, Burhan; *Anarşizmin Osmanlıcası Birey Felsefesi*, (Baha Tevfik'in *Felsefe-i Ferd*'inin ilâvelerle günümüz Türkçesi'ne yapılmış sadeleştirme-si), Altıkkırkbeş Yay., İstanbul, 1992.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya; *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul, 1992.

Baha Tevfik's Life, His Works and His Philosophical Mentality

Citation / ©- Ateş, M. (2017). Baha Tevfik's Life, His Works and His Philosophical Mentality, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (2), 331-348.

Abstract- *Baha Tevfik, who lived between the years 1884 and 1914, is one of the important thinkers who were raised during the collapse period of the Ottoman Empire. The doctrines of positivism, naturalism and materialism are complementary components of each other in Baha Tevfik's world-view. These doctrines which formed his philosophical mentality, became also bases for his views about religious beliefs. Baha Tevfik's apprehension of positivism is based on the concepts of empiricism, determinism and inertia. According to the thinker only experiment and observation can lead us to the truth. It is impossible for us to know the metaphysical concepts and religious beliefs of which correctness or falsity cannot be tested empirically. That's why they must be excluded from the field of philosophy. Baha Tevfik's materialism is not a historical or dialectical materialism but a biological and evolutionary materialism. In this respect he was influenced by Charles Darwin, Ludwig Büchner and Ernest Haeckel who are among the biological and evolutionary materialist philosophers of the West. According to Baha Tevfik's naturalist and materialist philosophy, the first cause, the beginning and the former of every being is the nature. The matter and force are eternal and everlasting. For this reason the beings which are called as spiritual are in fact the figments of imagination.*

Keywords- *Baha Tevfik, naturalism, materialism, positivism, empiricism, determinism*

• ÇEVİRİ

Kur'an'da Hıristiyanlar ve Hıristiyanlık*

Jaakko Hameen-Anttila**

Çev. Yrd. Doç. Dr. Ertuğrul DÖNER***

Kübra GÜNGÖR, Fatmanur YORGAN, Sümeyye ZORLU

Atıf / ©- Anttila, J. H. (2017). Kur'an'da Hıristiyanlar ve Hıristiyanlık, çev. Ertuğrul Döner, Kübra Güngör, Fatmanur Yorgan, Sümeyye Zorlu, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), 351-363.

Öz- Bu çalışmada, Kur'an'ın indirildiği dönemde Arap yarımadasında Yahudilik/Yahudi ve Hıristiyanlık/Hıristiyan varlığı, Ehl-i Kitap-Müslüman ilişkileri, Kur'an'da Hıristiyanlık/Hıristiyanlık tarihi ve Hıristiyanlara dair referanslar hakkında birtakım bilgiler sunulmaktadır. Kur'an'ı Kerim'in menşei, metnin yapısı ve Kur'an'daki birçok kelimenin/kavramın diğer Semitik dillerle karşılaştırılması hakkında bazı iddialarda bulunan çalışmada, Kur'an ve İslâm tarihinin yeniden değerlendirilmesi için özellikle modern dönem birtakım Batılı araştırmacıların fikir ve eserlerine yer verilmiştir.

Anahtar sözcükler- Kur'an'ı Kerim, İslâm, Yahudilik, Hıristiyanlık

Makalenin gelişi: 08.02.2017; Yayına kabul tarihi: 20.12.2017

* Tercüme ettiğimiz Jaakko Hameen-Anttila'nın "Christians and Christianity in the Qur'an" adlı makalesi editörlüğünü David Thomas ve Barbara Roggema'nın yaptığı 2009 yılında yayınlanan *History of Christian-Muslim Relations* adlı kitabın 21-31. sayfaları arasında yer almaktadır. (ç.n.)

** Edinburg Üniversitesinde Arapça ve İslâmî araştırmalar üzerine çalışmalar yapan Jaakko Hameen-Anttila, Finlandiya'nın bu konularda en önde gelen araştırmacılarından biridir. İslâm kültürü, tarihi ve şiiri üzerine birçok çalışması bulunan Jaakko Hameen-Anttila 1995 yılında Kur'an'ı Kerim'i Fince'ye tercüme etmiştir. (ç.n.)

*** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: edoner@cu.edu.tr (ORCID: 0000-0002-5657-9627). Diğer yazarlar, Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi lisans öğrencileri: Kübra Güngör, e-posta: kbrgnr80@gmail.com, Fatmanur Yorgan, e-posta: fatmanur.yorgan@outlook.com, Sümeyye Zorlu, e-posta: s.zorlu.0193@gmail.com

§§§

Kur'an'ı Allah kelamı olarak kabul eden Müslümanlar için ona herhangi bir insanî etki imkân dışıdır ve Kur'an'ın menşei ve muhtevasını anlamak 7. yüzyılın başlarında Arap yarımadasındaki Hıristiyan varlığıyla alakalı bir mesele değildir. Öte yandan, önceki Batılı yazarlar genellikle Kur'an'ı, Hıristiyan ve Yahudi kaynaklardan alınan materyallerin bir karışımından öteye gidemediği için önemse-memişlerdir.¹

19. yüzyılda Theodor Nöldeke'nin 1860'da yayınlanan *Geschichte des Qur'an* adlı eseri sonrası Kur'an üzerine çalışmalar ciddi anlamda hız kazanmıştır.² Bu zamandan sonra, Hıristiyanlık ve Hıristiyanlara dair Kur'an referansları ve genellikle (bunları) Hz. Muhammed'in* hayatının geleneksel anlatımıyla bağlantılı bir şekilde derinliğine araştırılmıştır. Kur'an ve Hıristiyan yazıları arasındaki benzerlikler, ilim adamlarını Peygamberin muhtemel Hıristiyan kaynakları, görüştüğü kimseler/haber kaynakları ya da çevresi üzerine düşünmeye sevk etmiştir.³

¹ Ortaçağ Hıristiyan mütercimlerinin metne genellikle tarafsız ve duyarlı bir şekilde yaklaştığının bir göstergesi olarak bakınız. T. Burman, *Reading the Qur'an in Latin Christendom, 1140-1560*, Philadelphia, 2007.

² Daha sonraları Nöldeke, öğrencileri F. Schwally (I. ve II. Bölüm), G. Bergstrasser ve O. Pretzl (III. Bölüm) ile birlikte Kur'an çalışmaları için yeri doldurulamayan bir kaynak olarak kalmaya devam eden ikinci Almanca baskısı için yeniden düzenlediler: T. Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, 3 vols, Leipzig, 1909-38.

* Jaakko Hameen-Anttila, ilgili makalede Hz. Peygamber'den bahsettiği yerlerde sadece onun ismine yer vermiş, fakat biz saygı ifadesi olarak Hz. Muhammed'in adının zikredildiği yerlerde "Hz." ifadesini tercümeyle eklemeyi uygun bulduk. (ç.n.)

³ Kur'an çalışmalarının mevcut durumu birkaç yeni makaleyle yeniden gözden geçirilmiştir. Bunlardan özellikle kayda değer olanları/dikkat çekenleri şunlardır: G.S. Reynolds (ed.), *The Qur'an in its historical context*, London, 2008; J. D. McAuliffe (ed.), *The Cambridge companion to the Qur'an*, Cambridge, 2006. A. Rippin (ed.), *The Blackwell companion to the Qur'an*, Oxford, 2006. Bu son eserde de oldukça faydalı makaleler bulunmaktadır. EQ'daki birkaç makale de özellikle S. Griffith'in 'Christians and Christianity' adlı makalesi oldukça ilgi çekicidir. İbn Varrak tarafından yayına hazırlanan bu üç makale derlemesi, *The origins of the Koran*, 1998; *What the Koran really says. Language, text, and commentary*, 2002; *The quest for the historical Muhammad*, 2006 (Armhest NY'de yayımlanmıştır) daha önceleri basılan yararlı, daha güncel, daha kolay erişilebilir tarzda makaleler içerir. Reynold'un Kur'an makaleleri kadar bilgilendirici olmamasına rağmen, İbn Varrak'ın önsözü oldukça kullanışlıdır. Ayrıca onlar tahsisçi bir bakış açısına daha yakındır. Hz. Muhammed'in Hıristiyanlık veya Yahudilik bilgisi hakkındaki soru için C. Gilliot'un, 'Les "informateurs" juifs et chrétiens de Muhammad. Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke', *JSAI* 22 (1998) 84-126, ve aynı zamanda onun 'Le Coran, fruit

Hıristiyanlar için *Nasârâ* (tekili *Nasrânî*) terimi, genellikle Yahudilerle ilgili olarak da *Hûd* veya *Yahûd* terimleri kullanılır. Bu terim muhtemelen Süryanice *Nasrâyê*'den (Hıristiyanlar) türemiştir; bu kelimenin Arapça etimolojisinde *nsr* kökü ile (bağlamında) Kur'an'da Saf suresi 14. ayette geçen kendilerini Allah'ın yardımcıları (*ensâru-lah*) olarak ifade eden havariler ve Nâsıralılarla ilintili olabilir.⁴ Sonraları ortaya çıkan *Mesîhî* Kur'an'da kullanılmaz; ancak İsa sık sık *el-Mesîh* olarak adlandırılır.⁵ Hıristiyanlar ve Yahudiler, her iki grup sıklıkla "Kutsal Kitap İnsanları" anlamına gelen *Ehl-i Kitap* terimi altında gruplandırılır. Bütün bu terimler, çoğunlukla geleneğin Medine dönemine ait (Medenî) kabul ettiği surelerde geçmektedir. Erken dönemlerde (Mekkî surelerin) Medine'de nazil olan ayetleri hariçte tutulursa, Mekkî surelerde Hıristiyan varlığı hissedilmez. Kur'an'ı Kerim'e bakıldığında, ilk surelerin çerçevesinin doğrudan Hıristiyanlıkla ilgili olmadığı görülmektedir.⁶

d'un travail collectif?', D. de Smet, G. de Callatay ve J.M.F. van Reeth (eds), *Al-Kitâb. La sacralité du texte dans le monde de l'islam*, Brussels, 2004, 185-231 adlı makalelerine bakılabilir. Genel anlamda Kur'an hakkında bakınız. N. Robinson, *Discovering the Qur'an. A contemporary approach to a veiled text*, London, 1996. Hz. Muhammed hakkında bakınız. H. Motzki (ed.), *The biography of Muhammad. The issue of the sources*, Leiden, 2000.

⁴ Terimin etimolojisi için bakınız. Griffith, 'Christians' adlı makalesi. Nasıralılarla bağlantısı hakkındaki çalışma için bakınız. F. de Blois, 'Nasrani (Nazoraios) and hanif (ethnikos): Studies on the religious vocabulary of Christianity and of Islam', *BSOAS* 65 (2002) 1-30. Erken dönem bir bibliyografya için bakınız. A. Jeffery, *The foreign vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938, pp. 280-81. Kur'an'da ve onun tefsirlerinde Hıristiyanlara dair klasik bir çalışma için bakınız. J. D. McAuliffe, *Qur'anic Christians. An analysis of classical and modern exegesis*, Cambridge, 1991. H. Goddard'ın, *A history of Christian-Muslim relations*, Edinburgh, 2000 adlı eserinin ilk bölümleri daha sınırlı bir değere sahiptir.

⁵ İsa aynı zamanda Meryem oğlu İsa veya Meryem oğlu Mesih İsa olarak zikredildi. Mesih'in özel bir isim mi yoksa lakap mı olduğu açık değildir. Bu terimin Kur'an'daki anlamının açık bir şekilde tanımlanmadığı muhtemel görünmektedir: İlk muhatap tamamen bu anlam hakkında emin olmayabilir.

⁶ Hıristiyanlarla ilk ilişkilerini anlatan tabakât kitaplarındaki pasajlarda Hz. Muhammed'in, otorite olarak kabul edilen Hıristiyanlar (Varaka b. Nevfel, Rahip Bahira vb.) tarafından peygamber olarak kabul edildiği vurgulanır. Onların tarihi açıdan kesinlikleri/varlıkları sorgulanabilir. Bununla birlikte Kâbe'deki Meryem oğlu İsa figürlerine/ikonlarına yapılan göndermeler de şüphelidir. Tek tanrılı ibadet yeri olan mabedin kökeni de tartışmalıydı, daha sonraları teolojik/tanrı bilimsel gerekçeyle/motiveyle yorumcular iddialarını desteklemek amacıyla referanslar aramaya başladılar. Bu ikonlar hakkındaki bir çalışma için bakınız. S. Bashear, 'The images of Mecca: a case-study in early Muslim iconography', *Le Muséon* 105 (1992) 361-77. Arap putperestliğine göre Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ilk yılları hakkında bakınız. J. Hämeen-Anttila, 'Arabian prophecy', in M. Nissinen (ed.), *Prophecy in its ancient Near Eastern context*, Atlanta GA, 2000, 115-46.

Kur'an'da, örneğin *İhlas suresinde*, müşriklere ve Allah'ın bir oğlu olduğuna inanan Hıristiyanlara dair polemikler arasında ayırım yapmak oldukça zordur. Arap putperestliği önemini yitirdikten sonra, bu pasajların Hıristiyanlardan bahsettiği kabul edildi. Hıristiyanlıkla ilgili Kur'an pasajlarının teolojik anlamı analiz edilirken Hıristiyanlığa dair referansların genel karakteri akılda tutulmalıdır. Hıristiyanlar ve Yahudilerin arasında net bir ayırımın yapılmadığı bir metnin düzgün/saf teolojik farklılıklar sunması beklenmemelidir.⁷

Mâide suresi 47. ayetteki bir örnekte, Kur'an Hıristiyanları tanımlamak için *Ehl-i İncil*, "İncil İnsanları" gibi özel bir terim kullanır. Hıristiyanlıkla ilgili kullanılan diğer terimler ise "yardımcılar/müritler" veya "İsa'nın havarileri" anlamındaki *el-havâriyyûn*, rahbâniyya'nın kısa hali olan *ruhbân*, keşiştir (Hadîd suresi 27. ayet "ruhbanlık"). Bu terimlerin kullanımının hiçbiri Hıristiyanlıkla yakından ilgisini akla getirmez. Tekil veya çoğul bir şekilde geçen *hanif* (çoğulu *hunafâ*) kelimesi, Kur'ânî dünya görüşünde bir çeşit İbrâhimî ön-tektanrıcılığa atıfta bulunuyor görünmektedir. Süryanice *hanpe* ile bağlantılı bu terim, "putperest", "dininden dönmüş kimse" şeklindeki bazı ifadelerin de karşıtıdır.⁸

Kur'an'daki en yaygın Hıristiyanlıkla ilgili temalar İsa ve Meryem'in şahsiyetleri yoluyla ele alınır.⁹ Diğer Kur'an anlatılarıyla birlikte, İsa ve Meryem hikayeleri sanki dinleyicilerin bildiği bir şeyi onlara sunuyormuşçasına onların hikayeleri halka anlatılır. Her ne kadar Kur'an, Kur'an vahiylerinin şifahî açıklamalarla desteklenmesi veya Hz. Peygamber'in faaliyeti sebebiyle -özellikle Mekke'de- dinî sorulara olan ilginin artması ya da [tam tersi bir şekilde] Hz. Peygamber'in faaliyetinin böylesine artan bir ilgi tarafından tetiklenmesi olasılıkları-

⁷ S. K. Samir, 'The theological Christian influence on the Qur'an, a reflection', in Reynolds, *Qur'an*, 141-62.

⁸ Terimin etrafı bir çalışması C. Gilliot'in, 'Muhammad, Le Coran et les "contraintes de l'histoire"', in S. Wild (ed.), *The Qur'an as text*, Leiden, 1996, 3-26 adlı eserde bulunabilir.

⁹ Kur'an'da İsa için bakınız. G. Parrinder, *Jesus in the Qur'an*, London, 1965; H. Räisänen, *Das koranische Jesusbild*, Helsinki, 1971; N. Robinson, *Christ in Islam and Christianity*, Albany NY, 1991; J. Hameen-Anttila, *Jesus, Allahın profeetta*, Helsinki, 1998; ve T. Khalidi, *The Muslim Jesus. Sayings and stories in Islamic literature*, Cambridge MA, 2001. Meryem de bu kaynakların birkaçında tartışılmıştır. Bunlara ek olarak (yetersiz/tatmin edici olmamasına rağmen) S. A. Mourad, 'Mary in the Qur'an. A reexamination of her presentation', in Reynolds, *Qur'an*, 163-74.

nı bertaraf edemese de İsa'nın hayatının ana hatlarının Arap yarımadasında herkesçe biliniyor olması muhtemeldir.

İsa (Âl-i İmrân suresi 59. ayette) Allah'ın oğlu olarak değil, (Maide suresi 75. ayette) bir peygamber, elçi ve bir insan olarak tanımlanmıştır. Bu iki aşırı uç onunla ilgili en son İslâmî öğretilerin sınırlarını belirler. İsa hakkındaki Hıristiyan doktrinler açık bir şekilde reddedilir: (Maide suresi 17. ayette) O Tanrı olmadığı gibi, (Maide suresi 73. ayette) üç uknumdan biri de değildir, (Nisâ suresi 157. ayette) çarmıha gerilmemiştir.¹⁰ Kur'an onun öğretici ve iyileştirici hizmetiyle ilgili çok az şey söylerken (Âl-i İmrân suresi 49; Mâide suresi 110), bunun yerine onun mucizevî doğumu ve son günleri üzerine yoğunlaşır. Bu iki aşırı uç arasında söylenen şeyler oldukça basmakalıptır, aynı zamanda bu klişe ifadeler tematik olarak Kur'an'daki diğer peygamberler için de ortak ve spesifik olarak Hıristiyanlığa ya da İslâm'daki İsa algısına özgü değildir.¹¹

Aynı zamanda Hıristiyan tarihine dair atıflar azdır. Geç Antik çağda meşhur olan Yedi Uyurlar'ın hikâyesi *Kehf suresinde* (9-26. ayetlerde) anlatılır; fakat aslında o dinî olmaktan çok, folklorik bir kapsamda toplanır.¹² 523 tarihli olayda Necran şehitlerinin katilleri ile ilgili (Burûc suresi 4. ayette) "Hendek halkı" *Ashâb-ı Uhdûd/Hendek-çukur halkı(nın)* tanıtımı kuşkusuz çok az yer kaplar. (Rûm suresi 2. ayette) *Ğulibeti'r-Rûm* "Bizanslılar yenilgiye uğradılar" şeklinde geçen, Bizanslılarla (*el-Rûm*) ilgili tek atıf Hıristiyan dünya hakkında Kur'an'daki bilgiyi özetlemektedir. Açıkçası burada bile tam bir açıklık yoktur, çünkü standart bir okuma bu metnin Bizans yanlısı olduğu fikrini akla getirir, oysa *galebeti'r-Rûm* "Bizans yenildi" şeklinde bir

¹⁰ Mâide 5/17. ayet sıklıkla tefsir edilmiştir. Hiçbir işaret Hz. Muhammed'in Hıristiyan teolojisine dair ayrıntılı bir şekilde bilgi sahibi olduğu anlamına gelmez ve *innallâhe huve'l-Mesih* cümlesi saf teolojik bir açıklama değil, Allah'ın konuşturulmasının en iyi anlaşılması olarak görülebilir. Çağdaş dinî diyalogun amaçları doğrultusunda, bunun filolojik temellendirmesi imkânsız olmasına rağmen, Nisâ 4/157. ayette çarmıha gerilmenin açık bir şekilde reddedilmesinin yorumlanmasının gerekli olmadığını gösterme girişiminde bulunulmuştur.

¹¹ Bakınız. J. Hämeen-Anttila, 'Sayings recontextualized: Jesus' teachings in Islamic tradition', in A. Laato and J. van Ruiten (eds), *Rewritten Bible reconsidered*, Abo, 2008, 271-87.

¹² S. Griffith, 'Christian lore and the Arabic Qur'an. The "Companions of the Cave" in Surat al-kahf and in Syriac Christian tradition', in Reynolds, *Qur'an*, 109-37. Kur'an'daki Süryanice efsanevi malzeme hakkındaki benzer bir çalışma için bakınız. K. van Bladel, 'The Alexander legend in the Qur'an 18:83-102', in Reynolds, *Qur'an*, 175-203.

başka varyasyonda bu durum her şeyi tersine çevirir, bu ifade metni Bizans karşıtı, dolayısıyla da Hıristiyan karşıtı yapar. Bu müphemlik Kur'an'ın genelini sembolize etmektedir.

Eş zamanlı bir okumayla, Kur'an dikkat çekici bir şekilde Hıristiyanları nasıl ele alacağı hususunda kararsız görünmektedir. İslamlaştırılmış haliyle İsa, onun öğretisi ve Meryem olumlu karakterlerdir. Papazlar, Kur'an'da Mâide suresi 82. ayette olumlu bir biçimde kabul edilmekte, ruhbanlık ile beraber, Tevbe suresi 31-34. ayetlerde ise eleştirilmektedir. Benzer müphemlik genel itibarıyla Hıristiyanlara karşı da sergilenmektedir. Kur'an'da Bakara suresi 62. ayette ahirette onlara mükâfat sözü verilmekte–Hıristiyanlık, kurtuluşa götüren bir din olarak kabul edilmektedir. Ancak klasik yorum bunu desteklememekte, Tevbe suresi 29. ayette onlar *cizye* ödeyinceye kadar, müminlerin onlarla savaşmaları emredilmektedir.¹³

Bu muğlaklık kısmen Hz. Muhammed'in Hıristiyanlarla olan ilişkilerindeki birtakım gelişmelerden kaynaklanıyor olabilir. Yahudi ve Hıristiyanlarla ilgili tartışmalı pasajlar, kronolojik bir düzenle ilk bakışta, her iki dinin de olumlu bir şekilde ele alındığını göstermektedir; sonrasında ise Yahudiler eleştirilmeye başlanmış ve bu eleştiri Hıristiyanları da içine alarak genişlemiştir. Bununla birlikte bu durum çok katı bir şekilde değil, gelişimin kaba bir taslağı olarak ele alınmalıdır. Kur'an ayetlerindeki tarihlendirme konusunda yaşanan zorluklar kısmen de olsa göz ardı edilmemelidir.

Kur'an, Hıristiyanlık'taki çok sayıda Süryanice ve Amharca¹⁴ (Ge'ez) sözlük bilimi kökenli kavram ve içeriğin belirsiz olduğunu ortaya koyduğu bilinen bir kontekste vahyedilmiştir; bu durum Hıristiyan nüfuzun doğası ve gücü hakkında yorumlara yol açmıştır.¹⁵ Belki

¹³ Kur'an'da sadece Hıristiyanların değil, Yahudilerin de kendi kutsal metinlerini tahrif etmekle suçlandığı unutulmamalıdır (*tahrif*).

¹⁴ (ç.n.)

¹⁵ Şaşırtıcı bir şekilde, tatmin edici bir etimolojik Kur'an sözlüğü bulunmamaktadır. Jeffrey'nin *Foreign Vocabulary* adlı eseri cesur bir çalışmaydı/eserdi; fakat güncelliğini kaybetti. M. R. Zammitt, *A comparative lexical study of Qur'anic Arabic*, Leiden, 2002 adlı eser Sami dillerin eşdeğerliliğinin imkânına dair bir kelimeler listesidir. A. A. Ambros, *A concise dictionary of Koranic Arabic*, Wiesbaden, 2004, ve E.M. Badawi ve M. A. Haleem, *Arabic-English dictionary of Qur'anic usage*, Leiden, 2008 adlı eserler, yeni etimolojik birtakım malzemeler barındırmaktadır. Diğer mevcut Kur'an sözlükleri de tatmin edici olmaktan uzaktır. Bakınız: A. Mingana, 'Syriac influence on the style of the Koran', *Bulletin of the John Rylands Library* 11 (1927), 77-98.

de en etkili ilk çalışma Richard Bell'e aitti.¹⁶ Son yıllarda İslâm'ın doğuşu için radikal yeni bağlamaştırmalar bulmak için bazı girişimlerde bulunulmuştur. Bu girişimler, ilk dönem İslam tarihinin maruz kaldığı genel bir huzursuzluk göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir. Ignaz Goldziher, J. Schacht, A. Noth ve diğerleri tarafından yapılan çalışmalara kadar tartışmasız bir gerçek olarak kalan, İslâm tarih yazıcılığının kendini tekrar etmesi, İslâmî geleneğin aslında taraflı ve hatta çelişkili olan erken dönem rivayetlerini uyumlu hale getirme ve basitleştirme eğiliminde olduğunu göstermiştir. İslâm tarihinin güvenilirliği bu akademisyenler tarafından sarsıldı, bu akademisyenlerin 1970'lerden beri yaptıkları çalışmalar, 7. yüzyıldaki olayların düzeltilmesi görüşüne yol açtı. Bu tashihçi çalışmaları, İslâm'ın geleneksel tarihin iddia ettiği ortamdaki farklı bir şekilde geliştiğini kabul eden başta J. Wansbrough olmak üzere P. Crone ve M. Cook¹⁷ tarafından temsil edilmiştir. Wansbrough'a göre Kur'an'daki polemik tarzda birçok pasaj, metnin Hıristiyanlığa (ve Yahudilik) dair bir çevrede doğduğunu göstermektedir. Onun kabulüne göre nihai şeklini 9. yüzyılda alan, bugün tedricen gelişme gösteren Kur'an metninin gerçek ortamı bu tutucu çevredir. Ayrıca Crone ve Cook, vücuda gelmekte olan İslâm'ı, Arap yarımadasından Büyük Suriye ve Irak'a taşımaktadır. Onların çalışmaları gayr-ı Müslim edebî kaynakların ve gerçekte sınırlı arkeolojik kanıtların kulla-

¹⁶ R. Bell, *The origin of Islam in its Christian environment*, Edinburgh, 1926. Diğerlerinin yanı sıra, Hıristiyanlığın Arabistan'da yayılması ile ilgili I. Shadîd tarafından bir dizi çalışmalar yapılmıştır: *Byzantium and the Arabs in the fourth century*, Washington DC, 1984; *Byzantium and the Arabs in the fifth century*, Washington DC, 1989; *Byzantium and the Arabs in the sixth century*, 3 vols, Washington DC, 1995-2002 (in progress); 'Islam and Oriens Christianus', in E. Grypeou et al. (eds), *The encounter of eastern Christianity with early Islam*, Leiden, 2006. Ayrıca bakınız. J. S. Trimmingham, *Christianity among the Arabs in pre-Islamic times*, London, 1979; R. Hoyland, *Arabia and the Arabs from the Bronze Age to the coming of Islam*, London, 2001; J. Retsö, *The Arabs in Antiquity*, London, 2003; T. Hainthaler, *Christliche Araber vor dem Islam*, Louvain, 2007. Yahudilik ortamı/bağlamı hakkında bakınız. G. D. Newby, *A history of the Jews of Arabia*, Columbia SC, 1988, and M. Lecker, *Muslims, Jews and pagans. Studies on early Islamic Medina*, Leiden, 1995. Kur'an'daki Yahudilik etkisi için bakınız. A. Katsch, *Judaism in Islam*, New York, 1954 ve C. C. Torrey, *Jewish foundations of Islam*, New York, 1967.

¹⁷ J. Wansbrough, *Qur'anic studies. Sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford, 1977; J. Wansbrough, *The sectarian milieu. Content and composition of Islamic salvation history*, Oxford, 1978, reprinted, Amherst NY, 2006; P. Crone ve M. Cook, *Hagarism. The making of the Islamic world*, Cambridge, 1977. Wansbrough'un müzakeresi hakkında bakınız. (Makalelerinde) H. Berg (ed.), 'Islamic origins reconsidered: John Wansbrough and the study of early Islam', *Method and theory in the Study of Religion* 9/1 (special issue), 1997.

nılması üzerine kurulmuştur. Bu araştırmacıların kendi tezlerinin hem gücü ve hem de zayıflığı tam bir bakış açısı değişimi üzerine uzanıyor: Bu araştırmacılar, Müslüman edebi kaynakların tamamen güvenilirmez olduklarını ifade etmektedirler, onlar tarafsız ama yetersiz gayr-ı Müslim kaynaklara dönmektedirler.

G. Lüling 1960'larda Kur'an hakkında çalışmaya başladı. Onun temel iddiası, mevcut metnin hâlâ İslâm öncesi Hıristiyan ilahilerinin izlerini gösteren parşömenler olduğudur. Lüling, Kur'an'ın kısmen çakışan dört seviyeden oluştuğu görüşündedir. Bunlar, Hıristiyan ilahisinin beytine bağlı kalıntılar, Hz. Muhammed zamanında düzenlenen ve İslamlaştırılan benzer kısımlar, Hz. Muhammed zamanında yazılan İslâmî malzeme ve son olarak da önceki kısımların Hz. Muhammed sonrası yazımı. Bu son seviyeyi *rasm'a* [Arapça: *resmü'l-mushaf*] noktalama ve harekeleme olmadan yazılmış metin]¹⁸ bağlı kalmak suretiyle ya da aksanlar olmadan harekesiz olan ünsüz harfler formunda tespit etmiştir. Ancak bunu yaparken de, bu rasm tarafından dayatılan sınırlar içinde okumaları değiştirmek suretiyle bunu yapmıştır.¹⁹

Lüling, önceki bölümlerin bazı kısımlarını yeniden inşa etmek amacıyla, bugünkü şeklini anlamakta zorluk çekilen Kur'an metinlerini, Arapça yardımıyla tekrar tekrar okuyarak ve hatta Semitik köken anlamlarından yararlanarak önemli kelimelerin anlamlarını yeniden tanımlar, gerektiğinde sesli harfleri ve ayırıcı işaretleri ve rasm'den yeni manaları görmezden gelerek çözmeye çalışır. Bu sezgisel/buluşsal metod Hz. Muhammed'den yaklaşık yüzyıl kadar öncesine tarihlendirilen, sonraki katmanların altına gömülü Hıristiyan âyini metinlerinden bölümlere inandığını gösterir. Ayrıca o, Hz. Muhammed zamanında Arap yarımadasının ciddi anlamda Hıristiyanlaştığının, ancak bu Hıristiyan Arabistan izlerinin sonraları yok edildiğini iddia eder. İslâm öncesi Hıristiyan topluluk, teslisi kabul edenler

¹⁸ (ç.n.)

¹⁹ Onun özellikle şu eserine bakınız. *Über den Ur-Qur'an. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an*, Erlangen 1974; *Der christliche Kult an der vorislamischen Kaaba*, Erlangen, 1977; *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad. Eine Kritik am "christlichen" Abendland*, Erlangen, 1981; *A challenge to Islam for reformation. The rediscovery and reliable reconstruction of a comprehensive pre-Islamic Christian hymnal hidden in the Koran under earliest Islamic reinterpretations*, Delhi, 2003, ve son eser ise Lüling'e ait değiştirilmiş son İngilizce versiyon, *Ur-Qur'an*.

ve inkâr edenler şeklinde ikiye bölünmüştür, Kur'an'da *müşriklere* yönelik referanslar (ortak koşanlar, genellikle bugünkü dinsizleri îma eder gibi anlaşılan) teslise inananları eleştirir gibi okunmalıdır. Ayrıca o, geleneğin pagan tanrı ve tanrıçalarını bir Hıristiyan azizler inancına ima şeklinde değerlendirir, bunların yanında Kur'an'da Necm suresi 19-21. ayetlerdeki Allah'ın üç kızını Bakire Meryem'in yerel bir tezahürü olarak tanımlar. İslâm öncesi kitabelerde yaygın bir şekilde bu tanrıçaların yakarmalarında Hıristiyan sembolizminin niçin kullanılmadığı sorusunu yöneltmedeki başarısızlığı, muhalif delili tartışmada isteksiz olduğunun bir göstergesidir ve bu da onun çalışmalarının güvenilirliğini azaltmaktadır.

Lüling'in çalışmaları akademik dünyada dikkate alındı; fakat sonuçları genel kabul görmeye yetmedi.²⁰ J. Azzi'nin Fransızcaya tercüme ettiği birtakım Arapça çalışmalar daha az dikkat çekti.²¹ Azzi, İslâm'ı Ebionitlerle ilişkilendirmeye çalıştı. Kısaca o, Varaka b. Nevfel'i Hz. Muhammed'i halefi olarak seçen Mekke'deki Ebionit²² bir topluluğun dinî lideri olarak görür. Azzi erken dönem İslâm ve Ebionitler²³ arasında bir bağ olduğu iddiasında bilimsel öncüllere sahip olmamasına rağmen, onun teorisi onun güvenilirliğini zedeleyen kaynakların seçici bir şekilde okunmasından dolayı sıkıntı çekiyor.

Y. D. Nevo kısmen J. Koren ile işbirliği ile daha bilimsel bir düzeyde İslâm'ın doğuşu ile ilgili köklü bir model önerdi. Onun ana tezi İslâm'ın, esas kısmının paganlardan kalma bir toplulukta, fakat

²⁰ Tarafgir fakat iyi niyetli bir eleştiri için bakınız. Ibn Rawandi (pseudonym), 'On Pre-Islamic Christian strophic te[x]ts in the Koran. A critical look at the work of Günter Lüling'in eserine eleştirel bir bakış için bakınız: Ibn Warraq, *What the Koran really says*, 653-710. Onun kitaplarının eleştirisi için bakınız. G. R. Hawting, *JSS* 27 (1982) 108-12, S. Günther, *Al-Qantara* 16 (1995) 485-89 ve M. Rodinson, *Der Islam* 54, (1977) 321-25.

²¹ Abu Musa I-Hariri (J. Azzi), *Nabil-rahma*, Beirut, 1990; *Qass wa-nabi*, Beirut, 1991; ve J. Azzi, *Le prêtre et le Prophète*, trans. from Arabic M.S. Garnier, Paris, 2001.

²² Ebionit kelimesi İbranice, "fakir, yoksul" gibi manalara gelmektedir. Ebionitler Yahudi kökenli, ilk Hıristiyanlardan bir zümredirler. Diğer Hıristiyan akımlardan en büyük farklılıkları İsa'nın ilahlığını kabul etmemeleridir. Onlara göre İsa son peygamberdir.

²³ Bell, *Origin*; C. D. G. Müller, *Kirche und Mission unter den Arabern in vorislamischer Zeit*, Tübingen, 1967; M. P. Roncaglia, 'Éléments Ébionites et Elkésaites dans le Coran', *Proche-Orient Chrétien* 21 (1971) 101-26 ve Trimmingham, *Christianity*.

seçkin iktidarın tek tanrılı kökenle, Hıristiyan-Yahudi (*hanif*)²⁴ yolla geliştiği yönündeydi. Nevo'nun teorisi kısmen tartışmalı arkeolojik kanıtlar üzerine temellenir.²⁵

Onun 1999'daki monografında, G. R. Hawting *şirk*, ortak koşma, putperestlik gibi terimleri de ele alır.²⁶ Hawting de Lüling gibi, fakat daha sağlam bir filolojik zeminde, bu terimin kullanılmasının altında tek tanrılı tartışmaların yer aldığını kabul eder, Lüling'in aksine o bunu Hicazlı bir çevreden ziyade Mezopotamyalı bir çevreye konuşturur.²⁷ Onun ana fikri şudur: *şirk* ve *müşrik* terimleri aslında monoteist kimselere karşı tartışmalı bir şekilde kullanılıyordu; ancak sonraları çok tanrılı kimselere yapılan göndermeler olarak yanlış anlaşıldı ve tüm bunların Arap yarımadası üzerinde gerçekleştiği şeklinde yeniden yorumlandı. Hawting'in kitabı onun temel teorisini kabul etmeyenler için bile iyi belgelenmiş ve algılaması güçlü fikirlerle doludur.

Azzi ve Lüling'e benzer tarzda Kur'an üzerine heyecan verici yeni çalışma yapan kişi takma adıyla C. Luxenberg'dir.²⁸ Luxenberg,²⁹ amacının Kur'an'daki belirsiz pasajları açıklığa kavuşturmak olduğunu ifade eder. Bunu, ilk olarak Taberî'nin klasik/rivayet tefsirine ve *Lisânü'l-Arab* adlı sözlüğe atıfta bulunarak yapar. Ardından Suriye-Aramice dilindeki eş sesli kökleri inceler. Eğer bunlar ışık tutmazsa o, ayırıcı (vurgu vb) işaretlerini değiştirerek Arapça için uygun bir anlam bulmaya çalışır ve gerekirse tekrar köklerin Suriye-Aramice olasılığına bakardı. Eğer bu da başarısız olursa, Arapça

²⁴ Hanif bir Kur'an kavramı olarak tanımlandığında protesto eden, dosdoğru olan, doğruya yönelen, doğruyu arayan anlamı taşır ve ilk kez Hz. İbrahim için kullanılmıştır. İslâm kaynaklarında Kur'an'ın gelişinden önce tek tanrı inancını taşıyan kişiler hanif olarak adlandırılmaktadır. (ç.n.)

²⁵ Bakınız. Y. D. Nevo ve J. Koren, 'Methodological approaches to Islamic studies', *Der Islam* 68 (1991) 87-107; Y. D. Nevo, 'Towards a prehistory of Islam', *JSAI* 17 (1994) 108-41; ve Y. D. Nevo ve J. Koren, *Crossroads to Islam. The origins of the Arab religion and the Arab state*, Amherst NY, 2003.

²⁶ G. R. Hawting, *The idea of idolatry and the emergence of Islam. From polemic to history*, Cambridge, 1999.

²⁷ P. Crone, *Meccan trade and the rise of Islam*, Oxford, 1987. Bu eser İslâm öncesi ve erken dönemde Mekke'nin oynadığı rolün öneminin tekrar değerlendirilmesinin gerekliliğini göstermektedir.

²⁸ C. Luxenberg, *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, 2000, Köthen, 2007. İngilizce baskısı: *Die Syro-Aramaic reading of the Koran. A contribution to the decoding of the language of the Koran*, Köthen, 2007.

²⁹ Luxenberg, *Lesart*, pp. 23-30

'omurga/dil ardı'nı Suriye-Aramicesine tercüme eder, bu amaçla klasik Süryanice sözlükleri inceler ve son çare olarak da mesela Süryanice karakterle yazılan Arapçadaki Karshûnî gibi yanlış okunan Arapça yazımını dikkate almaya çalışır. Bu metotlara göre Kur'an'ın hemen hemen her pasajı yeni yorumlara açıktır. Semantik diziler açısından hem Arapça hem de Suriye-Aramicesi menşei oldukça önemlidir ve benzer görünümlü sessiz harfleri göz önüne alındığında, aksanlar olmaksızın, herhangi bir Arapça kelime, metne tatmin edici bir anlam kazandıracak şekilde, kolaylıkla Süryanice olarak okunabilir. Kitap, Müslüman-Hıristiyan polemikleri çerçevesinde daha iyi tartışılacaktır.³⁰

Kur'an çalışmalarının bugünkü durumu bir anlamda postmodern'dir. 1970'lerdeki ilk şok sonrası, geleneksel kaynaklara her zaman güvenilemeyeceğinin farkına varıldığında, bilim dünyası İslâmî olmayan kaynaklara, arkeolojik kanıtlara ve dilbilimsel analizlere yönelerek yeni bir imaj oluşturmaya başladı. Oldukça heyecan verici bu girişimlerin başarısız olduğu aşikârdır. İhtimal dışı ve kabul edilemez durumlar ortadan kaldırıldığında ve geleneksel tarih bağımsız kaynaklarla test edildiğinde ortaya yeni bir resmin çıkacağı açıktır.

Belki de üzerinde en az çalışılan kaynak grubu, şaşırtıcı bir şekilde, dinî ve tarihi olmayan yapıdaki Arapça metinlerdir, özellikle şiirdir. Şiir, doğruluk ve tarihlendirme ile ilgili bizatihi ciddi problemleri olan; fakat dinî önyargılardan geniş ölçüde arındırılmış bir kaynaktır. Bu malzemenin bir kısmının kullanımı başarılı bir şekilde gerçekleştirilmiştir;³¹ ancak İslâm öncesi ve erken Emevi dönemi şiiri arasında sistematik bir karşılaştırma ve Kur'an'ın [bizzat kendisi], hiç şüphesiz Kur'an metninin otantikliği ve onun Hıristiyan çevresi, İslâm öncesi

³⁰ Luxenberg ve taraftarları tarafından hepsi de Berlin'de basılan toplam üç makale yayınladı. C. Burgmer (ed.), *Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe*, 2004, 2007; K.-H. Ohlig ve G.-R. Puin (eds), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, 2005 ve K.-H. Ohlig (ed.), *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, 2007. Onun çalışmasının eleştirel değerlendirmesi için bakınız. *Journal of Qur'anic Studies* 5 (2003) 92-97 (F. de Blois); *Arabica* 50 (2003) 381-93 (C. Gilliot); *JSAI* 28 (2003) 377-80 (S. Hopkins); *Critique: Revue générale des publications françaises et étrangères* 671 (2003) 232-51 (R. Brague).

³¹ Bakınız. P. Crone ve M. Hinds, *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge, 1986.

Arap yarımadasındaki Hıristiyan yayılımıyla ilgili teorileri ya doğrulayacak ya da çürütecektir.³²

³² Dini konularla oldukça yakın ilişkisi bulunan Ümeyye b. Ebi's-Salt gibi şairler, en azından bağımsız kaynakları oluşturmaktadır. Hatta el-Hansa gibi bir kadın şair bile ayrıntılı bir inceleme yapılmaya değerdir.

Christians and Christianity in the Qur'an

Citation / ©- Anttila, J. H. (2017). Christians and Christianity in the Qur'an, translate: Ertuğrul Döner, Kübra Güngör, Fatmanur Yorgan, Sümeyye Zorlu, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (2), 351-363.

Abstract- *In this study,, information about presence of Judaism/Jewish communities and Christianity/Christian communities in the Arabic Peninsula during the period when Qur'an was revealed are presented, some other findings about the relationship between the People of the Book and Muslims, references to Christians and history of Christianity/Christians in Qur'an are also mentioned. It is stated that some concepts such as "Naşārā" for Christians, "Hūd" or "Yahūd" for Jews, "al-Masīḥ" for Jesus, "Ahl al-İnjīl" to identify Christians, "al-ḥawāriyyūn" for the apostles of Jesus, "ḥanīf " in order to emphasize the Abrahamic monotheism are used in Qur'an. We have tried to make comparison of these words with the semitic languages. It is expressed that serious works have been made on the origin of the Qur'an, the structure of the text, and Muhammad's (pbuh) life especially after the 19th century. Some claims are made about the structure of Christianity in Arabia, the Christian people and the sources of them. In this context, for the re-evaluation of some ideas about the Qur'an and Islamic history through a number of concepts and narrations such as Jesus's life, Mary, Seven Sleepers, Mushaf, jizya, and shirk, some modern Western researchers' ideas and works are especially included.*

Keywords- *Qur'an, Islam, Judaism, Christianity*

Yahudi-Müslüman İlişkileri*

Prof. Dr. Reuven FIRESTONE**

Çev. Arş. Gör. Ahmet Rifat GEÇİOĞLU***

Yrd. Doç. Dr. Ertuğrul DÖNER****

Atıf / ©- Firestone, R. (2017). Yahudi-Müslüman İlişkileri, çev. Ahmet Rifat Geçioğlu, Ertuğrul Döner, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), 365-384.

Öz- Modern dönem Müslüman-Yahudi ilişkilerinin karmaşık yapısını anlamak için İslam'ın doğduğu ortamı ve Müslümanların temel dünya görüşlerini oluşturmaya başladıkları yedinci yüzyıl Arabistan'ını anlamak gerekmektedir. Bu sebeple bu makalede ilk ve erken dönemlerde karşılaşılan ve birlikte yaşama tecrübesini soluklanan Müslüman ve Yahudilerin birbirlerine karşı yaklaşımları ele alınmaktadır. Kur'an'ı Kerim'de ve Hadislerde yer alan ve erken dönem kaynaklarda Yahudilerle ilgili kaydedilmiş bütün açıklamalar, Medine'deki ilk Müslüman topluluk ve orada organize olmuş Yahudi kabileler arasındaki ilişki ve anlaşmazlıkların neliğini ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. Makalede, Kur'an'ı Kerim'deki Zımmî Hakları ve Ehl-i Kitap'ın durumunu tanımlayan toplumsal kısıtlamalar, Hıristiyanların, ikinci halife Ömer b. Hattab'a gönderdikleri varsayılan bir mektupla formüle edilen ve Ömer Paktı olarak bilinen

Makalenin gelişi: 17.05.2017; Yayına kabul tarihi: 20.12.2017

* Tercüme ettiğimiz Reuven Firestone'un "Jewish-Muslim Relations" adlı makalesi editörlüğünü Nicholas de Lange ve Miri Freud-Kandel'in yaptığı 2005 yılında yayınlanan *Modern Judaism* adlı kitabın 438-449. sayfaları arasında yer almaktadır. (ç.n.)

** Reuven Firestone, Hebrew Union Üniversitesi'nde Orta Çağ Yahudilik ve İslam Dinleri Profesörüdür. Arap ve İslam çalışmaları üzerine New York Üniversitesi'nde doktora yapmıştır. Yazarın "Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis", "Jihad: The Origin of Holy War in Islam", "Jews, Christians, Muslims in Dialogue: A Practical Handbook", "An Introduction to Islam for Jews", "Who are the Real Chosen People: The Meaning of Chosenness in Judaism, Christianity, and Islam", "Holy War in Judaism: The Fall and Rise of a Controversial Idea", "Learned Ignorance: Intellectual Humility among Jews, Christians and Muslims" adıyla eserleri mevcuttur. Ayrıca "Children of Abraham: An Introduction to Judaism for Muslims" adlı eseri "Yahudiliği anlamak: İbrahim'in/Avraam'ın Çocukları" adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. (ç.n.)

*** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı, e-posta: agecioglu@cu.edu.tr (ORCID: 0000-0002-9930-2505)

**** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: edoner@cu.edu.tr (ORCID: 0000-0002-5657-9627)

ve modern dönem öncesi İslam dünyasında Müslümanlarla Yahudiler arasındaki ilişkileri belirleyen bir anlaşmadan bahsedilmektedir. Modern döneme kadar Müslüman-Yahudi ilişkilerinin mahiyetini ortaya koymaya çalışan makalede yazar, on dokuzuncu yüzyıl ve sonrası Müslümanların Yahudilere, Yahudilerin Müslümanlara bakışı, Siyonizm'in ortaya çıkışı, Filistin meselesi ve antisemitizm gibi oldukça önemli konuları ele alarak, kendince bir sonuç çıkarmaya çalışmaktadır.

Anahtar sözcükler- Müslüman-Yahudi ilişkileri, Ömer Paketi, siyonizm, Filistin meselesi, antisemitizm

§§§

Modern dönem Yahudi-Müslüman ilişkisinin karmaşık yapısını/ doğasını, İslam'la ortaya çıkan yeni İnanırların (*mu'minûn*) temel dünya görüşlerini oluşturmaya başladığı yedinci yüzyıl Arabistan'ını tekrar ziyaret etmeksizin anlamak imkânsızdır. Bu bağlamda Hz. Muhammed ve onun takipçileri Yahudilerle temasa geçmiş ve bu etkileşimin gelecek nesiller adına Kur'an'da kaydedilmiş olması sebebiyle de bu temas oldukça önem kazanmıştır.

Kur'an'da Yahudiler

Hz. Muhammed* 622 yılında kendi kabilesi tarafından Mekke'den zorla çıkmaya zorlandı ve Medine'de yaşayan Yahudi toplulukla ilişki içerisinde girdiği burayı sığınak olarak buldu. Öncelikle Yahudilere dair -olumlu, olumsuz ve nötr- İslâmî imajların oluşturulması ve sonrasında bu imajların İslam'ın kutsal kitabındaki görüntülerinin kutsallaştırılması bu temasın dışındadır.

Kur'an'da Yahudiler hususunda birbiriyle çelişen ifadeler bulunmaktadır. (Kur'an) Bir yandan Hz. Muhammed'e Yahudilere gidip onlardan birtakım şeyleri öğrenmesi talimatını verir: "Sana vahyettiğimiz bu kıssalardaki bilgilerin doğruluğundan herhangi bir şüphen varsa, senden öncekilere verdiğimiz kitapları okuyanlara sor. Andolsun ki sana rabbin tarafından vahyedilen bilgiler

* Reuven Firestone, ilgili makalede Hz. Peygamber'den bahsettiği yerlerde sadece onun ismine yer vermiş, fakat biz saygı ifadesi olarak Hz. Muhammed'in adının zikredildiği yerlerde "Hz." ifadesini tercümeyle eklemeyi uygun bulduk. Ayrıca Kur'an ayetleri genel itibariyle Mustafa Öztürk'ün *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* adlı mealinden istifade ile tercüme edilmiştir. (ç.n.)

mutlak doğrudur. Bunda hiçbir tereddüdün olmasın.” (Yunus 10/94).¹ Kur’an ayrıca Yahudilere, Hıristiyanlara ve farklı dini kimliklere sahip olanlardan her kim tanrıya inanır ve salih amel işlerse onlara hiçbir korkunun olmayacağını, Müslüman kimseler gibi, onların kurtuluşa ereceğini öğretir (Bakara 2/62; Mâide 5/69; Hac 22/17). Bir yandan da Kur’an birçok kez Yahudileri, Hz. Muhammed’in peygamberliğini kabul etmedikleri için kınar. Kur’an Yahudilerden dik kafalı/kibirli ve asi (Bakara 2/93, 105; Mâide 5/78; Cuma 62/5), dürüst olmayan (Bakara 2/100), aşırı/sert (Bakara 2/85, 91; Nisâ 4/157), hırslı ve açgözlü (Nisâ 4/54; Mâide 5/64; Ahkâf 46/10), kibirli (Âl-i İmrân 3/24, 181; Mâide 5/64), sinsi (Bakara 2/109, 120; Âl-i İmrân 3/69), kıskanç (Nisâ 4/54; Mâide 5/51), yalancı (Âl-i İmrân 3/71, 94; Mâide 5/41; En’âm 6/28) ve kâfir (Bakara 2/55, 103; Âl-i İmrân 3/72; Mâide 5/41; Tevbe 9/30-31; Haşr 59/2-4) olarak bahseder ve Kur’an, Yahudileri, Kur’an’ın mesajını ve onu getiren Hz. Peygamberi gözden düşürmek için kendi Kutsal Kitaplarını tahrif etmekle suçlar (Bakara 2/79; Âl-i İmrân 3/78; Nisâ 4/46; Mâide 5/13, 41).

Bununla birlikte Yahudilerle ilgili olumsuz atıflardan bazılarında bile, onların hepsinin bir olamayacağı şeklinde birtakım hatırlatmalar vardır. “Onların hepsi bir değildir. Ehl-i Kitap dürüst bir topluluktur. Bu kimselerin hayır yolunda yaptıkları işler karşılıksız bırakılmayacaktır. Allah duyarlı/dindar olanları bilir (Âl-i İmrân 3/113-115; ayrıca bkz. Âl-i İmrân 3/199; Nisâ 4/55, 155).

Kur’an’ın köklü/kurulu dinlerin taraftarlarına yönelik negatif ve hiddetli atıflar içermesi şaşırtıcı olmamalıdır. Polemik/inanç tartışması, bu üç büyük monoteist aile arasında yaygın/alışılğelen bir özelliktir ve Kutsal kitapların köklü/kurulu dinlere yönelttiği öfke, onların her zaman ortaya çıktığı zor şartlara işaret eder. Her üç Kutsal Kitap da öfkeyi, kendilerine karşı gelen yerleşik sistemlerinin temsilcilerine karşı yöneltir ve Kutsal Kitaptaki sövgü/tahkir çoğu kez oldukça serttir/acımasızdır (Tesniye 7/1-2; Matthew 23). Bu nedenle, Kur’an’daki Yahudilik karşıtı söylem -her ne kadar talihsiz olsa da- bir dinin teklik iddiasının doğal bir ifadesidir.

Zuhur eden dinlerin Yahudiler gibi masum bir topluluğu neden aşağılamak zorunda kaldıkları sorulabilir/sorgulanabilir. Bunun cevabı yakından incelendiğinde, zuhur eden dinler tarafından karalanan ve yerilen toplulukların

¹ Ayrıca bkz. “Bu gerçeği bilmiyorsanız, gidin Tevrat ve İncil hakkında bilgi sahibi olan kimselere (*Ehliz-Zikr*) sorun. 9. yüzyılın büyük ilim adamı ve hadis toplayıcısı Taberî, erken gelenekte Allah’ın *Ehl-i Tevrat* ifadesiyle Torah Halkına atıfta bulunduğunu belirtmektedir.

bu kadar masum olmaya meyilli olmamalarıdır. Biz mağduru suçlamak yerine, köklü/kurulu dinlerle ilişkisi bağlamında, zuhur eden dinlerin dinamiklerini anlamaya çalışıyoruz. Yeni zuhur eden bir din, tanım olarak, bizim kendi kuşağımızda mezheplerin ve tarikatların yükselişiyle beliren bir gözlemlerle, kuruluş sorununu besler/artırır. Buna karşılık köklü/kurulu dinler karakteristik olarak yeni türedi şeyin/oluşumların başarısını engelleme çabası içindedirler. Çoğu yeni dini hareketler/oluşumlar bir nesil içinde (kısa bir sürede) ölürler. İslâmî hareketin muazzam başarısı, Müslümanların kendi monoteist formlarını, dinin en mükemmel formu olduğuna ilahi bir kanıt olarak görmeleri gösteriliyordu Bu çizgideki düşünceye göre tarih, diğer tek tanrıcılıkların ikincil derecede olduğunu ve İslam'ın ebedî üstünlüğünü kanıtlamıştır.

H. Muhammed ve onu takip edenlerin tanıdıkları tek Yahudiler olan Medine Yahudi topluluğu, ilk Müslümanları hem kavramsal hem ideolojik hem de maddi/fiziksel anlamda tehdit etmiş görünmektedir. Kavramsal ya da düşünsel tehdit büyük bir krize sebep olsa da maddi/fiziksel tehdit de bu bağlamda önemliydi. Bazı ayetler, Yahudilerin H. Muhammed'in peygamberliğini reddetmekle kalmayıp, ona olan güveni sarsmaya çalıştıklarını da belirtmektedir:

Ey Müminler! Dininizi alay ve eğlence konusu yapanları -ki bunlar ister sizden önce vahye muhatap kılınmış kimseler [Yahudiler] olsun, ister [müşrikler ve münafıklar gibi] diğer kâfirler olsun- asla dost ve sırdaş edinmeyin. Mademki müminsiniz, o halde Allah'ın bu emrine itaat hususunda sorumlu ve duyarlı davranın. Ey Müminler! Siz birbirinizi [ezanla] namaza çağırdığınızda o Yahudiler ezan ve namazı hep alay ve eğlence konusu yaparlar. Çünkü onlar akıl, fikir, anlayış ve idrakten nasipsiz bir güruttur. [Ey Peygamber!] De ki: "Ey Yahudiler! Bizden nefret etmeniz sırf şu iki sebeptendir: Birincisi, Allah'a inanıp güvenmemiz ve yine O'nun tarafından hem bize indirilen Kur'an'a hem de daha önce indirilmiş vahiylerle inanmamızdır. İkincisi ise sizin çoğunuzun fasık/kâfir kimseler olmasıdır. (Mâide 5/57-59)

Medine'deki organize Yahudi toplulukları, dinî kaynaklarda defaatle H. Muhammed'i peygamber olarak kabul etmeyi reddeden (gruplar) şeklinde tasvir edilmişlerdir. Genelde Yahudileri kınayan bu ayetler, dinlerini terk eden ve H. Muhammed'in takipçileri arasına giren münferit Yahudilerin dürüst olduklarından söz eder. Bununla birlikte topluluğun, Müslümanların artan gücü karşısında sürekli bir şekilde kararlı (dik başlı) kaldıkları tasvir edilmektedir.

Yahudilerin dik başlı, inatçı veya kıskanç oldukları yönündeki atıflar, muhtemelen onların yeni bir peygamberi ve onun dinini kabul etmeyi reddetmeleri ile ilgilidir, onların yalancı oldukları veya kendi kutsal kitaplarını tahrif ettikleri yönündeki atıflar ise muhtemelen daha önce Kutsal Metinlerde kaydedilenlerle yeni vahiyler arasındaki kaçınılmaz çelişkiler sonucu ortaya çıkan problemlere işaret etmektedir.

Kur'an'da ve erken dönem kaynaklarda Yahudilerle ilgili kaydedilmiş bütün bu olumsuz açıklamalar, Medine'deki ilk Müslüman topluluk ve orada organize olmuş Yahudi kabileler arasındaki anlaşmazlığın bir sonucuydu. Kur'an kendisini evrensel bir öğreti olarak ifade eder, bununla birlikte retorik tarzı sebebiyle, genel anlamda onun Yahudileri olumsuz olarak nitelediği görülmektedir. Müslümanlar için Kur'an eşsiz bir Kutsal Kitaptır (ve Kur'an'ın eşsizliği/muciz oluşu İslam teolojisi açısından mutlak bir kabuldür), bu sebeple onun Yahudileri tasviri, (Müslümanlar için) sorgulanması zor bir gerçeklik düzeyini temsil eder. Kutsal Kitap olarak Kur'an, tüm dünyada çağdaş Müslüman dünya görüşleri için güçlü bir kaynak oluşturur. Onun (Kur'an'ın) yansıttığı çatışmalar yalnızca birkaç yıl sürmüştür; ama onları kaydeden Kutsal Kitap ayetleri sonsuza kadar varlığını koruyacaktır.

Zımmî Hakları

Kur'an'ı takip eden kutsal İslam kaynakları, peygamber Hz. Muhammed'in sünneti veya başka bir deyişle onun davranışları ve sözlerinin kayıt altına alınmasıdır. Bunlar Hadis adı verilen bir kaynaktan kaydedilir. Kur'an gibi Hadis de, Yahudiler ve ilk Müslümanlar arasında vuku bulan anlaşmazlıkları yansıtır, bu geniş/büyük kaynaktan belirli Yahudi model ve kalıpları oluşturulmuştur. İslam'ın daha geç dönemde (oluşturulan) hukukî kaynağı öncelikle Kur'an ve Sünnetten hareketle şekillendirildi, böylece her ikisi hem bu imajları güçlendirdi hem de bunları sürekli hale getiren bir kanun meydana getirdi.

Ortaya çıkışından sonra yalnızca bir nesil içinde İslâm, kendini büyük çoğunluğu inançsız olan bir topluluğun askerî ve politik kontrolünde buldu. Bu nedenle onlarla ilgili bir politika geliştirilmesi gerekiyordu. Farklı detaylar, her türden resmi politika oluşturma yöntemi uzun sürmekteydi. Üstelik geliştirilen kanun ve politikalar çoğunlukla yöneticiler tarafından göz ardı edilirdi veya yalnızca kendilerine uygun olduğunda yürürlüğe konurdu. Ancak bu kanun ve politikalar bir kere oluşturulduğunda, onlar artık kitaplarda yer alırdı (kitapla-

şırdı); bu da Yahudileri de kapsayan dini azınlıklarla (kurulması) beklenen ilişkilerin otoriter bir ifadesi anlamına geliyordu.

Açıkça belirtilir ki, Kur'an hiçbir yerde Yahudilerin yok edilmesi gerektiğini belirtmez. Müslümanlarla Yahudilerin arasındaki ilişkiler üzerine (geliştirilen) politikalar, Kur'an'ın Tevbe 9/29. ayetine dayanmakta ve bu ayetle yetkilendirilmektedir:

[Ey Müminler!] Yahudiler ve Hıristiyanlardan Allah'a ve ahirete inmayan, Allah'ın ve elçisinin yasak saydıklarını yasak saymayan, dolayısıyla tevhid dinini din olarak tanımayan kimselerle üstünlüğünüzü kabul edinceye (*vehüm sâğırûn*) ve bizzat gelip kendi elleriyle (*an yedin*) [kelle vergisi] cizye verinceye kadar savaşın.

Yukarıdaki Kur'an içeriğinde italik olarak belirtilen kelimelerin anlamı ve önemi açık değildir (anlaşılması zordur) ve nesiller boyunca hem geleneksel Müslüman hem de modern batılı bilim adamları tarafından tartışılmıştır. Metnin esas gayesi ne olursa olsun, onun kabul edilmiş yorumu, onlar teslim oluncaya, İslam'ın siyasi ve dinî hâkimiyetini kabul edinceye kadar Ehl-i Kitap'la (Aslen Yahudi ve Hıristiyanlar kastedilmekle birlikte Zerdüşterli ve bazen de diğer birtakım kimseleri de içine alacak şekilde genişletilmektedir.) savaşması gerektiğini öğretir. Bu kabul, İslam toplumundaki Ehl-i Kitap'ın yasal olarak alt statüsünü belirleyen özel bir kelle (cizye) vergisi ve giderlere ait bir dizi yasalar yoluyla resmî olarak (usulen) onaylanmıştır. Bu kurumsal dinî topluluklar, vergiyi ödemek ve bazı sosyal kısıtlamalara razı gelmek suretiyle ikincil statülerini kabul ettiklerinde, onların hayatlarını, mallarını ve seçmiş oldukları ibadeti (umumi dinî tören ve merasimlerdeki birtakım kısıtlamalar gibi bazı sınırlandırmalarla birlikte) yapma haklarını garanti altına alan devlet tarafından korunuyorlardı. Bu *zimme* veya "koruma" kuralıydı ve bu nedenle Kitap Halkı (*Ehl-i Kitap*) aynı zamanda İslam toplumunun Zimmî Halkı (*Ehl-i Zimme*), korunanları olmaktadır.

Ömer Paktı

Ehl-i Kitap'ın ikincil durumunu tanımlayan toplumsal kısıtlamalar, Hıristiyanların, ikinci halife Ömer b. Hattab'a gönderdikleri varsayılan bir mektupla formüle edilmiştir. Bu mektup, fethi gerçekleştiren Müslüman ordulara teslim şartlarını belirlemiştir. Bu kısıtlamalar/yasaklar, yeni ibadethaneler veya dinî kurumlar inşa etmeme, halka açık dinî törenler gerçekleştirilmeme, dini yaymama, insanları dinlerinden İslam'a döndürmeyi engelleme taahhütlerini içermektedir. Müslümanlarla karıştırılmamak için kendilerini (Müslümanlardan farklı) elbiselerle ayırmaya ve Müslümanlara her zaman riayet etmeye (saygı göstermeye) gönüllü oldular. Onlar herhangi bir çeşit silah taşımaz, Müslümanlar için belirlenmiş kölelerden almaz veya Müslümanlardan daha yüksek binalar inşa etmezlerdi.

Bu belge Ömer Paktı olarak bilinmektedir ve modern dönem öncesi İslam dünyasında Müslümanlarla Yahudiler arasındaki ilişkileri belirlemiştir. Ehl-i Kitap'ın yönetim ve toplumda önemli pozisyonları elde etmeleri yasaklanmıştı. Ancak Maimonides² gibi Yahudilerin, valilerin özel hekimleri haline geldikleri durumlarda, bazen buna uyulmadığı gözlenmiştir. Buna en meşhur örnek, sadece Gırnata'nın Müslüman kralının veziri değil, aynı zamanda onun ordularının kumandanı olan Shmuel Hanagid'dir.³ O böyle bir güce hükmederek zimmîliğin böylesi kutsal kurallarını başarılı bir şekilde kırmış; hatta krallığına büyük bir şöhret ve nüfuz da kazandırmıştır. Bununla birlikte oğlu Yusuf, iddiaya göre zimmî kurullarla tamamen çelişen yüksek makam hırsı ve kibri nedeniyle 1066 yılında isyana ve katliama kurban gitmiştir.

Dolayısıyla kısıtlayıcı vergilerin hem yorumlanması hem de uygulanması esnek tutulmuştur. Yahudiler, özellikle 10. yüzyıldan 12. yüzyıla kadar Müslüman İspanya, Irak, Mısır ve İfrikiya (kabaca bugünkü Tunus) ve 16. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunda egemen iktidar için kayda değer görülen faydalı birtakım yeteneklere sahip olduklarında, kısıtlamalar hafifletilme eğili-

² 30 Mart 1135 tarihinde Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. İslâmî literatürde adı genellikle Mûsâ b. Meymûn veya kısaca İbn Meymûn şeklinde anıldığı gibi Mısır'da kaldığı süre içinde Yahudi cemaatinin liderliğini yaptığından kendisine "Reîs" de denilmiştir; Fransızca kaynaklarda Maïmonide, İngilizce ve Almanca kaynaklarda Maimonides diye geçer. Yahudi literatüründe ise Rabbi Moşeh ben Meymon olarak bilinir. (ç.n.).

³ Uzun adıyla Shmuel HaLevi ben Yosef HaNagid olan Samuel ibn Naghrillah özellikle Samuel HaNagid adıyla bilinir. 993 doğumlu Samuel HaNagid Talmud kitabına dair bir akademisyen, gramerci, filolog, asker, siyasetçi ve Mağribi döneminde İberia'da yaşayan etkileyici bir ortaçağ İbrani şairiydi. Ayrıca Müslüman İspanya'da belki de siyasi olarak en etkili Yahudi idi. (ç.n.).

mindeydi. Bunlar, Yahudiler ve onlara ev sahipliği yapan Müslüman ülkeler için “altın çağlar”dı. Ekonomik açıdan iyi zamanlarda zımmî kuralları daha düşük bir hevesle uygulanma eğilimi gösterirken, kötü zamanlarda ise Yahudilerin ve diğer zımmî toplulukların durumu düşme eğilimindeydi.

İslamî Orta Doğu uzunca bir gerileme dönemine girdiğinde, Yahudilerin durumu da bununla birlikte kötüleşti. Osmanlı İmparatorluğunun sağlam ve ileriye dönük politikaları altında 16. yüzyıl Yahudiler için iyi olmasına rağmen, 17 ila 19. yüzyıllar sadece Yahudiler için değil, aynı zamanda çoğu Orta Doğu sakinleri için sıkıntılı bir hale geldi. İktidardaki Türk azınlık, sıradan Müslüman Arapları adeta küçümseyerek zımmî muamelesi yapmış ve vilayetlerin kontrolünün zayıflamasıyla çeşitli dinî toplulukların birbirlerine olan husumet ve düşmanlıkları harekete geçme eğilimi göstermişti. Yahudiler ve Hıristiyanlarla özdeşleşen ve onlara karşı (olumsuz anlamda) ayrımcılık yapan tüketime dair kanunlar (kısıtlamalar) giderek daha sıkı bir şekilde uygulanmaya başlandı ve bunun sonucunda da zımmîler mağdur olmuştu.

Orta Doğu'nun modern döneme girmesiyle yerel ekonomiler durgunlaştı ve bu ekonomilere Avrupalılar hükmetmeye başladı. Avrupalı güçler giderek Orta Doğu'nun bazı bölgelerine el uzattıkça, yabancı güçlerin ve fikirlerin etkisi İslam dünyasındaki Yahudilerin ve diğer dinî azınlıkların değişen konusunda kritik bir faktör haline geldi.

Müslümanların Yahudilere Bakışı

Modern dönem öncesi Yahudilerin Müslümanlara karşı tutumları, Müslümanların Yahudilere karşı tutumlarından çok daha az gün yüzüne çıkmıştır. Yahudiler, zımmî statülerinin bir sonucu olarak, İslam veya Müslümanlar hakkında herhangi olumsuz bir kamusal açıklama ya da ayıplama durumunda cezalandırılmışlardır. Yine de biz, Müslüman ülkelerdeki Yahudilerin yazmış oldukları geniş külliyattan, kimi zaman sadece üstü kapalı bir şekilde ima edilen birtakım duygu ve düşünceleri öğrenebilme imkânına sahibiz.

Arapların, İbrahim'in oğlu İsmail'in soyundan geldikleri görüşünden hareketle Müslümanlar, Yahudi mektuplarında İsmailîler olarak isimlendirilmişlerdir. Müslümanlar bu şecereyi, Hz. Muhammed'in resmî biyografisi gibi güvenilir kaynaklarda kabul etmişlerdir. Bu nedenle Yahudiler, olumsuz görüşlerini, Kitab-ı Mukaddes'te geçen İsmail hakkındaki yorum metni üzerinden ifade etme eğilimindeydiler.

Arap fetihleri, birçok Yahudi üzerindeki Bizans ve Fars hâkimiyetine son vermiştir ve bazı Yahudi metinleri, bu fetihleri apokaliptik⁴ terimlerle tasvir etmektedir. Bu apokaliptik tasvirler, Yahudi dünyasının en azından bir kısmının, Mesih'in gelişini müjdelemek için zaferin hızlı ve benzeri görülmemiş bir etki alanı olduğunu düşündüklerini göstermektedir. Yanlış bir şekilde mistik Shim'an bar Yohai⁵'ye atfedilen geç (dönem) bir midraş,⁶ aşağıdaki ifadeleri içermektedir:

O, İsmail'in krallığının geldiğini görünce şöyle dedi: "Bu Edom'un kötü krallığının bize yaptıkları yetmedi, bir de İsmail'in krallığını mı kabul etmemiz gerekiyor?" (Kutsal) çehrenin Prensi Metatron⁷ hemen cevapladı ve şöyle dedi: "(Ey) Âdemoğlu (insanoğlu) korkma; çünkü kutsal olan (Holy One), İsmail'in krallığını, yalnızca sizi bu kötülükten kurtarmak için getirir. Kendi iradesine göre, onların üzerine bir peygamber yetiştiriyor, (o peygamber) toprakları onlar için fethedecek, onlar o toprağa gelecek ve azametle o toprağı eski haline getirecekler ve onlar ile Esau'nun oğulları arasında büyük bir terör olacak... Devenin binicisi orayı terk ettiğinde, krallık eşeğin binicisi vasıtasıyla ortaya çıkacak..."⁸

İslâm, imparatorluğun dini olarak yerleştikçe, Mesih'in Arap orduları arasında olmadığı netlik kazandı. İkincil statü, sosyal kısıtlamalar, saygısızlık ve ara sıra meydana gelen şiddet olayları, yeni Müslüman hükümdarların himayesindeki Yahudi statüsü gerçeğini açıkça ortaya koydu. Bununla birlikte, yukarıda belirtildiği gibi Müslümanların, tüketime ait kanunları yorumlamaları ve uygulamaları esnekti. Bu nedenle Yahudi topluluklar, Müslüman dünyanın muhtelif dönemlerinde ve yerlerinde Müslüman yöneticilerini farklı şekillerde tecrübe ettiler. Hoşgörülü 11. yüzyıl İspanya'sında yaşayan İbrahim b. Da-

⁴ Anlaşılmaz, kapalı, karanlık (söz veya yazı).

⁵ Simeon bar Yochai, ayrıca Rashbi kısaltmasıyla tanınan Rabban Shimon bar Yokhai, -M.S. 70'de İkinci Tapınağın yıkılmasından sonra oldukça bahsedilen- 2. yüzyılda antik İsrail'de bir bilgedir. Ayrıca Haham Akiva'nın en seçkin öğrencilerinden biri olarak tanınır. (ç.n.).

⁶ Eski Ahid'in ahlakî, tasavvufî, kelâmî, menâkıbî, felsefî ve fikhî açılardan yorumunu ihtiva eden eserlere midraş adı verilmektedir. (ç.n.).

⁷ Metatron, Musevilikle ilgili bir kavramdır. Yahudi mistisizmi Kabala'nın en önemli eserlerinden olan Zohar, Metatron'un İsrail halkını Mısır dışına göç ederken denetlediğini belirtir. Birçok ezoterik gelenekler, bu meleğin Allah'ın sözlerini yazan katip olduğunu, ve genelde iyi bir anlayışa sahip olduğunu ancak zaman zaman tehlikeli olabildiğini ileri sürüyor. Metatron, bildiğimiz gerçekleri kıran yerine yenilerini öne süren bir demircinin çekici ile temsil edilir. (ç.n.).

⁸ Adolph Jellinek, *Bet ha-Midrash* (Jerusalem: Wahrman Books, 1967), 3. Baskı, 3. cilt, s. 78-9.

vud,⁹ *Book of Tradition* adlı eserinde Müslümanlardan olumlu bir şekilde bahsetmiştir. O, halifelerin hem (sürgündeki) Babilli Yahudilerin liderini hem de akademinin başkanını onurlandırdığını belirtmiştir ve hatta Gırnata'daki Yahudi topluluğunun katliamından bahsederken, bunun Yahudi lider Yusuf oğlu Shmuel HaNagid'in zımme kanununa uygun olmayan davranışları tarafından provoke edildiğini ifade etmiştir.¹⁰

Diğer taraftan Maimonides, fundamentalist İslâmî canlanma döneminde İspanya'dan sürgün edilmiştir; ama yine de o Mısır sultanının kişisel hekimi olarak en üst konum ve statüye ulaşmıştır. O, hoşgörüsüz ve kötü davranan bir yönetim altında acı çeken Yemenli Yahudi topluluğuna gönderdiği, şimdilerde meşhur olan mektubunda Yahudilerin kötü vaziyetini şöyle anlatıyor: “Günahlarımızın çokluğu sebebiyle, Tanrı, bize şiddetli bir şekilde zulmeden ve bize karşı yıkıcı ve ayrımcı yasalar çıkartan bu Arap milletin ortasına bizi fırlatıp attı... Onların bizi taciz ettiği, aşağıladığı, bizle çekiştiği ve bizden nefret ettiği kadar hiçbir millet bize bunları yapmadı.”¹¹

Hem İbn Davud hem de Maimonides gündeme ilişkin yazdıklarından, onların duygu ve düşüncelerinin dikkatli bir şekilde okunması gerekir. Birlikte ele alındıklarında onlar, modernitenin gelişinden önceki İslam dünyasında, Yahudilerin Müslüman idarecilere karşı yaşadıkları çelişik/kararsız duyguları tasvir etmektedirler. Şüphesiz, Yahudi olmayan yöneticilerin yer almadığı bir yaşam tercih edilebilirdi; ama bu Mesih'in gelişinden önce böyle bir yaşam tasavvur edilemez olarak görülüyordu.

Modern Dünyada Müslümanların Yahudilere Bakışı

Avrupa'nın genişlediği ve Orta Doğu'nun zayıfladığı 19. yüzyılda, Orta Doğu'daki birçok Yahudi (ve hatta bunlardan daha fazla sayıda Hıristiyan) kendilerini yerel kültürden ayırmaya başladı. Avrupa Konsolosluğunun Osmanlı sultanı üzerindeki baskısı, Hıristiyanların belli bir sivil özgürleşme düzeyine ulaşmasını sağladı. Bu özgürleşme, Hıristiyanlar gibi Ehli Kitap olan Ya-

⁹ Abraham ibn Daud, İspanyol-Yahudi bir astronom, tarihçi ve fizikçiydi. 1110 dolaylarında Kurtuba'da (Cordoba) doğan İbn Daud, 1180'li yıllarda öldürülmüştür. Rabad I veya Ravad I kısaltmasıyla da bilinen İbn Daud, 1161'de orijinal ismi *Sefer ha-Kabbalah* olan (ilgili) eserini kaleme almıştır. (ç.n.).

¹⁰ Gerson D. Cohen, *The Book of Tradition by Abraham Ibn Daud* (London: Routledge & Kegan Paul; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1967), s. 45, 76.

¹¹ Abraham Halkin, 'The Epistle to Yemen', in id. ve David Hartman, *Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1993), s. 126.

hudiler için de uygulandı. Avrupa konsolosluklarının koruması altında olan Hıristiyan misyoner okulları, eğitilmiş bir Arap sınıfı meydana getirdi. Bu Arap sınıfı, asırlar boyunca müdahil olmalarına müsaade edilmeyen sosyal ve ekonomik alana girmeye başladı. Fransız Yahudilerin Evrensel Yahudi Birliği ve daha küçük boyutta İngiliz, Avusturyalı ve Alman Yahudilere ait organizasyonlar, misyoner okullarıyla benzer sonuçlar elde etmek amacıyla Yahudiler için okullar kurdular. Avrupalı Yahudi ve Hıristiyanlar arasındaki bu faaliyet, bazı zimmîlerin bölgesel konumunu yükseltti; ama aynı zamanda bu faaliyet, (her ne kadar bazı kırsal kesimlere bu Avrupa etkileri hiç nüfuz etmese de) onları Avrupalılaştırma niyetindeydi. Onların hukukî ve ekonomik statüleri güçlendi; ama bu değişimler özellikle daha taşra olan bölgelerde yaşayan Yahudiler için hem olumlu hem olumsuz sonuçları beraberinde getirdi. İmtiyazlı Yahudiler, zimmî kurallarını ihlal ettiler ve böylelikle yabancı güçlerin korumasından mahrum olduklarında da Müslüman çoğunluğun düşmanlığına maruz kaldılar. Yerel yönetimin idaresinin bozulması ile birlikte kanun ve düzen işlememeye ve bütün korumasız Yahudiler mağdur edilmeye başlandı.

Siyonizm'in ortaya çıkışı ve Filistin meselesi, Müslümanların Yahudileri ötekileştirmesini daha da artırdı. Yahudi perspektifinden bakıldığında, Filistin'in Yahudiliğin milli yurdu olması meselesi, modern milliyetçilik ve politikarlardan başlıca biriydi. Filistinli Arapların görüşü de buna benzerdi. Şöyle ki, bu durum öncelikli olarak bir toprak ve egemenlik meselesiydi; ancak dinle beraber toprak ve egemenlik meselesi, ikincil bir mesele haline geldi. Bununla birlikte İslâmî perspektiften bakıldığında mevzu daha genişti, din ve milliyetçilik arasındaki ayrım, modern Orta Doğu'da her zaman sınırları belirsiz olarak kalmıştı. Siyonistler, kendilerinin ikincil statülerini tamamen göz ardı ettiler ve hatta kendi bağımsız ekonomilerini kurup yönettiler. Böylece Siyonizm, Müslüman Orta Doğu'nun kalbinde bağımsız bir Yahudi ulus devleti kurarak, ilahî olarak emredilen ve korunan; ancak aynı zamanda ikincil bir dereceye düşürülen konumlarını tekrardan kazanma girişimlerinde zimmîlerin davasını temsil etti.

Bu, Müslümanlar için tam anlamıyla kabul edilemez bir durumdu; lakin Siyonizm'in, Avrupa'nın genişlemesi ve sömürgeleştirme faaliyetleri ile olan yakın ilişkisi, onu daha da tehditkâr hale getirdi. Siyonistlerin büyük çoğunluğu Avrupalıydı ve dolayısıyla onların Araplara bakışı, Avrupa'da hâkim olan tutum ve beklentileri yansıtıyordu. Siyonizm, Yahudiler ve onların İngiliz Hıristi-

yan destekçileri için ne anlama gelirse gelsin, İslam dünyasındaki gerilemenin çıkış yolunu daha fazla dinî adanmışlıkta arayan dindar Müslümanlar için o, ilahî düzenin bozulmasını temsil ediyordu ve İslamcılar tarafından giderek artan bir şekilde Tanrının yoluna aykırı olarak kabul ediliyordu.

Siyonizme karşı İslâmî antipati başından beri belliydi; ama Arap siyasî hareketlerindeki güçlü Hıristiyan ve seküler bileşenler sebebiyle bu antipati sıklıkla (kendisine biçilen) rolün hakkını veremedi. Yine de bu antipati, her zaman varlığını yüzeysel sürdürdü ve Kur'an ve gelenekteki Yahudi karşıtı malzemenin geniş özeti, onlara karşı olumsuz tutumların devamlı bir hatırlatıcısı oldu.

Bu nedenle, bugün Yahudilere karşı İslâmî görüşün -zımmîleştirilenin kendi dinî alt metni ile birlikte- en temel alt metni İsrail-Filistin çatışmasıdır: Yahudilerden İslam'ın hâkimiyetine boyun eğmeleri beklenmektedir. Yahudiler, İslam dünyasındaki şiddetli protestolara karşı İsrail Yahudi Devleti'ni kurarak, kendilerinden beklenen bu rolü reddettiler. Bazı Müslümanlar İsrail Devleti'nde yaşayan ve bu devleti destekleyen Yahudilerle -Siyonistler- desteklemeyenleri ayırmaya çalıştı. Bununla birlikte böyle bir ayırım, birçok Müslüman'da kaybolmuş gibi görünüyor.

Örneğin bugünkü İslamcı grupların en önemli ideologlarından biri olan Mısırlı Seyyid Kutup, 1950'li yılların başında yazdığı *Yahudi ile Savaşımız*¹² isimli eserinde, Yahudileri, sürekli olarak İslam'ı saran olumsuzluğun nihâf kaynağı olarak tasvir etmektedir. O ve ondan sonrakiler, Yahudilerin bu düşmanca imajını, İslâmî aktivizmi ve reformu teşvik etmek için bir araç olarak kullanmışlardır.¹³

Bu tarz rahatsız edici tasvirlerle rağmen, Müslümanların Yahudilere dair görüşleri karmaşık ve değişkendir. İslam dünyasında, İslam adına (daha doğru bir ifadeyle Müslümanların büyük ve bir araya gelmiş bir grubu adına) konuşabilecek -papalık gibi- tek bir yetkili zümre ya da kurum yoktur. İslam'daki dinî örgütlenmenin ve otoritenin merkezî olmayan ve parçalanmış doğası, basitçe eylemsizliğe dayanmayan en dinî meselelerle ilgili her türlü birliğe engel olmuştur. Ancak Yahudilere ilişkin eylemsizlik vardır ve 21. yüzyı-

¹² Kitap Türkçe'ye bu isimle tercüme edilmiştir. (ç.n.).

¹³ Jeffrey Kenney, 'Enemies Near and Far: The Image of the Jews in Islamist Discourse in Egypt', *Religion*, 24 (1990), s. 255.

lın başlangıcıyla bu eylemsizlik, İslâm'ı gittikçe artan umumî bir Yahudi karşıtlığına yönelmiştir.

Müslümanlara Karşı Modern Yahudi Tutumları

Siyonistler, Filistin'deki yerli halkı Müslüman olmaktan ziyade Araplar olarak görmüşlerdir. Bunun sebebi kısmen Filistin'deki, Yahudi olmayan Arap nüfusun Hıristiyanları bünyesinde bulundurması, kısmen de Siyonistlerin dinî kategorilerden ziyade milliyetçi kategoriler açısından düşünmeyi tercih etmesidir. Her halükârda Siyonistler, Müslümanları oldukça ilkel görüyorlardı. Aslında Avrupalı Yahudiler de Arap-Yahudi kardeşlerini oldukça ilkel olarak görüyorlardı. Her ne kadar abartılı olduğu düşünülse de Ahad Ha'Am'ın şu gözlemi, Avrupalı Yahudilerin Araplara nasıl baktığının genel bir çerçevesini yansıtmaktadır: "Filistin dışında, bizler Arapların hepsinin çölün vahşi hayvanları olduklarına ve çevrelerinde neler olup bittiğini anlamayan ahmaklara benzeyen bir grup olduklarına inanmaya alışkınız." Yahudilerin her gün Araplarla karşılaştıkları Filistin'de, Arap nüfusunun büyük çoğunluğu Yahudi Devleti'nin gelişmesinde bir engel olarak görülse de Filistin'de yaşayan Yahudilerin Araplara bakış açısı daha gerçekçiydi.

1920-1921 yıllarında başlayan Siyonist projeye karşı şiddet içeren Arap eylemlerinin ilk zamanlarında ve öncesinde, Araplara yönelik antipatinin düzeyi, birçok Doğu Avrupalı Yahudi tarafından kendi ülkelerinin menşesine yöneltilen antipati seviyesine ulaşmadı. Yahudilere karşı süregelen katliamlar¹⁴ ve şiddet, -verilen özgürlüğüne kavuşturma sözüne rağmen- Yahudilerin birçoğunu kutsal topraklara doğru harekete sevk etti; fakat Müslümanların idaresinde daha iyi bir yaşamın hayali, kendi kendini yöneten Yahudi bir ulus devletine dönüştü. Filistin'de Yahudilerin gücü ve sayısı arttıkça Müslümanların da Yahudilere olan antipatisi arttı.

Yahudi önderler, Arapların, 19. yy. Avrupa Romantik Sanat ve Edebiyatında betimlendiği gibi saf ve arkadaş canlısı Doğulular olmadıklarını keşfettiler. Onların birçoğu, kendi sosyal ve ekonomik statülerini tehdit ettiklerini düşündükleri kişilerle savaşmaya ve onları öldürmeye oldukça isteklidir. Bu durum Yahudilerin, Müslümanlar hakkındaki düşüncelerini yeniden gözden

¹⁴ Katliam kelimesi, metinde geçen "Pogrom" ifadesinin karşılığı olarak kullanılmıştır. Rusça bir ifade olan pogrom, tarihte Yahudilere karşı yürütülen şiddet hareketlerini ifade etmektedir. (ç.n.).

geçirmelerine sebep oldu. 1921'den günümüze Yahudi ve Araplar arasında İsrail/Filistin toprakları üzerindeki hem sıcak hem de soğuk savaş halen devam etmektedir ve bu savaş her iki tarafın birbirine bakışın en temel belirleyici (unsuru) haline gelmiştir. Gerek Yahudi gerek Müslüman topluluklarda, öteki-ne karşı baskın görüşün olumsuz olma eğilimi göstermesi şaşırtıcı değildir. "Öteki", düşmanı temsil etme eğilimi gösterir. Bu kuralın her iki taraf için istisnaları olmasına rağmen, kural her iki toplumun dinî ve sosyal sistemlerine büyük ölçüde kodlanmış ve genel kültür içinde ölümsüzleştirilmiştir.

Bu düşünceye rağmen, Yahudiler, hem İslam'la hem de Yahudiler ve Müslümanlar arasındaki edebî, tarihî ve teolojik ilişkilerle yakından ilgilenmişlerdir. Yahudiler, modern batı biliminin dinî konulara olan ilgisinin ortaya çıkmasıyla, İslam'ın bilimsel açıdan çalışılmasında çok büyük bir rol oynamışlardır. Rabbi Abraham Geiger'in (1810-74), İslam üzerine tarihsel araştırmaların doğuşunda yol gösterici olduğu kesin olarak düşünülmektedir. Ignaz Goldziher'in (1850-1921) çalışması, yayımlandığından bu yana bir yüzyıldan daha fazla bir süredir okunmaya devam etmektedir ve günümüzde bu disiplinin en kıdemli ismi de Bernard Lewis'tir. Yahudi teolojisinde, Franz Rosenzweig, *Star of Redemption* adlı eserinde İslam'ı olumlu bir şekilde Hıristiyanlıkla karşılaştırmaktadır. "Belli bir anlamda, 'hoşgörü' kavramı Hıristiyan Avrupa tarafından keşfedilmeden çok önce, İslam bu kavrama rağbet etmiş ve onu uygulamıştır."¹⁵

Günümüzde Yahudi-Müslüman İlişkileri

Bu yazının kaleme alındığı dönemde, Yahudi-Müslüman ilişkileri meselesi, dünyadaki tüm Yahudiler için giderek artan bir endişe kaynağı haline geldi. Özellikle 2001 yılında Amerika Dünya Ticaret Merkezi kulelerinin yıkılmasından bu yana, Yahudilerin İslâmî antisemitizm korkusu, Yahudi-Müslüman ilişkilerini Yahudi-Hıristiyan ilişkileriyle neredeyse eşit statüye getirdi.

Avrupa'da bilindik olan antisemitizm, İslam dünyasına özgü değildir. Hıristiyan teolojiler, antisemitizmi Yahudiliğe olan ilgisizliğe ya da aktif antagonizme¹⁶ dayandırma eğilimindedirlerken, İslâmî teolojiler ise antisemitizm ko-

¹⁵ Franz Rozenzweig, *The Star of Redemption*, tr. from the 2nd edn. of 1930 by William W. Hallo (New York: Hold, Rinehart & Winston, 1970), s. 216.

¹⁶ Kişiler, kurumlar, toplumsal grup ya da sınıflar, öğreti ya da ideolojiler arasında söz konusu olan uzlaşmaz, üstesinden gelinemez çelişki ya da karşıtlık durumu için kullanılan terim. İki

nusundaki konumlarını, birinden ziyade iki kurulu monoteistik sisteme göre belirlemekte ve onları daha az kategorik olarak eleştirmektedirler. Belirli bir biçimde Yahudilere karşı yöneltilen gerilimlerin ve hiyerarşilerin, polemiklerin ve önyargının, yasal ayrımcılığın ve şiddetin gerçekten de İslam dünyasının bir parçası olduğu ve İslam'ın ortaya çıkışından beri var olduğu kesinlikle doğrudur. Ancak Avrupa antisemitizminin kan iftiralaları ve ölümcül nefretle bezenmiş patolojisi, Orta Doğu'ya Hıristiyanlar tarafından ithal edilmiştir. 1948, 1967 yıllarında dönüm noktası olan olaylara, 1990'ların ikinci İntifada'sına ya da diğer bir ifadeyle el-Aksa İntifada'sına ve Amerika'nın 2002-2003 yıllarında Afganistan ve Irak'ı istila etmesine karşılık olarak, Müslümanların İsrail'e, Birleşik Devletlere ve Batı'ya karşı katlanarak artan öfkesi, genellikle Yahudilerin artan bir şekilde insanlıktan çıkarılması ve şeytan gibi gösterilmesiyle açığa vurulmuştur. 1950 öncesinden bu yana Arapça çevirisi mevcut olan, sahte *Sion Liderlerinin Protokolleri*,¹⁷ gazete başyazılarında giderek daha fazla yer almaya ve Mısır, Suriye-Lübnan'da devlet destekli popüler televizyon dizilerinde çokça bahsedilmeye başlamıştır.

Yahudi devleti Yahudi-Müslüman gerginliklerinin yoğunlaştığı odak noktası olmaya devam etmektedir. İkinci İntifada veya Al-Aksa İntifada hareketi esnasında tarihin en düşük seviyesine ulaşan ilişkileri geliştirmek için İsraili ve Filistinli liderler, Birleşik Devletlerin himayesi altında el sıkıştılar. Ama bunun Yahudilerle diğer dinî ve etnik gruplar arasındaki ilişkileri de sarsan yansımaları oldu. Ancak burada Yahudi devleti görünürdeki problemdir ve patolojinin tek kaynağı da değildir. Yahudiler ve Müslümanlar arasındaki düşmanlığın artmasının gerekçeleri çok daha karmaşıktır ve onlar bugün çoğunlukla postmodern dönem olarak isimlendirilen şeyle ilgili olarak yerel gerilimleri yansıtmaktadırlar. Bu yerel gerilimler şunlardır: Giderek büyüyen bir küresel ekonomide ortaya çıkan bölgeye özgü sosyal ve ekonomik bozulmalar; uluslar ve nüfuslar arasındaki ekonomik boşlukların giderek büyümesi; Batı Avrupa'da Arap ve Müslüman nüfusun sosyal ve ekonomik açıdan entegre olamayıp; petrole endüstriyel bağımlılığın artması ve bunun sonucu olarak Batının, Müslüman dünyasında diktatörlük rejimlerini destekleme çabaları; Orta Doğu

süreç, yapı ya da organizma arasında ortaya çıkan ve eylemlerinin sonuçlarının birbirlerine tümüyle karşıt olmasıyla belirlenen uyumsuzluk ya da çatışma durumunu ifade eden sözcük. (ç.n.).

¹⁷ Protocols of the Elders of Zion (Siyon Liderlerin Protokolleri [Kısaca Protokoller olarak bilinir]), modern zamanların en kötü ününe sahip ve en çok dağıtılan Yahudi karşıtı yayındır. (ç.n.).

ölkelerinin kendi halklarına ekonomik ve siyasî istikrar getirme konusundaki beceriksizlikleri; Orta Doğu uluslarının Batı ile ekonomik, teknolojik, politik, askerî ve sosyal açıdan rekabet etmede başarısızlığa uğramalarıyla ilişkili olarak algıladıkları utanç. Bütün bu faktörler, 21. yüzyılın başında Yahudiler ve Müslümanlar arasındaki gerilim düzeyini artırmıştır; ancak bu faktörler aynı zamanda küresel nüfusu etkileyen gerilimleri de yansıtmaktadır.

Bu makale, Yahudi-Müslüman ilişkilerinin en istikrarsız olduğu dönemlerden birinde yazılmıştır. Yahudi ya da Müslümanların ekseriyetini temsil eden hiçbir yetkili organın olmaması sebebiyle Yahudi-Müslüman ilişkileri, kamuoyunun görüşlerini yetkili din temsilcileri gibi şekillendirenler tarafından yönlendirilmektedir. Aleni nefret söylemleri, yetkisiz ve temsil kabiliyeti olmayan “sözcüler” tarafından yapılmaktadır. Bu sözcüler, Orta Doğu’nun şiddet ve (dar görüşlü iç politikalar da dâhil olmak üzere) siyasetinden büyük ölçüde etkilenmekte ve dolayısıyla yeryüzünde aynı dine mensup olanlar üzerinde güçlü bir etki yaratmaktadırlar. Diğer taraftan onlarca belki yüzlerce Müslüman-Yahudi diyalog grubu ve diğer müşterek Yahudi-Müslüman girişimler sessizce kurulmuştur ve şu anda İsrail, Birleşik Devletler ve Avrupa’da faaliyet göstermeye devam etmektedir. Bunlardan Londra’daki Maimonides Vakfı, daha iyi bilinen ve halka açık bir gruptur. Bir diğeri ise Los Angeles’taki Müslüman-Yahudi İlişkilerinin İncelenmesi ve Geliştirilmesi Enstitüsü’dür (ISEMJI). Bunların dışında yalnızca İsrail’de onlarca başka grup vardır ve bunların birçoğu İsrail ile 1967 öncesi İsrail ve Batı Şeria’yı bölen Yeşil Hat boyunca yer alan bölgeler arasındaki sınırlara yayılmaktadır. Bir peygamberden başka hiç kimse Yahudi-Müslüman ilişkilerinin geleceğini başarılı bir şekilde tahmin edemez; ancak tarihten ders alınırsa, şu anki durumu güçlendirecek bir muvakkat çözüm yavaş yavaş ortaya çıkacaktır.

İLAVE OKUMALAR

Bodansky, Yossef. *Islamic Antisemitism As a Political Instrument* (Houston: Freeman Center for Strategic Studies, 1999). Yahudi bir savunma teşkilatı tarafından hazırlanan bu monograf, gerçeğin sınırlı ve kusurlu bir görüntüsünü teşvik etme amacı ile doğru verilerin önyargılı ve muvazenesiz bir biçimde nasıl sunulabileceğine iyi bir örnek teşkil etmektedir.

Cohen, Mark. *Under Crescent and Cross* (Princeton: Princeton University Press, 1994). Cohen, Yahudilerin en iyi nerede geçindiklerini ve bunun sebebinin ne olduğunu ortaya koymak için Hıristiyan Avrupa'daki ve İslâmî Orta Doğu'daki Yahudilere olan muameleyi karşılaştırmaktadır.

Cohen, Mark, and Abraham Udovitch (eds.). *Jews Among Arabs: Contact and Boundaries* (Princeton: Darwin, 1989). Bu derleme, modern Yahudi-Müslüman tarihi alanındaki uzmanlar tarafından yazılan makaleleri içermektedir. Derlemedeki makaleler, Irak, Tunus ve Fas'taki Yahudi yaşamını incelemekte, modern Arap kültürüyle Yahudi kültürel etkileşiminin ve bu etkileşimin modern Arap kültürüne sağladığı katkıların kroniğini çıkarmaktadır.

Firestone, Reuven. *Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis* (Albany: State University of New York Press, 1990). Bu çalışma, Hz. İbrahim'e dair öyküler üzerinden, İncil'e ve Kur'ân'a ait öyküsel literatürler arasındaki metinler arası ilişkiyi incelemektedir.

Firestone, Reuven. *Children of Abraham: An Introduction to Judaism for Muslims* (New York: Schocken Books, 2001). Müslümanlar tarafından Yahudilik konusunda sorulan bazı çetrefilli soruları işlemek suretiyle Yahudilik ve İslam arasındaki birçok paralelliğin yanı sıra ve farklılıkları da belirten bu çalışma, Yahudiliğe giriş niteliğinde bir eserdir.

Goitein, S. D. *Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages* (New York: Schocken Books, 1955). Yahudilerin ve Arapların birbirlerine yaptıkları entelektüel ve dinî katkıları ortaya çıkarmak suretiyle Yahudi-Arap ilişkilerinin tarihini ortaya koyan klasik bir eserdir.

Hary, Benjamin, John Hayes, and Fred Astren (eds.). *Judaism and Islam: Boundaries, Communication and Interaction: Essays in Honor of William M. Brinner* (Leiden: Brill, 2000). Bu çalışma tarih, edebiyat, Kutsal Kitaplar, hukuk, felsefe ve etik, diller ve mezhepsel topluluklar konularını kapsayan,

Yahudilik ve İslam üzerine çalışan en iyi çağdaş bilim adamlarından bir kısmının makalelerini barındıran yakın tarihli bir derlemedir.

Kramer, Martin (ed.). *The Jewish Discovery of Islam* (Tel Aviv: Moshe Dayan Center, 1999). Çalışma, modern Avrupalının İslam'ı anlama arayışında Yahudilerin bilim, edebiyat ve keşiflerdeki öncelikli rolünü incelemektedir.

Lewis, Bernard. *The Jews of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1984). Bir taraftan fanatik Müslüman cihatçılar diğer taraftan ise ütopyik Müslüman çoğulcular olmak üzere ortaya atılan iki stereotipe karşı çıkan, Müslüman ve Yahudiler arasındaki entelektüel ve kültürel ilişkilerin araştırıldığı bu çalışma, klasik bir eser haline gelmiştir.

Nettler, Ronald (ed.). *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations* (Oxford: Harwood Academic Publishers, 1995). Bu makale derlemesi, bazı Müslümanlar arasındaki Yahudileştirme eğiliminden tutun da Yahudi geleneği üzerine bir yorum olarak Müslüman anlatılarının kullanımına varıncaya kadar birçok konuyu işlemek suretiyle Müslüman-Yahudi ilişkilerinin bilimsel bir literatürünü oluşturmak için yapılan bir girişimdir.

Newby, Gordon. *A History of the Jews of Arabia* (Columbia: University of South Carolina Press, 1988). Bu kısa tarihçe, en erken zamanlardan İslam'ın doğuşuna kadarki süreçte Arabistan'daki Yahudi (özellikle tutucu) cemaatlerin tarihini ele almaktadır.

Sacher, Howard M. *A History of Israel From the Rise of Zionism To Our Time* (New York: Knopf, 1976). Çalışma, büyük ölçüde siyasî tarihten ibarettir.

Stark, Rodney, and William Sims Bainbridge. *A Theory of Religion* (New York: Peter Lang, 1987). Çalışma, ortaya çıkan dinlerin incelenmesi için sağlam bir teorik temel sağlamaktadır.

Stillman, Norman. *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book, and The Jews of Arab Lands in Modern Times* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1979 and 1991). Bu çalışma, Arap olan Orta Doğu Yahudilerini en erken kaynaklardan 20. yüzyılın sonlarına kadar ele almak suretiyle, tercüme edilmiş belgelerin geniş bir külliyatını sağlayan iki ciltli mükemmel bir kaynak kitabı ve yorumdur.

Kaynakça

- Cohen, Gerson D., *The Book of Tradition by Abraham Ibn Daud* (London: Routledge & Kegan Paul; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1967).
- Halkin, 'Abraham, The Epistle to Yemen', in id. ve David Hartman, *Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1993).
- Jellinek, Adolph, *Bet ha-Midrash* (Jerusalem: Wahrman Books, 1967).
- Kenney, Jeffrey, 'Enemies Near and Far: The Image of the Jews in Islamist Discourse in Egypt', *Religion*, 24 (1990).
- Rozenzweig, Franz, *The Star of Redemption*, tr. from the 2nd edn. of 1930 by William W. Hallo (New York: Hold, Rinehart & Winston, 1970).

Jewish-Muslim Relations

Citation / ©- Firestone, r. (2017). Jewish-Muslim Relations, translate: Ahmet Rifat Geçioğlu, Ertuğrul Döner, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (2), 365-384.

Abstract- *In order to understand the complex structure of Muslim-Jewish relations in the modern period, it is necessary to understand the environment in which Islam originated and the seventh century Arabia in which Muslims began to form their basic worldviews. For this reason, this article deals with the approaches of Muslims and Jews towards each other, who encountered in the first and early periods and experienced living in the same society. All the explanations in the Qur'an, the hadiths and the early sources about the Jews is very important in terms of revealing the nature of the relationship and disagreement between the first Muslim community in Medina and the organized Jewish tribes there. This article mentions about dhimmi rights in Qur'an and the social constraints that define the state of People of the Book (Ahl al-Kitāb). Also, it refers to an agreement formulated by a letter supposed to be sent to Umar ibn Al-Khaṭṭāb by Christians and known as the Pact of 'Umar. It is stated that this agreement determines the relations between Muslims and Jews in pre-modern Islamic World. In this article, attempting to reveal the nature of Muslim-Jewish relations until modern period, the author treats some very important issues such as the view of Muslims towards Jews and the view of Jews towards Muslims in nineteenth century and beyond, the appearance of zionism, The Palestinian Issue and anti-semitism, and tries to make a conclusion in his own way.*

Keywords- *Muslim-Jewish relations, The Pact of 'Umar, Zionism, Palestine Question, Antisemitism*

• KİTAP TANITIMLARI

Statü ve Din (A. Özbolat)

Harun TUNÇ*

Hasan GÖKMEN**

Statü ve Din: Göç ve Eğitim Yoluyla Statü Edinme ve Dindarlık

Abdullah Özbolat

Karahan Kitabevi, Adana 2017, 304 sayfa

§§§

Eser, genelde sosyolojinin özelde din sosyolojisinin temel konularından olan “sosyal hareketlilik” olgusu bağlamında dindarlık farklılaşmasını konu edinmektedir. Kendisi din sosyologu olan Özbolat’ın bu eseri, 2012 yılında, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri alanında tamamladığı “Sosyal Hareketlilik ve Dini Hayatta Farklılaşma: Gerdibi Köylüleri Örneği” isimli doktora tezinin kitaba dönüştürülmesidir. “Coğrafi hareketlilik ve eğitim yoluyla hareketliliğe bağlı olarak statü edinme sürecinde dindarlık değişiyor mu?” sorusu metnin asıl problemini oluştururken; alt problemler, değişkenler, dindarlık ve statü edinmeye yaklaşım olarak üç boyutta ele alınmaktadır (bkz. s. 143).

Aslında kitabın içeriği ile ilgili değerlendirmeye geçmeden önce bir anlamda tamamen şekilsel yönüyle dikkatimizi çeken şu konuları ifade etmemize lütfen izin veriniz. Öncelikle kitabın kapağının bizzat araştırmamanın geçtiği sa-

* Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Doktora Öğrencisi, MEB. Araban Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi, e-posta: tunc-harun@hotmail.com (ORCID: 0000-0002-2268-9756)

** Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Doktora Öğrencisi, MEB. Elazığ Mustafa Kemal Ortaokulu, e-posta: hasangokmen23@gmail.com (ORCID: 0000-0002-6267-6968)

hadaki insanlar için halk inançları bağlamında ifade edilebilecek bir inancın simgesi olması dikkat çekicidir. Zira kapak resmi, bir çocuk için hayat kurtaracak çeşme ve o çeşmeden su içen çocuğun resmidir. Gerdibi köylüleri, çocuklarının okuyup statü edinmesini, köyün merkezinde bulunan Kocaoluk Çeşmesi ile ilişkilendirmekte; çeşmenin suyunun zeki olmaya ve bu sayede okuyup başarılı olmaya vesile olduğuna inanmaktadır (s. 5). Bunun yanında yazarın kitabı “Hak ederek statü edinene...” (s. V) ithaf etmesi, kitabın bilimsel tarafının yanında duygusal bir mesajı içeren arka planının da olabileceği ipucunu vermekte ve toplumumuzdaki “liyakat” tartışmaları bağlamında bir mesaj içerdiğini düşündürmektedir. Bir de kitabın sosyolojik kitaplarda pek rastlamadığımız bir başlangıçla başlaması, yani bir şiirle (Cem Karaca/Tamirci Çırağı) başlaması (s. 9), adeta çalışmanın şiirdeki izdüşümünü bulmaya yönelik bir fikir olarak “yetersiz” ama okuyucuyu metne hazırlama anlamında yerinde bir özet olarak dikkat çekici olmuştur.

Genel olarak içeriğini tanıtmak gerekirse, eser, giriş ve iki temel bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde konu, problem, amaç ve konuyla ilgili literatüre yer verilerek, bu noktada çalışmanın kapsam ve problemine değinilmekte; daha önce yapılmış “doğrudan ilgili” ve “dolaylı” çalışmalar gözden geçirildikten sonra bu eserin literatüre özgün katkısının altı çizilmekte; statü edinme ve tabakalaşma konusunda konunun kavram ve kuramları, tarihi arka planı ele alınmaktadır (s. 11-66). Giriş bölümünden sonra yazar, birinci bölümde, giriş bölümünde coğrafi hareketlilik ve eğitim yoluyla hareketlilik şeklinde kategorilendirdiği sosyal hareketliliğin dindarlık ile kesişen alanlarını değerlendirmektedir. Aslında yazar bu bölümü de iki aşamada ele almaktadır. Öncelikle sosyal hareketliliği, atfedilen statüden edinilen statüye geçiş; coğrafi hareketlilik ve statü edinme; sosyal hareketlilik ve aile yapısı; sosyal ağlar ve statü elde etme; sosyal hareketlilik ve eğitime bağlı kazanım boyutlarında incelemektedir (bkz. s. 67-116). Birinci bölümün ikinci aşamasına gelindiğinde yazar, asıl hedefine yani ikinci bölümdeki sosyal hareketlilik, statü ve dindarlık bağlamında elde edeceği verilere ulaşmadan önce teorik olarak sosyal hareketlilik, statü edinme ve dindarlığın kesişim alanlarını ele alarak kendisine bir köprü kurmaktadır. Bu aşamada dini inanç ve değerlerin, coğrafi hareketlilik ve eğitim yoluyla hareketlilik sürecinde, korunması, aktarımı ve toplumsal değişme bağlamındaki farklılaşması, sürdürülebilirliği ele alınmakta; bu ilişki ağında dini inanç ve değerlerin rolü değerlendirilmektedir (s. 116-137). İkinci bölümde ise yazar, Gerdibi köylülerinden elde ettiği veriler ışığında sosyal hareketlilik ve dindarlığı ortaya koyarak asıl hedefine ulaşmaktadır. Bu bölümde araştırmanın yöntemi, değişkenleri, soruları, sayıtlıları, hipotezleri, evren

ve örnekleme, sınırlılıkları ifade edildikten sonra veriler değerlendirilmeye başlanmaktadır (s. 139-256).

Sosyal hareketlilik ve dindarlık farklılaşmasını ortaya koyacak olan yazar, giriş kısmında, bir farklılık ve özgünlük olarak sosyal hareketliliği, “eğitim yoluyla hareketlilik” ve “coğrafi hareketlilik” şeklinde kategorilendirerek yol almaktadır. Ayrıca dindarlık kavramı, sosyal hareketlilik sürecinde toplumsal bağlamın etkisine vurgu yapılarak tanımlanmaktadır. Araştırmaya katılanlar arasında dede, baba, torun olmak üzere üç kuşak arasında yapılacak olan karşılaştırmalardan hareketle sosyal hareketlilik ve tabaka konusunu Osmanlı, Cumhuriyet ve yakın dönem Türkiye’sinde ortaya koymaktadır. Sosyal hareketlilik ve tabakalaşma kuramsal olarak birden fazla kuram çerçevesinde ele alınmakta ve Gerdibi köylülerinin sosyal hareketliliklerine bağlı statü edinmelerinin bu kuramlardaki yeri işaret edilmeye çalışılmaktadır (s. 27-29).

Birinci bölümün ilk aşamasında, yazarın, konunun teorik kısmını ele alırken daha çok erkeklerin statü edinmesi üzerinden yapılan değerlendirmeler bağlamında ele aldığı görülmektedir. Statü edinmede erkeklerin ve kadınların karşılaştırmasına bir başlıkta değil de sadece bir paragrafta değinerek, konuyu toplumsal cinsiyet çalışanlarına havale etmesi (s. 99), statü edinmede cinsiyet faktörünün önemini önemli ölçüde ihmal ettiği ancak böyle bir değerlendirmenin eksikliğini giderilmesine de dolaylı olarak ışık tuttuğu söylenebilir. Birinci bölümün ikinci aşamasında ise bir yandan dindarlığın toplumsal bağlama göre şekillenmekte olduğu diğer yandan sosyal hareketlilik sürecinde dinin, değerlerin değişimine “yavaşlatıcı ve muhafaza edici” yönde bir etkiye bulunduğu anlaşılmaktadır.

İkinci bölümde görüldüğü üzere araştırmacının araştırmaya katılan deneklere (232 kişi) bizzat kendisinin ulaşması ve anket formlarını bizzat kendisinin uygulaması (s. 151), esere “nesnellik” ve “bilimsellik” adına büyük bir nitelik katmıştır. Ancak örneklem oluşturulurken dindarlık boyutunu etkileyen bir değişken olarak evli-bekâr dengesinin evliler lehine olduğu görülmektedir (s. 153).

Öte taraftan araştırmacı, araştırma yaptığı örneklemin gelir durumuna göre dağılımını hâlihazırda var olan tabakalaşma modelleri içine yerleştirmek yerine, eldeki veriler ve bizim gibi gelişmekte olan ülkeler için, daha önce kullanılmamış ve kavramlaştırılmamış bir modeli geliştirip isimlendirerek (mango) tercih etmiştir (s. 159-161). Dolayısıyla “mango” modelini araçsallaştırma ve kavramsallaştırma noktasında araştırmacının kendisine, isim önerisi için de Celaleddin Çelik’e hakkını teslim etmek gerekir.

Çalışmada “alın yazısı” ve “kader algısı” şeklinde bir ayrıma gidilerek, sosyal hareketlilik ve statü edinme sürecinde dinin durumunu analiz etmede, her ne kadar halk arasında birbirlerine yakın anlamlar taşıysalar da, bu iki kategoriye yaklaşım ayrı ayrı değerlendirilmektedir. Bu çalışmada bu algısal ve kategorik farklılaşmanın da “kader algısı” sorusundaki ifade ile ilgili olduğunu düşünmekteyiz (bkz. s. 176-178). Ayrıca öğrenim düzeyi arttıkça öznel din olgusunun farklılaştığı sonucu, örnekleme yüksek lisans mezunu ve okuryazar olmayanların temsiline bakıldığında değerlendirme yapmak için yeterli olup olmayacağı konusunda bir değerlendirmeye tabi tutulacağı söylenebilir.

Hipotezlere bakıldığında ise hipotez A3, yani Gerdibi köylülerinden “evliler bekârlara göre daha dindardır” hipotezi, doğrulanmış olsa da (s. 225), burada evlilerin daha dindar oluşunun, sosyal hareketlilikten mi yoksa “evli olma” anlayışı ve tutumundan mı etkilendiğini tespit etmenin zorlaşacağını altını çizmek isteriz. Bu durum cinsiyet temsilinde de (s. 224) mevcuttur. Hipotez A6’nın, yani “ikamet yerine göre köyde oturanlar daha dindardır” (s. 147) ise, “içe dönük mü dindarsınız?”, “dışa dönük mü dindarsınız?” sorularının sonuçlarıyla (s. 203-205) uyuşmadığı görülmektedir. A6 hipotezinin doğrulanmamasına ilişkin yapılan açıklamada “sekülerleşme” vurgusu yapılırken diğer yandan örneklemin %85,3’ü “dinin toplumdans uzakta daha iyi yaşanabileceği düşüncesine katılmamaktadır” tespiti ile dindarlığın toplumsal boyutuna vurgu yapılmaktadır. Dolayısıyla dinin toplumsal görünürlüğünün artması, sekülerleşme tutumlarıyla uyuşmayacağını düşünmekteyiz. Yine hipotez A6’nın A4 ile uyuşmadığını da belirtmek isteriz. Çünkü Gerdibi’ndeki Gerdibi’li’lerin çiftçilikten başka uğraşlarının oransal verileri elimizde olmadığı için GG’lerin bütünüyle çiftçilikle uğraştıkları kabul edilecektir. Bu durumda meslek olarak, “çiftçiler daha dindardır” sonucu, doğrulanmayan, “ikamet yerine göre köyde oturanlar daha dindardır” hipoteziyle bir uyumsuzluk oluşturduğu değerlendirilecektir.

Eserin sonucuna gelindiğinde ise sosyal hareketlilik sürecinin, Gerdibi köylülerinde dindarlığın inanç, pratik ve toplumsal etki boyutlarında farklılaşmaya yol açtığı tespit edilmektedir. Ayrıca örneklemin statü edinme sürecinde, toplumumuzun dönüşümüne benzer olarak, “sadakat” ilkesinden “liyakat” ilkesine doğru evrildiği anlaşılmaktadır. Bu kertede, eserin içeriğinden anlaşıldığı kadarıyla “affedilen statü” ile “sadakat” ve “edinilen statü” ile “liyakat” kavramlarının birbirinin yerine kullanıldığı bunun da, bu kavramların tam olarak birbirini karşılayıp karşılamayacağı konusunda akıllara soru işareti getirdiği ifade edilebilir.

Son olarak birkaç hususu daha belirtmekte fayda vardır. Sayfa 33'te tarihi arka plan incelenirken "Osmanlı'da" ve "Osmanlı şehirlerinde" ifadeleri kullanılmış, Osmanlı'daki sosyal tabakanın mekânsal ayrışması noktasında verilen bu bilgiler, söz konusu bu iki ayrı ifade bağlamında karışmıştır. Bunun da Osmanlı'da tabakalaşmanın olduğunu ve olmadığını savunan iki zıt görüşü belirtirken meydana gelen bir karışıklıktan kaynaklandığı söylenebilir. Ayrıca Özbolat'ın yöntemleri birbirine karıştırmadan yol alınması gerektiği konusundaki hassasiyetini hatırd tutmak kaydıyla, araştırmada kullanılan nicel araştırma modeli yanında, dindarlık olgusunun ölçüm ve değerlendirmesindeki güçlükler düşünüldüğünde, nitel araştırma yönteminin de kullanılmasının faydalı olacağı düşünülebilir. Burada, sadece "açıklama" yaklaşımıyla değil "anlama" yaklaşımının kullanılmasının mümkün ve önemli olabileceğini belirtmek isteriz. Bunun yanında kitap genelde sosyoloji özelde din sosyolojisine uygun olarak hazırlanmış olsa da dindarlık kavramı başta olmak üzere pek çok psikolojik atıflarından dolayı, aslında kitap, bir yönüyle sosyal psikoloji çerçevesine oturmaktadır. Kitabın ismine gelince, kitabın içeriği, "sosyal hareketlilik, sosyal hareketliliğe bağlı olarak ortaya çıkan statü ve din ilişkisi"ni ortaya koyduğu için, şahsi kanaatimizce, var olan isim yerine "Sosyal Hareketlilik, Statü ve Din" ismi daha uygun olabilirdi. Kitabın sosyal bilimler metodolojisine uygun olarak hazırlandığını, bölümleri arasında bir bütünlük ve tutarlılığın olduğunu, dilinin ise kolayca anlaşılabilir kadar sade olduğunu da ifade etmek gerekir.

Bilim Felsefesi - Bilim ile Felsefe Arasındaki Bağ (P. Frank)

Özlem KARA*

Bilim Felsefesi - Bilim ile Felsefe Arasındaki Bağ
(*Philosophy of Science - The Link Between Science and Philosophy*)

Philip Frank

çev. Dilek Kadioğlu

Say Yayınları, İstanbul 2017, 476 sayfa

§§§

Değerlendireceğimiz eserin yazarı Philipp Frank, 1884 Viyana doğumlu bir fizikçidir. Bilim felsefe ilişkisine merak duymuş bu konuda yapılan toplantılara iştirak etmiş ve kendisi de bu konuda makaleler yazmıştır. Einstein ile çağdaş olan yazar, yazdığı bir makale sonrasında ilgisini çektiği Einstein ile dost olmuş ve bu dostluk sonucu Philipp Frank, Einstein'ın biyografisini yazacak noktaya gelmiştir. 1938 yılına kadar Viyana ve Prag üniversitelerinde çalışan yazar, Nazi hükümetinin baskısı sonucu 1938'de Amerika'ya göç etmek zorunda kalmış, Amerika'da Harvard Üniversitesi'nde matematik, fizik ve felsefe üzerine çalışmalar yapmış, 1966 da Massachusetts'te vefat etmiştir.

Kitabın çevirisi ODTÜ Felsefe Bölümü mezunu olan Dilek Kadioğlu tarafından yapılmıştır.

Ülkemizde genellikle bilim ve felsefe arasında kalın duvarlar örülmüş gibidir. Bundan dolayı Fizik, Kimya, Biyoloji gibi doğa bilimleri alanında okuyan öğrencilerin felsefe alanında okuma yapması veya Felsefe alanında oku-

* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, e-posta: ozlemkara41@hotmail.com (ORCID: 0000-0003-2552-6589)

yapı öğrencilerin Fizik, Kimya, Biyoloji gibi alanlarda okuma yapması çok da görülmemektedir. İşte bu kitap bilim ve felsefe arasındaki ilişkiyi ortaya koymakta ve her iki alanın ilişkisini sağlıklı bir şekilde bizlere vermektedir.

Giriş ve 15 ana bölümden oluşan kitapta, yazar bilim ve felsefe arasındaki ilişkiyi detaylı bir şekilde ele almaktadır.

Giriş bölümüne yazar "Bilim Felsefesi Ne İşe Yarar " sorusu ile başlamaktadır. Bilim ve felsefe arasındaki ilişkiyi incelediği bu kısımda, bilim felsefe ilişkisinin kaçınılmaz olduğunu belirten yazar, bilimi anlamak için felsefenin kavranması gerektiğini savunmaktadır. Yazar ayrıca giriş kısmında, bilim ve beşeri ilimler arasındaki aşılamayan uçurumun eksik halka olarak tanımladığı felsefe ve teoloji ile aşılacağını düşünmektedir. Bir kavramlar sistemi olarak tanımladığı bilim felsefesi sayesinde, bilimin uygarlığımızdaki yerini, etik, politika ve dinle ilişkisini anlayabileceğimizi savunuyor. Ve ortaya konan bu felsefenin, pozitif bilimler ve beşeri ilimler arasındaki eksik halkayı tamamlayacağını belirtiyor. Philip Frank, teknik eğitimin daha önemli görülmesini ve insanların sosyal yönden zayıf tutulmasını eleştirmektedir. Yazar, bilime duyulan ilgi teknolojik değil de nesnel dünya tasavvurundan kaynaklanıyorsa, buna felsefi ilgi denebilir, diyerek bilimin amacını teknoloji ile sınırlayan görüşe itiraz ediyor. Birinci bölümde bilimi felsefeye bağlayan bir zincir olarak tahayyül eden yazar, zincirin bir ucunda bilim diğer ucunda ise felsefenin olduğunu belirtiyor.

İkinci bölümde yazar; Antik ve Orta Çağlarda bilimin pratik gereksinimlerini ustalık geleneği ile karşılayıp, bilimin bu konuya alaka göstermediğini ifade ediyor. Modern dönemde ise, bilimin daha gösteriş meraklısı olduğunu ve artık bilimden tek beklentinin teknoloji olması sonucu, bilim ve felsefe arasındaki bağı koptuğunu belirtiyor. Philip Frank, bu yaşananların sonucunda çağdaş bilimin doğduğunu, bilim ve felsefenin birliğinin ancak bilim ve teknolojinin birbirinden ayrı olduğu dönemde mümkün olduğunu, bilim ve felsefenin birbirinden ayrılmasından sorumlu olanın bilim ve teknolojinin birlikteliği olduğunu ifade ediyor.

Bilim-felsefe eksenindeki kırılmanın sebebinin, evrenin esas yapısını tarif eden makul ve anlaşılır ilkelerin, gözlemlenebilir olgular ve teknik uygulamalar alanlarında pratik sonuçlar vermemesi olduğunu ifade eden yazar; bunun en somut örneğinin Newtoncu fiziğin geçirdiği aşamalarda görüldüğünü, başta kurmaca görülen Newtoncu fiziğin son aşamada geldiği noktanın , artık bu fizikle çelişenin absürt olarak görülen noktaya gelmesi olduğunu ifade ediyor.

Philip Frank, Descartesin bilim ve felsefenin birliğini ağağ örneğiyle en güzel şekilde verdiğini, köklerini metafizik, gövdesini fizik ve dallarıyla meyvelerini uygulamalı fizik olarak tanımladığını, ağacın köklerini kesmemiz halinde genel bilimsel ilkeleri anlamak için başvurulacak yöntemin bulanık benzetmeler olacağını söyleyerek, felsefe olmadan genel ilkeleri anlamının zorluğu üzerinde duruyor.

Üçüncü bölümde bilime bir örnek olarak geometriyi ele alan yazar, bu bilim üzerinden görüşlerini temellendiriyor. Öklidçi geometri ile Gayri Öklidyen geometriyi karşılaştıran yazar, saf mantıksal önermelerin dünyadaki fiziksel olaylardan bağımsız olduğunda doğru olduğu sonucuna ulaşıyor. Geometri kanunlarından yola çıkarak, bu kanunların asla gerçeklikle ilgili önermeler olmadığı ve Poincare'nin tanımıyla geometri önermelerinin yalnızca 'uzlaşımlar' olduğunu, kullanışlı uzlaşımlar olduğu gibi kullanışlı olamayan uzlaşımlarda olduğunu belirtiyor. Ve gayri-Öklidyen geometri gibi Öklidci geometrinin de sezgisel olduğunu ifade ediyor. Kitapta, üst düzey geometri ve fizik bilgisini gerekli kılan formüller ve teoremlerle konuyu açıklaması; bilim eğitimi almamış fakat felsefe eğitimi almış kişilerin de ilgi alınanda olan bilim felsefesini konu edinen kitabını, alanında anlaşılması zor bir kitap haline getirmiştir.

Dördüncü bölümde bu defa hareket yasaları üzerinden formel sistem ile fiziksel yorumları arasında geometride olduğu gibi ayrımı bulmaya çalışan yazar; geometride olduğu gibi fizikte de yasaların tümüyle geçerli olduğu bir fiziksel dünya yerine referans sistemlerinde yasaların geçerli olduğunu, yine uzlaşımcılık ilkesinin sonucunda bu ilkelerden sonuçlar çıkarılmasının mümkün olduğunu ifade ediyor.

Beşinci bölümde, hareket, ışık ve görelilik kavramları üzerinden yaptığı değerlendirmelerde yazar, maddenin elektromanyetik teorisinin kabul edilmesinin bilimsel ve felsefi düşüncenin evriminde çok önemli bir etmen olduğunu, çağdaş bilimin yükselişinden itibaren hâkim olan mekanistik bir bilime inanmanın yerini mantıksal-deneysel fiziğe terk ettiği görüşünü ortaya koyuyor ve 20. yüzyılın mantıksal-deneysel bilim anlayışıyla açıldığını söylüyor.

Altıncı bölümde dört boyutlu ve gayri-Öklidyen geometri üzerine tespitlerde bulunan yazar, Öklidci geometrinin sınırlamaları olduğunu, hızlanmanın ve dönmenin göreliliğini, yedinci bölümde ise yazar izafi fizik üzerine metafiziksel yorumlarını; fiziksel kanunları "insanileştirmek" için icat edilen ortakgörü analogileri olduğunu, görelilik kuramının metafiziksel sonuçlarına değindiği bölümde 17. ve 18. yüzyıllardan itibaren süregelen mekanistik dünya görüşünün 20. yüzyıla kadar maddeci felsefenin dünya görüşü olduğunu,

20. yüzyıla gelindiğinde, mevcut fiziğin ve özellikle görelilik kuramı ile kuantum teorisinin bu akımı durdurup idealizm yönünde keskin bir dönüş yapıldığını ortaya koyuyor.

Harvard Üniversitesinden Sosyolog Pitirim Sorokin'in görüşlerine yer verdiği bölümde; belirli bir dönemin biliminde kullanılan temel kavramların, aynı dönemin kültürel değerlerini oluşturmakta kullanılan kavramlardan bağımsız olmadığını, bilimdeki temel anlayışın kültürel düşünce yapısının tamamındaki dönüşüme tabi olduğunu, bilim ve din arasında artık köprü kurmanın olanaklı olduğunu, bu durumun bilim insanlarının birçoğundaki karşılığının, bağlı oldukları bilimin, bağlı oldukları ahlaki ve dini inançların destekçisi olarak kabul edilmesi sonucundan memnuniyet olduğunu belirtiyor.

Philip Frank, görelilik kuramını yaygın hale getirmenin; maddenin rolünü en aza indirip, aklın rolünün artması ve maddeciliğin çürütülmüş olması sonucunu getireceğini, bu kuramın argümanlarının bütün doğa kanunlarının ortakgörü dilinde ifade edilebileceği görüşünü çürüttüğünü ifade ediyor.

Sekizinci bölümde atomik nesnelere hareketini ele alan yazar, Newton mekaniğinin bu nesnelere hareketini açıklamak için yeterli olmadığını ifade ediyor ve dokuzuncu bölümde atomik dünyanın yeni dilini tanımlıyor. Bu dildeki ilk teorisinin Alman fizikçi Werner Heisenberg tarafından konulmuş olan 'Belirsizlik İlkesi' olduğunu, bu ilkenin ardından Niels Bohr'un ortaya attığı 'Tamamlayıcılık' ilkesinin gündeme geldiğini belirtiyor.

Philip Frank, gözlemlenebilen cisimler için işlemsel anlamı olan terimlerin, atomik cisimler için işlemsel bir anlama sahip olmadığını belirtiyor. Onuncu bölümde atomik dünyanın metafiziksel yorumlarını incelediği giriş paragrafında yazar, görelilik kuramının yazgıya inancı desteklediği yönünde yorumlarla birlikte, kuantum teorisinin özgür istenç öğretisinin destekçisi olarak yorumlandığını söylüyor. Philip Frank, bilimin maddeci veya maddecilik karşıtı yorumlarının, çoğunlukla saf bilimsel güdülere bağlı olarak ortaya çıkmadığını, bunların kaynağının genel olarak arzulanan insan davranışlarına amaçlar sunmak amacını taşıdığını; bu yorumların sosyal, politik ve dini akımlarla bağlantılı olduğunu ortaya koyuyor.

On birinci bölümde nedensel yasalar başlığı altında Philip Frank, nedenselliğin bilimsel olarak ifade edilmesinin zorluklarını anlamanın en iyi yolunun, nedenselliğe inanırsak evrenin geleceği, geçmişi ve şimdisi kesin olarak belirlenmiş olacağından, geleceğin belirlenmesine dair önermenin totolojik olduğu ve deneysel dünyaya dair hiçbir bilgi vermediğini belirtiyor.

Philip Frank, nedensel yasaların mekanik sistemlere uygulanabilirliğinde geniş ve derin boşluklar olduğu, Newtoncu mekaniğe göre tüm fiziksel görüngüler için katı bir geçerlilik atfedilse bile, gözlemlenen rastgele bir başlangıç durumunun, geleceği tartışmaya yer bırakmayacak şekilde belirleyeceği sonucuna varılamayacağı, genel ön belirlenim fikrinin, bir insanüstü veya doğaüstü eyleyen ile bağlantılı görüldüğünü ifade ediyor.

On ikinci bölümde nedensellik ilkesi ile ilgili tartışmalara devam eden Philip Frank, bu başlık altında genel nedensellik ilkesinin nasıl formüleştireceği ile ilgili fizikçiler dışında felsefecilerin görüşlerine yer veriyor ve nedensel ve istatistiksel yasa ayırımını inceliyor.

Philip Frank, on üçüncü bölümde antik bilimde ve modern bilimde tümevarımın yerini ele alıyor. Dikkatlerimizi John Stuart Mill ile William Whewell arasında geçen tartışmaya çeken yazar, iki farklı tümevarım anlayışının analizi olarak sunuyor.

On dördüncü bölümde kuramların geçerlilik kazanması için frekans, mantıksal, istatistiksel ve indüktif olasılık kavramlarının ortaya çıktığını, ve bu kavramlar arasında ortaya çıkan kuramların arasındaki tartışmaları ortaya koyuyor.

Philip Frank, on beşinci bölümde yüksek genelliğe sahip kuramlar başlığı altında, 19.yüzyılın fiziğinin dayandığı temel ilke olan nedenselliğın, 20.yüzyılda bu temelden vazgeçtiğini, nedensellik yerine istatistiksel öngörülerin olacağını, atomik fizikte sadece büyük bir atomik nesne akışı durumunda nedensel yasaların geçerli olduğunu, gözlemlenebilir şeylere ait bütün öngörülerin istatistiksel yasalar olduğunu ve bu sayede de nedenselliğın bir şekilde yerine gelmiş olduğunu, ancak gözlemlenebilir şeyler için herhangi bir nedensel yasa olmadığını, çünkü tek bir noktasal olayla işlemsel tanımlı yapmanın mümkün olmadığını söylüyor. Yazarımız, 19. yüzyılın sonunda C. S. Peirce, bilimde, gözlemlenen nesne, çalışan bilim insanı ve bilim insanının icat ettiği işaretler olmak üzere bilimin üçlü bir şema ile sunumunu önerdiğini ve bu şemanın benimsendiğini, birçok akımın bu şemayı takip ettiğini ifade ediyor.

Bir kuramın kabul görmesinin her zaman olgularla bağdaşma koşulu ile sadelik koşulu arasındaki bir uzlaşmanın sonucu olduğunu belirten yazar, bunun yanında kuramların kabul edilme sebebinin sadece sadelik ve bağdaşma ile sınırlı kalmadığını, bilim insanlarının üç tane gerekliliği ön plana aldıklarını ifade ediyor. Bunları gözlemlerle hemfikir olma, sadelik ve ortak deneyim ile uyumlu olma olarak belirtiyor. Sadelik ve ortak görü adı verilen şeylerin bir kuramın sosyal altyapısı ile ilgili olduğunu bu durumda saf bilimsel

olan gerekliliği, olgularla hemfikir olmakla sınırlamak için bir gerekçemiz olduğunu ifade ediyor.

Teknolojik değişimler, insan davranışındaki değişimi beraberlerinde getirir diyen yazar, bunu 19. Yüzyılda İngiltere'deki Sanayi Devriminin sonucunda insan davranışlarında görülen değişikliklerle destekliyor.

Bilimin metafiziksel yorumlarının insan davranışının, teknik yorumlarıyla mühendisliğin rehberi olduğunu söyleyen yazar, metafiziksel yorumlarının insan mühendisliğine hizmet etmiş olduğunu, bilim felsefesinin bizi önünde sonunda bilimin pragmaları üzerine araştırma yapmaya götüreceğini ortaya koyuyor. Ve nihai anlamda yazarımız, hem fiziksel bilimleri hem biyolojik bilimleri hem de insan davranışı üzerine olan bilimleri kapsayan tutarlı bir sistemin olması gerektiğini ifade ediyor. Yazar, son bölümde bilim felsefesinin nihai anlamda bütün alanlarda söz sahibi olduğunu ve ilerleyen süreçlerde bu konunun daha da güçleneceğini ifade ediyor. Günümüzde Philip Frank'ın bu öngörüsünün henüz gerçekleşmemiş olduğunu görmek bundan sonraki süreçte bu öngörünün gerçekleşme olasılığı üzerinde bizi karamsarlığa itmektedir. Felsefenin bilim üzerindeki ve bilimin felsefe üzerindeki etkinliğini arttırması her iki alanın gelişimi açısından kaçınılmaz bir gerekliliktir. Philip Frank'ın bu anlamda yazmış olduğu eserin en önemli yönü metafiziğin bilim alanından dışlanmaması gerektiği görüşüdür. Bunun başka eserlerde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınması ve incelenmesi bir gereklilik olarak kendisini ortaya koymaktadır.

Yobazlıklar (R. Garaudy)

Yrd. Doç. Dr. Yusuf OKŞAR*

Yobazlıklar

Roger Garaudy

çev. Cemal Aydın

Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2016, 192 Sayfa

§§§

17 Temmuz 1913'te Marsilya'da doğmuş olan Garaudy, 1952 yılında Sorbonne Üniversitesi'nden edebiyat dalında, 1954 yılında da SSCB Bilimler Akademisi'nden bilim dalında doktor unvanını almıştır. Marksist İnceleme ve Araştırmalar Merkezi müdürlüğü yapmıştır. Ayrıca Fransız Parlamentosu'nda milletvekili, Millet Meclisi Başkan Yardımcısı, Milli Eğitim Komisyonu Üyesi ve Senatör olarak yer almıştır. Fransız Komünist Partisi'nde zirveye tırmanmışken yaptığı tenkitlere kulak asılmadığı için bu kuruluştan kopmuş ve Üniversite'deki profesörlüğüne geri dönmüştür.

Emekliye ayrıldıktan sonra telif çalışmalarına hız veren yazar her biri dünya çapında yankılar uyandıran birçok eser yayınlamıştır. Basın yayın kuruluşlarında yayınlanan bildirileriyle milletlerarası siyaset ve yanlış tutumlar konusunda görüşlerini sık sık kamuoyuna duyurmuştur. İslâm'ı seçip Filistin halkının haklarını İsrail'e karşı savunmaya başladıktan sonra, pek çoğu İsrail taraflısı sermayenin elinde olan Batı basın-yayın organları ve büyük yayınevlerince dışlanmıştır. Roger Garaudy, seçkin ve çok kültürlü bir kesime hitap etmesine rağmen, kırkı aşkın dile çevrilen eserleriyle, dünya aydınları arasında çok geniş bir kitle tarafından tanınmış ve halen okunmakta olan bir yazardır. Eserleri arasında yer alan, *İslam'ın Yükseliş ve Çöküşleri*, *İslam ve İnsanlığın*

* Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: yusufoksar@mku.edu.tr (ORCID: 0000-0002-9060-3272)

Geleceği, İslam'ın Vadettikleri, İslam'ın Aynası Camiler, İsrail Sorunu ve Siyasi Siyonizm, Endülüs'te İslam, İslam ve Sosyalizm, Amerikan Efsanesi adlı onun çalışmalarını ne denli geniş bir yelpazede sürdürdüğünü göstermektedir.

Yobazlıklar, günümüz doğu ve batı dünyasındaki her çeşit yobazlığı kritize eden bir eserdir. Yazara göre yobazlık; dini veya siyasi bir inancı, o inancın tarihinin önceki bir döneminde bürünebildiği kültürel veya kurumsal şekliyle özdeşleştirmektir.

Türkçe sözlükte ise yobaz; dinde bağnazlığı aşırılığa vardırان, başkalarına baskı yapmaya yönelen (kimse). Bir düşünceye, bir inanca aşırı ölçüde bağlı olan (kimse). Kaba saba, inceliksiz (kimse) anlamlarına gelecek şekilde 3 değişik manada izah edilmiştir.

Yobaz kişinin 3 temel özelliği vardır;

1. Gelişmeye karşıdır.
2. Geçmişe dönme arzusu içindedir.
3. Hoşgörüsüz ve katıdır.

Yobazlığı bu üç çerçevede değerlendiren Garaudy yobazlığın diyalogun zıddı ve laikliğe karşı bir tutum olduğunu ifade eder. Ancak bunun yanında bağnazlıklarında karşılıklı olarak birbirlerini beslerler. Bu durum kavramlarda anlam kaymasına yol açar. Örneğin kilisenin imtiyazlarının savunulması bir inanç savunusu haline döndüğü gibi. Ancak laikliğin müdafaası da inancın pozitivist mantıkla dışlanmasına yol açar ve ateizme kapı aralar.

Eser 4 bölümden oluşmaktadır: Yazar ilk bölümde batıdaki yobazlıklardan söz eder ve bunları bilimci, Stalinci ve Vatikan yobazlığı şeklinde sınıflandırır. İkinci bölümde İslamcı yobazlığın sebeplerini izah eder. Bazı örnekler üzerinde İslamcı yobazlığı açıklamaya çalışan yazar bu örneklemelere coğrafi yakınlığı ve benzer dinsel eğilimleri sebebiyle olsa gerek İsrail yobazlığını da ekler. Üçüncü bölümde İslami yobazlıkların ortak paydasını fıkıhla karıştırılan şeriat başlığı altında inceler. Dördüncü ve son bölümde ise yobazlıkla nasıl mücadele edilmeli? Sorusunun cevabını arayan yazar konu ile ilgili çözüm önerilerini de sıralamıştır.

Garaudy, bilimci yobazlık Saint-Simon'un bilimi bir dogma haline getirmesi ile başlayan bir süreç olduğunu ve Auguste Comte'un "düzen ve ilerleme" sloganıyla devam eden bir süreç olduğunu belirtmiştir. Yeni düzenin temel ilkesi; tespit edilen olgular, gözlemlenip ölçülebilen bu olgular arasındaki ilişkiler bütünü olarak tarif edilen "bilim"dir. Kökleri 13. asra kadar uzanan ve

insanlığın dinsel çağını belirleyen bir sebepler ve gayeler arayışına her türlü dönüşü dışlamadır.

Comte'un pozitivismi kiliseyi teolojik zindanına hapsedmekle kalmamıştır. Ayrıca bu düşünce kiliseye batının üstün ırk olma kabulünü, akılcılık, bilim ve teknoloji ile birleştirerek sömürgecilik faaliyetlerinin önünü açma konusunda da bir misyon yüklemiştir. İlahi seçim yerini pozitivist ve materyalist taassuba terk etmiştir. Sömürgecilik ise ilahi öğretiyi yaymaktan ziyade "ilkel" halklara laik ve bilimsel bir medeniyeti götürme çabası olarak görülüyordu.

ABD'nin 3. Dünya ülkelerine medeniyet götürme çabası hep bu minvalde kurgulanarak pazarlanmıştır. Artık bireyler yalanlar üzerine kurulmuş bir medeniyet inşasının hukuki boyutlarını sorgulama zahmetine girmemektedirler. Irak, Afganistan, Cezayir, Panama, Gazze ve Batı Şeria işgalleri ilerlemecilik ve teknolojinin ışığında sömürünün maskelenmesinden başka bir durum değildir. Sonuç kültürü benimsetme, entegrasyon ve dağılma sürecinin başlamasıdır.

Marks her ne kadar kendi düşüncesinin "Marksizm" olarak adlandırılan sisteme benzemediğini iddia etse de onun mirasçılarındaki bütün o yobazca sapmalar, bilimsel sosyalizmin bizzat tanımında yapılan bir yanlış anlamayla başlamıştır. Bilgi, vakıa ve bulgulara indirgenen maddesel olgulara hapsedilince ortaya çıkışı olmayan bir sokak çıkmıştır. Bütün bunlardan bir ahlak ve siyaset çıkarılabileceği yanılgısı da süreci takip etmiştir.

Eserin devamında yazar bu bölüm ile ilgili kapitalist ekonominin Marks tarafından nasıl algılandığını izah ettikten sonra Lenin'in Marksizm doktrinine bağlılığını sorgular. Bütün bu sapmaların temelinde de akımın dogmatik öğelerle iç içe geçirilerek nasıl yobazlaştığını anlatır. Ona göre yobazlık, yüzyılımızın bütün siyasi ve dini hareketlerini sarmış bir hastalıktır.

Bölümün son maddesi Vatikan yobazlığıdır. Katolik kilisesinin şimdiki hiyerarşik yapısı İkinci Vatikan Konsili'nden 30 yıl sonra yapılan bir toplantıda oluşturulmuştur. Buna göre; sosyal alanda muhafazakârlığa ve siyaset alanında otoriter bir merkezizetçiliğe dönüş, kültürel alanda ise katıksız bir batılı anlayış benimsenmiştir.

Maalesef bu anlayış günümüzde de titizlikle! sürdürülmektedir. 1985 yılında Latin Amerika'ya yaptığı yedi ziyaretinde de Papa "açlık" sorununu gündeme getirmiştir. Bunun için de bol bol dua eden Papa belli ki hali hazırdaki sorunların baş müsebbibi olan askeri cunta lideri General Galtier'i de ziyaret etmekten imtina etmemiştir. Aynı Papa, bu cunta ve açlıkla mücadele eden Rahip Ernesto Cadrenal'in görüşme taleplerini reddetmiştir. Retorik ola-

rak ortaya konan söylemler bir türlü gerçeklerle buluşmamıştır. Ayrıca Vatikan'ın yayımladığı kurtuluş ilahiyatı beyanları içindeki yobazlığı ve tahakkümü çağrıştıran ifadeleri eleştirenler de sert muamelelere uğramış ve hatta öldürülmüştür. Geçmişe dönüş Vatikan merkeziliğine geri dönüştür. Kendi kurumuna çoğunlukla iktidardan ve paradan güç devşiren Katolik kilisesi bu yobazlığını halen sürdürmektedir.

Yazar ikinci bölümde yobazlığın ortaya çıkardığı sonuçları izah etmek üzere dikkatini İslam coğrafyasına çevirir. İlk örnek Cezayir İslamcılığıdır. Fransız sömürgeciliği toplumun dinine, kültürüne uyguladığı baskı ve zulüm ile bunun temellerini atma gayretine girmiştir. Bunu gerçekleştirmek için de toplumun en gerici ve yobaz unsurları olan Mağrip dervişlerini sistemli bir şekilde desteklemiş ve teşvik etmiştir. Aynı amaç ile de bağımsızlık savaşının fikir babaları olan Şeyh İbn Badis ve Şeyh İbrahim gibi ilerlemeci ulemayı da sürekli takip edip kovuşturuyordu. İlk dil üzerinde bir tahakküm oluşturmuştur. Arapça ve Berberice horlanmış ve Fransızca dayatılmıştır. Günümüzde Cezayir gençlerinin Fransızca'yı kullanarak kendilerini ifade etme eğilimleri de bunun bir sonucudur.

Yobazların işsizlik, göç, kendine yetebilme, borç ve bağımlılıklar, ordu ve ülkenin geleceği ve inşası ile ilgili hiçbir ilmi halleri ve çözüm önerileri yoktur. Örneğin İslamcıların bulduğu çözüm erkekleri istihdam edip kadınları dışlamak olmuştur. Öyle ki İslamcı liderlerin programı da Kur'an'ın ve bin yıl öncesinin hadisleri (kitaptaki ve tarihteki bağlamından koparılmış) soyut formüllerinin, iddialı bir ahlakçılıkla, sadece bir tekrardan ibarettir. Bunlar kendilerini Allah'ın memurları gibi görmekte ve yığınlar şeksiz-sorgusuz itaate çağırılmaktadırlar.

Bu bölümün ikinci örneği İran İslamcılığıdır. Batının hür dünya, liberalizm, demokrasi, modernite gibi çeşitli etiketlerle dünyaya kabul ettirmeye çalıştığı dinsiz, imansız "kudurganlık" modeli ile I. Ve II. Dünya Savaşları ortaya çıkmış, nükleer silah kullanımıyla milyonlar dünyadan silinmiş ve ahlaki çöküntü ile de beraber öldürme, ırza geçme ve hırsızlık gibi adli vakalarda patlama meydana gelmiştir. Bu duruma karşı çıkışın en güzel örneği de İran İslam Devrimi'dir. Devrim batı medeniyetine karşı çıkışın adıdır. Ayetullahlar, hüccetül İslamlar ve mollalar sistemin kokuşmuşluğunu, Amerikan uşaklığının vahşetini yüksek sesle dillendirmeye başlamışlardır. Devrim Ali Şeriatî gibi katledilen ve Humeyni gibi sürgün edilen kişiler nezdinde yolunu bulmuştur. Ancak bu ideal ahlaki yöneliş yobazlığa evrilmeye başlamıştır. Bunun iki nedeni vardır. İlk iktidarı kişileştirmeye götüren Şiiliğin "imamlık" geleneğidir.

İkincisi ise Irak savaşı ile girilen süreçtir. Çünkü bu savaş boyunca bütün dünya İran'a cephe almış ve bu durum rejimin radikalleşmesine yol açmıştır.

Garaudy İsrail yobazlığının baş sorumlusu olarak siyonizmi ve onun kurucusunu görmektedir. Siyonizmin kurucusu Theodor Herzl, Avrupalılara Ortadoğu'da kurulacak bir İsrail devletinin Avrupa'nın tümünün çıkarlarına nasıl hizmet edebileceğini uzun uzun anlatmıştır. Bu durum Yahudi devletini batı medeniyetinin doğu barbarlığı karşısındaki ileri karakolu konumuna yükseltecektir. İsrail'in bu misyonu ve giriştiği eylemler karşısında Arap dünyasında radikalleşmeye yol açmıştır. Bu marjinal durum da yobazlığın ortaya çıkmasına neden olmuştur.

İsrail'in yobazlığı ise iki temel kriter içerisinde aranmalıdır. İlki Yahudi olma (ırksal kriter), ikincisi ise Musevi şeriatına uygun olarak dine giren kimse Yahudi'dir. İsrail geric ve kabileci bir din anlayışı ile kendine özgü bir yobazlık örneği göstermektedir. Yobaz hahamlar Tevrat'ı işaret ederek Filistin'in Müslümanlardan ve Hristiyanlardan temizlenmesi gerektiğini beyan etmişlerdir. Bu anlayışı ise bir devlet terörizmine çeviren Siyonist ırkçı yobazlık desteğini de ABD başta olmak üzere kapitalist dünyadan almaktadır. Bu durum, karşı İslamcı akımları beslemiş, ayrıca İsrail'e karşı yalnızca sözde kalan ve el kol hareketlerinden daha ileriye gitmeyen retoriğe sahip askeri diktatörlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. İsrail devletinin her türlü lehte siyasi ve ideolojik yaklaşımları kutsallaştırması yobazlığın ayrılmaz niteliklerindedir. Dinin siyasallaşması ve bu siyasetin kutsallaştırılmasının en tipik örneği de Dünya Siyonist Örgütü ile varılan anlaşmadır (Temmuz 1954). Bu anlaşma ile Siyonist hareket devletin resmi bir organı haline gelmiştir. Böylece Lübnan'ın işgali (1982) ve haksız toprak ihlalleri(1948 ve 1967) normal karşılanmıştır.

Bu atmosfer ise çoğunluğu Müslüman ülkelerde, yeni Haçlı zihniyetinin öncü gücü olan İsrail yobazlığına karşı kendilerini İslam dininin eğilip bükülmez savunucuları olarak gösteren bütün palavracıların ve bütün yobaz zihniyetlerin işini kolaylaştırmıştır.

Garaudy yobazlık bahsini Suudi Arabistan yobazlığı ve İhvan üzerinden sürdürür. Suudi idareciler kendi hükümlerlerini sürdürmek pahasına İngiltere ve ABD ile manda ve himaye anlaşmaları yapmakta bir beis görmemişlerdir. İran devrimi ertesinde ABD başkanı Reagan'ın "Arabistan'ın İranlaşmasına asla izin vermeyeceğiz." Açıklaması da bu misallerdendir. Ayrıca onlar 1990'daki Körfez Savaşı'nda ABD'yi kendisini koruması için de davet eder. Kendisini "Kutsal Emanetlerin Koruyucusu" olarak gören Kral Fahd'ın CİA ve ABD'nin Ortadoğu'daki taşeronu rolünü oynaması da işin başka yönü-

dür. Bütün bu gizli kapaklı siyasi ve askeri mobilizasyonu Suudi idareciler İslam! Adını verdikleri gösterişçi bir savunma ile de gizlemeye çalışırlar; kuru bir ibadet, Kur'an'ı en gerici lafızla okuma, iktidara ve şeriat uzmanlarına kesin itaat etmenin adı Suudi çevrelerce İslam olarak adlandırılmaktadır. Büyük rezaletlere ses çıkarılmamakta saray dalkavukları korunmakta. Ancak en küçük hırsızlıklara had cezası uygulanabilmektedir. Fransa, İspanya ve İtalya gibi Suudi idarecilerin finanse ettikleri dışa kapalı yalnızca ibadete açık gettolaşmaya uygun camilere izin verilirken, yerli Müslüman halkın cami yaptırımlarına izin verilmemesi yobazlığın evrensel bir karakter kazanmasına neden olmaktadır. Maalesef bu petrol İslam'ı, Kur'an ve sünnet İslam'ını kirletip boğan, kapkara bir petrol atıkları örtüsüdür.

Afgani ve Abduh'un açtığı yolda ilerleyen Mısırlı Hasan el-Benna 1928'de "Müslüman Kardeşler (İhvan-ı Müslimin)"i kurmuştur. Ekonomiden başlayarak siyaset ve kültür alanı da dahil olmak üzere amaç İslam'ı parlatmaktır. Farklı birçok gruptan insanı ve düşünürü kendi bünyesinde barındırmayı başaran İhvan ne yazık ki reformlarını gerçekleştiremez. Bunun önündeki engel Cemal Abdünnasır'dır (1952). Bütün planları rafa kaldıran ve İngilizlerle işbirliği yaparak İhvan üyelerini sıkı bir takibata aldırın Cemal, M. Gazali ve Seyyid Kutub gibi şahsiyetlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Ancak altmışlarla beraber İhvan'da bir kırılma meydana geliyor. Zıllullah, hüccet, Allah'ın vekili yakıştırmaları yapılan mutlak krallara ve hükümetlere karşı bir yumuşama ve yaklaşma ortaya çıkmıştır. Nitekim Iraklı Müslüman Kardeşler lideri M. Mahmud es-Savvaf'ın *İslam'da Sosyalizm Yoktur* adlı kitabı Cidde'de! Yayınlanmıştır. Enver Sedat'ın iktidarı ele geçirmesiyle de ABD ve Suud ile işbirlikleri artmıştır. Sürgünden dönen İhvan üyeleri de İslami bankalara danışman yapılarak düzene monte edilir.

Garaudy şeriat ve dini birbirinden ayırmanın problemlerin ve yobazlığın büyük oranda önüne set koyacağını düşünmektedir. Bu konuda örneklerle şeriat ve dinin birbirinden ayrı şeyler olduğunu anlatmaya çalışarak bu kaosu sonlandırmanın yolunu göstermeye çalışmıştır.

Kanun ve şeriatı birbirinden ayıran Garaudy, Şir'a (yol) evrensel ahlaktır der. Kanun ise tarihseldir. Şartlara göre değişebilir görüşündedir. Ebedi olan "gaye"dir, ona erişme "vasıtalar"ı ise tarihseldir. Şeriat ahlaki yönelişi ifade ederken, kanun sürekli değişen tarihi durumlara yönelik bir takım hukuki hükümleri ihtiva eder.

Üçüncü bölümde İslami yobazlıkların ortak paydasını izah etmeye çalışan müellif burada özellikle fıkıhla karıştırılan şeriat başlığını açmıştır. Bütün

bunların önceki bölümlerde anlatmaya çalıştığı üç modelden ilham aldığını kaydeder. Bunlar; 1. Müslüman Kardeşlerin ikinci yorumu (Arabistan'daki girmiş oldukları kalıp) 2. Pakistan'daki Mevdudi'nin İslam cemaati 3. İran'ın İslam devriminden sonra girdiği boyut. Hepsinde geleneğe yani sünnete (Kur'an'ın verdiği adetlere) çağrı vardır. Örneğin kader konusunda Emevi halifesi Abdülmelik'in sorusu üzerine cevap veren Hasan el-Basri; kader konusunda bir hadis işitmediğini Kur'an'ın da bu konuda irade-i cüziyyeyi dışlamadığını söyler. Buna rağmen Kral Fahd 1500 kişinin ezilerek ve boğularak öldüğü hacdaki tünel kazasına "Allah'ın takdiri buymuş!" demesi kaderin siyasi kullanımının bir örneğidir.

Özellikle 4. Yüzyılda "ictihad kapısının kapanması" ile her türlü yorumlama ve tenkitçi anlayıştan uzak bir şeriat algının dayatılması geçmişi kutsallaştırılmasına ve kemikleşmesine yol açmıştır. Her konuda bir otorite delili aranır olmuş ve lalan âlimin fikri tüm zamanları aşarak dogmatik bir karakter kazanmıştır (iptidai ve çağa uygun değilse de!).

Kutsal metinden çıkarılan siyaset adlı eserinde Bossuet'in uyguladığı yöntem ile vahyin bağlamından kopartılarak Kral XIV. Louis'in mutlak monarşisinin meşrulaştırılmasına benzer yaklaşım Maverdi'nin *Ahkamu's-Sultaniyye*'sinde görülmektedir. O da eserinde yıkılmaya yüz tutmuş Abbasi-ler'in mutlakiyetçiliğini meşrulaştırma gayreti içerisine girmiştir. Şura'yı halifenin görevleri arasında saymaması da bunun tipik bir sonucudur. Benzer tarzda İbn Teymiye *es-Siyasetü's-Şer'iyye* (Kamu Hukuku)'sinde kurulu düzeni yücelterek her türlü isyanı haram sayar. Maalesef İslam düşmanlarının vermek istedikleri görüntü bizzat dinin takipçileri tarafından gönüllü olarak verilir.

Eserinde nesh konusuna da yer veren müellif bunu tarihin her döneminde ruhu (mesajı) lafızdan üstün tutma gerekliliğinin bilincine ermenin yolu olarak kabul eder. Ona göre neshlerden, yani bir ayetin başka bir ayet yerine getirilişinden maksat, yeni somut bir durumun, vasıtaların değiştirilmesini zorunlu kıldığı her seferinde, aynı gayeye erişmektir.

Yobazlık, Kur'an ve hadisin yorumunu ulema ve fukahaya ait görür. Bu bir tür ruhban düzenidir. İslam hazır çözümler deposu değildir. Ancak ciddi bir tefekkür ve çetin bir araştırmayı emreder.

Eserinin son kısmında Garaudy, İslam'ın rönesansı için gerekli başlıkları şöyle sıralar; İslam'ın evrensel boyutu, içselleştirme ve sevgi boyutu, sosyal boyutu, tenkitçi boyutu, din eğitimi, otoritesiz düşünme ve kurtuluş ilahiyatı.

Garaudy, yobazlıkla nasıl mücadele edilmeli? Sorusunu iki başlık altında incelemiştir. Bunlar;

A- Yapılmaması gerekenler

1. Tavizler; göçmen sorununa Le Pen'in ırkçı çözümsel yaklaşımını Fransa'da tolerans görmüştür.
2. Saptırmalar; Hitler'in emperyal niyetini ırkçılık ile perdelemesi.
3. Baskılar; göçmenlerin oy kullanma haklarının ellerinden alınması.

B- Gerçek çözümler

- 1- Üçüncü dünya ülkelerindeki sömürgecilik, göçmen sorunu, sanayileşme ve IMF politikalarının gözden geçirilmesi.
- 2- Avrupa'nın dünyayı tekeline alma gayretini bir kenara bırakması
- 3- İşsizlik ile ilgili sosyal politikaların geliştirilmesi
- 4- Biz ve diğer kültürler ayrımı sağlıklı ve hoşgörü düzeyinde yapılmalı. Ayrıca empati ve karşılık diyalog elden bırakılmamalı.

Garaudy, dünya tarihinde olmuş veya halen olagelen siyasi, ekonomik, sosyal ve dini mefhumlar üzerinden yobazlıkların tahlilini yapmıştır. Eser taassup denilen ve İslam'ın şiddetle yasakladığı bu anlayışın ortaya çıkardığı köhne ve yıpranmış dünya düzeninin bir tasvirini sunmaktadır. Günümüz İslam dünyasının bulunduğu durum göz önüne alındığında sorumluluğumuzun ne kadar büyük olduğu ortadadır. Kur'an'ın değişik ayetlerinde 700'e yakın anlama çağrısı yapılır. Bu minvalde bize düşen görev etrafımızda olan biten ne varsa her şeyi Müslüman hassasiyeti ve titizliği ile inceleyerek imanî ve ahlakî manada kâmil bir birey olmaya çalışmaktır.

Dini metinleri anlamadaki yöntem sorunlarımızı, ideolojik ve politik endişelerimiz çerçevesinde yaptığımız okuma ve yorumlarımızı, fikirsel tembelliklerimizi ortadan kaldırmadığımız sürece peygamberi duruşu yakalamamız mümkün görünmemektedir.

Frankfurt Okulu (P. L. Assoun)

Yrd. Doç. Dr. Tamer YILDIRIM*

Frankfurt Okulu

Paul-Laurent Assoun

çev. Işık Ergüden

Dost Yayınları, 2. Baskı, Ankara2014, 145 sayfa

§§§

Yazar Paul-Laurent Assoun, üniversitede aktif olarak görev yapan bir felsefe tarihçisidir. Asıl uzmanlık alanı psikanaliz olmakla beraber özellikle S. Freud, K. Marx, Marksizm ve çağdaş felsefe hakkında da eserler yazmaktadır. Burada değerlendireceğimiz eser yazarın Türkçeye çevrilen tek eseridir. Eser aslında Frankfurt Okulu'nun özet bir tarihsel sunumunu yapmaktadır. Bunu yaparken betimsel bir tutumla konular ele alınmaktadır. Genel kabule göre; Frankfurt Okulu denildiğinde akla M. Horkheimer, T. Adorno, H. Marcuse ve son dönem için J. Habermas gelir. Yazar da alışılan bu isimler çerçevesinde bir düşünce derlemesi oluşturmuş ve tarihsel bir süreç içerisinde konuyu özetlemiştir. Bunu yaparken özellikle tartışmalı konulara girmemiştir. Dolayısıyla bu durum eserin ele aldığı konularda kısmen yetersiz kalmasına sebep olmuştur. Yani eser, Frankfurt Okulu'nun kuruluşu ve devamında mensuplarının faaliyetlerini bizlere sunmaktadır. Bu noktada tarihsel olarak Okulun özellikleri şu şekilde özetlenebilir; Okulun teorik tözü eleştirel teoridedir. Özgün bir teorik yaklaşıma verilen bu isim özellikle sınırlarını çizmeye çalıştığımız özgün nesnenin formunu belirtmek için konulmuştur. Okulun Manifestosu, 1937 yılında *Zeitschrift für Sozialforschung*'ta yayımlanan "Geleneksel Teori ve Eleştirel Teori" adlı makaledir. Her ne kadar Okul bir yer ismini taşısa da aslında çoğ-

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı, e-posta: tyildirim@sakarya.edu.tr (ORCID: 0000-0003-0033-0539)

rafi bir ölçütü yoktur. Zaten okulun temsilcileri Frankfurt'u aslında 1930'lu yılların başında terk etmiştir: Avrupa'daki ve Amerika'daki şubeleri aracılığıyla varlığını sürdürmüş, savaşın ardından Institut für Sozial-forschung/Toplumsal Araştırma Enstitüsü etrafında yeniden şekillenmiştir. Horkheimer, Okulu, geleneksel denen teorinin, belirli bir bilgi alanıyla ilgili önermeler bütünü zıddı ve tarihsel özgürleşme sürecinin entelektüel yanı olarak niteler. Bu tanımın, geleneksel anlamda teorinin karakteristiği olan, bilgi ile tarihsel dönüşüm arasındaki ayrılığı altüst ettiği görülmektedir. Bu konuda sorulabilecek temel soru şöyle olabilir; "Eleştirel bir teori nasıl mümkün olabilir ve nasıl gerçekleştirilebilir? Veri olarak değil, tarihsel görev olarak Frankfurt Okulu'nun kavranmasının önemi de burada bulunmaktadır" (s. 14-5). Ayrıca, okulu temsil eden isimlerin düşünce olarak da birbirlerinden farklı düşündüğünü belirtmemiz gerekir. Daha ziyade felsefi bir önceliği estetikle ortaya koymaya çalışan ve Horkheimer'dan sonra Okulun yönetimine gelen Adorno önemlidir. Çünkü Adorno, Okulun teorik alternatifini temsil eden ikili kuruculuk görevini üstlenmiştir. Adorno'nun bu anlamda düşünsel gelişimi diğer Okul mensuplarından ayrılmaktadır. Şöyle ki, bilgi sosyolojisiyle ilgilenen dostu Siegfried Kracauer sayesinde erken yaşta Kant felsefesini keşfetmiştir. Ayrıca, bir müzisyen olarak ve müziksever çevre içinde büyüdüğünden kısa süre içerisinde müzikal estetiğe yönelmiştir, teyzesi profesyonel bir piyanisttir bundan dolayı piyanoyu ve müzikal kompozisyonu çok erken yaşta öğrenmiştir. 1925'te karşılaştığı Alban Berg ile çalışmak için Viyana'ya gitmiş ve orada kompozisyon ve piyano tekniği dersleri almıştır. Diğer yandan, Schönberg'in dodekafonik müziğinden etkilenmiş, ayrıca, burada avangard çevrelerle görüşür ve *Anbruch* gazetesini yönetmiştir. Viyana'da 1928'e kadar kalır ve bu tarihten sonra Frankfurt'a dönmüştür. Frankfurt'a dönüşünde özellikle 1922 yılında Horkheimer'la tanışmasının etkisi vardır. Bu süreç içerisinde Adorno, 1924'te *Husserl Fenomenolojisinde Objektal'ın ve Noematik Aşkınlığı* üzerine tezinin savunması yapar. Frankfurt'a geri dönüşünde, 1929 yılında Kierkegaard, Estetiğin Oluşumu üzerine doçentlik tezini kaleme almaya başlar, 1931 yılında bu tezin savunmasını yapar fakat 1938 yılında Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün üyesi olabilir. Yani Adorno düşüncesini Kant'tan etkilenerek Hegel, Kierkegaard ve Husserl'i eleştirerek temellendirmiştir. Adorno diğer Okula mensup olanlar gibi 1933 yılında değil 1937 yılında sürgüne gider. Sürgünde zamanının çoğunu İngiltere'de, Merton College'de Oxford'da geçirir. ABD'ye sığındıktan sonra Adorno, Horkheimer ile sıkı bir işbirliğine girer ve bu işbirliği özellikle *Aydınlanmanın Diyalektiği* (1947) adlı ortak eserle kendini gösterir. Savaşın sonra Frankfurt'a bir an önce dönmek isteyenlerden biri Adorno'dur ve Ensti-

tü'nün önce müdür yardımcısı, ardından da 1955 yılında iki müdüründen biri olur. 1958 yılında, Horkheimer'in emekliliğinin ardından Adorno Enstitünün yönetimini eline alır. Felsefi vasiyetnamesi olan *Negatif Diyalektik*'in (1966) ve pozitivism tartışmasındaki aktif rolünün ardından, Adorno 1969 yazında, yaşamını yitirir (s. 18-9). Adorno'dan sonra Okulun teorik yönü büyük ölçüde sona erer.

Dönem olarak Okulun politik katkısını oluşturan unsur önemlidir ve bu da tahakküm eleştirisidir. Sosyopolitik erekliliği gizleyemeyen mantıksal düzen aynı zamanda bir felsefeyi gerekli kılan buyruktur. Bu da felsefi merciyi politikanın bir sonucu yapar, toplumsal yanda doğrulanan politikanın düşüncesi olarak gerekli görülür: okulun Marksizm ve psikanaliz cephesiyle buluşması buradan kaynaklanır. Okulun felsefesinin ve bunu doğrulayan eleştirel sosyolojinin dâhil olduğu plana, yani bir tarih teorisine geri dönmeye zorlar ki bu aynı zamanda bir Kültür teorisidir ve amacı pratik akışa müdahaledir. Yani kısaca Okulun politik keskinliğini tahakküm eleştirisini oluşturur (s. 28-9). Bir diğer önemli unsur da özdeşlik eleştirisidir. Özellikle Adorno, *Negatif Diyalektik* adlı eserinde özdeşliği çürütmeye çalışır devamında, "Tekilde nihai değildir" diyerek yeniden onaylar. Bu demektir ki, "özdeşlik içinde yolunu yitirecek olan düşünmek, çözümsüzlük karşısında teslim olmamalı ve nesnenin çözümsüzlüğünü özne için bir tabu yapmamalıdır. Bilmenin alnını çarpacağı nihai terim yoktur, çünkü var olan, var olduğundan daha fazladır, yani dolayımınmıştır veya özyle ötekine bağlıdır. Özdeşliğin biçimciliğine itiraz, diğer yandan, Almanya'da Yaşam Felsefesi tarafından temsil edilmektedir. Gerçekten de yaşam, her dolayımı aşan, Akıl iddialarını reddeden yüce somut, koşulsuz tekil ilkesini cisimlemektedir. Sonuçta: Rasyonalizm ve irrasyonalizm, metafizik iddialarını karşılıklı olarak ortadan kaldırırlar. Modern pozitivism ile pragmatizm, tıpkı bilimci bilgi gerekliliği ile metafizik hakikat arayışı arasındaki bu ayrılığın uç ifadesi gibi değerlendirilebilir. Çünkü Frankfurt Okulu'na göre modern pragmatizm, pozitivism ve Tommasoculuk, "çelişki her yerde deva'dan başka bir şey değildir, düşüncesindedirler" (s. 41-45). Bu noktada akla yükledikleri işlev veya akla yönelttikleri eleştirilerde önemlidir. Okula göre akıl, olumsuzluk, dolayım, materyalizm, bu dört anahtar terim eleştirel uzamın dört ana yönünü oluşturur (s. 52). Buna bağlı olarak, toplumsal felsefe "basit bireylerle değil", devlet, hukuk, ekonomi, din gibi toplumsal yaşamın biçimlerine katılan "bir topluluğun üyeleri oldukları ölçüde insanların yazgısıyla" ilgilidir. "Tikelin belirleniminin tümelin yazgısı içinde gerçekleştiği" Hegelci temsile uygun olarak, bireyselliğin kendi varlık anlamı "Kollektif Bütün" tarafından gerçekleştirilir. Sanki her şey birey/toplum uyumluluğu gerçek ile rasyonelin

yapısal uyumluluğunun sonucuymuş gibi cereyan eder (s. 63). Okulun en önemli tartışma konusu oluşturan yönü ise Pozitivizme yaklaşımıdır. Aslında tartışmanın merkezi -yani Adorno ile Karl Popper arasındaki tartışmada-, iki eleştiri kavramının karşıtlığından oluşmaktadır: Popper'ın bilimin genel önermelerinin sınındığı rasyonel bir mekanizma gördüğü yerde, Adorno, "geçekliğin bilinmesi dolayısıyla gerçekliğin çelişkilerinin gelişimini" görür ki bu da toplumsal dolayımın dikkate alınmasını gerektirir. Diyalektik, "bilim endüstrisinin sorgulanmamış otoritesinin" sorgulanma zorunluluğunun uzlaşmasız hatırlanması olarak kendini dayatır (s. 77). Bu durum Adorno ve Horkheimer'in daha ziyade araçsal aklın eleştirisiyle ilgilenmesini şekillendirmiştir (s. 99). Bu eleştiri bugün için Okulun tartışmalı konularından biri olmaya devam etmektedir.

Ayrıca Frankfurt Okulu psikoloji ile de ilgilenmiştir. Bu konuda bazı tartışmalı durumlarda ortaya çıkmıştır. Örneğin; Horkheimer ve Adorno, Freudculuğu mutlaklaştırmayı reddetmiş ve onun köklerini kendi tarihsel koşulunda bulmuşlar ama 1940'lı yıllarda, Okul çevresinden uzaklaşan E. Fromm tarzı yeni-Freudcu revizyonizme tepki göstermek için, indirgenemez büyüklüğünü kabul etmişlerdir. Ayrıca, Psikanaliz irrasyonel bir felsefeden ayırır: Adorno'nun ileri sürdüğü gibi toplumsal sürecin bir parçasıdır. Fakat hem transandantal (analitik bilginin etkisi) hem de toplumsal (bilinçdışının toplumsal işleyişi) bu ikili kaygının sorunsuzca birleşmediği anlaşılmıştır. En azından, kolay bir uzlaşma olmadan bunu deneyimlemiş olmak Frankfurt Okulu'na düşmüştür. Psikanaliz, toplumun kitleleşmesinin panzehirlerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Adorno, *Minima Moralia*'da, "psikanalizde her şey yanlıştır, abartmalar hariç" diyerek analitik açıklamaya yönelik üst-yorumlanma kuşkusunu tersine çevirmiştir. Psikanaliz tam da bu indirgenemez öz üzerine düşmektedir (s. 110-115). Yazar, uzmanlık alanı olan bu konuyu diğer konulardan daha geniş ve eleştirel bir şekilde ele almıştır.

Eserde ele alınan bir diğer önemli konuda, Adorno ve Horkheimer'in başyapıtı olan *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eserin içeriğinin değerlendirilmesidir. Yazara göre Adorno ve Horkheimer *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde akıllı yani aydınlanmayı, insanlığı yeni bir barbarlık içine neden gömüldüğünü anlamak için ele aldılar. Eleştirel teori, bu aklın araçsallaştırılması düşüncesi estetik momentin bir anlamda yeniden aktif hale gelmesine yol açmıştır. Ayrıca Frankfurt Okulu kültür eleştirisini tüm anlamını Tarih Felsefesinden almıştır. Bunun sonucunda da akıl, araçsal akla karşı irrasyonel krizlere biçim vermek için *mimesis*'in hizmetine girmiş ve bu da bizi alternatif estetik boyuta yöneltmiştir (s. 119-123). Hatta Adorno'nun son dönemi estetikleştirici negativizmi

benimsemesi şeklinde gerçekleşmiştir (s. 128). Bu noktada Adorno için Müzik ayrı bir yere sahiptir. Çünkü iyi bir piyanist olmanın yanında felsefi ve sanatsal anlamda yeniden üretilebilir olmanın mümkün kıldığı toplumsallaşmayla birlikte sanat politikleşir ve eleştirel alternatif işlevini yitirir. Fakat müzik farklıdır. Müzik yeniden üretim ile dile getirilemez olanın onarılması arasında çalışır (s. 134-5).

Tarihsel olarak bakıldığında Frankfurt Okulu'nun son döneminde Eleştirel Teori'nin kendisine yönelttiği bir tür kuşku bulunmaktadır. Yani bir yandan moderniteyi ortaya çıkartan, diğer yandan bir transandans biçimini restore eden dinsel biçimini canlandıran denetleyici akıl dalgasına karşı korunması gereken öznellik biçimlerine geri dönüş. Bu iki strateji arasındaki tezat, bir anlamda, rasyonalite olarak eleştirel anlayış içinde işleyen ve tarih felsefesinin içinde karşılaşılan bir tür negatif teolojinin izidir: Varolmayan, belirlenemeyen ve temsil edilemeyen, bununla birlikte ve bu sayede belirlenime geçmeyi bıkmıyarak usanmadan gerektiren bir prensibin izi. Şunu iyi anlamak gerekir; Bu logos ve tarih üzerinde irrasyonel biçimde etkide bulunan bir amentü değildir: Düşünmenin sonsuzluğunu temsil etmeye yarar. Yalnız, bu aynı zamanda pratik olarak düşüncenin sonsuzluğudur. Yazara göre Eleştirel Teori'nin kurucularının Yahudiliği burada göz ardı edilemez; temsile bu dik kafalı ve müşkülpeşent başkılık boyutunu katanda budur (s. 140-141).

Sonuç olarak, eser, sosyoloji, kültür teorisi, estetik ve felsefe tarihi alanında Frankfurt Okulu'nu önemli bir bileşen ve dönüm noktası olarak ele almıştır. Bu yapılırken özellikle belirttiğimiz unsurları oluşturan özne'nin ele alınmasına odaklanılmaya çalışılmıştır. Eser kısa olmasına rağmen çevirisinde pek çok yerde sorunlar göze çarpmakta, anlaşılamayan cümle yapılarıyla karşılaşılmaktadır. Bu noktada akıcı olduğunu söylememiz mümkün değildir. Ayrıca eserin çıktığı seride sadece Frankfurt Okulu mensuplarından *Habermas* hakkında bir eser yayınlanmıştır. Konunun tam olarak anlaşılması ve şekillenebilmesi için Okulun diğer mensuplarıyla ilgili eserlerinde dilimize kazandırılması çağdaş düşüncede önemli etkilerini gördüğümüz Frankfurt Okulu'nun daha iyi anlaşılmasını sağlayacağı kanaatindeyiz.

YAYIN İLKELERİ ve YAZIM KURALLARI

1. *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* yılda iki defa (Haziran ve Aralık) yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.
2. *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nde telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap, tez, sempozyum değerlendirmeleri, tenkitli neşir, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Dergiye gönderilen yazılar daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olmalıdır.
4. Dergiye gelen yazılar öncelikle Yayın Kurulu tarafından şekil açısından incelenir, uygun görüldüğü takdirde içerik incelemesi için hakemlere gönderilir.
5. Makaleler üç farklı üniversiteden birer hakeme gönderilir, en az iki hakemin oluruyla yayımlanır. Uygun görülmediği için yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
6. *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nde Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca ve Arapça dillerinde yazılar yayımlanır.
7. Yazımda Türk Dil Kurumu'nun İmla Kılavuzu ve dergimizin belirlediği esaslar dikkate alınır.
8. Yazılarda, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere uygun görülen ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir. Başlık ve numaralandırmada yazar tarafından uygun görülen tercihlerde bulunulabilir.
9. Yapılan göndermelerde APA ve CHICAGO yazım sistemlerinden herhangi birisi tercih edilebilir. Örnek;
APA:
 - Yapıcı, Asım (2007). Ruh Sağlığı ve Din. Adana: Karahan Yay.
 - Albayrak, Kadir (2008) "Yazısız Halklarda ve Antik İnanışlarda Renk Fenomeni". Dini Araştırmalar Dergisi. C.11, S. 31: 99-123.CHICAGO:
 - Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Düşün Yay., İstanbul 2011, s. 150.
 - Yusuf Gökçalp, "İmamet Nazariyesi Bağlamında Zeydiyye'nin İmamiyye'ye Yönelik Eleştirileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, sayı: 1, ss. 89-126.
 - İsmail Hakkı İzmirli, "Tabiplerin Üstadı: Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî", sad. Tuna Tunagöz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: 13, sayı: 1, ss. 247-265.
10. Makalelerde kullanılan kaynakların, makale sonunda ayrıca "Kaynaklar" listesi olarak verilmiş olması gerekir.
11. Yazıların sonuna en az 100-150 kelime arasında Türkçe Öz ve İngilizce Abstract eklenmelidir. Öz/Abstract'ın altına yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak Türkçe ve İngilizce anahtar sözcükler/keywords yerleştirilmelidir.
12. Çeviriler orijinal metinleri ile birlikte gönderilmelidir.
13. Yazılar bilgisayar çıktısı olarak (3 nüsha) Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü, Adana adresine posta yoluyla; ayrıca Word dosyası halinde ilahiyatdergi@gmail.com adresine elektronik posta olarak gönderilmelidir. Sadece e-posta olarak gönderilen yazılar dikkate alınmayacaktır.
14. Dergide yayımlanan yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.