

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

2016/2

yıl: 7 cilt: VII sayı: 14

**ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**ŞIRNAK UNIVERSITY JOURNAL OF DIVINITY FACULTY**  
**2016/2 Cilt/Volume: VII Sayı/Number: 14**  
**ISSN 2146-4901**

Bu dergi **EBSCO** Host Research Database veri indeksi tarafından izlenmekte,  
**ASOS, İSAM, Akademik Dizin** ve **TÜBİTAK-ULAKBİM** Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır.

**Sahibi/Owner**

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Prof. Dr. Mehmet Nuri NAS

**Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief**

Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

**Editör/Editor**

Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜL

**Editör Yard./Co-Editors**

Arş. Gör. İsmet TUNÇ - Arş. Gör. Ahmet Yasin TOMAKİN

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜL

Yrd. Doç. Dr. İbrahim BAZ

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sait UZUNDAĞ

Yrd. Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU

Yrd. Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM

Yrd. Doç. Dr. Muammer ARANGÜL

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nurullah AKTAŞ

Yrd. Doç. Dr. Yaşar ACAT

Yrd. Doç. Dr. Fevzi RENÇBER

Öğr. Gör. Mehmet BAĞIŞ

Öğr. Gör. Enes VELİ

Arş. Gör. İsmet TUNÇ

Arş. Gör. Ahmet Yasin TOMAKİN

**Redaksiyon / Redaction**

Arş. Gör. Ahmet Yasin TOMAKİN

**Baskı/Publication**

Grafik Tasarım: DÜZEY AJANS 0212 417 92 92

**Baskı**

İLBAY MATBAA

**Basım Tarihi / Publishing Date**

Eylül 2016 / September 2016

**Yönetim Yeri/Administration Place**

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mehmet Emin Acar Yerleşkesi, Yeni Mahalle, Kuza Mevkii, 73000 Merkez/Şırnak

Tel:+90 486 216 70 05 Faks: +90 486 216 70 06

e-mail: suifdergi@gmail.com

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz olarak kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

## Bu Sayının Hakemleri / Academic Referees of This Issue

- Prof. Dr. İbrahim SARIÇAM, Ankara Ü.  
Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN, Ankara Ü.  
Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI, Atatürk Ü.  
Doç. Dr. Abdullah ÜNALAN, Siirt Ü.  
Doç. Dr. Ali BUDAK, Dicle Ü.  
Doç. Dr. Ali Osman KURT, Ankara Sosyal Bilimler Ü.  
Doç. Dr. Dilaver SELVİ, Marmara Ü.  
Doç. Dr. Dursun Ali AYKİT, Cumhuriyet Ü.  
Doç. Dr. Hasan YILMAZ, Atatürk Ü.  
Doç. Dr. Mehmet BİLEN, Dicle Ü.  
Doç. Dr. Musa ALP, Çukurova Ü.  
Doç. Dr. Nusrettin Bolelli, Bingöl Ü.  
Doç. Dr. Vecih UZUNOĞLU, Dokuz Eylül Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK, Ağrı İbrahim Çeçen Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ, Yüzüncü Yıl Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet ASLAN, Harran Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet AYDIN, Ömer Halisdemir Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Bedri ASLAN, Batman Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Emrullah ÜLGEN, Bingöl Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şirin AYIŞ, Bingöl Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Muammer ARANGÜL, Şırnak Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Muhittin USTA, Muş Alparslan Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Yakup AKYÜZ, Karamanoğlu Mehmetbey Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Yaşar ACAT, Şırnak Ü.

## Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Abdülbaki GÜNEŞ, Yüzüncü Yıl Ü.  
Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Ü.  
Prof. Dr. Bünyamin SOLMAZ, Necmettin Erbakan Ü.  
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU, Atatürk Ü.  
Prof. Dr. Harun YILDIZ, Samsun Ondokuz Mayıs Ü.  
Prof. Dr. Hasan ELİK, Marmara Ü.  
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, Necmettin Erbakan Ü.  
Prof. Dr. İsmail TAŞ, Necmettin Erbakan Ü.  
Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN, Çukurova Ü.  
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL, Aksaray Ü.  
Prof. Dr. Mehmet Reşit ÖZBALIKÇI, Dokuz Eylül Ü.  
Prof. Dr. Nihat YATKIN, Atatürk Ü.  
Prof. Dr. Seyit AVCI, Ömer Halisdemir Ü.  
Prof. Dr. Şamil DAĞCI, Ankara Ü.  
Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Marmara Ü.  
Doç. Dr. Abdülmecit İSLAMOĞLU, Ankara Ü.  
Doç. Dr. Ali Osman Kurt, Ankara Sosyal Bilimler Ü.  
Doç. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR, Adıyaman Ü.  
Doç. Dr. Kiyasettin KOÇOĞLU, Bozok Ü.

## İÇİNDEKİLER

6 | editörden

### Makaleler

- 7-22 | **Nurullah AGİTOĞLU**  
Hadis Usûlü Konularına Dair Bir Risale: Muhammed Nurullah Seyda'nın "es-Sahîfetü's-Sâlise fi Usûli'l-Hadis"ı
- 23-41 | **Mustafa ÖZKAN**  
İrhâsâtla İlgili Rivâyetlerin Metin ve Anlam Açısından Değerlendirilmesi
- 43-61 | **İbrahim BAZ**  
Şeyh Ali Arıncı ve Arıncı/Tıfakir Dergâhı
- 63-79 | **Abdülkadir TEKİN**  
Süfyan es-Sevrî'nin İctihat Düşüncesinde Kitap ve Sünnet/Hadis
- 81-113 | **Mehmet Şükrü ÖZKAN**  
Dini Çeşitlilik Karşısında Hıristiyan Düşünürlerin Cevapları ve Tipoloji Problemi
- 115-132 | **Necati SÜMER**  
Yahudilikte, Hıristiyanlıkta ve İslam'da Ötanazi
- 133-161 | **Ahmet GEMİ**  
Abdullah bin Hicâzî bin İbrahim eş-Şerkâvî'nin "Risâle fi l'rabî Lâ İlähe İllallah" Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme
- 163-182 | **Mehmet Yusuf YAGIR**  
İlk Üç Süredeki Bazı Ayetler Bağlamında Müfessir Kummî'nin Şii Eksenli Yorumları

### Çeviriler

- 183-206 | **Jürgen HABERMAS (Çev.: M. Ali KIRMAN)**  
Kamusal Alanda Din

### Tanıtım ve Değerlendirmeler

- 207-212 | **M. Maksat SETTAROV (Tanıtım: Cengiz MÜRSELOV)**  
İslam Dini Kalıntıları Hakkında
- 213-215 | **Talip TÜRCAN (Tanıtım: Mesut KULAN)**  
İslam Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi

## CONTENTS

---

6 | editorial

### Articles

- 7-22 | **Nurullah AGİTOĞLU**  
A Pamphlet on The Issues of Hadith Methodology: Muhammed Nurullah Seyda's "al-Sahifah al-Thalithah fi Usul al-Hadith"
- 23-41 | **Mustafa ÖZKAN**  
The Critique of Narrations on Irhâsât (Exceptional Events) in Terms of Text and Meaning
- 43-61 | **İbrahim BAZ**  
Sheikh Ali Arıncı and Arıncı/Tıfakir Dervish Convent
- 63-79 | **Abdülkadir TEKİN**  
The Book and Sunnah/Hadith in Sufyan al-Thawra's Judicial Opinion
- 81-113 | **Mehmet Şükrü ÖZKAN**  
Christian Philosophers' Answer and The Problem of Typology In The Face of Religious Diversity
- 115-132 | **Necati SÜMER**  
Euthanasia in Judaism, Christianity and Islam
- 133-161 | **Ahmet GEMİ**  
Abdullah bin Hicazi bin Ibrahim al-Sharqawi and an Assessment on His Work Entitled "Risala fi l'rab La Ilaha Illallah"
- 163-182 | **Mehmet Yusuf YAGIR**  
Commentator al-Kummi's Shite Unaxial Comments In The Context of The Some Verses Within The First Three Surahs

### Translations

- 183-206 | **Jürgen HABERMAS (Translator: M. Ali KIRMAN)**  
Religion in the Public Sphere

### Book Reviews

- 207-212 | **M. Maksat SETTAROV (Reviewer: Cengiz MÜRSELOV)**  
About the Heritage of Religion of Islam
- 213-215 | **Talip TÜRCAN (Reviewer: Mesut KULAN)**  
Norm-Purpose Relation in Islamic Law Science

***Editörden***

Dergimize emek veren herkese teşekkürler... Bir sonraki sayıda görüşmek dileğiyle...

***Editör***

## **Hadis Usûlü Konularına Dair Bir Risale: Muhammed Nurullah Seyda'nın "es-Sahîfetü's-Sâlise fî Usûli'l-Hadîs"i**

Nurullah AGİTOĞLU\*

### **Özet**

Bu çalışmada Şeyh Muhammed Nurullah Seyda'nın hayatı ve ilmi kişiliği ile birlikte yazmış olduğu *es-Sahîfetü's-sâlise fî Usûli'l-Hadîs* adlı risâlesi ele alınmıştır. Seyda'nın *Sahîfetü'l-irşâdi's-sâlise fî'l-usûli's-selâse* isimli eseri içerisinde yer alan bu risalesi önem arz etmektedir. Zira daha çok nahiv ve sarf ilimlerinin okutulduğu bir çevrede Hadîs Usûlü ile ilgili bir risalenin yazılmış olması dikkat çekicidir. Ayrıca Tefsir Usûlü ve Fıkıh Usûlüne dair iki risale ile beraber ders kitabı formatında ve anlaşılır bir dille yazılmış olan bu risalenin, farklı nedenlerle kitap yazmaktan kaçınan âlimlerin bulunduğu bir çevrede ortaya çıkması da önemlidir. Çalışmamızda Seyda'nın söz konusu risalesi, Hadîs İlmî bakımından incelenmiştir. Bu bağlamda ele aldığı konular, konuların sıralanışı ve incelenme tarzı Hadîs Usûlü kaynaklarıyla mukayese edilmiş, etkilendiği veya yararlandığı kaynaklarla beraber risale, değerlendirilip bir sonuca gidilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Hadîs, Hadîs Usûlü, Risale, Medrese, Seyda.

## **A Pamphlet on The Issues of Hadith Methodology: Muhammed Nurullah Seyda's "al-Sahifah al-Thalithah fi Usul al-Hadith"**

### **Abstract**

In this study, along with Sheikh Muhammad Nurullah Seyda's life and scientific personality, his book named *al-Sahifah al-Thalithah fi Usul al-Hadith* has been examined. This tractate is located within his work that is *Sahifah al-Irshad al-Thalithah fi Usul al-Thalathah*. Within the treatise in question work there are two tractates as well, one of them is about Usul al-Tafsir the other one about Usul al-Fiqh. I evaluated this treatise from the standpoint of Hadith. It is noteworthy that the tractate has written on the environment that syntax [nahiv] and grammar [sarf] sciences more intensively taught. Also it is outstanding that the treatise is written, in a book form with understandable language along on environment where the aloof scholars from different reasons to copyright books. The issues raised in this context, the order and the manner of subjects studied were compared with *Usul al-Hadith* sources and treatises were made as a result be evaluated together with the resources or benefits affected .

**Keywords:** Hadith, Hadith Metodology, Tractate, Madrasah, Seyda.

\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis A. B. D.  
nurullahagitoglu@gmail.com

## GİRİŞ

### 1. Şeyh Muhammed Nurullah Seyda'nın Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

1949 yılında Cizre'de<sup>1</sup> doğan Şeyh Muhammed Nurullah Seyda<sup>2</sup>, bölgede Şeyh Seyda diye meşhur olan Şeyh Muhammed Said Seyda'nın<sup>3</sup> oğlu olup, babasının halifesi olan Şeyh Fahreddin el-Arnâsî'den<sup>4</sup> icâzet almıştır.

Daha çocukluğunda zekâsı, muhakemesi, tavır ve hareketleriyle herkesin dikkatini çekmiş, gençlik döneminde ise akıl, edep, bilgi ve irfanıyla çevresinin hayranlığını kazanmıştır. Babası, ailesi ve hocaları tarafından çocukluğundan itibaren özel ilgiyle takibe alınmış ve yetiştirilmesine büyük önem verilmiştir.<sup>5</sup>

1968 yılında Ramazan bayramından sonra, “Benden sonra şeyhiniz, Nurullah'tır. Çünkü onu hem zâhir hem de bâtında imtihan ettim. İmtihanda başarılı oldu.” şeklinde vasiyette bulunduktan kısa bir süre sonra vefat eden babasının yerine geçen Seyda,<sup>6</sup> ilmî, edebî ve tasavvufî çalışmalarıyla temayüz ederek<sup>7</sup> risâleler şeklinde on dört eser kaleme almıştır. Seyda'nın *Cem'u'l-Cevâmi'* adlı eserini kaleme aldığında henüz on yedi yaşında olduğu bildirilmektedir.<sup>8</sup> Yine Seyda,

1 Bölgede ve özellikle Cizre'de medrese eğitimi ve geleneği eski tarihlere dayanmaktadır. Bkz. Orhan Tunçer, “Cizre Ulucamii ve Medresesi”, *Yıllık Araştırmalar Dergisi III*, Ankara : Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981, s. 95-105

2 Çalışma içerisinde kendisinden kısaca “Seyda” diye söz edilecektir.

3 Muhammed Said Seyda, 1890'da Cizre'de doğmuş, ağabeyi Şeyh Sirâceddin'in yanında okumuş, ondan icâzet almış ve ağabeyinin 1920'de vefat etmesiyle medresenin başına geçmiştir. 1925'teki siyasi olaylar ve aynı yıl tekkelerin kapatılması sebebiyle Cizre'den ayrılarak önce Musul'a sonra Şam'a gitmiştir. Daha sonra 1928'de Cizre'ye tekrar dönmüş Cizre'de ve Serdehl köyünde eğitim ve irşâd faaliyetlerine devam etmiştir. 7 Ocak 1968 tarihinde vefat eden Şeyh Seyda, Cizre'de defnedilmiştir. Bkz., Abdurrahman Adak, “Seyda, Muhammed Said”, *DİA*, XXXVII, 21-22.

4 Şeyh Fahreddin el-Arnâsî hakkında geniş bilgi için bkz. Abdulkerim Ünalın, “Molla Fahrettin Batmanı'nın Hayatı ve Eserleri” *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 3 (2010), s. 129-134.

5 Midat Tokhtarov, *Muhammed Nurullah Seydâ el-Cezerî Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, UÜSBE, Bursa: 2012, s. 6.

6 Göksu, Muhammed, “Muhammed Nurullah Seyda el-Cezerî (1949–1985)nin Hayatı Şahsiyeti ve Tasavvuf Anlayışı”, *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu*, ed., M. Nesim Doru (2010), s. 648; Tokhtarov, *Muhammed Nurullah Seydâ el-Cezerî Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, s. 20.

7 Adak, s. 20.

8 Seyda, Muhammed Nurullah, *Sahîfetul-İrşâdi's-Sâliise fi'l-Usûli's-Selâse*, Kamışlı: 1389/1969, s. 66.



yirmi yaşlarında iken tasavvuf alanında kaleme aldığı *Esrâru't-Tasavvuf* isimli eseri ile de öne çıkmıştır. Bu çalışmalar Seyda'nın daha erken yaşlarda dikkat çeken önemli bir âlim olduğunu göstermektedir.<sup>9</sup>

Seyda'nın yazdığı eserleri, onun bir tarikat büyüğü olarak irşad faaliyetlerini yürütürken İslâmî ilimleri okutmayı ve bu alanlarla meşgul olmayı ihmal etmediğini de göstermektedir. Seyda'nın kaleme aldığı çalışmalardan anlaşılmaktadır ki onun gibi medrese hocaları, İslam dünyasındaki ilmî inkişaf ve yönelişlerden uzak kalmamış, medreselerdeki eğitim sistemini<sup>10</sup> bu yönelişler ışığında gözden geçirmeye çalışmışlardır.<sup>11</sup>

Başta Cizre olmak üzere bölgede birçok ailenin çocuklarına "Muhammed Nurullah", "Mehmet Nurullah" veya sadece "Nurullah" şeklinde isim vermiş olmaları Seyda'nın toplumun değişik kesimleriyle kurduğu güçlü diyalogu göstermektedir.<sup>12</sup>

12 Mayıs 1985 tarihinde 35 yaşındayken bir trafik kazasında vefat eden Seyda, 3'ü kız 7'si erkek 10 çocuk babası olup Tasavvuf, Akâid ve Usûl alanları başta olmak üzere farklı alanlarda eserler<sup>13</sup> bırakmıştır.

Seyda, birçok risale yazmıştır. Bunda, babası Şeyh Seyda'nın<sup>14</sup> ve hocası Şeyh Fahreddin'in<sup>15</sup> farklı ilim dallarında eserler yazmış olmalarının etkili olduğu ihtimali kuvvetli görünmektedir.<sup>16</sup>

Yazdığı eserleri sahife ismiyle adlandıran Seyda'nın, bölgedeki âlimlerin farklı sebeplerden dolayı kitap yazmaktan kaçındığı bir dönemde eser ortaya koyması önemli bir husustur.<sup>17</sup>

9 Salih Aşik, *Ak Yüzlü Şeyh Muhammed Said Seyda el-Cezeri*, İstanbul: Dahi A.Ş., t.y., s. 89; Mehmet Nurullah Aktaş, "Şark Medreselerinin İhya Teşebbüslerinde Muhammed Nurullah Seyda el-Cezeri ve "Usûlu't-Tefsîr" Adlı Risâlesi", *The Journal of Academic Social Science Studies (JASSS)*, 34 (2015), s. 172.

10 Medreselerin kuruluşu hakkında bkz. Mefail Hızlı, "Kuruluşundan Osmanlılara Kadar Medreseler", *UÜİFD*, II, 2 (1987), s. 273-281; Chikh Boumrane, "İslam Tarihinde Eğitim Öğretim Kurumları", çev. Nesimi Yazıcı, *AÜİFD*, XXX (1981), s. 279-285; Medreselerin gerilemesi ve islahatı konusunda bkz. Hüseyin Atay, "Medreselerin Gerilemesi", *AÜİFD*, XXIV (1981), s. 15-56; a.m.f., "Medreselerin İslahatı", *AÜİFD*, XXV (1982), s. 1-43; Muhammed Şevki Aydın, "Medreselerin Gerileyiş Sebepleri Üzerine", *EÜİFD*, 4 (1987), s. 321-336; Ömer Özyılmaz, "Medreselerin Bozulma Sebepleri Ve Bunların İslahı Yönünde Yapılan Çalışmalara Kısa Bir Bakış", *UÜİFD*, V, 5 (1993), s. 133-150. Medreseler hakkında pedagojik bir değerlendirme için bkz. Selahattin Parlador, "Medrese Hakkında Pedagojik Bir Değerlendirme", *DEÜİFD*, 4 (1987), s. 151-182.

11 Aktaş, s. 176-177.

12 Aktaş, s. 174.

13 Göksu, s. 648-649.

14 Şeyh Seyda'nın yazdığı kitaplar şunlardır: *Kitâbu Ahkâmi'l-Envât, ed-Dâbita fi'r-Râbita, Kitâbu't-Telîf fi't-Telîf, et-Tasavvuf, Manzûmât, Tenbihu'l-Müsterşidin, el-Mecmau's-Sağir, et-Tibbu'n-Nebevi* (Salih Aşik, *Ak Yüzlü Şeyh Seyda*, s. 49-61; Adak, s. 21).

15 Şeyh Fahreddin'in yazmış olduğu eserler şunlardır: *Cuma Günü ve Cuma Namazı, Keşfu'l-Ğıta Haşiyetu İmtihani'l-Ezkiya, Durretu's-Sadef fi Beyani Asnafi'l-Harf, et-Tarsif fi İlimi't-Tasrif, el-İstinare fi İlimi'l-İstiare, İşâğüci fi'l-Mantık, Risaletu'l-Vad', el-İ'tisam Haşiyetu Şerhi'l-İsam ale'l-Ferideti fi'l-Beyân, Miftahu'l-Cenne fi Ezkari'l-Kitabi ve's-Sunne, Zu'l-fikari'l-Hayderi fi'd-Difai aniş-Şeyh Seyda el-Cezeri, el-Kavlu's-Sedid fi Beyani Hukmi's-Saydi bi'l-Bundukati'l- Muttehezeti mine'l-Hadid* (Ünalın, s. 6).

16 Aktaş, s. 174.

17 Aktaş, s. 174.

Seyda'nın eserleri şunlardır:

1- *Hizbu'l-Hakâiki'l-İrşâdiyye*: Dua ve zikir konularından bahseder.<sup>18</sup>

2- *es-Sâihu'l-Mutefekkir*: Akâid ile meselelere değinir.<sup>19</sup>

3- *Cem'u'l-Cevâmi'*: Fıkıh Usûlü, Tefsir Usûlü ve Hadîs Usûlü risalelerini içerir. Çalışmamıza konu olan *Usûlu'l-Hadîs* risâlesi, bu eserdeki üç usûlden birisidir. Bu esere de üçüncü sahife ismini vermiştir. Risâle, *Sahîfetul-İrşâdi's-Sâlise fi'l-Usûli's-Selâse* adıyla 1389/1969'da Kâmişlı'da bulunan Râfideyn Matbaasında basılmıştır. Ayrıca bu risale Türkçe'ye de kazandırılmıştır.<sup>20</sup>

4- *Hulâsatu't-Telhîs: Kalemü'l-Me'anî ve Kalemü'l-Bedî'* risâlelerinden oluşan *Hulâsatu't-telhîs, Hatîb el-Kazvîni'nin* (ö. 739/1338) *Telhîsu'l-Miftâh* adlı kitabı ile karşılaştırıldığında *Telhîs*'in me'anî ve bedî' ilimlerinin özetini teşkil ettiği görülecektir. İfade etmek gerekir ki *el-Kazvîni* de, Ebû Yakûb Yûsuf es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) kaleme aldığı *Miftâhu'l-Ulûm*'un belağatla ilgili kısmını *Telhîsu'l-Miftâh* adıyla ihtisar etmiştir.<sup>21</sup>

Dördüncü sahife olarak adlandırılan *Hulâsatu't-Telhîs* risâlesi, *Sahîfetul-İrşâdi's-Sâlise fi'l-Usûli's-Selâse* adıyla 1389/1969'da Kâmişlı'daki Râfideyn Matbaasında basılmıştır.<sup>22</sup>

5- *Sahîfetu'l-İctihâd*: Fikhî meselelerden icthad konusunu ele alan bir çalışmadır. Beşinci sahife ismini almıştır. Sadece ismi zikredilen<sup>23</sup> bu çalışmanın herhangi bir nüshasına ulaşamamıştır.<sup>24</sup>

6- *Esrâru't-Tasavvuf*: Tasavvuf, bey'at, mürşid-i kâmilin özellikleri, mürîdin kendi nefesine karşı görevleri, tevbe, zühd, şeriat-tarikat-hakikat-marifet kavramları üzerinde durmuştur. Bu kitaba da altıncı sahife adını vermiştir. Fatih Yayınevi Matbaası tarafından 1979'da İstanbul'da basılmıştır. *Tasavvufun Sırları* adıyla Elvan Ajans tarafından da basılmıştır.<sup>25</sup>

7- *el-Akâid*: İnanç mevzularını ele almakta olup kâinatı yaratanın varlığına delalet eden kat'î delilleri serdedir. Bu risâle, yedinci sahife olarak isimlendirilmiştir. Sadece ismi zikredilen<sup>26</sup> bu çalışmanın herhangi bir nüshasına ulaşamamıştır.<sup>27</sup>

18 Seyda, bu çalışmasını birinci sahife olarak nitelemiştir. *Esrâru't-Tasavvuf* adlı eserini tercüme eden İbrahim Öztürk, bu çalışmanın basıldığını söylemiş ancak herhangi bir nüshasına ulaşamamıştır. Bkz. Muhammed Nurullah Seyda, *Esrâru't-Tasavvuf (Tasavvufun Sırları)*, çev. İbrahim Öztürk, Elvan Ajans, Bursa: t.y., s. 8; Aktaş, s. 174.

19 Seyda, *Esrâru't-Tasavvuf*, s. 8.

20 Bkz. Tokhtarov, s. 40; Muhammed Nurullah Seyda el-Cezeri, "Usûlu't-Tefsîr", çev. Mehmet Nurullah Aktaş, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 31 (2015), s. 539-549.

21 Aktaş, s. 175.

22 Aktaş, s. 175.

23 Seyda, *Esrâru't-Tasavvuf*, s. 8.

24 Aktaş, s. 175.

25 Geniş bilgi için bkz. Tokhtarov, s. 35-36; Aktaş, s. 175.

26 Seyda, *Esrâru't-Tasavvuf*, s. 8.

27 Aktaş, s. 175.

8- *el-Berâhîn Alâ haşri'l-İnsan ve Vücûdi Âlemîn Âhar*: İnsanların tekrar dirileceğine ve başka bir âlemin varlığına dair delilleri ele alır. Bu çalışmaya da sekizinci sahife demiştir. Sadece ismi zikredilen<sup>28</sup> bu çalışmanın herhangi bir nüshasına ulaşılamamıştır.<sup>29</sup>

9- *ed-Delâilu'l-Kâtî'a alâ Risâleti Seyyidinâ Muhammed ve İcâzi'l-Kur'ân*: Hz. Muhammed'in (sas) peygamberliğine ve Kur'ân'ın icâzına delâlet eden kat'î delilleri ihtiva etmektedir. Bu da dokuzuncu sahifesidir. Sadece ismi zikredilen<sup>30</sup> bu çalışmanın herhangi bir nüshasına ulaşılamamıştır.<sup>31</sup>

10- *Sahîfetu'l-Marîfe*: Marifetle alakalıdır. Seyda'nın *Esrâru't-Tasavvuf* adlı risalesini tercüme eden Öztürk, bu risâlenin basıldığını<sup>32</sup> ifade etmesine rağmen herhangi bir nüshasına ulaşılamamıştır.<sup>33</sup>

11- *Tanînu't-Tabîa*: Seyda, bu eserinde tabiatı esas alarak Allah'ın sıfatları, Allah'ın varlığının ispatı, din-şeriat-bilim ilişkisi konularını işlemiştir. Seyda, gaye ve nizam delilinden hareketle Allah'ın varlığı ve sıfatları konusunu ele almış, bilme ve anlama sürecinde akıl ve kalp birlikteliğini zorunlu görmüştür. Seyda, kullandığı yöntem açısından tasavvuf ve kelam arasında durmaktadır.<sup>34</sup>

Bu risale, Abdurrahman Erzen tarafından 1983 yılında *Tabiat Çınlıyor* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. Emekli Müftü Celal Yıldız, bu risâleye yazdığı takdirde risâlenin hasta kalplere şifa mahiyetinde bulunduğunu zikretmiş ve insanlık için tavsiyeler içerdiğini ifade etmiştir.<sup>35</sup>

12- *Dîvân*: Arapça ve Kürtçe şiirlerden oluşmaktadır. Matbu değildir.<sup>36</sup>

13- *Büzûr ve Hakâik*: İnsanın manevî yapısını felsefî ve mantıkî perspektifle ele alan bir çalışmadır. Kitap, 54 sayfadan oluşmakta olup Fatih Yayınevi Matbaası tarafından 1979'da İstanbul'da basılmıştır. Bu risâle, Abdullah Yücel tarafından *Çekirdekler ve Gerçekler* adıyla Türkçeye kazandırılmıştır.<sup>37</sup>

14- *el-Evrâk*: Medreselerde okutulan meşhur *Hallu'l-Meâkîd* adlı eserin mukaddimesini beyân, belâgat, meâni, sarf ve nahiv ilimleri açısından değerlendiren kısa bir hâşiyesidir. *Hallu'l-Meâkîd*, Ebu's-Senâ Ahmed b. Muhammed'in, İbn Hişâm'in (ö. 762/1361) *el-İrâb an kavâidi'l-İrâb* adlı risalesine yazmış olduğu şerhtir. Bu şerh medreselerde Sadinî'den sonra okunan sıra kitabıdır. *el-İrâb an*

28 Seyda, *Esrâru't-Tasavvuf*, s. 8.

29 Aktaş, s. 175.

30 Seyda, *Esrâru't-Tasavvuf*, s. 8.

31 Aktaş, s. 175.

32 Seyda, *Esrâru't-Tasavvuf*, s. 8.

33 Aktaş, s. 175.

34 Yunus Cengiz, "Muhammed Nurullah Seyda'nın Doğa Okuması: Tanînu't-Tabî'a Eseri Üzerine", *Uluslararası Bilim, Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu*, ed. M. Nesim Doru, (2012), s. 271-278; Tokhtarov, s. 38-39.

35 Tokhtarov, s. 38-39; Aktaş, s. 176.

36 Aktaş, s. 176.

37 Muhammed Nurullah Seyda el-Cezeri, *Çekirdekler ve Gerçekler*, çev. Abdullah Yücel, İstanbul: Zaman Yay., 1994; Tokhtarov, s. 37-38; Aktaş, s. 176.

*Kavâidi’l-Îrâb* adlı risale, medreselerde *Hall* okunurken ezberlenen bir metindir.<sup>38</sup>

Sadece klasiği tekrar etme amacı taşımadığı ve modern dönemin bilimsel verilerinden de istifade etmeye gayret gösterdiği anlaşılan Seyda, risâle şeklinde özlü çalışmalar ortaya koymuş ve ilim ehlinin istifadesine sunmuştur. Eserlerin içeriğine bakıldığında onu kendi meslektaşlarından farklı kılanın bu nokta olduğu görünmektedir.<sup>39</sup>

## 2. “es-Sahîfetü’s-Sâlise fi Usûli’l-Hadîs” Adlı Risalesinin Hadîs İlmi Açısından Değerlendirilmesi

İslam dininin anlaşılması ve Müslümanların dinî ve sosyal hayatlarında yol gösterici olması bakımından hadîslerin bilinmesi ve öğrenilmesi gereklidir. Bunu bilen âlimler ve devlet adamları hadîs öğretimi hususunda hassas davranmışlardır. Bu hassasiyete binaen camilerde, özel ders halkalarında ve medreselerde yapılan hadîs öğretimi ile yetinilmemiş, sadece hadîs öğretimine tahsisli özel medreseler kurulmuş ve bunlara Dârü’l-Hadîs denmiştir.<sup>40</sup>

Osmanlıdan önce ve Osmanlı zamanında<sup>41</sup> olduğu gibi günümüzde de medreselerde hadîs okutulmaktadır. Ancak H. Musa Bağcı’nın şu ifadeleri dikkate değer olup üzerinde durulması gereken bir tespittir: “Kendileriyle birebir görüş-tüğümüz medrese eğitimi almış ve müderrislik yapmış hocalar sanki söz birliği edercesine medreselerde yan ders olarak Hadîs metinleri okunduğunu ama Hadîs ilimleri ve ıstılahları (Hadis Usûlü) derslerine son yirmi beş yıl hariç tutulursa hemen hiç yer verilmediğini ve bunun büyük bir eksiklik olduğunu kabul ve itiraf etmektedirler. Hatta bir değerli hocamız Güneydoğuda ve özellikle Diyarbakır’da iki bilim dalında yani hadîs, hadîs ilimleri ve ıstılahlarında ve Tecvîd ilminde son derece yetersiz kaldığını açık yüreklilikle ifade etmiştir. Hadîs Usûlüne dair kitaplar, medrese hocalarının kendi imkân, ilgi ve gayretleriyle mütalaa imkânına kavuşmuştur. Hadîs metinleriyle birlikte Hadîs Usûlüne dair kitaplar son yirmi beş yıldan beridir okutulmaya başlanmıştır ki bu kitapları okuyanlar genç kuşağı teşkil etmektedir.”<sup>42</sup>

38 M. Halil Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, İstanbul: Beyan Yay. 2009, s. 54; Aktaş, s. 176.

39 Aktaş, s. 176.

40 Salih Karacabey, “XV. ve XVI. Asır Osmanlı Medreselerinde Hadîs Öğretimi”, *UÜİFD*, IV, 4 (1992), s. 228; Ayrıca bkz. a.mlf. “Osmanlı Medreselerinin Son Dönemi’nde Hadîs Öğretimi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII, 8 (1999), s. 149-170; a.mlf., “Hadîs Öğretiminde Medrese ve Daru’l-Hadîslerin Yeri”, *Uluslararası Katılımlı Sempozyum: Anadolu’da Hadîs Geleneği ve Daru’l-Hadîsler*, (30 Nisan-1 Mayıs 2011), Çankırı: 2011, s. 217-243.

41 Karacabey, s. 230. Hatta Osmanlı zamanında bazı hadîs kaynaklarının baştan sona okutulması ile o dönemdeki hadîs öğretiminin günümüz İlahiyat Fakültelerindeki hadîs öğretim programından daha ileri olduğunu söyleyenler olmuştur. (bkz. Karacabey, s. 34) Hadîs usulü dersinde de İbn Salâh’ın (ö.643/1245) *Ulûmu’l-Hadîs* adlı eseri (İbnu’s-Salâh Elfiyesi), İbn Hâcer el-Askalânî’nin (ö. 852/1449) *Nuhbetü’l-Fiker* adlı eseri (*Nuhbe*), İbnü’l-Esir’in (ö.606/1209) *Câmiu’l-Usûl* adlı eserlerinin okutulduğu vurgulanmıştır. Bkz. Mefail Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *UÜİFD*, XVII, 1 (2008), s. 37.

42 H. Musa Bağcı, “Medrese Eğitiminde Hadîs Birikimi –Diyarbakır Örneği-”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, I, 1 (2009), s. 58.

Yukarıdaki tespitten yola çıkarak şu söylenebilir. Hadîs Usûlüne dair kitapların pek okutulmadığı bir dönemde Seyda'nın, Hadîs Usûlü ile ilgili bir risale yazmış olması ve bunu medrese talebelerine yönelik olarak kısa, anlaşılabilir hatta ezberlenebilir bir özellikte hazırlamış olması dikkat çekmektedir.

Söz konusu risalenin de içinde bulunduğu Seyda'nın *Cem'u'l-Cevâmi'* adlı eseri *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlise fi'l-Usûli's-Selâse*<sup>43</sup> ismi ile basılmıştır. Bu eserde bulunan üç usûl çalışmasının ilki *es-Sahîfetü'l-ûlâ fi Usûli'l-Fıkh*,<sup>44</sup> ikincisi *es-Sahîfetü's-Sâniye fi Usûli't-Tefsîr*<sup>45</sup> ve üçüncüsü de *es-Sahîfetü's-sâlise fi Usûli'l-Hadis*<sup>46</sup>'tir. Bu eserle birlikte *Sahîfetü'l-İrşâdi'r-Râbia fi'l-Edeb* başlığı altında me'âni<sup>47</sup> ve bedi'<sup>48</sup> ilimlerini anlattığı *Hulâsatu't-Telhîs* adlı risâleyi de telif etmiştir.

Bu çalışma toplamda 78 sahifeden ibaret olup içinde, Abdurrahman Erzen'in, Abdülkerim el-Kâdiyânî el-İs'irdî'nin ve İbrahim b. Molla Muhammed ez-Zıvıngî'nin yazmış oldukları takrizler<sup>49</sup> de bulunmaktadır.

Seyda, risalesinin bir ilim talebesinin ihtiyaç duyacağı bilgileri içeren kısa ve öz metinlerden oluştuğunu eserinin girişinde ifade etmiştir.<sup>50</sup> Nitekim esere yazdığı takrizde Abdurrahman Erzen de, bu risalelerdeki lafızların veciz, ibarelerin kısa olması hasebiyle ezberlemeye müsait birer metin olduklarını belirtmiştir.<sup>51</sup> Bu tespit, medreselerde ezberlenen Nahiv ve Sarf ilimlerinde yazılan ve ezberlenen metinler gibi bunların da ezberlenebileceği, Seyda'nın da bu bilinçle risâlesini kaleme aldığını ortaya koymaktadır.<sup>52</sup>

Hadîs ilmi bakımından değerlendirilecek olan ve üçüncü risale olarak nitelendirdiği *es-Sahîfetü's-Sâlise fi Usûli'l-Hadis* adlı kısmın da aynı şekilde kısa ve öz bilgilerle hazırlandığı göze çarpmaktadır.<sup>53</sup>

Bu kısmın başlığına düştüğü dipnotta, bu alanda ilk eser verenin Kâdî Ebû Muhammed er-Râmehurmuzî olduğunu ve eserinin adının *el-Muhaddisu'l-Fâsil* olduğunu ifade etmiştir.<sup>54</sup>

Girişte Hadîs Usûlü'nü şöyle tanımlamıştır: Sahîh, hasen, zayıf, âlî, nâzil, tahammül ve edâ yolları ile ricâl bilgisi bakımından sened ve metnin durumlarının kendisiyle bilindiği kurallardan oluşan bir ilimdir.<sup>55</sup>

43 Yazar olarak kapağında Seyda, el-miskînu'l-müstekîn: el-mürşidü'l-Cezerî şeklinde geçmektedir. Kamışlı'da Matbaatu'r-Râfidinde hicri 1389 tarihinde basıldığı görülmektedir.

44 Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlise fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 1-17.

45 Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlise fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 17-32.

46 Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlise fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 32-37.

47 Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlise fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 39-57.

48 Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlise fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 58-65.

49 Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlise fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 66-78.

50 Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlise fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 1.

51 Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlise fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 66.

52 Aktaş, s. 178.

53 Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlise fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 32-37.

54 Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlise fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 32.

55 Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlise fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 32.

Kısa ve öz bir şekilde ele aldığı konuların hemen başında Hadîs Usûlü'ne ait derli toplu bir tanımı vermiş olması isabetli görünmektedir. Seyda, günümüzde yazılan modern usûl kitaplarının benimsediği bir yöntem olarak böyle yapmayı faydalı görmüş olmalıdır.

Haberlerin geliş yollarının çeşitleri olduğunu belirterek bunlardan mütevâtir'in yakînî ilim ifade ettiğini ve râvilerinin araştırılmasına ihtiyaç olmadığını söylemiştir. Bu dereceye ulaşamayanların ise âhâd olduğunu, bunun içinde de râvî sayısı ikiden çok ise buna Meşhur ismi verildiğini belirtmiştir. Aynı zamanda halk arasında yaygınlaşmış hadîslere de –herhangi bir senedi olmasa bile- meşhur dendiğini, iki râvîli ise azîz, tek râvîye düşmüşse garîb diye isimlendirildiğini söylemiştir.<sup>56</sup> Garîb konusunda ayrıntıya girip ferd-i mutlak ve ferd-i nisbî diye kısımlara ayrıldığına da değinen Seyda, ferd-i mutlaka örnek olarak, “Hz. Peygamber, azatlık bağının (velâ) satımını ve hibe edilmesini yasakladı” hadîsini vermiş ve seneddeki Abdullah b. Dînâr'ın İbn Ömer'den teferrüd ettiğini belirtmiştir.<sup>57</sup>

Yukarıda tanımını yapmadan mütevâtirin hükmü hakkında kısaca bilgi vermeyi tercih eden Seyda, âhâd haberler içinse çeşitlerini ayrı ayrı tarif ederek kısmen daha detaylı bir bilgi sunmuş görünmektedir. Risalesinin başlangıcında “haberlin çeşitleri” konusuna yer vermesi de bazı usûl kitaplarındaki yöntemle benzerlik göstermektedir.<sup>58</sup>

Âhâd haberin üç çeşidi ile beraber makbûl ve gayr-ı makbûl olarak sınıflandırılabilirliğini belirten Seyda, makbûl içinde ilkin sahîh hadîsin tanımını vermektedir.<sup>59</sup> Burada verdiği tanım Hadîs Usûlü kaynaklarında geçen yaygın tanıma<sup>60</sup> uygun bir şekilde formüle edilmiş gibidir.

Ardından râvilerinin zabt, hıfz ve takvâlarına göre sahîh hadîsin farklı derecelerde olabileceğine dikkat çeken Seyda, en sahîh hadîslerin Buhârî (ö.256/869) ve Muslim (ö.261/875) tarafından üzerinde ittifak edilen, sonra Buhârî'nin tek başına aldığı, sonra Muslim'in tek başına aldığı hadisler şeklinde sıralanabileceğini belirtmiştir.<sup>61</sup> Devamında ise İbn Huzeyme'nin (ö.311/924) *Sahîh*'inin İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *Sahîh*'inden, İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inin de Hâkim'in (ö. 405/1014) *Müstedrek*'inden daha sahîh olduğu şeklinde bir mukayese yapmıştır.<sup>62</sup>

Esahhu'l-esânîd denilen isnâdların en sahîhine örnekler veren Seyda, bilinen

56 Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâliise fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 32.

57 Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâliise fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 32.

58 Örneğin bkz. İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalâni, *Nüzhetu'n-Nazar fi Tavzihi Nuhbeti'l-Fiker*, çev. Talat Koçyiğit, Ankara: AÜİF Yay., t.y., s. 22 vd.; Talat Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, Ankara: TDV Yay., 2012, s. 15 vd.

59 Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâliise fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 33.

60 Bkz. İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdîrrahman eş-Şehrezuri, *Ulâmu'l-Hadîs*, Tahk. Nureddin İtr, Daru'l-Fikr, Beyrut 1986, s. 11 vd.; İbn Hacer, s. 33 vd.; Koçyiğit, s. 31 vd.

61 Bu sıralama hadîs usulü kaynaklarında da geçen bir sıralamadır. Örneğin bkz. İbn Hacer, s. 34-35.

62 Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâliise fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 33.



meşhur bazı isnâdları<sup>63</sup> zikretmeyi uygun görmüştür.

Sahîh hadîsle ilgili verdiği bilgilerden sonra hasen hadisi, çok veciz bir tanım yaparak "zabtı hafifse hasen olur" şeklinde formüle etmiştir. Merite olarak daha aşağıda olsa da ihticac noktasında hasenin sahih gibi olduğunu sözlerine eklemiştir.<sup>64</sup>

Sahih ve Hasen râvisinin hadiste olan ziyâdesinin makbul olduğunu, zabt veya râvî sayısı gibi bir sebeple başka bir rivayete aykırı düşer ve diğer rivayet de tercihe daha şayan olursa, ziyade olan rivayetin Şazz ismini alacağını belirten Seyda, tercihe şayan rivayete de Mahfûz adı verildiğini ifade etmiştir.<sup>65</sup> Devamında Seyda'nın biraz daha ayrıntıya girmeyi tercih etmesi dikkat çekmektedir. Bu çerçevede, *Nüzhetü'n-Nazar* adlı eserinde İbn Hacer'in Şazz terimiyle ilgili verdiği örneği<sup>66</sup> Seyda da hemen hemen aynı ifadelerle aktarmıştır.<sup>67</sup>

Muhalefet makbûl olmayan râvîden olursa buna şâzz değil de münker adının verileceğini vurgulayan Seyda, devamında muhkem ve muhtelifü'l-hadis konusuna geçerek örnek vermek suretiyle şöyle demektedir: "Muarızı yoksa (bir hadisin) ona muhkem denir. Muarızı varsa ve cem yapmak mümkünse buna Muhtelifü'l-hadis denir. Örnek: 'Hiçbir hastalığın bulaşıcılığı (sirayeti) yoktur, uğursuzluk yoktur, baykuş (ötmesinin tesiri) yoktur, safer (ayının uğursuzluğu) yoktur.' hadisi ile 'cüzzam hastalığına yakalanmış kimseden, aslandan kaçır gibi kaç' hadisi. Her iki hadîs de, sahih hadîslerdendir. Aralarını cem ve telif etmenin yolu şöyledir: Bu hastalıklar, tabiatları itibariyle sirayet etmezler; fakat Allah, bu hastalıklara yakalanmış olan bir kimsenin, sıhhatli olan bir kimse ile temasını, hastalığının sıhhatliye geçmesi için sebep kılmıştır."<sup>68</sup>

Yukarıdaki paragrafta verilen bilgiler de İbn Hacer'in *Nüzhetü'n-Nazar* adlı eserinde ilgili konuda verilen bilgilerle<sup>69</sup> birebir örtüşmektedir. Konuyla ilgili örnek olarak verilen hadîsler aynı zamanda İbn Salâh'ın *Ulumu'l-Hadis* eserinde Muhtelifü'l-hadis babında genişçe işlenmiştir.<sup>70</sup> Seyda, burada konuyu İbn Hacer'in eserinden direkt yararlanarak işlemiş görünmektedir.

63 Şafii-Malik-Nafi-İbn Ömer; Zühri-Salim-Babası; İbn Sirin-Ubeyde-Ali; Nahaî-Alkame-İbn Mesud senedleri için bkz. İbnu's-Salâh, s. 15-16; İbn Hacer, s. 34.

64 Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâliye fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 33.

65 Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâliye fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 33. Krş. İçin bkz. İbn Hacer, s. 41.

66 "Tirmizi, Nesâî ve İbn Mac'e'nin İbn Uyeyne tarikıyla İbn Dinar'dan, onun Avseceden, onun da İbn 'Abbas'tan rivayet ettikleri "Hz. Peygamber devrinde bir adam vefat etmiş ve âzâd ettiği bir köleden başka varis bırakmamıştır.." hadisi buna bir misal teşkil eder. Bu hadisin İbn Abbas'a bağlanmasında İbn Cureyc ve diğerleri İbn Uyeyne'ye tabi olmuşlar; Hammad b. Zeyd ise bunlara muhalefet etmiş ve hadisi İbn Dinar vasıtasıyla Avseceden nakletmiş, İbn Abbas'ı zikretmemiştir. Ebu Hatim der ki: "Mahfuz olan İbn Uyeyne'nin hadisidir". Hammad b. Zeyd adalet ve zabt ehliindedir. Bununla beraber Ebu Hatim, sayı bakımından Hammad b. Zeyde nisbetle daha çok olan kimselerin rivayetini tercih etmiştir. Bu açıklamadan anlaşılıyor ki şaz, makbul olan râvinin kendisinden üstün olan kimselere muhalif olarak rivayet ettiği hadistir." Bkz. İbn Hacer, s. 44.

67 Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâliye fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 33-34.

68 Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâliye fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 34.

69 İbn Hacer, s. 47-48.

70 Bkz. İbnu's-Salâh, s. 284-285.

Daha sonra Seyda, nesh konusuyla devam eder: “Zıt anlamlarda vârid olan hadîslerin arasını cemetmek mümkün olmazsa ve muahhar olanı tespit edilirse, bu, nasih'tir, diğeri ise mensûh'tur.”<sup>71</sup> Neshin çeşitli şekillerde bilinebileceğini vurgulayarak, neshin bilinmesinin yollarını ve buna delil olacak hadîs rivâyetlerini<sup>72</sup> veren Seyda, ardından, neshin tespit edilememesi durumunda, gerekçesi bulunduğu takdirde tercih yoluna gidileceğini ifade etmiştir. Buna da iki hadîs rivâyetini örnek verip gerekçesi ile beraber hangisinin tercih edildiğini de belirtmiştir.<sup>73</sup>

Daha önce haberin çeşitlerinden bahsederken garîb hadis bağlamında ferd-i mutlak ve ferd-i nisbî ıstılahlarının tanımını veren Seyda, burada tekrar ferd-i nisbî çerçevesinde sözü mütâbî' ve çeşitlerine getirip şöyle demektedir: “Ferd-i nisbîde, başka hadisçinin ona muvafakat ettiği görülürse, bu ikinci hadise mütâbî' denir. Bunun çeşitli mertebeleri vardır. Eğer râvînin kendisi için meydana gelirse buna mütâbaat-ı tamme, râvînin şeyhi ve üstündekiler için hâsıl olursa, buna da mütâbaat-ı kâsıra denir.”<sup>74</sup>

Seyda'nın yukarıda verdiği bilgiler de İbn Hacer'in *Nüzhetu'n-Nazar*'ındaki malumatla örtüşmektedir.<sup>75</sup> Seyda, kısa ve veciz ifadelerle konuyu özetlemeyi hedeflediğinden bu yolu tercih etmiş gibidir.

Daha sonra Seyda merdûd hadisler<sup>76</sup> kısmında zayıf hadis çeşitlerinden seneddeki kopukluk sebebiyle ortaya çıkanlar bağlamında sırasıyla muallak<sup>77</sup>, mürsel,<sup>78</sup> mu'dal,<sup>79</sup> munkatî,<sup>80</sup> müdelles<sup>81</sup> hadisin tanımlarını vermiştir. Takip ettiği sıra ve verdiği kısa tariflerin yine İbn Hacer'in *Nüzhetu'n-Nazar*'ındakilerle hemen hemen aynı olduğu görülmektedir.<sup>82</sup>

Hadîsin merdûd olması râvînin ta'n edilmesine yönelikse mevzû,<sup>83</sup> metrûk,<sup>84</sup>

71 Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâliye fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 34.

72 İlgili rivayetlerin genişçe işlenmesine örnek olarak bkz. İbnu's-Salâh, s. 277-278.

73 Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâliye fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 34.

74 Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâliye fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 35.

75 Bkz. İbn Hacer, s. 45.

76 Merdûd, bazen isnadından râvî düşmesiyle olur. Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâliye fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 35.

77 İsnadın başında râvîsi düşmüş olan habere Muallak denir. Düşen râvî sayısı bir olsun birden fazla olsun fark etmez. Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâliye fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 35.

78 Senedin sonunda tâbiiden sonraki râvîsi düşmüş olan haber mürseldir. Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâliye fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 35.

79 Eğer birbirini takip eden iki ve daha fazla râvî düşmüşse, bu türlü hadislere mu'dal denir. Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâliye fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 35.

80 Ancak düşme, birbirini takip etmeksizin olmuşsa, bu da munkatî'dir. Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâliye fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 35.

81 Gizli olan düşmeye gelince, buna da müdelles denir. Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâliye fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 35.

82 Bkz. İbn Hacer, s. 52-55.

83 Râvîsi kizb ile ta'n olunanlardı ki, bunlara mevzu' adı verilmiştir. Hadisin uydurulmuş olduğu, bazen onu uyduranın ikrarı ile bilinir. Hadisin uydurma olduğu, bir de hadis ilminde derinleşmiş kimselerin anlayabilecekleri şekilde Kur'an nassına veya mütevâtîr Sünnete, ya da kesin icmaa aykırı olur. Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâliye fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 35.

84 Râvînin yalancılıkla itham edilmesi sebebiyle ortaya çıkan hadise metrûk denir. Mevzû'dan daha hafiftir. Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâliye fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 35.



münker,<sup>85</sup> muallel,<sup>86</sup> müdrec,<sup>87</sup> maktûb,<sup>88</sup> muzdarib,<sup>89</sup> musahhaf<sup>90</sup> ve muharref<sup>91</sup> gibi çeşitlerin ortaya çıkacağını söyleyip bu ıstılahların tanımını yapan Seyda, ihtisârü'l-hadîs ve lafzen rivayet/manen rivâyet konularında da<sup>92</sup> kısaca bilgi vermeyi uygun görmüştür. Burada yine İbn Hacer'in, eserinde detaylı ve örnekler vererek işlediği bu bilgilerin<sup>93</sup> Seyda tarafından çok kısa bir şekilde tanımlarının yapıldığı ve önemli görülen bazı noktalara temas edildiği dikkat çekmektedir.

İsnâd başlığı altında ise merfû,<sup>94</sup> mevkûf,<sup>95</sup> maktû,<sup>96</sup> rivâyetü'l-akrân,<sup>97</sup> müdebbeç,<sup>98</sup> sâbık-lâhık,<sup>99</sup> müselsel,<sup>100</sup> müttefik-müfterık<sup>101</sup> ve mu'telif-muhtelif<sup>102</sup> terimlerinin tanımını vermeyi tercih eden Seyda, yine veciz ve kısa bir şekilde konuyu beş satırlık bir paragrafta işlemiştir. Burada da büyük oranda İbn Hacer'den yararlandığı dikkat çekmektedir.<sup>103</sup>

Rivâyet sigaları konusuna da kısaca değinen Seyda şöyle demektedir: "Eda sigaları bulunmaktadır. Bunların içinde *semi'tu* ve *haddesenî* lafızları şeyhin sözle-

- 
- 85 Galatı veya gafleti çok olan ya da fıskı zâhir olan kimselerin hadisleri münker adını alır. Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlisê fî'l-Usûli's-Selâse*, s. 35.
- 86 Bir hadisin bir başka hadise idhali ve bunun gibi hadise zaafa uğratan ve ancak çok derin araştırmada bulunmak suretiyle bilenebilen rivayetlere Muallel denir. Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlisê fî'l-Usûli's-Selâse*, s. 35.
- 87 İsnadın sevki sırasında değiştirme olursa bu hadise mudrecu'l-ismad denir. Mudrecu'l-metn ise, mevkûf denilen sahabe sözlerinin merfu denilen Hz. Peygamber'in sözlerine atfıyla olur. Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlisê fî'l-Usûli's-Selâse*, s. 35.
- 88 Sened veya metinde takdim ve tehirle olursa bu gibi hadislerle maktûb denir. Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlisê fî'l-Usûli's-Selâse*, s. 36.
- 89 Değişiklik ravinin ibdaliyle olur ve iki rivayetten birini diğerine tercih mümkün olmazsa, böyle hadislerle muzdarib denir. Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlisê fî'l-Usûli's-Selâse*, s. 36.
- 90 Yazı şeklinin baki kalmasıyla birlikte bir harfin veya bazı harflerin değişmesi olmuşsa böyle hadise musahhaf denir. Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlisê fî'l-Usûli's-Selâse*, s. 36.
- 91 Yazının şeklindeki değişikliğe nisbetle olursa, buna da muharref hadis denir. Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlisê fî'l-Usûli's-Selâse*, s. 36.
- 92 Metin şeklinin kasden değiştirilmesi caiz değildir. Aynı şekilde metni ihtisar etmek, lafzı mürâdifi olan lafızla değiştirmek de, ancak lafızların manalarını bilen ve bu manaları bozabilecek şeyleri anlayan kimseler için caizdir. Ancak böyle bir durumda da hadisin lafızıyla taabbüd olunan bir zikir/dua olmaması veya cevamiu'l-kelim türünden olmaması gerekir. İdeal olan hadisi lafızıyla rivayet etmektir. Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlisê fî'l-Usûli's-Selâse*, s. 36.
- 93 İbn Hacer, s. 58-64.
- 94 İsnad Hz. Peygamber'e dayanırsa hadis, merfû' adını alır. Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlisê fî'l-Usûli's-Selâse*, s. 36.
- 95 İsnad sahabeye dayanırsa hadis mevkûf adını alır. Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlisê fî'l-Usûli's-Selâse*, s. 36.
- 96 İsnad tabii veya sonrakilere dayanırsa hadis maktû' adını alır. Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlisê fî'l-Usûli's-Selâse*, s. 36.
- 97 Râvi ile kendisinden hadis rivayet ettiği kimse, yaş ve hocalık gibi rivayete müteallık konularda birleşirse, bu kısma Rivayetu'l-akran denir. Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlisê fî'l-Usûli's-Selâse*, s. 36.
- 98 Akran olan râvi ile şeyhi birbirinden rivayet ederlerse, bu da müdebbeç ismini alır. Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlisê fî'l-Usûli's-Selâse*, s. 36.
- 99 İki râvi bir şeyhten rivayet etmek hususunda birleşir ve sonra ikisinden birinin ölümü diğerinden önce olursa, bu kısma da sabık-lahık denir. Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlisê fî'l-Usûli's-Selâse*, s. 36.
- 100 Râviler, her hangi bir isnadda kavli veya fiili hallerde ittifak ederlerse, bu çeşit rivayetlere Müselsel denir. Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlisê fî'l-Usûli's-Selâse*, s. 36.
- 101 Râvilerin şahısları ayrı olmakla beraber isimleri, künyeleri, baba isimleri, dede isimleri ve künyeleri ittifak ederse, hadis ilminde bu kısma muttefik-mufterık adı verilir. Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlisê fî'l-Usûli's-Selâse*, s. 36.
- 102 Râvilerin isimleri hat yönünden ittifak, fakat telaffuz yönünden ihtilaf ederse, bu kısma da, hadis ilminde mu'telif ve muhtelif denilmiştir. Bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâlisê fî'l-Usûli's-Selâse*, s. 36.
- 103 Bkz. İbn Hacer, s. 72, 75, 77, 82, 84, 90, 91.

rini tek başına işiten kimselere mahsustur. Sonra *ahberenî* ve *kara'tu aleyhi* sigaları gelir ki kendi başına şeyhe okuyan kimselere aittir. *Ahberenâ, kuria aleyhi ve ene esmau* lafızları da dinleyen kimseye aittir. *Enbee, şâfehe, ketebe ve an* lafızları da icâze ve mükatebeye delalet eder.<sup>104</sup>

Seyda eda sigalarından sonra sonuca benzer bir kısım hazırlamış, tasavvufta mürid vasfını taşımasından olsa gerek, burada hadis hocası ve talebesine gerekli olan âdâb ve ahlakî bazı tavsiyeleri de işlemiştir: “Hadis ilminde, muhaddisler arasında râvî tabakalarının, doğup büyüdüğü ve yerleştiği yerlerin, cerh, ta`dil ve cehalet yönünden hallerinin, çeşitleriyle beraber künyelerinin, sebepleri ile beraber lakaplarının, nisbelerinin, ismi babasının, dedesinin, şeyhinin, şeyhinin şeyhinin ismiyle muvafakat edenlerin bilinmesi vb. hususlar önemli konulardır. Hadis tâlibinin ve şeyhinin âdâbı, iyi niyetle hareket edilmesi, dünyevî gayelerden uzak durulması, güzel ahlak da üzerinde durulması gereken noktalar. Fakat kendisine ihtiyaç duyulduğunda şeyhin tâlibe hadis rivayet etmesi de gerekir. Ancak yaşadığı şehirde kendisinden daha üstün bir başka şeyh varsa rivayetten sakınır ve talibe o şeyhi tavsiye ederse bu durum farklıdır. Fâsid bir niyetle semâm terkedilmemesi, hadis öğretimi sırasında abdest alıp oturarak, vakar ile davranılması gerekir. Ayakta ve bir zaruret olmadıkça yolda hadis öğretilmemelidir. Hastalık veya ihtiyarlık dolayısıyla rivâyetinde hata yapmaktan yahut unutkanlıktan korktuğu zamanlarda rivâyeti terk etmesi, imlâ için meclis topladığında uyanık müstemli seçmesi de önemlidir. Tâlibe gerekli âdâb ise, onun, şeyhe saygı göstermesi, şeyhten işittiği hadisler için başkalarını irşâd etmesi, hayâ veya kibir sebebiyle hadis semâını terk etmemesi, işittiği hadîsi tam olarak yazması, zabta ihtimam göstermesi, ezberlediği hadîsin zihninde iyice yerleşmesi için onu müzakere etmesidir.”<sup>105</sup>

Yukarıdaki sonuca benzer kısım da yine İbn Hacer'in eserinden büyük oranda yararlanılarak hazırlanmış görünmektedir.<sup>106</sup>

Seyda sonuç kısmından sonra en çok hadis rivâyet eden yedi sahâbî (muksirûn) ile rivâyet sayıları ve vefat tarihlerini vermeyi uygun görmüştür: “Ebû Hureyre, (ö. 59) 5374; Abdullah b. Abbâs (ö. 68) 2660; Annemiz Aîşe-i Sıddıka (ö. 58) 2210; Abdullah b. Ömer (ö. 73) 1630; Câbir b. Abdullah (ö. 78) 1560; Enes b. Mâlik (ö. 93) 1286; Ebû Said el-Hudrî (ö. 74) 1170.<sup>107</sup> Ancak burada muhtemelen baskı hatasından olsa gerek, Abdullah b. Ömer'in rivâyet sayısı 2630 olması gerekirken 1630 şeklinde; Enes b. Mâlik'in rivâyet sayısı 2286 olması gerekirken 1286 şeklinde; Abdullah b. Abbâs'ın rivâyet sayısı 1660 olması gerekirken 2660 şeklinde ve Câbir b. Abdullah'ın rivâyet sayısı 1540 olması gerekirken 1560 şeklinde çıkmıştır.”<sup>108</sup>

104 Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâliise fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 36. Krş. İbn Hacer, s. 86.

105 Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâliise fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 36-37.

106 Bkz. İbn Hacer, s. 94-103.

107 Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâliise fi'l-Usûli's-Selâse*, s. 38.

108 Krş. Koçyigit, s. 172; Cemal Ağırman, “Müksirun”, *DİA*, XXXI, 534.

Ayrıca Enes b. Mâlik'in isminin de sehven veya baskı hatasından mütevellid Enes b. Abdullah şeklinde yazılmış olduğu görülmektedir.

Seyda veciz ve faydalı risalesini yukarıda sayılan sahâbîlere ve Müslümanlara dua; Hz. Peygamber'e salavât ve Allah'a hamd ile bitirmiştir.

Seyda'nın risâlesinde Hadis Usûlü'nün tanımını yaparak başlangıç yapması isabetli ve faydalı görünmektedir. Ancak ilk konular olarak Hadis, Sünnet, Haber vb.<sup>109</sup> kavramlarla ilgili bilgi vermemiş olması bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

Genel itibariyle İbn Hacer'in *Nüzhetu'n-Nazar*'ındaki sıralama ve yöntemi takip ettiği anlaşılan Seyda, tanımlar için çoğunlukla aynen iktibasta bulunmuştur. Yöntem ve kaynak olarak İbn Hacer'in eserini tercih etmiş olması doğaldır. Zira İbn Hacer'in eseri, hadisçiler arasında şöhret kazanmış, bu ilimle meşgul olanların daima müracaat ettikleri kaynak bir kitap olması dolayısıyla, tanınmış birçok müellif tarafından şerhleri yapılmış, haşiyeleri yazılmış ve nazım hâline getirilerek okunup ezberlenmesi, öğrenilip okutulması kolaylaştırılmıştır.<sup>110</sup>

Kudsî hadis ıstılahına<sup>111</sup> yer vermemiş olması da dikkat çekmektedir. İbn Salâh'ın *Ulûmu'l-Hadis* ve İbn Hacer'in *Nüzhetu'n-Nazar*'ında da geçmeyen bu ıstılahın, günümüzde yazılmış olan Seyda'nın risalesinde kısaca da olsa işlenmesi isabetli olurdu.

Seyda'nın, metot ve kaynak olarak esas aldığı İbn Hacer'in eserinde olan bazı ıstılah ve konulara yer vermemiş olması da dikkat çekmektedir. Âlî ve nâzil isnad,<sup>112</sup> müsned,<sup>113</sup> rivâyetu'l-ekâbir ani's-sağâir,<sup>114</sup> rivâyetu'l-âbâ ani'l-ebnâ,<sup>115</sup> muhmel,<sup>116</sup> müteşâbih,<sup>117</sup> el-mezîd fi muttasılı'l-esânid<sup>118</sup> ve tevakkuf<sup>119</sup> bu kavramlardan tespit edebildiklerimizdir.

Adalet, zabt, cerh, ta'dîl kavramları,<sup>120</sup> hadîs tahammül ve eda yolları,<sup>121</sup> hadîs

109 Krş. Koçyiğit, s. 1 vd.

110 İbn Hacer, s. 5 (Mütercim'in önsözü).

111 Kudsî hadis ifadesi bir terim olarak VI. (XII.) yüzyıldan itibaren bu konuda yazılmış derleme çalışmalarından sonra ortaya çıkmış, ancak tanımını ilk defa Şerefeddin et-Tîbî (ö. 743/1342) yapmış, ardından Seyyid Şerif el-Cürçânî, İbn Hacer el-Heytemî, Ali el-Kârî, Zafer Ahmed et-Tehânevî gibi âlimler çeşitli tarifler ortaya koymuştur. Kudsî hadisi "Allah tarafından vahiy, ilham, rüya gibi değişik bilgi edinme yolları ile anlamı Hz. Peygamber'e bildirilen, onun tarafından kendi ifade ve üslûbu ile Allah'a nisbet edilerek rivayet edilen, Kur'an'la herhangi bir ilgisi bulunmadığı gibi icâz vasfı da olmayan hadis" şeklinde tanımlamak mümkündür. Hayati Yılmaz, "Kudsî Hadis", *DİA*, XXVI, 318.

112 Krş. İbn Hacer, s. 79.

113 Krş. İbn Hacer, s. 79.

114 Krş. İbn Hacer, s. 83.

115 Krş. İbn Hacer, s. 84.

116 Krş. İbn Hacer, s. 84.

117 Krş. İbn Hacer, s. 92.

118 Krş. İbn Hacer, s. 79.

119 Krş. İbn Hacer, s. 51.

120 Krş. İbnu's-Salâh, s. 104 vd.

121 Krş. İbnu's-Salâh, s. 132.

rivayetinin sıfatı ve edâ şartları,<sup>122</sup> metân-ı aşere,<sup>123</sup> sahâbe-tâbiün-etbau't-tâbiîn-muhadram<sup>124</sup>, garîbu'l-hadîs gibi konular da risalede bulunmamaktadır. Garîbu'l-hadîs<sup>125</sup> hariç diğerleri aynı zamanda İbn Hacer'in eserinde de müstakil konular olarak değil diğer başlıklar altında dağınık bir şekilde işlenmiştir. Ancak İbn Hacer'in eserinde müstakil olarak bulunmasa bile Seyda'nın risalesinde bu konulara değinilmemiş olması bir eksiklik olarak telakki edilmektedir.

Aynı şekilde Hadîs Usûlünde önemli konular olmakla birlikte, Hadîs kitabeti, tedvin, tasnif konularının<sup>126</sup> risalede yer almadığı da görülmektedir. Bu konular da İbn Hacer'in eserinde müstakil işlenmemiş, diğer başlıklar altında yer yer ele alınmıştır. Muhtemelen bu durum Seyda'nın da aynı şekilde davranmasına sebep olmuş, bu konuları ele almayı gerek görmemiştir.

Öte yandan bazı Hadîs Usûlü konularına temas etmediği bu risalesinde Seyda'nın, biraz daha teknik ve anlaşılması güç olduğunu düşündüğü hususlarda ise daha fazla açıklama ve örnek verme yoluna gittiği görülmektedir.<sup>127</sup> Yine Hadîs Usûlü'nün temel konuları yanında ayrıntı sayılabilecek edâ sîğaları hakkında biraz daha detaylı bilgi vermesi dikkat çekmektedir. Râvilerin tabakaları, durumları, nesebleri, künyeleri vb. önemli bazı konulara da sadece risalenin sonuç kısmı sayılabilecek yerde ismen yer vermesi işaret edilmesi gereken bir husustur. Rivâyet âdâbı bağlamında hadîs talebesinin ve şeyhinin dikkat etmesi gereken noktaların belirtilmiş olmasında da, muhtemelen Seyda'nın tasavvuf ehli ve mürşid olmasının etkisi bulunmaktadır.

### Sonuç

Şırnak ilinin Cizre ilçesinde 1949 yılında doğan ve vefatından sonra babasının yerine posta oturan Muhammed Nurullah Seyda, ilim ve tasavvufla iştilal etmiş olup on dört eser telif etmiştir. İlmî ve tasavvufî irşadıyla bölgede ve ülke genelinde etkili olmayı başarmış önemli bir âlim ve mürşid olmuştur.

Çalışmamızın konusu olan risalesinde Hadîs Usûlüne dair bazı konuları çok kısa ve özlü bir şekilde işlemiştir. Medrese talebelerine yönelik hazırlanmış olması buna neden olmuştur. Başlangıçta Hadîs Usûlü'nün tanımını vererek 'haber ve çeşitleri' konusuyla risalesine giriş yapması ilmî çalışmaların yöntemine uygun düşmektedir. Zaten Hadîs Usûlü kaynaklarında da aynı metodun uygulandığı bilinmektedir.

Genel itibariyle İbn Hacer'in *Nüzhetu'n-Nazar* adlı eserinden istifade ettiği, aynı yöntem ve sıralamayı takip ettiği anlaşılan Seyda'nın, risalesini bir ders kitabı

122 Krş. İbnu's-Salâh, s. 208.

123 Krş. Koçyiğit, s. 84 vd.

124 Krş. İbn Salâh, s. 291, 302; Koçyiğit, s. 167, 173, 175, 176.

125 Bkz. İbn Hacer, s. 65.

126 Krş. Koçyiğit, s. 261, 278, 282, 283.

127 Örneğin ferd-i mutlak, ferd-i nisbi, ziyâde, şazz, muhtelifu'l-hadîs konuları için bkz. Seyda, *Sahîfetü'l-İrşâdi's-Sâliye fî'l-Usûli's-Selâse*, s. 32, 33, 34.

mahiyetinde düşündüğünden olsa gerek tanımları ve açıklamaları çok kısa tuttuğu görülmektedir. Sahih ve hasen hadîsin tanımları ve devamındaki terimleri verirken bu husus açıkça görülmektedir. Ancak bazı Hadîs Usûlü konularına temas etmediği bu risalesinde, biraz daha teknik ve anlaşılması güç olduğunu düşündüğü hususlarda ise daha fazla açıklama ve örnek verme yoluna gittiği anlaşılmaktadır. Örneğin marûf, tevakkuf, el-mezîd fî muttasıl'l-esânîd gibi konulara hiç girmediği ancak ferd-i mutlak ve ferd-i nisbî gibi konularda ise detaylı açıklama yoluna gittiği görülmektedir.

### Kaynakça

- Adak, Abdurrahman, "Seyda, Muhammed Said", *DİA*, XXXVII, 21.
- Ağırman, Cemal, "Müksirun", *DİA*, XXXI, 534.
- Aktaş, Mehmet Nurullah, "Şark Medreselerinin İhya Teşebbüslerinde Muhammed Nurullah Seyda el-Cezerî ve "Usûlu't-Tefsîr" Adlı Risâlesi", *The Journal of Academic Social Science Studies (JASSS)*, 34 (2015), s. 171-185.
- Aşık, Salih, *Ak Yüzlü Şeyh Muhammed Said Seyda el-Cezerî*, İstanbul: Dahi A.Ş., t.y.
- Atay, Hüseyin, "Medreselerin Gerilemesi", *AÜİFD*, XXIV (1981), s. 15-56.
- \_\_\_\_\_, "Medreselerin Islahatı", *AÜİFD*, XXV (1982), s. 1-43.
- Aydın, Muhammed Şevki, "Medreselerin Gerileyiş Sebepleri Üzerine", *EÜİFD*, 4 (1987), s. 321-336.
- Bağcı, H. Musa, "Medrese Eğitiminde Hadis Birikimi -Diyarbakır Örneği-", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, I, 1 (2009), s. 45-59.
- Boumrane, Chikh, "İslam Tarihinde Eğitim Öğretim Kurumları", çev. Nesimi Yazıcı, *AÜİFD*, XXX (1981), s. 279-285.
- Cengiz, Yunus, "Muhammed Nurullah Seyda'nın Doğa Okuması: Taninu't-Tabî'a Eseri Üzerine", *Uluslararası Bilim, Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu*, ed. M. Nesim Doru, İstanbul: 2012, s. 271-278.
- Göksu, Muhammed, "Muhammed Nurullah Seyda el-Cezerî (1949-1985)'nin Hayatı Şahsiyeti Ve Tasavvuf Anlayışı", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu*, ed. M. Nesim Doru, Şırnak: 2010, s. 648,
- Hızlı, Mefail, "Kuruluşundan Osmanlılara Kadar Medreseler", *UÜİFD*, II, 2 (1987), s. 273-281.
- \_\_\_\_\_, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *UÜİFD*, XVII, 1 (2008), s. 25-46.
- Çiçek, M. Halil, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2009.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Nüzhetu'n-Nazar fî Tavzihi Nuhbeti'l-Fiker*, çev. Talat Koçyiğit, Ankara: AÜİF Yay., t.y.
- İbn Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezurî, *Ulûmu'l-Hadîs*, thk. Nureddin İtr, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1986.

- Karacabey, Salih, "XV. ve XVI. Asır Osmanlı Medreselerinde Hadîs Öğretimi", *UÜİFD*, IV, 4 (1992), s. 227-235.
- Karacabey, Salih, "Osmanlı Medreselerinin Son Dönemi'nde Hadis Öğretimi", *UÜİFD*, VIII, 8 (1999), s. 149-170.
- Karacabey, Salih, "Hadis Öğretiminde Medrese ve Daru'l-Hadislerin Yeri", *Anadolu'da Hadis Geleneği ve Daru'l-Hadisler* (Uluslararası Katılımlı Sempozyum: 30 Nisan-1 Mayıs 2011), Çankırı: 2011, s. 217-243.
- Koçyiğit, Talat, *Hadîs Usûlü*, Ankara: TDV Yay., 2012.
- Özyılmaz, Ömer, "Medreselerin Bozulma Sebepleri ve Bunların Islahı Yönünde Yapılan Çalışmalara Kısa Bir Bakış", *UÜİFD*, V, 5 (1993), s. 133-150.
- Parladır, Selahattin, "Medrese Hakkında Pedagojik Bir Değerlendirme", *DEÜİFD*, 4 (1987), s. 151-182.
- Seyda, Muhammed Nurullah, *Esrâru't-Tasavvuf (Tasavvufun Sırları)*, çev. İbrahim Öztürk, Bursa: Elvan Ajans, t.y.
- Seyda, Muhammed Nurullah el-Cezerî, *Çekirdekler ve Gerçekler*, çev. Abdullah Yücel, İstanbul: Zaman Yay., 1994.
- Seyda, Muhammed Nurullah el-Cezerî, "Usûlü't-Tefsîr", çev. Mehmet Nurullah Aktaş, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 31 (2015), s. 539-549.
- Seyda, Muhammed Nurullah, *Sahîfetul-İrşâdi's-Sâliye Fi'l-Usûli's-Selâse*, Kamışlı: 1389/1969.
- Tokhtarov, Midat, *Muhammed Nurullah Seydâ el-Cezerî Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, UÜSBE, Bursa: 2012.
- Tunçer, Orhan, "Cizre Ulucamii ve Medresesi", *Yıllık Araştırmalar Dergisi III*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- Ünalın, Abdulkerim, "Molla Fahrettin Batmanî'nin Hayatı ve Eserleri" *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 3 (2010), s. 129-134.
- Yılmaz, Hayati, "Kudsi Hadis", *DİA*, XXVI, 318.

# İrhâsâtla İlgili Rivâyetlerin Metin ve Anlam Açısından Değerlendirilmesi

Mustafa ÖZKAN\*

## Özet

İrhâsât, Allah tarafından peygamber olarak gönderilen insanların, vahiy almadan önceki yaşamlarında meydana gelen hârikulâde olayları ifade eder. Hz. Muhammed'in de özellikle doğumu esnasında olağanüstü bazı hadiselerin yaşandığı nakledilmektedir. Bu makalede, siyer-meğâzî kaynakları esas alınarak, Hz. Peygamberin nübüvvetiyle ilişkilendirilen aşağıdaki hârikulâde hadiselerle ilgili rivâyetler incelenmektedir: Hz. Muhammed doğduğunda; Busrâ'yı aydınlatan bir nurun çıkması, Mekke'de bir yıldız doğması/yıldızların sarkması, Kısra'nın sarayının on dört burcunun yıkılması, Mecusilerin hiç sönmeden yanan ateşlerinin sönmesi ve Sâva Gölü'nün kuruması. Çalışmada şu tespitler yapılmaktadır: Söz konusu hadiselerle ilişkin haberler, rivâyet tekniği ve anlamı açısından telifi mümkün olmayan sayıda ve nitelikte çelişki içermektedir. Resûlullah'ın vefatından sonra üretilen ve tarihî seyir içerisinde şekillenen bu rivâyetlerin çıkışında nübüvvet kurumunu ispat etme, Hz. Peygamberi yüceltme ve Ehl-i kitapla peygamber yarışırma gibi faktörler belirleyici olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İrhâsât, Ehl-i kitab, nübüvvet, delâil, hârikulâde.

## The Critique of Narrations on İrhâsât (Exceptional Events) in Terms of Text and Meaning

### Abstract

İrhâsât, it refers to exceptional events that occurred before the life of the people who chosen as prophet. Some of extraordinary events is narrated about prophet Muhammad, especially during his birth. In this article some narrations about exceptional events which are associated with the prophet Muhammad will be examined on the basis of siyar-magazi sources. When Muhammad was born; the emergence of a light illuminating the Busrâ, the rise of a star in Mecca/sagging of the stars, collapsing of fourteen bastions of the Kısra palace, extinguishing of the encreasing fire of Zoroastrian and drying of the Sava Lake. Following determinations are made: Narrations regarding the events in question contains many contradictions in terms of narration technique and meaning. In the emergences of these narratives which were generated after the death of the Prophet and shaped in time, such as factors has been decisive: proving the institution prophethood, glorification of the prophet and effort of exalting prophets.

**Keywords:** İrhâsât, People of the Book, prophecy, indicators, extraordinary.

\* Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi A. B. D.  
b.ozkan02@gmail.com



## Giriş

Vahiy almadan önce bazı peygamberlerin yaşamlarında olağanüstü bir takım gelişmeler/tecrübelerin yaşandığı belirtilmektedir. Örneğin Hz. İsa'nın beşikte iken konuşmaya başladığı<sup>1</sup>; Hz. Muhammed'in de sünnetli ve göbeği kesik olarak dünyaya geldiği, doğunca dizüstü oturup başını göğe çevirdiği ve konuştuğu belirtilmektedir. Aynı zamanda Allah Resûlü'nün anne rahmine düştüğü ya da doğduğu sırada Şam'ı aydınlatan bir nurun (ışığın) çıktığı, bir yıldızın yanıp söndüğü, Kısra'nın sarayının on dört burcunun yıkıldığı, Mecusilerin bin yıldır sönmeden devam edegelen ateşinin sönmüverdiği ve Sâva Gölü'nün kuruduğu gibi olağanüstü hadiselerin meydana geldiği nakledilmektedir.

İrhâsât kapsamına giren kavram (alâmâtü'n-nübüvve gibi) ve olaylar, kuşkusuz mucize ile aynı anlama gelmemektedir. Bilindiği gibi irhâsât, peygamberlerin vahiy almadan önce yaşadıkları hârikulâde tecrübeleri ya da onların yaşamlarıyla bağlantılı olarak meydana gelen olağanüstü olayları ifade eder.<sup>2</sup> Mucize ise kişinin peygamber olduğunu kesin olarak belirten olağanüstü durumlara verilen isimdir. Bu açıdan mucize, peygamberlerden beklenen, meydan okumayı ifade eden ve insanı aciz bırakan olağanüstü durumlara denir.<sup>3</sup>

Hz. Peygamberin anne rahmine düştüğü anda başlayan ve doğumu sırasında devam eden bazı olağanüstü gelişmelerin yaşandığı nakledilmiştir. İlgili gelişmeler, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin göstergeleri olarak değerlendirilmiş, alâmâtü'n-nübüvve<sup>4</sup> ve emârâtü'n-nübüvve<sup>5</sup> gibi adlarla isimlendirilmiştir. Ancak

1 Bkz. Âl-i İmrân, 3/46; Mâide, 5/110; Meryem, 19/29.

2 İrhâsâtın tanımı için bkz. *Dini Terimler sözlüğü*, Ankara, 2009, 174; Özervarlı, Mehmet Said, "İrhâs", *DİA*, İstanbul, 1997, XV, 181; Yavuz, Yusuf Şevki, "Delâilü'n-Nübüvve", *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 115.

3 Kâdi İyâz, (ö. 544/1149), *eş-Şifâ*, Beyrut, 2000, 313; Bağcı, Hacı Musa, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara, 2010, 199.

4 İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed (ö.230/844), *Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-VIII, Beyrut, 1998, I, 150.

5 İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-Eser fi Funûni'l-Meğâzi ve's-Siyer*, I-II, Beyrut, 1992, I, 81. Ayrıca Hz. Peygamberin



söz konusu olağanüstü gelişme ya da olayların tezahür zamanı, sayısı, şekli ve bunlara ilişkin rivâyetlerin metinlerinde çok sayıda çelişki söz konusudur. Bu çelişkiler, bahse konu olan olağanüstü olayların gerçekliği konusunda İslam tarihçilerinin ihtilafa düşmelerine neden olmuştur. Örneğin kimi İslam tarihçileri yaşadığı belirtilen mezkûr olağanüstü olayları eserlerine almamışlardır.<sup>6</sup> Kimileri de söz konusu hârikulâde hadiseleri eserlerine almış ancak “Tarihçiler bu tür hadiselerin yaşandığına ilişkin rivâyetlere ihtiyatla yaklaşrlar.” ifadesini kullanma gereğini duymuşlardır.<sup>7</sup> Bazı tarihçiler irhâsât kapsamındaki hadiselerin yaşandığını açıkça savunmuş ve bunları eserlerine almışlardır.<sup>8</sup> Bazıları da sözü edilen olağanüstü olayların yaşanmadığını dolaylı bir şekilde belirtmişlerdir.<sup>9</sup>

Tarihçilerin bahse konu olan olağanüstü olaylar hakkında farklı düşünce ve yaklaşımlara sahip olmalarında elbette ki onların tarih anlayış ve metotları belirleyici olmuştur. Ancak burada şu gerçeğin gözden kaçırılmaması ve ihmal edilmemesi gerektiği kanaatindeyiz: Hz. Peygamberle ilgili irhâsât bağlamında bir bilgi kirliliğinin bulunduğu ve söz konusu bilgi kirliliğinin giderilmesinin bir zorunluluk olduğudur. Makalemizin de amacı, bahse konu olan hârikulâde olayların yaşanıp yaşanmadığını direkt olarak ret ya da kabul etmek değildir. Amacımız, konuyu tüm siyer-meğâzî türü kaynakları çerçevesinde ele alarak aydınlatmak dolayısıyla bu bilgi kirliliğinin giderilmesine katkı sağlamaktır.

Araştırmamızda yöntem olarak, Hz. Peygamberin doğumu esnasında meydana geldiği belirtilen “Allah Resûlü’nün dizleri üzerine oturduğu, ellerini açtığı, göğe baktığı, konuşmaya başladı...” gibi çok sayıda hârikulâde olayı inceleyeceğiz. Çünkü bu türdeki hadiselerin tümünü teferruatlı olarak araştırmak ve yorumlamak, bir makalenin kapsamını aşacaktır. Dolayısıyla çalışmamızda Hz. Peygamberin anne karnında iken ya da doğumu esnasında meydana geldiği belirtilen yukarıdaki hârikulâde olaylar yerine, daha spesifik ve aynı zamanda irhâsât hakkında bize genel bir bakış açısı kazandıracak olan şu olağanüstü gelişmeleri ve ilgili rivâyetleri incelemeye çalışacağız: Allah Resûlü’nün doğumu sırasında

nübüvvetinin ispatı bağlamında yaşandığı belirtilen olaylar için kullanılan kavramlar için bkz. Bağcı, Hacı Musa, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara, 2010, 200.

- 6 Heykel, Muhammed, *Hz. Muhammed Mustafa*, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1985, 105-107; Said Ramazan el-Bûtî, *Fıkhû’s-Sîre*, çev. Ali Nar-Orhan Aktepe, İstanbul, 1984, 59-60; Hasan, İbrahim Hasan, *Siyasî, Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, I-V, çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş, İstanbul, 1991, 99; Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara, 2007, 61; Vatandaş, Celalettin, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, İstanbul, 2015, 18-19.
- 7 Küçük, Raşit-Yiğit, İsmail, *Hz. Muhammed*, İstanbul, 2010, 61-62; Avcı, Casim, *Hz. Muhammed’in Peygamberlik Öncesi Hayatı*, İstanbul, 2008, 72.
- 8 Ahmet Cevdet Paşa, *Peygamber Efendimiz*, İstanbul, 1982, 28-30; Mevlânâ Şibli Numânî, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, çev. Yusuf Karaca, İstanbul, 2014, 125; Köksal, Mustafa Asım, *İslam Tarihi*, I-XI, İstanbul, 1981, I, 49-56; Berki, Ali Himmet - Keskioglu, Osman, *Hz. Muhammed ve Hayatı*, 1991,35; Hizmetli, Sabri, *İslam Tarihi*, Ankara, 1995, 106; Şulul, Kasım, *Ana Hatlarıyla Siyer-i Nebi*, İstanbul, 2014, 107-108; Algül, Hüseyin *Alemlere Rahmet Hz. Muhammed*, Ankara, 1994, 11.
- 9 Apak, Âdem, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi*, I-IV, İstanbul, 2009, I, 125-126; Azimli, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara, 2008, 42-49.

Busrâ taraflarını aydınlatan bir nurun (ışığın) çıkması, Hz. Muhammed'in yıldızının doğup-sönmesi/yıldızların sarkması, Kısra'nın sarayının on dört burcunun yıkılması, bin yıldır yanmaya devam eden Mecusilerin ateşinin sönmüvermesi ve Sâva Gölü'nün kuruması. Söz konusu olağanüstü olaylara ilişkin rivâyetleri "nakledildikleri şekliyle" ve kronolojik bir sıra dahilinde şu siyer-meğâzi müelliflerinin eserlerinden aktarmaya çalışacağız: İbn İshâk, İbn Hişâm, İbn Sa'd, İbn Hibbân, Kâdî İyâz, Süheylî, İbn Seyyidinnâs, İbn Kayyım el-Cevziyye, Makrizî, Şâmî, Halebî, Diyarbekrî, Zurkânî. Ayrıca sözü edilen rivâyetleri direkt red ya da kabul etme yoluna gitmeden bunları "İlgili Rivâyetlerin Metin ve Anlam Açısından Değerlendirilmesi" başlığı altında detaylı bir şekilde yorumlamaya çalışacağız.

## 1. Hz. Muhammed'in Doğumu Esnasında Meydana Geldiği Belirtilen Bazı Hârikulâde Olaylar

### 1. 1. Şam/Busrâ Taraflarını Aydınlatan Bir Nurun (Işık) Çıktığına İlişkin Rivâyetler

- "Şüphesiz Allah Resûlü'nün alâmeti, dünyaya geldiği zaman onunla beraber, Şam topraklarında bulunan Busrâ<sup>10</sup> saraylarını aydınlatan bir nurun çıkması ve kendisine Muhammed isminin verilmesidir..."<sup>11</sup>

- "Hâlid b. Mâden, Hz. Muhammed'in ashabından rivâyet etti: Bir gün Ashab-ı Kiram, Resûlullah'a: "Ya Resûlullah bize kendinden bahset!" dedi. Hz. Peygamber de şöyle buyurdu: "Davetim, atam İbrahim'in daveti, İsa'nın müjdesidir. Annem bana hamileyken kendisinden bir nur çıkmış. O nurla Şam taraflarında bulunan Busrâ sarayları aydınlanmıştır..."<sup>12</sup>

- "Allah bilir, ancak bazı insanların Âmine'nin hamileliği konusunda şöyle söyledikleri belirtilir: "... Âmine Hz. Muhammed'e hamile kaldığında ondan bir nur çıkmış ve Âmine bu nurla (ışıkla) Şam topraklarında bulunan Busrâ saraylarını görmüştür."<sup>13</sup>

- "İbn İshâk dedi ki: Bana Sevr b. Yezid, bir ilim adamından – ki bu ilim adamının Hâlid b. Mâden el-Külâi olduğunu sanıyorum- naklen haber verdi ki: Resûlullah'ın ashabından bir grup Hz. Peygambere şöyle demiştir: "Ya Resûlullah bize kendinden bahset!" Resûlullah da şunları anlattı: "Ben, atam İbrahim'in duasıyım, İsa'nın müjdesiyim. Annem bana hamileyken kendisinden bir nur çıkmış. O nurla Şam topraklarında bulunan Busrâ sarayları aydınlanmıştır..."<sup>14</sup>

10 "Busrâ (Bozrah), Suriye'nin güneyinde Yermük nehrinin kaynağına yakın bir yerde Cebel-i Dürüz'ün (Cebel-i Arab) batı yamacında, denizden 850 m. yükseklikte verimli bir ovada kurulmuştur. Bugünkü Ürdün-Suriye sınırının 30 km. kadar kuzeyinde, bağlı bulunduğu Der'a'nın (eski adı Ezriât) 41 km. güneydoğusunda ve Şam'ın 141 km. güneyinde yer alır." Fayda, Mustafa, "Busrâ", *DİA*, İstanbul, 1992. VI, 470.

11 İbn İshâk, Muhammed (ö. 151/768), *es-Sîre*, Beyrut, 2009, 97.

12 İbn İshâk, 103.

13 İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (ö. 218/833), *es-Siretu'n-Nebeviyye*, I-IV, Beyrut, 2004, I, 129.

14 İbn Hişâm, I, 135.

- “İbn Abbas’tan, Âmine’nin şöyle söylediği rivâyet edilir: “Ben Hz. Muhammed’e hamilelik süresince hiçbir zorluk çekmedim... Resûlullah doğduğunda (“fesale minnî” ifadesi geçer. Ez-Zurkânî, “fesale minnî” ifadesinin “benden çıkınca, onu doğurunca” anlamına geldiğini belirtir.<sup>15</sup>), onunla birlikte doğu ve batıyı aydınlatan bir nur çıktı...”<sup>16</sup>

- “Bazıları şunu demişlerdir: “Hz. Peygamber doğunca iki dizi üstü oturdu, başını göğe kaldırdı, ondan bir nur çıktı. Bu nur Şam’ın saray ve çarşılarını aydınlattı; öyle ki Busrâda bulunan develerin boyunları bile görünmeye başladı.”<sup>17</sup>

- “İshâk b. Abdullah’tan nakledildiğine göre Allah Resûlü’nün annesi Âmine şöyle buyurmuştur: “Resûlullah’ı doğurduğumda benden bir nur çıktı ve Şam’ın saraylarını aydınlattı...”<sup>18</sup>

- “Hâlid b. Mâden el-Külâîden nakledildiğine göre Resûlullah’ın ashabından bir grup şöyle demiştir: “Ya Resûlullah bize kendinden bahset!” Resûlullah da şunları söylemiştir: “Davetim, atam İbrahim’in daveti, İsa’nın müjdesidir. Annem bani doğurunca kendisinden bir nur çıkmış. O nurla Şam’da bulunan Busrâ sarayları aydınlanmıştır...”<sup>19</sup>

Hicrî üçüncü yüzyılda yaşamış olan Belâzurî ise *Ensâbu’l-Eşrâf* isimli eserinde Hz. Peygamberin doğumu esnasında rivâyetlerini incelemekte olduğumuz olayları nakletmemiştir. Müellif, konuyla ilgili sadece şu bilgiyi aktarmaktadır: “Âmine, Resûlullah’a hamile kalınca uykuda kendisine şöyle söylendiğini belirtmiştir: “Sen bu ümmetin seyidine hamile kaldın. O, Muhammed olarak isimlendirildi.”<sup>20</sup>

- “Allah Resûlü iki yaşında iken Halime onu annesi Âmine’ye getirmiştir. Âmine bu esnada şu ifadeleri kullanmıştır: “Muhammed’e hamile iken benden bir nur çıktı. Bu nurun, Busrâdaki develerin boyunlarını/Busrâ’yı aydınlattığını gördüm...”<sup>21</sup>

- “Abdurrahman b. Avf’ın annesi Şifa şunları söylemiştir: “Hz. Peygamber doğduğunda doğu ile batı arası aydınlandı. Etraf o kadar aydınlandı ki, Rum köşklerini rahatlıkla görebildim.”<sup>22</sup>

- “İbn Seken, Osman b. el-Âs’ın annesi Fatıma bint Abdillâh’ın Hz. Peygamberin doğumuna şahit olduğu yönündeki haberi zikreder. Buna göre Fatıma bint Abdillâh, doğum gecesinde Hz. Peygamberin evinin nurla dolduğunu görmüştür.”<sup>23</sup>

- “Abdurrahman b. Avf’ın annesi Şifa dedi ki: “Hz. Muhammed doğunca elleri

15 Zurkânî, *Şerhu’l-Mevâhib*, I-XII, Beyrut, 1996, I, 217.

16 İbn Sa’d, I, 102.

17 İbn Sa’d, I, 102.

18 İbn Sa’d, I, 102.

19 İbn Sa’d, I, 150.

20 Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö. 279/892), *Ensâbu’l-Eşrâf*, I-XIII, Beyrut, thz. I, 89.

21 İbn Hibbân, 44.

22 Kâdi İyâz, 460.

23 Kâdi İyâz, 459.

üzerine düştü. O sırada çıkan bir nur doğu-batı arasını aydınlattı ve hatta Rum sarayları göründü.”<sup>24</sup>

- “Osman b. el-Âs’tan annesi Fatıma b. Abdillâh’ın şöyle dediği nakledilmiştir: “Allah Resûlû’nün doğum gecesine şahit oldum. Hz. Peygamber doğduğunda onun evi nurla doldu.”<sup>25</sup>

- “Rivâyet edilir ki Hz. Peygamberin ashabından bir grup: “Ya Resûlullah bize kendinden bahset!” demiştir. Resûlullah da şöyle buyurmuştur: “Ben, atam İbrahim’in duasıyım, İsa’nın müjdesiyim. Annem bana hamileyken kendisinden bir nur çıkmış; o nurla Şam taraflarında bulunan Busrâ sarayları aydınlanmıştır...”<sup>26</sup>

İbn Kayyım el-Cevziyye, Hz. Peygamberin doğumu esnasında meydana geldiği belirtilen hadiselerden bahsetmemiştir. O, sadece Hz. Muhammed’in Fil Senesi’nde doğduğunu belirtmiştir.<sup>27</sup> Aynı şekilde Makrîzî de eserinde Allah Resûlû’nün doğumunu esnasında yaşandığı belirtilen hârikulâde olayları nakletmemiştir.<sup>28</sup>

- “İbn Abbas, Âmine’nin şöyle dediğini bildirmektedir: Hz. Peygamber doğunca çıkan nur doğu ve batıyı aydınlattı.”<sup>29</sup>

- “İbn Hibbân, Halime’den Âmine’nin şunu dediğini nakleder: “Muhammed’i doğurduğum zaman Busrâdaki develerin boyunlarını görmemi sağlayacak bir nur çıktı...”<sup>30</sup>

- “Hz. Peygamberin annesi Âmine şöyle buyurmuştur: “Hz. Muhammed’i doğurunca onunla birlikte benden bir meşale çıktı; bu meşalenin ışığı ile Şam saraylarını gördüm.”<sup>31</sup>

- “İbn Abbas’tan nakledildiğine göre Hz. Peygamberin doğumu esnasında şu gelişmeler yaşanmıştır: Hz. Muhammed doğduğunda çıkan nur doğu ile batı arasını aydınlattı ve hatta bu nurla Şam sarayları, caddeleri aydınlanmış, Busrâdaki develerin boyunları bile görünmeye başlanmıştır.”<sup>32</sup>

- “Âmine, Resullullah’ı doğurduğunda çıkan nurun Şam saraylarını aydınlatmasını belirtmiştir.”<sup>33</sup>

24 Kâdî İyâz, 460.

25 Süheylî (ö. 581/1185), *Ravdu’l-Unuf*, I-IV, Beyrut, thz. , I, 278-29.

26 İbn Seyyidinnâs, I, 94.

27 İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350), *Zâdu’l-Meâd*, I-VI, çev. Muzaffer Can, İstanbul, 1989, 101.

28 Makrîzî, Takiyyüddin Ahmed b. Ali (ö. 845/1444), *İmtâu’l-Esmâ*, I-XV, Beyrut, 1999, I, 6-8.

29 Şâmî, I, 342.

30 Şâmî, I, 342.

31 Diyarbekrî, Hüseyin b. Muhammed (ö. 990/1582), *Târihu’l-Hamis*, I-II, byy. , 1302, I, 230.

32 Halebî, (ö. 1044/1635), *İnsânu’l-Uyûn*, I-III, thz., 1292, I, 72.

33 Zurkânî, I, 219. Ayrıca Zurkânî yaptığı açıklamada nurun yayılarak Şam saraylarına kadar gittiğini, mezkûr nurdan dolayı bu sarayların aydınlandığını anlatır. Bkz. Zurkânî, I, 219.

## 1. 2. Hz. Muhammed'in Yıldızının Doğması Ya da Doğum Gecesinde Yıldızların Sarkması İle İlgili Rivâyetler

- "İbn İshâk dedi ki: Bana Salih b. İbrahim b. Abdurrahman b. Avf, Yahya b. Abdullah b. Abdurrahman b. Sa'd b. Zürare el-Ensari'den naklen haber verdi ki o şöyle dedi: "Kavmimin erkeklerinden sorduğum bir kişi bana, Hassan b. Sâbit'in şunları söylediğini aktardı: "Allaha yemin ederim ki ben uzun boylu, kuvvetli bir çocuktum. Yedi ya da sekiz yaşlarında bulunuyordum. İşittiğim her şeyi anlayabiliyordum. Bir Yahudinin Medine'deki Atama denilen bir kalenin üzerine çıkıp yüksek bir sesle: "Ey Yahudi topluluğu!" diye bağırdığını işittim. Nihayet Yahudiler onun yanında toplandılar ve dediler ki: "Yazıklar olsun, sana ne oluyor?" O da: "Bu gece Ahmed'in yıldızı Ahmed'le beraber doğdu." <sup>34</sup> dedi.

- "Muhammed b. Ömer, ed-Dahhâk b. Osman, Meğrame İbn Süleyman, Kerîb, İbn Abbas senediyle gelen rivâyet şu şekildedir: ... Hz. Peygamberin doğduğu gece Yahudi hahamları şöyle demişlerdir: "Bu gece Ahmed doğdu; onun doğuşunu haber veren yıldız doğdu..." <sup>35</sup>

- "Osman b. Ebi'l-Âs'ın annesi, Hz. Muhammed'in doğduğu sırada yıldızların semadan aşağıya doğru sarktığını ve etrafı aydınlığa boğduğunu anlatır." <sup>36</sup>

- "Osman b. Ebi'l-Âs'tan, annesi Fatıma binti Abdillâh'ın şöyle dediği nakledilmiştir: "Allah Resûlü'nün doğum gecesine şahit oldum. Resûlullah doğduğunda ev nurla doldu. Yıldızların başımıza degecek derecede yaklaştığını gördüm." <sup>37</sup>

- "İbn Seken, Osman b. Ebi'l-Âs'ın annesi Fatıma binti Abdillâh'ın şöyle söylediğini nakleder: "Hz. Peygamberin doğduğu gece onun evi nurla doldu. Yıldızlar sanki başımıza degecek gibi yakınlaştılar." <sup>38</sup>

- "Ebû Nuaym ve Beyhakî, Hassan b. Sâbit'ten şöyle naklederler: "... Bir Yahudi bağırarak, bu gece doğan Ahmed'in yıldızı doğdu." demiştir. <sup>39</sup>

- "Ebû Nuaym ve Beyhakî, Hassan b. Sâbit'in şöyle dediğini rivâyet ederler: ... "Ben Hz. Muhammed'in doğum gecesinde bir Yahudinin şöyle bağırdığını duydum: "Ey Yahudiler toplanınız." Yahudiler: "Yazıklar olsun sana, ne oldu?" dediler. Bağırarak Yahudi şunu söyledi: "Bu gece doğan Ahmed'in yıldızı doğdu." <sup>40</sup>

- "Hz. Aişe'den nakledilen bir habere göre Hz. Muhammed doğunca Mekke'de Kureyşlilerin yanında bulunan bir Yahudi: "Bu gece ümmetin nebisi doğdu. Onun omuzları arasında nübüvvet mührü vardır." dedi. <sup>41</sup>

34 İbn Hişâm, I, 130.

35 İbn Sa'd, I, 160.

36 Kâdi İyâz, 459.

37 Süheylî, I, 278-279.

38 Seyyidinnâs, I, 81.

39 Şâmî, I, 339.

40 Şâmî, I, 339.

41 Şâmî, I, 339.

- “Osman b. Ebi'l-Âs'ın annesi Fatıma bint Abdillâh şöyle demiştir: “Allah Resûlü doğunca ev nurla doldu. Yıldızların başımıza gelecek derecede alçaldıklarını gördüm.”<sup>42</sup>

- “Osman b. Ebi'l-Âs'ın annesi Fatıma bint Abdillâh'ın şöyle dediği nakledilir: “Allah Resûlü doğunca onun evi nurla doldu. Bu gece, yıldızların başımıza gelecek derecede aşağıya doğru sarktığını gördüm.”<sup>43</sup>

- “Hz. Peygamber doğduğunda bir Yahudinin: “Bu gece bu ümmetin nebisi doğdu, nebinin doğduğunu belirten yıldız doğdu.” dediği aktarılır.<sup>44</sup>

- “Osman, annesinin Hz. Peygamberin doğumu ile ilgili olarak şöyle söylediğini belirtir: “Hz. Muhammed doğunca evinin nurla dolduğunu gördüm. Yıldızlar başımıza gelecek kadar yaklaşmaya/sarkmaya başladı.”<sup>45</sup>

- “Mekkedeki bazı Yahudiler, Mekkelilere bu gece ümmetin nebisinin doğduğunu haber vermişlerdir.”<sup>46</sup>

### 1. 3. Kısra'nın Sarayının Yıkıldığına İlişkin Rivâyetler

- “Hz. Muhammed doğduğu gece Kısra'nın sarayı<sup>47</sup> yerinden oynayıp sarsılmıştır. Balkonları parçalanıp düşmüştür. Taberiye'nin Gölü kabarmıştır. Mecusilerin taptıkları ve bin yıldır yanmakta olan kocaman ateşler birden sönmüştür.”<sup>48</sup>

- “Mahzûm b. Hânî' el-Mahzûmî'nin babasından naklettiği rivâyet şu şekildedir: “Hz. Peygamber doğduğu gece Kısra'nın sarayı sarsıldı ve bu sarayın on dört burcu yıkılmıştır. Bin yıldır sönmeyen devam edegelen İranlıların ateşgedeleri söndü. Sâva Gölü kurudu. İranlı din adamı Mübezân, rüyasında serkeş develerin yürük atlarını önlerine katarak Dicle ırmağını geçtiğini ve İran topraklarına yayıldıklarını görmüştür...”<sup>49</sup>

- “Taberî, *Târih* isimli eserinde, Beyhakî ve Ebû Nuaym ise *Delâil* isimli eserlerinde Mahzûm b. Hânî'nin babasından şöyle naklettiğini belirtirler: “Allah Resûlü doğunca Kısra'nın sarayının on dört burcu yıkıldı.”<sup>50</sup>

Zurkânî, “Bu Doğumun Olağanüstülükleri” başlığı altında, Mahzûm b. Hânî'nin babasından naklettiği habere dayanarak, söz konusu doğum esnasında Kısra'nın sarayının çatladığını, 14 şerefenin yıkıldığını aktarır ve bunların hikmetlerini detaylı olarak açıklamaya çalışır.<sup>51</sup>

42 Diyarbekrî, I, 230.

43 Halebî, I 74.

44 Zurkânî, I, 227.

45 Şâmî, I, 341.

46 Halebî, I, 75.

47 Kısra'nın sarayı Irak'taki Medâin şehrinde bulunuyordu. Bkz. Zurkânî, I, 227.

48 Kâdî İyâz, 460.

49 İbn Seyyidinnâs, I, 83-84.

50 Şâmî, I, 354.

51 Zurkânî, I, 228.

#### 1. 4. Bin Yıllık Ateşin Söndüğüne Dair Rivâyetler

- “Hz. Peygamber doğduğu gece Mecusilerin taptıkları kocaman ateş birden sönmüştür. Bu ateş bin yıldan beri yanıyor ve o ana kadar hiç sönmemişti.”<sup>52</sup>

- “Mahzûm b. Hâni el-Mahzûmî'nin babasından naklettiği rivâyet şudur: “Bin yıldır sönmeyen devam edegelen İranlıların ateşgedeleri söndü...”<sup>53</sup>

- “Taberî, Târih isimli eserinde, Beyhakî ve Ebû Nuaym ise Delâil isimli eserlerinde Mahzûm b. Hâni'nin babasından şöyle naklettiğini belirtirler: “Hz. Muhammed doğunca, bin yıldır yanmakta olan Mecusilerin ateşi sönuverdi.”<sup>54</sup>

Halebî, râvi zikretmeksizin, Farslıların bin yıldır yanmakta olan ateşlerinin Hz. Peygamberin doğum gecesinde söndüğünü belirtir.<sup>55</sup>

Zurkânî, Mahzûm b. Hâni'nin babasından rivâyet ettiği haberi esas alarak, Farslıların taptıkları ve bin yıldır sönmeyen ateşin Hz. Muhammed'in doğum gecesinde söndüğünü aktarır.<sup>56</sup>

#### 1. 5. Sâva Gölü'nün Kuruması İle İlgili Rivâyetler

- “Mahzûm b. Hâni el-Mahzûmî'nin babasından naklettiği rivâyet şudur: Hz. Peygamber doğduğu gece Sâva Gölü<sup>57</sup> kurumuştur. İranlı din adamı Mûbezân, rüyasında serkeş develerin yürük atlarını önlerine katarak Dicle ırmağını geçtiğini ve İran topraklarına yayıldıklarını görmüştür...”<sup>58</sup>

- “Taberî, Târih isimli eserinde, Beyhakî ve Ebû Nuaym ise Delâil isimli kitaplarında Mahzûm b. Hâni'nin babasından şöyle naklettiğini belirtirler: Resûlullah doğunca Sâva Gölü kurudu.”<sup>59</sup>

- “Resûlullah'ın doğduğu gece Sâva Gölü kurudu.”<sup>60</sup>

- Hz. Peygamberin doğumu esnasında göl/dere kuruma ya da taşma çerçevesinde Kâdi İyâd, “Taberîye'nin Gölü kabarmıştır.”<sup>61</sup> haberini nakletmektedir. Şâmî ise söz konusu doğum sırasında “Semave Vadisi'nin sular altında kaldığını” aktarmaktadır.<sup>62</sup>

52 Kâdi İyâz, 460.

53 İbn Seyyidinnâs, I, 83-84.

54 Şâmî, I, 354.

55 Halebî, I, 95.

56 Zurkânî, I, 228.

57 Bu göl, İrandâ Rey ve Hemedan şehirleri arasında bulunuyordu. Göl, batıl bir inanç gereği o dönemde kutsal kabul ediliyordu. Bkz. Şulul, 109.

58 İbn Seyyidinnâs, I, 83-84.

59 Şâmî, I, 354.

60 Halebî, I, 96.

61 Kâdi İyâz, 460.

62 Şâmî, I, 353-354.



## 2. İrhâsâtla İlgili Rivâyetlerin Metin ve Anlam Açısından Değerlendirilmesi

### 2. 1. Rivâyetlerdeki Çelişkiler

Hız. Peygamberin doğumu esnasında meydana geldiği belirtilen olayların yer aldığı rivâyetlerde dikkatimizi çeken husus, ilgili metinlerin, rivâyet tekniği açısından ihtiva ettiği problemlerdir. Bu problemlerden bazılarını kısaca şu şekilde sıralamak mümkündür:

Birincisi, konuyla ilgili rivâyetlerin bir kısmı râvi belirtilmeksizin nakledilmiş,<sup>63</sup> bir kısmı da “Bazıları der ki, kimileri şöyle demiştir, rivâyet edilir ki, denilmiştir ki...”<sup>64</sup> gibi meçhul fiillerle aktarılmış olmasıdır. Özellikle ilk dönem siyer-meğâzî müelliflerinin -sıkı bir sened-ravi kritiği yapmamış olsalar da- çoğunun muhaddis oldukları dikkate alınırsa bunların, ilgili metinleri bazen râvi senedi olmaksızın, kimi zamanda “Bazıları der ki, kimileri şöyle demiştir, rivâyet edilir ki...” şeklindeki ifadelerle nakletmelerinin dikkat çekici bir durum olduğu söylenebilir.

Öncelikle belirtmek durumundayız ki bu tür haberlerin râvileri belli olmadığı için, rivâyet tekniği açısından bu haberlerin bir değeri ya da güvenilirliği bulunmamaktadır. Çünkü zikredilen haberlerin kim tarafından nakledilmiş olduğu genellikle belli değildir. Kaynağı belli olmayan tarihî bir haber ya da bilginin doğruluğundan bahsetmek de, tarih ilminin temel felsefesi ve ilkeleriyle çelişmektedir.

İkincisi, Hız. Peygamberin nübüvvetinin alâmetleri olarak belirtilen bazı hârikulâde olaylara ilişkin haberlerin tek kişiden aktarılmış olmasıdır. Örneğin Hız. Peygamber doğduğunda “doğu ile batı arasının aydınlandığına” dair tüm haberlerin kaynağı, Abdurrahman b. Avf’ın annesi Şifâdır.<sup>65</sup> Aynı şekilde doğum esnasında meydana geldiği belirtilen “Kisrâ’nın sarayının yıkılmasına”<sup>66</sup> ve “Mecusilerin ateşinin sönmesine” ilişkin kaynak, Mahzûm b. Hâni el- Mahzûm’ının babasıdır.<sup>67</sup> Yine Resûlullah’ın doğumu sırasında “yıldızların insanın başına degecek kadar sarktığı” şeklindeki haberi nakleden kişi, sadece Osman b. Ebi’l-Âs’ın annesi Fatıma bint Abdillâh’tır.<sup>68</sup>

Peygamberimizin doğumu esnasında meydana geldiği ve etkileri Mekke, Şam ve Sâsâni topraklarında da görüldüğü belirtilen bazı gelişmelerin sadece bir kişi kanalıyla aktarılmış olması, kuşkusuz önemli bir çelişki ve dolayısıyla doğru bilgi açısından ciddi bir problemdir. Her şeyden önce çok sayıda kimse tarafından bilinmesi gereken bu ve benzer olayların tek râvi tarafından nakledilmesi hadis

63 İbn İshâk, 97; İbn Hibbân, 44; Kâdi İyâz, 459-460; İbn Seyyidinnâs, I, 94; Diyarbekrî, I, 230; Halebî, I, 72; Zurkânî, I, 219.

64 İbn İshâk, 103; İbn Hişâm, I, 129, 135; İbn Sa’d, I, 102; İbn Hibbân (ö. 354/965) *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, Beyrut, 2000, 44.

65 Kâdi İyâz, 460.

66 Seyyidinâs, I, 83-84; Şâmî, I, 354.

67 Seyyidinâs, I, 83-84; Şâmî, I, 354; Zurkânî, I, 228.

68 Şâmî, I, 341; Halebî, I, 74.



ve tarih ilimlerinde haberlerin sıhhatlerini ortadan kaldırmaktadır. Çünkü çok önemli olan bir konudaki haberi tek kişinin aktardığı görülmektedir. Oysaki bir toplumun tümünü ilgilendiren olağanüstü bir olayı birçok kişi görmeli, işitmeli ve nakletmeli ki ilgili olayın doğruluğu tartışma konusu yapılabilmelidir. Zaten sözü edilen olağanüstü olaylar vuku bulmuş olsaydı, bahsedilen olayların etkisinin görüldüğü coğrafyalardaki insanların da bunları görmesi ve başka tariklerle nakletmeleri gerekirdi. Ancak doğum esnasında “Şam’ın aydınlandığı, Kısra’nın sarayının burçlarının yıkıldığı ve Mekke’de yıldızların sarktığına” dair başka şahıslardan aktarılan değişik herhangi bir rivâyet bulunmamaktadır.

Hız. Muhammed’in peygamberliğinin ispatı bağlamında vuku bulduğu belirtilen hârikulâde gelişmelere ilişkin metinler, sadece râvilerin olmayışı ya da teklifi açısından problem teşkil etmemektedir. Bahse konu metinler, aynı zamanda içerdikleri bilgiler bakımından da birçok farklılık nedeniyle çelişki barındırmaktadır. Söz konusu çelişkilerin bir kısmını şu şekilde açıklamak mümkündür:

Birincisi, Hız. Peygamberin nübüvvetinin göstergelerinden kabul edilen bazı olağanüstü hadiselerin “ne zaman meydana geldiği” ile ilgilidir. Örneğin, neredeyse tüm siyer-meğâzî müellifleri, “Şam/Busrâ taraflarını aydınlatan bir nurun çıkışı” olayını nakletmişlerdir. Ancak müelliflerin bazıları söz konusu olayın “Hız. Peygamberin annesinin kendisine hamile kaldığı dönemde”<sup>69</sup> meydana geldiğini bildirmiş; kimileri de mezkûr olayın “Resûlullah’ın doğumu esnasında” yaşandığını nakletmişlerdir.<sup>70</sup> Bazı müellifler ise –belki de söz konusu metinlerin kendi aralarındaki tenakuzları sebebiyle- bu haberleri eserlerine almamışlardır.<sup>71</sup> Dolayısıyla olayın vuku bulmasıyla ilgili bilgilerin dahi sıhhati şüphelidir.

İkincisi, bahse konu olan bazı hârikulâde olayların “etki alanlarına” ilişkin farklı bilgilerin varlığıdır. Örneğin, Hız. Muhammed’in peygamber olacağına bir delili olarak gösterilen “nurun nereleri aydınlattığına” dair çelişkili ifadeler bulunmaktadır. Konuyla ilgili metinlerde, söz konusu edilen nur (ışık) yerine göre Şam,<sup>72</sup> Hız. Peygamberin evi,<sup>73</sup> Busrâ<sup>74</sup> ve batı-doğunun arası<sup>75</sup> gibi değişik yerleri aydınlatabilmektedir. Dolayısıyla sözü edilen hârikulâde olaylara ilişkin metinlerde ciddi tenakuzların bulunduğu söylenebilir. Zikredilen farklılıklar ise, daha sonraki dönemlerde ilgili metinlerde ekleme/çıkarmaların (idrac) yapıldığı ihtimalini güçlendirmektedir. Bu durum da, konuyla ilgili haber/rivâyetlere temkinli yaklaşmamız gerektiğini göstermektedir.

69 İbn İshâk, 103; İbn Hişâm, I, 129, 135; İbn Hibbân, 44; İbn Seyyidinnâs, I, 94.

70 İbn İshâk, 97; İbn Sa’d, I, 102, 150; Kâdi İyâz, 460; Şâmî, I, 341-342; Diyarbekrî, I, 230; Halebî, I, 74.

71 Makrizî, I, 6-7-8.

72 İbn Sa’d, I, 102.

73 Kâdi İyâz, 459; Süheylî, I, 278-279; Diyarbekrî, I, 230; Halebî, I, 74.

74 İbn İshâk, 97, 103; İbn Hişâm, I, 129, 135; İbn Sa’d, I, 150; İbn Hibbân, 44; İbn Seyyidinnâs, I, 94; Şâmî, I, 341.

75 İbn Sa’d, I, 102; Kâdi İyâz, 460; Şâmî, I, 342.

## 2. 2. Rivâyetlerin, Dönemin Gerçekleriyle Örtüşmemesi

Hz. Peygamberin doğumu esnasında meydana geldiği belirtilen hârikulâde olayların, dönemin mevcut şartları ya da gerçekleriyle örtüşmediğini söylemek mümkündür. Örneğin zikredilen hârikulâde olayların gerçekliği kabul edilmiş olsa bu, Hz. Peygamberin daha küçük yaşta iken “geleceğin peygamberi” olarak bilindiği şeklinde bir anlamı beraberinde getirir. Oysaki Hz. Muhammed bile –vahiy almadan önce- kendisinin peygamber olacağını bilmiyordu. Hatta Resûlullah ilk vahiy aldığı anda dahi peygamber olduğunu anlamamıştır.<sup>76</sup> Onun peygamber olduğunu ilk söyleyen kişi, Varaka b. Nevfel’dir.<sup>77</sup> Dolayısıyla dönemin toplumunun sözü edilen olağanüstü olaylar üzerinden Hz. Muhammed’in peygamber olacağını bilmesi mümkün değildir.<sup>78</sup> Çünkü Kur’ân, Hz. Muhammed’in, vahiy almadan önce peygamber olacağını kendisinin de bilmediğini belirtmektedir.<sup>79</sup>

Daha önce de belirtildiği gibi, Hz. Peygamberin doğumu esnasında “yıldızların sarktığı” ya da “Hz. Peygamberin yıldızının yanıp söndüğüne” ilişkin çok sayıda haber mevcuttur. Önkâl’in bu konudaki değerlendirmesi, bahsi geçen rivâyetlerin anlam açısından ne kadar çelişkiler ihtiva ettiğini göstermesi bakımından kayda değerdir:

“Şüphesiz Hz. Peygamberin doğumunun ve peygamberliğinin gökte görülen bir yıldızla tespit ve teşhis edildiğini kabul etmek ne aklen ne de naklen mümkündür. Çünkü bu nasıl bir yıldızdır ki sadece bir peygamber doğduğu ya da zuhur ettiği zaman doğacak ve binlercesi arasında hemen tanınıp bilinecektir. Kaldı ki o günün imkânlarıyla belli zaman aralıklarıyla muntazaman doğan yıldızları bile tespit mümkün değildi. Naklen de mümkün değildir. İslam, müneccimler ve sözlerine inanmayı kesinlikle reddetmiştir. Hz. Peygamber: “Yıldızlarla uğraşanlarla oturup kalkma” buyurarak Hz. Ali’nin şahsında tüm Müslümanlara müneccimlerle irtibatı yasaklamıştır.”<sup>80</sup>

Birçok haberde Hz. Peygamberin annesinin karnında bulunduğu/doğduğu sırada, çıkan nurun Şam topraklarında bulunan Busrâ saraylarını aydınlattığı nakledilir. Burada şu soru sorulabilir: Söz konusu nur ile Busrâ arasında neden ısrarla bir ilişki kurulmuş olabilir? Ya da çıkan nur başka bir şehri değil de neden Busrâ’yı aydınlatmıştır? Kurulan ilişkinin “Hz. Muhammed’in nübüvvetten önce Busrâ’yı ziyaret etmiş olmasıyla bir ilgisi olabilir mi? Ayrıca zikredilen nur Busrâ’yı aydınlatmışsa, bu nurun Mekke’yi aydınlatması, Mekkelilerin de söz konusu olayı

76 Azimli, 69.

77 İbn Hibbân, 51; Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Târihu’t-Taberî*, I-VI, Beyrut, 2008, I, 532; İbnü’l-Esir, İzzuddin Ebi’l-Hasan Ali b. Muhammed (ö. 630/1232), *el-Kâmi’l-fi’t-Târih*, I-XI, Beyrut, 2006, I, 576.

78 Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, I-II, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1995 I, 47.

79 Bkz. Kasas, 28/86; Şûrâ, 42/52.

80 Önkâl, Ahmet, “İslam Tarihçiliğinde Tarafsızlık Problemi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, sayı 3, 1992, 189.

görmeleri ve anlatmaları gerekmez miydi?<sup>81</sup> Halbuki dedesi Abdülmuttalib bile torunu Muhammed'in doğduğunu ancak başkasından öğrenebilmiştir.<sup>82</sup>

İlgili haberlerde “Kisrâ'nın sarayının on dört burcunun yıkıldığı” ve “Bin yıldır yanmakta olan Mecusilerin ateşinin söndüğü” belirtilmektedir. Dönemin en büyük devletlerinden biri olan Sâsânilerin siyâsî ve dinî sembolleri (saray ve ateş) yok olacak, söz konusu devlet bunun farkına varmayacak, anlatmayacak ve bu önemli gelişmeler İran tarihini anlatan kitaplarda yazılmayacaktır! Bu mümkün olabilir mi? Ayrıca Hz. Peygamberin nübüvvetinin bir alameti olarak “Sava Gölü'nün kurumuş olduğu” anlatılıyor. Mevcut dönemde insan, bitki ve hayvanlar için bir yaşam kaynağı olan göl neden kurusun, mezkûr gölün kurumasının kime faydası olabilir ve adı geçen gölün kurumasının İslâm'a ne katkısı olabilir?

Hz. Peygamberin nübüvvetiyle bağlantılı olarak nakledilen olağanüstü bazı olayların, tarihî gerçeklerle örtüşmediğini görmemek mümkün değildir. Örneğin Hz. Peygamberin doğumu esnasında “Ka'be'nin nurla dolduğu ve buradaki putların yere serildiği” belirtilmektedir. Oysaki söz konusu putların yere serilmesi/kırılması tarih olarak Mekke'nin fethi (630) esnasında olmuştur.

### 2. 3. İrhâsât Kapsamına Giren Olayların, Tarihî Seyir İçerisinde Çeşitlenmesi ve Artışı

İrhâsâtla ilgili temel problemlerden bir tanesi de, Hz. Peygamberin nübüvvetinin delili olarak gösterilen olağanüstü hadiselerin sayısının ilk kaynaklardan sonrakilere doğru artmaya başlamasıdır.<sup>83</sup> Bunu, ilk siyer meğâzî yazarlarından İbn İshâk'ın Sîresi ile muahhar müelliflerden birisi olan Şâmî'nin eserini karşılaştırmak sûretiyle görmek mümkündür. Hicrî iki/miladî sekizinci asırda yaşamış olan İbn İshâk'ın eserinde etkileri Mekke dışında görülen -ve çalışmamızda incelediğimiz- olağanüstü olaylara ilişkin sadece şu bilgi geçmektedir:

- “Hz. Muhammed'in doğumu sırasında çıkan bir nur, Şam topraklarında bulunan Busrâ saraylarını aydınlatmıştır.”<sup>84</sup>

Hicrî onuncu/miladî on altıncı yüzyılda yaşamış olan siyer-meğâzî müelliflerinden biri olan Şâmî'nin eserinde ise irhâsâtla ilgili incelemeye çalıştığımız hârikulâde olaylar şu şekilde yer alır:

- Doğum anında Busrâ/Şam'ı/dünyayı aydınlatan nurun çıkması
- Yıldızların yakınlaşması ya da yere doğru sarkması
- Bir putun yüzüstü devrilmesi

81 Azimli, 44.

82 Azimli, 44. İlgili rivâyetler için bkz. İbn İshâk, 97; İbn Hişâm, I, 131; İbn Sa'd, I, 103; Belâzurî, I, 89; İbn Hibbân, 41; İbn Seyyidinnâs, I 85; Azimli, 44.

83 Özdemir, Mehmet, “Peygamberlik Öncesinde Bir İnsan Olarak Muhammed b. Abdillâh”, *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed*, Konya, 2007, 122.

84 İbn İshâk, 97-103.

- İki yeşil kanatlı bir adamın Hz. Peygamber'in doğumunu müjdelemesi, Ka'be'yi nurla doldurması ve Ka'be'deki putların yere serilmesi
- Kısra'nın sarayının on dört burcunun yıkılması
- Mecusilerin ateşgedelerinin sönmesi
- Sava Gölü'nün kuruması
- Semave Vadisi'nin sular altında kalması.<sup>85</sup>

İlk (mukaddem) ve son dönem (muahhar) siyer-meğâzî müelliflerinin eserlerinde irhâsâtla ilgili geçen haberlerin çeşidi ve sayısı konusunda şunlar belirtilebilir:

Birincisi, irhâsâtla ilgili rivâyetleri eserine alan ilk siyer-meğâzî müellifi, İbn İshâk'tır. İbn İshâk'ın hicrî ikinci asırda yaşadığı dikkate alınır, Hz. Peygamberin nübüvvetini ispat bağlamında yaşandığı belirtilen olağanüstü haberlerin ikinci asırdan itibaren yazılmaya başlandığı anlaşılmaktadır.

İkincisi, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı bağlamında nakledilen olağanüstü olayların, tarihî seyir içerisinde çeşit ve sayı olarak katlanarak artmasıdır. Örneğin İbn İshâk, etkisi Mekke dışında görülen hârikulâde olaylardan, sadece "doğum esnasında çıkan nurun Busrâ'yı aydınlattığı" şeklindeki olayı nakletmiştir.<sup>86</sup> Hicrî üçüncü yüzyıla gelindiğinde söz konusu "nura" ek olarak, siyer-meğâzî kaynaklarına "Hz. Muhammed'in dünyaya geldiğini gösteren yıldızın doğduğu" hadisesi eklenmiştir.<sup>87</sup> Hicrî beşinci yüzyılda yaşayan Kâdi İyâz bahsi geçen hadiselerle "Yıldızın insanın başına degecek kadar sarkmaya başladığı",<sup>88</sup> "Kısra sarayının yıkıldığı", "Taberiye Gölü'nün kabardığı", "Mecusilerin ateşinin söndüğü" tarzındaki olağanüstü olayları ilave etmiştir.<sup>89</sup> Hicrî sekizinci yüzyılda ise sözü edilen olağanüstü olaylara "Sava Gölü'nün kuruması" dahil edilmiştir.<sup>90</sup>

#### 2. 4. Rivâyetlerin Çıkış Zamanı, Sebebi ve Değeri

Araştırmacıların genel kanaati, bu tür rivâyetlerin Hz. Peygamberin vefatından sonra dinî ve kültürel bir takım sebeplerle bağlantılı olarak ortaya çıktığı ve bunların tarihî seyir içerisinde şekillendiği yönündedir.<sup>91</sup> Bilindiği gibi Dört Halife döneminde başlayan ve daha sonraları hız kazanan fetih hareketleri sırasında/sonrasında Müslümanlar, Yahudi ve Hıristiyanların yanı sıra Mecûsîlik ve Maniheizm gibi inançlarla karşılaşmışlardır. Müslümanlar, söz konusu kesimlerle karşılaşma

85 Hz. Peygamberin gerek annesinin karnında iken ve gerekse doğduktan sonra yaşandığı belirtilen tüm hârikulâde olaylar için bkz. Şâmi, I, 339-354.

86 İbn İshâk, 97.

87 İbn Hişâm, I, 130; İbn Sa'd, I, 160.

88 Kâdi İyâz, 459; krş. Süheylî, I, 278-279.

89 Kâdi İyâz, 460.

90 İbn Seyyidinnâs, I, 83-84.

91 Özdemir, 132; Yavuz, IX, 115-116; Erul, Bünyamin, *Siret Tetkikleri*, Ankara, 2013, 19; Azimli, 46; Apak, I, 125-126.

ya da birlikte yaşama sürecinde gayr-ı müslimlerle nübüvvetin gerçekliği ve Hz. Peygamberin nübüvveti bağlamında bir takım tartışmalar yaşamışlardır.

İrhâsât kapsamına giren gelişmelere ilişkin rivâyetlerin ortaya çıkmasında kuşkusuz birden fazla sebep etkili olmuştur. Bu sebeplerden bir tanesi daha sonraki dönemlerde peygamberlik kurumunun tenkit edilmesi ve buna cevap verme gereğinin duyulmuş olmasıdır. Bu bağlamda Yavuz'un aşağıdaki tespiti dikkate değerdir:

“Hz. Peygamberin nübüvvetle görevlendirilmesinden sonra vahye inanmayan çeşitli zümrelerin ortaya çıktığı, bunların arasında yer alan bazı şairlerin şiirlerinde peygamberlik müessesesini tenkit ettikleri bilinmektedir. İslâmiyet'in Arap Yarımadası'nı aşarak hızla yayılmasının ardından Mecûsîlik ve Maniheizm gibi eski dinlere, materyalizme veya sadece Tanrı'nın varlığını kabul edip vahyi inkâr eden felsefî akımlara, ayrıca İslâm dinine mensup olduğu iddiasında bulunan aşırı fırkalara bağlı değişik zümreler bu tenkitlere fikrî boyutlar ekleyerek bunları devam ettirmiş, nihayet nübüvvet müessesesi aleyhinde yazılan eserlerle konu İslâm dini için önemsenecek bir problem haline gelmişti... Hicrî ikinci (miladî sekizinci.) yüzyılın ikinci yarısında başlamak üzere İslâm âlimleri, söz konusu kişilerce ileri sürülen iddialara ve yazılan eserlere erken devirlerden itibaren hem umûmî kelâm kitapları içinde, hem de değişik adlarla müstakil eserlerde cevaplar vermişlerdir. Bunun sonucu olarak genellikle delâlilü'n-nübüvve veya a'lâmü'n-nübüvve diye bilinen telif türü teşekkül etmiştir...”<sup>92</sup>

İlgili haberlerin ortaya çıkışı ve şekillenişinde nübüvvet müessesesinin tenkidi kadar, Allah Resûlü'nün vefatından sonraki süreçte Yahudi ve Hıristiyanlarla yaşanan nübüvvet tartışmaları da etkili olmuştur. M. Özdemir'in kanaatine göre “Müslümanlar, yeni fethedilen coğrafyalarda bilhassa Hıristiyanlar ve Yahudilerle yaptıkları dinî tartışmalarda ilk günden itibaren hep Hz. Muhammed'in geleceğinin kendi kitaplarında haber verilmediği ve ayrıca onun peygamberliğini teyit eden hissî/maddî mucizelerden mahrum bulunduğu itirazıyla karşılaşmışlardır. İşte bu itirazlardır ki, zamanla Hz. Peygamber'in vahiy öncesi hayatını da kapsayacak şekilde tebşirat ve irhâsât nevinden pek çok haberin ortaya çıkışını sağlamıştır. Bu süreçte herhalde başka peygamberlerin veya din önderlerinin şahsiyetleri etrafında oluşan menkıbelerin ve mitolojik bilgilerin bir kısmı bir şekilde Hz. Peygamberin hayatına adapte edilmiş olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında mesela, Zerdüş'tün, Orta Asya'daki şaman liderlerin ya da Avustralya'daki kahinlerin, hatta Cahiliye Arapları arasında Ümeyye b. Ebi's-Salt örneğinde olduğu gibi bazı kimselerin gayb alemiyle ilişki kurabilmek ya da gizli kuvvetlerle iletişim sağlayabilmek için göğüslerinin/kalplerinin yarıldığına dair mitolojik bilgilerle şakku's-sadr rivâyetleri; Matta İncil'inde Yusuf'un rüyası ile Âmine'nin ki, Hz. isa doğduktan

92 Yavuz, IX, 115-116.

sonra astrolojiyle ilgilenen bazı kimselerin onun Yahudilerin kralı olacağına dair kehanetleriyle Hz. Peygamber doğduğunda yıldızlara bakarak onun geleceğın peygamberi olacağına dair Yahudiler tarafından söylendiğı ifade edilen sözler arasındaki benzerlikleri fark etmek zor değildir. Sözü edilen irhâsât ve tebşirat rivâyetleri, bir ihtiyaca cevap vermek üzere vücut bulduktan ve kitabiyata intikal ettikten sonra, özellikle halk arasında büyük bir etki meydana getirmiş, getirmeye de devam etmektedir. Geçmişte olduğı gibi bugün de geleceğı kitap ehli tarafından haber verilen ve başından olağanüstü tecrübeler geçen bir peygamber imajı, pek çok kimseye daha ilginç ve daha cazip gelmektedir...<sup>93</sup>

Mevzubahis rivâyetlerin, Ehl-i kitabla yapılan peygamber yarışırma sonucu çıkmış olma ihtimali üzerinde duran Azimli, bu ihtimali şu örnek olay üzerinden temellendirmeye çalışmıştır: "... İncil'de Hz. İsa'nın doğumu ile ilgili : "Kral Hirodes devrinde İsa'nın doğmasından sonra bazı yıldız bilimciler doğudan gelip: "Onun yıldızını gördük, ona tapınmaya geldik."(Kitab-ı Mukaddes, Matta, 2) ifadesi yer almaktadır. Yıldızların bile Hz. İsa'nın doğuşunu haber verdikleri şeklindeki bu teze karşılık, Müslümanların da Hz. Peygamberin daha üstün olduğı şeklindeki bu antitezden hareketle bu tür rivâyetleri uydurup bir peygamber yarışırma işine girmiş olmaları ihtimali de mevcuttur."<sup>94</sup>

İrhâsâtla ilgili haberlerin ortaya çıkışı ve şekillenişinde özelde Hz. Peygamberi yüceltme, genel olarak da peygamber yarışırma rekabeti etkili olmuş olabilir. Örneğın ilgili rivâyetlerle; Hz. Muhammed'in daha ana rahmindeki günlerinden itibaren farklı bir takım özelliklere sahip kılındığı, doğumu ve sonrasında meydana geldiğı belirtilen hadiselerle onun olağanüstü bir şahsiyet olduğı şeklindeki mesaj verilmek istenmiş olabilir.<sup>95</sup> Ayrıca bu tür rivâyetlerin, Hz. Yahya ve İsa'da olduğı gibi, Hz. Peygamberin mucizelerinin de, çocukluğundan beri var olduğuna veya en azından onu müjdeleyen, buna delalet eden bazı hârikulâde olayların olması gerektiğine inanan ikinci-üçüncü asrın telakkilerinin bir ifadesi olması da ihtimal dahilindedir.<sup>96</sup>

Dikkat edilirse bazı siyer-meğâzî müelliflerinin<sup>97</sup> irhâsât konusundaki referansları; "peygamberlik müessesesini aklî temellere dayandırarak ispatlamaya çalışan" ya da "sadece nakle dayanarak nübüvveti mucizeler ve diğeri hârikulâde olaylarla ispatlamaya çalışma" amacıyla yazılan<sup>98</sup> Delâilü'n-nübüvve türü kitaplarıdır. Hicrî beşinci asırdan itibaren yazılmaya başlanan bu tür eserlerin en bilineni Ebû Dâvud es-Sicistanî'nin A'lâmu'n-Nübüvve, İbn Ebî'd-Dünya'nın Delâilü'n-

93 Özdemir, 133-4.

94 Azimli, 46.

95 Bkz. Erul, *Siret Tetkikleri*, 19; Apak, I, 125.

96 Bkz. Erul, Bünyamin, "Hz. Peygamberin Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", "Peygamberimiz Hz. Muhammed (Sav) - Özel Sayı- *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 2003, 43.

97 Şâmi, I, 354.

98 Bkz. Yavuz, IX, 116-117; Bağcı, 200.

Nübüvve ve Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Delâilü'n-Nübüvve isimli eserlerdir. Bağcı, bu tür eserlerin değeri bağlamında şunları belirtmektedir

“... Bu tür eserler musannıfları tarafından asırlarca sonra telif edilmiş ve ilk iki tabakada bulunmayan hadislerin toplanmasına yönelik çalışmalardan ibarettir. Bunların içerisinde daha önce çeşitli mecmua ve müsnedlerde yer alan ve daha sonraları bu musannıflar tarafından kendilerine değer atfedilen, aslında muhadislerce hadisleri yazılmayan kimselerden gelen rivâyetler vardır...”<sup>99</sup>

Kısacası çıkış sebebi, zamanı, kaynakları ve değeri bağlamında aktarmaya çalıştığımız irhâsâtla ilgili rivâyetlere temkinli yaklaşılması gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü bu haberlerle ilgili olarak, mutlak doğru bilgileri içeren Kur'an-ı Kerim'de herhangi bir bilgi yoktur. Söz konusu haberler muteber hadis kaynaklarında da geçmemektedir.<sup>100</sup> Aynı zamanda sözü edilen haber/rivâyetler, tarihî verilerle ve vahyin terbiye ettiği akılla da örtüşmemektedir. Dolayısıyla sözü edilen rivâyetlerin; Hz. Peygamberin vefatından sonra nübüvvet kurumunu ispat etme, Hz. Peygamberin daha doğmadan/ya da doğduğu sırada peygamberlik alametlerinin görülmeye başlandığını Ehl-i kitaba gösterme ve nihayetinde peygamber yarıştırmaya gibi amaçlara dönük olarak üretildiği söylenebilir.

### Sonuç

Hiz. Peygamberin anne rahmine düştüğü ya da doğduğu sırada meydana geldiği belirtilen hârikulâde olaylara ilişkin haberler, rivâyet tekniği ve anlamı açısından çok sayıda çelişki içermektedir. İlgili haberlerin bir kısmı “Bazıları der ki, kimileri şöyle demiştir, rivâyet edilir ki...” şeklindeki meçhul fillerle nakledilmiş, bazıları ise sadece bir râvi tarafından nakledilmiştir. Bu durum, ilgili haberlere temkinli yaklaşmayı zorunlu kılmaktadır.

Hiz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatı bağlamında yaşandığı belirtilen hârikulâde hadiselerle ilişkin metinler, aynı zamanda anlam bakımından da birçok çelişki barındırmaktadır. Söz gelimi, Şam taraflarını aydınlattığı belirtilen “nurun”, “ne zaman ortaya çıktığı” ve “nereleri aydınlattığı” konusunda birbiriyle çelişen çok farklı bilgiler mevcuttur. Söz konusu durum, ilgili rivâyetlerin metinlerine tarihî seyir içerisinde çok miktarda ekleme ve çıkarmaların yapıldığı ihtimalini güçlendirmektedir.

İncelemiş olduğumuz haberlerin içerdiği bilgiler dönemin tarihî gerçekleriyle de örtüşmemektedir. Örneğin Hiz. Muhammed'in doğumu esnasında Ka'be'deki putların yere serildiği/düştüğü belirtilmektedir. Oysaki sözü edilen putların düşmesi ve kırılması, tarih olarak Mekke'nin Fethinden sonra olmuştur. Aynı zamanda Allah Resûlü'nün doğumu sırasında, Sâsâniler için siyâsî ve dinî anlamda

99 Bağcı, 205.

100 Erul, *Siret Tetkikleri*, 19.



önemli birer sembol olan Kisrâ'nın sarayının on dört burcunun yıkılması ve Mecusilerin bin yıldır yanmakta olan ateşin sönmesi gibi gelişmeler, tarihî verilerle bağdaşmamaktadır.

İrhâsâtla ilgili temel problemlerden bir tanesi de, Hz. Peygamberin nübüvetinin delili olarak gösterilen olağanüstü hadiselerin sayısının ilk kaynaklardan sonrakilere doğru artmaya başlaması ve ilgili haberlerin birbirleriyle çelişmesidir. Örneğin Hz. Muhammed'in doğumu sırasında yaşandığı ve etkisinin Mekke dışında da görüldüğü belirtilen olağanüstü olayların sayısı hicrî ikinci asırda bir iken, bu rakam hicrî onuncu (miladî on altıncı) yüzyılda beşi bulur. Söz konusu durum, incelediğimiz olayların sayısının ve buna ilişkin rivâyetlerin içeriklerinin tarihi seyir içerisinde muhtelif gelişmelere bağlı olarak arttığı ve değiştiği şeklinde yorumlanabilir.

Hz. Peygamberin gerek anne rahmine düştüğü ve gerekse doğduğu sırada meydana geldiği belirtilen hârikülâde hadiselerin yaşandığını ve buna ilişkin rivâyetlerin içerdiği bilgilerin doğruluğunu teyyid eden her hangi bir bilgi ne Kur'ânda ne de sahih hadis kaynaklarında mevcuttur. Dolayısıyla sözü edilen olağanüstü olayların gerçekliğini imânî bir mesele olarak algılamamanın, Hz. Muhammed'in şahsiyetini ve getirmiş olduğu mesajın değerini bu olaylarla ilişkilendirmenin tarih usûlü açısından doğru bir yaklaşım olmadığı söylenebilir.

### Kaynakça

- Ahmet Cevdet Paşa, *Peygamber Efendimiz*, İstanbul, 1982.
- Algül, Hüseyin, *Alemlere Rahmet Hz. Muhammed*, Ankara, 1994.
- Apak, Âdem, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi*, I-IV, İstanbul, 2009, I, 125-126.
- Avcı, Casim, *Hz. Muhammed'in Peygamberlik Öncesi Hayatı*, İstanbul, 2008.
- Azimli, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara, 2008.
- Bağcı, H. Musa, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara, 2010.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I-XIII, Beyrut, t.y.
- Berki, Ali Himmet - Keskiöglü, Osman, *Hz. Muhammed ve Hayatı*, 1991.
- Dinî Terimler sözlüğü*, Ankara, 2009.
- Diyarbakırî, Hüseyin b. Muhammed, *Tarîhu'l-Hamîs*, I-II, byy. , 1302.
- Erul, Bünyamin, "Hz. Peygamberin Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", "Peygamberimiz Hz. Muhammed (Sav) - Özel Sayı- *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Siret Tetkikleri*, Ankara, 2013.
- Fayda, Mustafa, "Busrâ", *DİA*, İstanbul, 1992.
- Halebî, (ö. 1044/1635), *İnsânu'l-Uyûn*, I-III, byy. , 1292.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, I-II, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1995.



- Hasan, İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, I-V, çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş, İstanbul, 1991.
- Heykel, Muhammed, *Hz. Muhammed Mustafa*, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1985.
- Hizmetli, Sabri, *İslam Tarihi*, Ankara, 1995.
- İbn İshâk, Muhammed, *es-Sîre*, Beyrut, 2009.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I-IV, Beyrut, 2004.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd*, I-VI, çev. Muzaffer Can, İstanbul, 1989.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-VIII, Beyrut, 1998.
- İbn Hibbân, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Beyrut, 2000.
- İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-Eser fi Funûni'l-Meğâzi ve's-Siyer*, I-II, Beyrut, 1992.
- İbnü'l-Esîr, İzzuddin Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Kâmi'l fi't-Târih*, I-XI, Beyrut, 2006.
- Kâdi İyâz, *eş-Şifâ*, Beyrut, 2000.
- Köksal, Mustafa Asım, *İslam Tarihi*, I-XI, İstanbul, 1981.
- Küçük, Raşit-Yiğit, İsmail, *Hz. Muhammed*, İstanbul, 2010.
- Makrizî, Takiyyüddin Ahmed b. Ali, *İmtâu'l-Esmâ'*, I-XV, Beyrut, 1999.
- Mevlânâ Şiblî Numânî, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, çev. Yusuf Karaca, İstanbul, 2014.
- Önkâl, Ahmet, "İslam Tarihçiliğinde Tarafsızlık Problemi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, sayı 3, 1992.
- Özdemir, Mehmet, "Peygamberlik Öncesinde Bir İnsan Olarak Muhammed b. Abdillâh", *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed*, Konya, 2007.
- Özervarlı, Mehmet Said, 'İrhâs', *DİA*, İstanbul, 1997.
- Said Ramazan el-Bûtî, *Fıkhu's-Sire*, çev. Ali Nar-Orhan Aktepe, İstanbul, 1984.
- Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara, 2007.
- Süheylî, *Ravdu'l-Unuf*, I-IV, Beyrut, t.y.
- Şâmî, *Subûlü'l-Hüda ve'r-Reşâd*, I-XI, Beyrut, 1993.
- Şulul, Kasım, *Ana Hatlarıyla Siyer-i Nebî*, İstanbul, 2014.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî*, I-VI, Beyrut, 2008.
- Vatandaş, Celalettin, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, İstanbul, 2015.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Delâilu'n-Nübüvve", *DİA*, İstanbul, 1994.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# Şeyh Ali Arıncı ve Arıncı/Tılfakir Dergâhı

İbrahim BAZ\*

## Özet

Şeyh Ali Arıncı (Solmaz), Cumhuriyet döneminde yetişmiş önemli âlim ve şeyhlerden biridir. 1916 yılında Siirt'in Baykan ilçesine bağlı Arıncı köyünde doğan Ali Arıncı, medrese ve tasavvufi geleneği olan bir aile ortamında büyümüştür. Babası Ömer Efendi, Norşin dergâhı şeyhlerinden Muhammed Ziyâuddîn'e (ö.1924) bağlı idi. Babasının yanında başladığı medrese tahsilini bölgenin tanınmış âlimlerinin yanında tamamlayarak icazet alırken, tasavvufi eğitimini Şeyh Abdülhakim Bilvânîsî'nin (ö.1972) yanında tamamlayarak hilâfet almıştır. Arıncı köyüne yakın bir yerde Tılfakir isminde bir dergâh kurarak hayatının sonuna kadar ilim ve irşad hizmetleriyle uğraşmıştır. Edebiyat çevrelerinde, son dönem yazar ve şairlerinden M. Akif İnan'ın (ö. 2000) şeyhi olarak tanınmıştır. Akif İnan, ona bağlandıktan sonra özellikle şiirlerinde tasavvufi konu ve kavramlar ağırlık kazanmıştır. Şeyh Ali Arıncı, 1984 yılında vefat etmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Şeyh Ali Arıncı, Arıncı Dergâhı, Abdülhakim Bilvânîsî, M. Akif İnan.

## Sheikh Ali Arıncı and Arıncı/Tılfakir Dervish Convent

### Abstract

Sheikh Ali Arıncı (d. 1984) was one of the important scholar and sheikh who grew up in East of Anatolia in Republican Period. He was born in 1916 in Arıncı village. He grew up in a family that has madrasa and sufi tradition. His father Mullah Ömer was dervish of Muhammed Ziyâuddin (d. 1924) who was sheikh of Norşin dervish convent. Sheikh Ali Arıncı was caliph of Sheikh Abdulkhakim Bilvanisi (d. 1972). He founded a new madrasa and dervish convent Tılfakir that near the Arıncı village. Its significance still continues today. Poet and writer M. Akif İnan was most known person who connected to this dervish convent.

**Key words:** Sheikh Ali Arıncı, Arıncı Dervish Convent, Sheikh Abdulkhakim Bilvanisi, M. Akif İnan.

\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf A. B. D.  
ibrahim.baz@hotmail.com

## Giriş

Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde özellikle son yüzyılda yaşamış çok sayıda âlim ve ârif hakkında yeterli derece bilgi bulunmamaktadır. Hatta bu şahıslar tarafından kurulmuş olan medrese ve dergâhların fiziki yapıları ve sosyal etkileri de yeteri kadar bilinmemektedir. Bunun iki temel nedeni bulunmaktadır. Birincisi, medrese ve dergâhların resmi olarak kapalı olması ve bunun sonucu olarak yakın zamana kadar devam eden olumsuz siyasî ve idarî uygulamalardır. İkinci ise bölgede son otuz yıldan bu yana yaşanan olaylardır. Son yıllarda her açıdan yaşanan rahat ortam; bu çalışmaların yapılabilmesine, ücra köşelerde ve köylerde kurulmuş olan hatta boşaltılmış köylerde bulunan tarihi medrese ve dergâhların tespitine imkân vermiştir. Biz de makalemizde Norşin dergâhının devamı olan<sup>1</sup> Menzil dergâhının kurucusu Şeyh Abdülhakim Bilvânisi'nin (ö. 1972) halifelerinden Şeyh Ali Arıncı'nın hayatı ve onun tarafından kurulmuş olan Arınç-Tılfakir dergâhı hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

Şeyh Ali Arıncı, bölgede çok yakından tanınmasına ve büyük saygı görmesine rağmen Anadolu'nun batısında aynı derece tanınmamıştır. M. Akif İnan'ın intisabından ve birçok yazar ve şairi dergâhı ziyarete götürmesinden sonra özellikle edebiyat çevrelerinde daha yakından tanınmaya başlamıştır. Bununla birlikte bugüne kadar hakkında akademik bir çalışma bulunmamaktadır. Bu nedenle makalenin verileri büyük oranda yapılan görüşmeler yoluyla elde edilmiştir. Makale, giriş hariç iki bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde Şeyh Ali Arıncı'nın ailesi, çocukluğu, tahsili, evliliği, tasavvufî hayatı, vefatı ve şahsiyeti ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Arınç-Tılfakir dergâhının kuruluşu ve bugünkü kolları hakkında bilgi verilmiştir. Yine bu bölümde M. Akif İnan'ın intisabı ve bu intisabın eserlerindeki yansımaları kısaca ele alınmıştır.

1 Norşin dergâhı ve kolları hakkında bilgi için bkz. İbrahim Baz, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâgî", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, XV, 34 (2014), s. 73-108.

## 1. Şeyh Ali Arıncı (Solmaz)'nin Hayatı

### 1. 1. Ailesi

Şeyh Ali Arıncı, medrese geleneği olan bir aileye mensuptur. Babasının adı Molla Ömer, annesinin adı Halime Hatun'dur. Babası Molla Ömer Efendi, Norşin Dergâhı şeyhlerinden Muhammed Ziyâuddin'in (ö. 1924) dervişlerindendi. Ondan önceki dedeleri sırasıyla Molla Ömer, Molla Abdullah,<sup>2</sup> Molla Muhammed ve Molla Divâne başta olmak üzere ilim ve irşad hizmetleriyle meşgul olmuş bölgenin tanınan âlimleriydi. Ailenin Hz. Abbas soyundan geldiği kabul edilmektedir. Bu konuda Şeyh Ali Arıncı şöyle demiştir: “*Dedelerimiz Suudi Arabistan'tan gelip buralara yerleşmişler ve yedi nesil dedemiz bu bölgede yaşamıştır ve hepsi icazetli âlim idiler.*”<sup>3</sup>

Şeyh Ali Arıncı'nın kendisinden büyük iki ağabeyi vardı. Bunlar Arif ve Muhammed Emin'dir.

### 1. 2. İsmi, Çocukluğu, Tahsil Hayatı ve Evliliği

Siirt bölgesinde son dönemde yaşamış önemli âlim ve ariflerinden biri olan Şeyh Ali Arıncı, 1916 yılında<sup>4</sup> Siirt'in Baykan ilçesinin Arınç<sup>5</sup> köyünde doğmuştur. Soyadı Kanunu'ndan sonra Solmaz soyadını almış, ancak köyüne nispetle daha ziyade “Şeyh Ali Arıncı” şeklinde tanınmıştır.

Şeyh Ali Arıncı, tahsil hayatına Kur'an dersiyle birlikte babasının yanında başlamıştır. Bir süre sonra yine Arınç köyünden Şeyh Ahmed Haznevî'nin halifelerinden Molla Muhammed Reşid'in (ö. 1977)<sup>6</sup> yanında medrese tahsilini sürdürmüştür. Bunun haricinde Molla Şefik, Molla İbrahim ve Şeyh Muhammed Arbovî gibi âlimlerden de ders almıştır. Özellikle Şeyh Muhammed Arbovî'nin<sup>7</sup> yanında uzun süre okumuştur. Bu tahsil hayatından sonra ilk olarak bir süre Arınç köyüne 3 km. mesafede bulunan Millo (Günbuldu)<sup>8</sup> köyüne geçerek fahri imamlık yapmış

2 Molla Abdullah, Kadiri tarikatı üzerine irşad hizmetleri yürütmüştü. Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde özellikle Abdulkadir-i Geylani neslinden gelen Seyyid neseb birçok aile yüzyıllar boyu ilim ve irşad hizmetleri yürütmüşlerdir. Daha önceleri Kadiriilik yolunda devam eden irşad faaliyetleri, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdîden (ö.1827) sonra hızlı şekilde Nakşibendilik usulüne göre devam etmiştir.

3 Lütfü Güldoğan, *Şeyh Ali Arıncı Hayatı ve Menkıbeleri*, Siirt: Doğanepi Yayınları, 1997, s. 34.

4 Doğum tarihi hakkında sözlü kaynaklarda 1911, 1913 ve 1916 yılları şeklinde farklı rivayetler vardır. Ancak kendisinin, Abdülhakîm Bilvânisi'ye intisabı hakkında “Ben şeyhime bağlandığımda 33 yaşında idim” sözünden 1916 civarında doğduğunu söyleyebiliriz. (Şeyh Ali Arıncı'nın torunu Molla Abdulganî ile 02.03. 2016 tarihinde yaptığımız görüşme notları).

5 Arınç Köyü: Köyün bugünkü ismi Çamtaşıdır. Baykan-Bitlis yolunda Baykan'a 20, Siirt'e 67 km. mesafededir.

6 Molla Muhammed Reşid 1905 yılında Arınç Köyünde doğdu. Tahsiline babası Molla Reşid'in yanında başladı ve Norşin Dergâhının şeyhi Muhammed Ziyâuddin (Hazret)'den 1924 yılında icazet aldı. Hocasının vefatından dört yıl sonra Şeyh Ahmed Haznevî'nin yanına, Hazne'ye gitti ve ona intisap etti. Bir yandan seyr u sülûkunu devam ettiren şeyhinin çocukları Alaaddîn ve İzzeddin'e ders verdi. 1940 yılında hilafet aldı ve Suriye'nin değişik köylerinde irşada gönderildi. 1977 yılında vefat etti. Mezarı Kamışlıdadır. Bkz. Şefik Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye*, İstanbul: 2010, s. 346.

7 Şeyh Muhammed Siirt'in Arbo köyündendir. Arbo köyü Baykan'a bağlı olup bugünkü ismi Yarımcadır ve ilçeye 17 km. uzaklıktadır.

8 Millo: Köyün bugünkü ismi Günbuldu'dur. Baykan'a 15, Arınç'a 3 km. mesafededir.

ve orada köyün çocuklarına medrese usulüne göre ders vermiştir. Bu dönemde kendi köyü olan Arıncı'ta ağabeyi Arif Efendi imamlık ve müderrislik yapmıştır. Millo köyünde yaklaşık 3 yıl görev yaptıktan sonra Bitlis'e bağlı Kermate (Alaniçi) <sup>9</sup> köyünde imamlık yapmaya başlamıştır. Bu köyde görev yaparken, Seyyid Abdülhakîm Bilvânîsî'nin (ö. 1972) sohbetlerine katılmış, aynı zamanda medrese usulüne göre son derslerini onun yanında okuyarak tahsilini tamamlamıştır.<sup>10</sup>

Abdülhakîm Bilvânîsî, medrese tahsilini tamamlayan Ali Arıncı'ya tedris faaliyetleri yapmak üzere görevlendirmiştir. Bunun üzerine bir süre Kermate köyünde görev yaptıktan sonra ağabeyi Arif Efendi'nin vefatı üzerine Arıncı köyüne gitmiş ve görevine bu köyde devam etmiştir. 1974 yılından itibaren de Millo yakınlarında Tılfakır medresesini ve dergâhını kurarak hayatının sonuna kadar ilim hizmetlerini burada yürütmüştür.

Şeyh Ali Arıncı, iki evlilik yapmıştır. İlk eşi Sakine Hanım'dan Halime Hanım ve oğlu Hikmet dünyaya gelmiştir. Sakine Hanım'ın vefatı üzerine ikinci evliliğini Kamile Hanım ile yapmış ve bu evlilikten dört oğlu ve iki kızı olmuştur. Oğullarının adı Fadli, Ahmed, Mihrabuddin ve Bahauddin, kızlarının ismi ise Münise ve Rahile'dir.<sup>11</sup>

### 1. 3. Tasavvufî Hayata Girişi

Şeyh Ali Arıncı, Kermate köyünde görev yaptığı yıllarda Şeyh Abdülhakîm Bilvânîsî ile tanışmış ve onun yanında medrese derslerini tamamlamıştır. Bu yıllarda Abdülhakîm Bilvânîsî, şeyhi Ahmed Haznevî'yi ziyaret etmek için Kamışlı yakınlarında bulunan Hazne'ye giderken Ali Arıncı'ya beraber gitmeyi ve ona intisab etmesini teklif etmiştir. Ali Arıncı, bu ziyaret için imkânı olmadığını belirtmiş ve “*Selamlarımızı iletin eğer beni müridliğe kabul ederse ben zaten kabul ediyorum*” demiştir. Böyle bir uygulamanın olmadığını söyleyen Abdülhakîm Bilvânîsî, Hazne'ye gitmiş ve ziyaretini yapmıştır. Rivayete göre döneceği zaman Şeyh Ahmed Haznevî, Abdülhakîm Bilvânîsî'ye “*Molla Ali sana bir şey söylemedi mi?*” diye sorduğunda, o da aralarında geçen konuşmayı anlatmıştır. Bunun üzerine Şeyh Ahmed Haznevî, “*Ben onu müridliğe kabul ettim*” demiştir. Abdülhakîm Bilvânîsî, döndükten sonra bu olayı Ali Arıncı'ya anlatmıştır.<sup>12</sup> Görüldüğü üzere Ali Arıncı'nın tasavvufî hayatı giyâbî bir intisab ile başlamıştır.

1950 yılında Şeyh Ahmed Haznevî'nin vefatı üzerine aynı yıl 33 veya 34 yaşında iken Abdülhakîm Bilvânîsî'ye intisap etmiştir. Bu sürede zaman zaman Bilvânîs köyüne gitmiş ve orada belli süre kalmıştır. Sekiz yıl süren seyr u sülûktan

9 Kermate köyünün ismi Alaniçi olarak değişmiştir. Siirt-Bitlis Karayolu üzerinde, Bitlis'e 41 km. mesafededir.

10 Güldoğan, a.g.e., s. 9; Korkusuz, a.g.e., s. 370.

11 Şeyh Fadlî'nin oğlu Molla Abdulgani Solmaz ile 14 Ocak 2016 tarihinden Türkoğlu'nda yaptığımız görüşme notları.

12 Şeyh Ali Arıncı'nın oğlu Şeyh Hikmet Solmaz ile 02.03.2016 tarihinde yaptığımız görüşme notları.

sonra 1958 yılında Abdühakîm Bilvânîsî kendisine hilafet vermiştir. Abdühakîm Bilvânîsî, halifesi Ali Arıncı'ya önce Van bölgesinde irşad faaliyetleri yürütmekle görevlendirmiştir.<sup>13</sup> O da özellikle bahar mevsiminden sonra Van'ın ilçelerinde ve köylerinde yanında bulunan müridleriyle birlikte aylarca dolaşarak kendisine verilen görevi yerine getirmiştir. Aynı zamanda bölgedeki aileler ve aşiretler arasında ortaya çıkan sorunların çözümünde, husumet ve kavgaların sonlandırılmasında yardımcı olmuştur.

Şeyh Ali Arıncı, 1954 yılında şeyhi Abdühakîm Bilvânîsî'nin ve bazı müridlerinin de bulunduğu kalabalık bir gurup ile İskenderun'dan Cidde'ye deniz yoluyla giderek Hac vazifesini ifa etmiştir. Şeyhinin vefatına kadar yalnız onun verdiği vazifeleri yaptırmıştır. 25 Mayıs 1972 tarihinde şeyhinin vefatından sonra, 1974 yılında Tılfakır mevkiinde Cami ve dergâh inşa ederek hayatının sonuna kadar irşad faaliyetlerini bu dergâhta sürdürmüştür.

#### 1. 4. Tarikatı, Silsilesi ve Şeyhi Abdühakîm Bilvânîsî

Şeyh Ali Arıncı, babası Molla Ömer'in Norşin Dergâhı'na bağlı olması nedeniyle, çocukluğundan itibaren bu dergâhın şeyhleri ve tasavvufi kültürüne aşina şekilde büyümüştür. Nakşibendî-Hâlidî geleneğinin önemli merkezlerinden biri olan Norşin Dergâhı, medrese ile tekkeyi birleştiren özelliği nedeniyle özellikle medrese tahsili almış ve almakta olan kişiler arasında büyük bir ilgi görmüştür. Medrese-tekke birlikteliğini doğru bir uyum içerisinde sürdürmesi, bir yandan Hâlidî geleneğe kendi içinde dinamizm katan ve bünyesini güçlendiren ana dinamiklerden biri olduğu gibi, Hâlidilik öncesi tasavvufi yönü olmayan veya zayıflamış olan Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki birçok medreseye de yeni bir ruh katmıştır diyebiliriz. Nehri ve Arvas medresesi gibi Kâdirî geleneği sürdüren medreselerin Nakşibendî-Hâlidî yoluna geçmiş olmalarının yanı sıra; Norşin, Ohin, Basret ve çalışmamızın konusu olan Arıncı/Tılfakır dergâhı gibi çok sayıda yeni medrese ve dergâhın açılmasına da Hâlidiliğin *zülcenâheyn* yönünün getirdiği bu dinamizm neden olmuştur diyebiliriz.

Şeyh Ali Arıncı de Nakşibendî-Hâlidî yoluna mensuptur. Şeyh Ali Arıncı'nın, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'den sonraki tarikat silsilesi şu şekildedir:

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö.1827)

Seyyid Abdullah Şemdinî (ö. 1813)

Seyyid Tâhâ-i Hakkârî (ö. 1852)

Seyyid Sıbğatullâh-i Arvâsî (ö. 1870)

Şeyh Abdurrahmân-ı Tâğî (ö. 1886)

Şeyh Fethullâh Verkânîsî (ö. 1899)

13 Göldoğan, a.g.e., s. 9.

Şeyh Muhammed Ziyâuddîn (ö. 1924)

Şeyh Ahmed-i Haznevî (ö. 1950)

Seyyid Abdülhakîm-i Bilvânîsî-Hüseynî (ö. 1972)

Şeyh Ali Arıncî (ö. 1984)

Şeyh Ali Arıncı'nın şeyhi Abdülhakîm Bilvânîsî, tarikat silsilesinden anlaşılacağı gibi, Nakşibendî-Hâlidî yolunun Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesindeki önemli merkezlerinden biri olan Norşin dergâhının çok sayıdaki kollarından biri olan ve Şeyh Ahmed-i Haznevî tarafından kurulmuş olan Hazne dergâhında yetişmiştir. Abdülhakîm Bilvânîsî de aslen Siirtli'dir ve Baykan ilçesinin Bilvânîs (Ormanpınar)<sup>14</sup> köyündendir.

Şeyh Abdülhakîm Bilvânîsî, 1902 yılında babasının görev yaptığı Baykan'a bağlı Kermate köyünde doğmuştur. Köyüne nispetle Bilvânîsî denildiği gibi sey-yid<sup>15</sup> nesep olması itibariyle Abdülhakîm Hüseynî şeklinde de anılmıştır.

Abdülhakîm Bilvânîsî, 1939 yılında şeyhi Ahmed Haznevî'den hilafet aldıktan sonra önceleri Bilvânîs köyünde ikamet ederek irşad hizmetleri yürütmüştür. Bilâhere 1950 yılında Bitlis'e bağlı Kasrik (Narlidere)<sup>16</sup> köyüne taşınmıştır. 1963 yılında ise Batman'a bağlı Kozluk ilçesinin Gadire (Karaoğlak)<sup>17</sup> köyüne ve nihayet 1970 yılında Adıyaman iline bağlı Kahta ilçesinin Menzil köyüne taşınarak vefatına kadar (ö. 1972) irşad faaliyetlerini burada sürdürmüştür.

### 1. 5. Vefatı ve Türbesi

Şeyh Ali Arıncî, 24 Temmuz 1984 tarihinde, 68 yaşında vefat etmiştir.<sup>18</sup> Kabri Arınc köyünde, Tılfakîr denilen mevkidedir. Talebesi M. Akif İnan, şeyhinin vefatı üzerine 1984 yılında yazdığı Arzihal<sup>19</sup> isimli bir şiirde kendi halini şöyle dile getirir:

Sen öte bahçede açalı gülüm

Bütün bülbülleri yandı içimin

Dağıldı eczası sesin ahengin

Güzelin lezzetin rengin biçimin

14 Bilvânîs Köyü: Köyün ismi Ormanpınar olarak değiştirilmiştir. Siirt'in Baykan ilçesine bağlıdır ve kuzeybatı istikametinde ilçeye 7,5 km. mesafededir. Köye, Baykan ilçesinin çıkışından sol tarafa uzanan ve dağa tırmanan bir yoldan gidilmektedir.

15 Bilvanis köyünde sey-yid nesep olduğu kabul edilen aileler ikamet etmektedir.

16 Kasrik: Bitlis iline bağlıdır. Siirt-Bitlis karayolu üzerindedir.

17 Karaoğlak: Köyün eski ismi Gadire'dir ve Kadir'in diyarı anlamındadır. Halen Batman'a bağlı Kozluk ilçesinin köylerindedir. İlçeye 20 km. mesafededir.

18 Diyarbakırda tedavi gördükten sonra Siirt dönüşünde yolda vefat etmiştir.

19 M. Akif İnan, "Arzihal", *Mavera*, VIII, 90 (1984), s. 43; a.mlf., "Arzihal", *Tenha Sözlük*, Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2012, s. 41.



Öpüp kokladığım ellerin gülüm

Hayat ırmağıydı fidanlarıma

Açardı yolumu anahtar sesin

Gözlerin güneşti zamanlarıma

Bir yetim çocuktur günlerim gülüm

Seslerim kırıktır yatağım zindan

Ne olursun tez elden beni de çağır

Al götür yanına sevdiğim aman

### 1. 6. Şahsiyeti ve Bazı Tavsiyeleri

Şeyh Ali Arıncı, büyük bir âlim ve ârif. Daha ziyade güzel ahlakı, edebi, helal ve harama karşı titizliği ve en çok da göstermiş olduğu net ve açık duruşu ile dikkat çekmiştir. Onu taniyanlar, her konuda düşüncelerini açıkça ortaya koymasından ve bunu tavır ve davranışlarıyla göstermesinden etkilenmiştir. Onun bu şahsiyeti, çok sayıda mürid ve muhibbi olmasına vesile olmuştur.

Şeyh Ali Arıncı, sabırlı ve sakin ancak ne zulmeden ne de zulmedene sözü nü esirgeyen bir kişi olarak tanınmıştır. Bu konuda şöyle der: “Hiçbir zaman asabî olmayın ve hiddete gelmeyin. Çünkü hiddet şeytandan, sabır ise Rahman’dan gelir. Asabîlik fayda vermez aksine zarar ve felaket getirir. Sabır ise rahmet ve huzur getirir. Bunun içindir ki Allah birçok defa sabrı tavsiye etmiştir ve sabredenleri sever. Bir insan en asabî halde iken bile Allah’ı hatırlarsa asabiyeti geçer. Bununla beraber haksızlığı da hiçbir zaman kabul etmeyin. Daima haktan yana olun. Kimseye zulmetmeyin ama kimsenin de size zulmetmesine müsaade etmeyin. Hakkınızı Allah ve Resulünün gösterdiği şekilde sükûnetle arayın. Allah doğru olanlarla beraberdir.”<sup>20</sup>

Bir talebesi Şeyh Ali Arıncı’ye devlet ricaline saygı ve hürmetin ne şekilde olacağını sorar. Şeyh Efendi, bu konuyu kendi şeyhi Abdülhakîm Bilvânîsi’ye, onun da Sibğatullah-i Arvâsi’ye sorduğunu ve hepsinin cevabının, “devletin şerefi için devlet ricâlinin önünde ayağa kalkarız” şeklinde olduğunu söyler. Kendisinin de aynı kanaatte olduğunu söyler ve şöyle devam eder, “Eğer bir devlet ricâli benim talebem olmuşa o takdirde ayağa kalkmam zira o takdirde evladım olmuştur ve babalar evlatlarının önünde ayağa kalkmazlar.”<sup>21</sup> Ayrıca, “Ben askeri severim, asker olmasaydı namusumuz Ruslara kalırdı”<sup>22</sup> diyerek görüşlerini özetler.

Şeyh Ali Arıncı, bir sohbet esnasında kalbe en çok zarar veren hususun ne olduğunu konu edinir. Siirtli büyük âlim Molla Halil-i Siirdî’ye, kalbe en zararlı

20 Güldoğan, a.g.e., s. 52.

21 Güldoğan, a.g.e., s. 29.

22 Güldoğan, a.g.e., s. 36.

şeyin ne olduğu sorulduğunda içki olduğunu söylediğini nakleder. Bu sorunun kendisine sorulması durumunda cevabının “*harama nazar etmek*”<sup>23</sup> şeklinde olacağını söyler ve sohbette bulunanlara harama bakmama konusunda hassas olmalarını, kalbi en çok bozan hususun bu tür nazar olduğunu söyler.<sup>24</sup>

Şeyh Efendi, talebelerine ve ziyaretçilerine daimi suretle abdestli olmalarını ve abdestli şekilde uyumalarını tavsiye etmiştir. Ona göre, insanın ne zaman ve ne şekilde öleceği belli değildir. Abdestli ölenler şehit gibidir. Abdestli olan kişi sürekli ibadet halindedir. Abdest kolay ama sevabı çok olan bir ibadettir. Teheccüd namazı ile ilgili de şöyle der: “*Gece uyandıığımızda hemen abdest alın ve teheccüd namazı kılın. Bu namazı Hz. Peygamber kıları. Bu vakitte yapılan dualar Allah tarafından kabul edilir.*”<sup>25</sup>

Şeyh Ali Arıncı’yi tanıyan ve sevenler onun birçok kerametinden bahsetmektedir. Bunlardan bir tanesi şu şekildedir: 1974 yılında Kıbrıs Harekâtı’nın devam ettiği günlerde Arıncı köyünden Murat Kışmır ismindeki bir şahsın oğlu Mustafa da bu savaşa katılmıştır. Anne babası çocuklarının akıbetini merak ederler. Bir sabah namazı Şeyh Ali Arıncı, oğlu Hikmet’i göndererek Murat Kışmır’i çağırır. Ona oğlunu bir arkadaşı ile nöbette gördüğünü ve durumunun iyi olduğunu, merak etmemesini ve yakında döneceğini söyler. Murat Kışmır bu durumun nasıl gerçekleştiğini bir türlü anlayamaz. Birkaç ay sonra asker Mustafa terhis olup köye gelirken ailesi onu karşılar. Mustafa önce Şeyh Ali Arıncı’yi ziyaret etmek istediğini söyler. Babasının, eve varıp biraz istirahat ettikten sonra ziyarete gitmesinin daha iyi olacağını söylemesi üzerine, Mustafa başından geçenleri anlatır. Birkaç ay önce şeyh efendiyi nöbet esnasında gördüğünü, hatta arkadaşının da gördüğünü söyler. Kıbrıs’ta ne işinin olduğunu sorduğunda “*Kıbrıs bize emanet edildi*” dediğini söyler. Bunun üzerine babası başından geçenlerin hakikatini anlar ve birlikte Şeyh Ali Arıncı’nin ziyaretine giderler.<sup>26</sup>

## 2. Arıncı Dergâhı

### 2. 1. Dergâhın Kuruluşu

Şeyh Ali Arıncı, 1960’lı yıllardan itibaren imamlık ve müderrislik görevi yaptığı Arıncı ve eski görev yeri olan Millo başta olmak üzere çevre köylerde irşad faaliyetleri yürütmüştür. Vaktinin büyük çoğunluğunu Cami’de geçiren Ali Arıncı, köydeki tek pınarın cami yanında bulunması nedeniyle su almaya gelen bayanlar-

23 Şeyh Ali Arıncı, harama nazar etmeme konusunda hayatı boyunca büyük bir titizlik göstermiş, bu nedenle zorunlu kalmadıkça büyük şehirlere gitmemeyi tercih etmiş, kendisini rahatsız edecek bir durumun olma ihtimaline karşı özel araçta giderken gözlerini örtecek şekilde başına bir örtü almayı tercih etmiştir. Talebelerinden Bekir Tarık Yiğit ile 31 Ocak 2016 tarihinde yaptığımız görüşme notları.

24 Gülüdoğan, a.g.e., s. 28.

25 Gülüdoğan, a.g.e., s. 55.

26 Gülüdoğan, a.g.e., s. 25-26.

dan rahatsız olmuştur.<sup>27</sup> Bu rahatsızlığını şeyhi Abdülhakîm Bilvânîsî ile istişare eden Ali Arıncî, daha تنها bir yerde ikamet etmek ve vazifelerini orada yürütmek istediğini söylemiştir. Abdülhakîm Bilvânîsî, 1962 yılında Arıncı ve civar köyleri irşad ziyareti için geldiğinde, Millo köyüne yaklaşık beş yüz metre mesafede bulunan boş bir mekânı işaret ederek halifesi Ali Arıncî'ye o noktaya taşınmasını istemiştir. Ali Arıncî, şeyhinin işaret ettiği arazinin kendine ait olmadığını söylemesi üzerine, şeyhi satın almasını söylemiş ve bu mekâna bizzat kendisi Tilfakir<sup>28</sup> ismini vermiştir.<sup>29</sup>

1972 yılında şeyhinin vefatından sonra Şeyh Ali Arıncî, şeyhinin işaret ettiği mekânı 1974 yılında satın almış ve buraya kerpiçten bir mescid, medrese ve dergâh yaptırmıştır. Ardından doğu istikametinde ailesinin kalacağı bir ev ile dergâha gelenlerin kalacağı misafirhaneler eklemiştir. Ali Arıncî vefatına kadar on yıl bu dergâhta irşad faaliyetlerini sürdürmüştür.<sup>30</sup> Günümüzde medrese ve dergâh daha da genişlemiş durumdadır.<sup>31</sup>

Dergâh günümüzde faal durumdadır ve her gün ikindi namazından sonra toplu olarak hatme-i hâcegân yapılmaktadır. Büyük şehirlerde ise genellikle hafta içi iki gün yatsı namazından sonra, cumartesi günleri ise ikindi namazından sonra yapılmaktadır.

Şeyh Ali Arıncî, medreseden mezun ederek çok sayıda talebeye icazet vermiştir. Çok sayıda müridi olmasına ve seyr u sülûklarını tamamlamalarına rağmen yalnız bir kişiye hilafet vermiştir. O da kendi şeyhi Abdülhakîm Bilvânîsî'nin büyük oğlu Muhammed Nûrânî Erol'dur.<sup>32</sup>

## 2. 2. Halifesi Muhammed Nûrânî Erol

Muhammed Nûrânî Erol, babası Abdülhakîm Bilvânîsî'nin görev yaptığı Siyanis (Gümüşkaş)<sup>33</sup> köyünde doğmuştur. Tahsiline babasının yanında başlamış ancak babasının Şeyh Ahmed Haznevî'nin yanına gittiği dönemlerde onun talebesi Molla Osman'ın yanında devam etmiştir. Tasavvufî eğitimine de babasının halifesi Şeyh Ali Arıncî'nin yanında başlamıştır. 1981 yılında hilafet aldıktan sonra Van'ın

27 Rivayete göre Şeyh Ali Arıncî, cezbisi ve celali yüksek bir kişiydi. Bu nedenle caminin yanında bulunan pınardan su almaya gelen kadınlardan manen etkileniyor, su almaya gelen kadınlardan bazıları da onun celalinden etkilenerek baygınlık geçiriyordu. Bkz. Şeyh Ali Arıncî'nin oğlu Hikmet'in oğlu Molla Ömer ile yaptığımız görüşme notları. (28.01.2016)

28 Tilfakir Arapça tepe anlamına gelen Til ve yoksul anlamına gelen fakir kelimelerinden oluşmaktadır. Fakir aynı zamanda sülûflerin de isimlerinden biridir. Şeyh Ahmed Haznevî'nin Hazne köyüne yakın bir noktaya yetimhâne kurmuş ve oraya da Tilmarûf ismini vermiştir.

29 Göldoğan, a.g.e., s. 9.

30 Şeyh Ali Arıncî'nin oğlu Hikmet'in oğlu Molla Ömer ile yaptığımız görüşme notları. (28.01.2016)

31 Yaklaşık yüz öğrencinin tedris yapabileceği bir medrese inşaatı devam etmektedir.

32 Korkusuz, a.g.e., s. 370. Şeyh Ali Arıncî'nin ailesinden torun Molla Abdulgani ve Molla Ömer ile yaptığımız görüşme notları. (12. 02. 2016)

33 Yeni ismi Gümüşkaş olan Siyanis köyü Baykan'ın batısında Ziyaret (Veysel Karani) beldesine 8, 16 km. mesafededir.

Çaldıran ilçesinin Soğuksu köyünde görev yapmaya başlamış, 1984 yılında şeyhinin vefatından sonra Veysel Karanî beldesine yakın Zokamir<sup>34</sup> köyüne taşınarak tedris ve irşad hizmetlerini burada yürütmeye başlamıştır. Bu dönemde yaz aylarında Soğuksu ve çevresindeki köylerde irşad faaliyetleri yürütmüştür.

1984 yılından sonra bölgede yaşanan sosyal olaylardan rahatsız olması ve çevresinde bulunan bazılarının, yaşanan olaylarla ilgili nasihatlerini dinlememesi üzerine Zokamir'den ayrılmaya karar vermiştir. Şeyhi Ali Arıncı'nın oğlu Hikmet Efendi; Zokamir köyüne giderek köyden ayrılmamasını yahut Arıncı (Tılfakîr) köyüne gelerek kendileriyle beraber kalmasını rica etmişse de Muhammed Nûrânî Erol Efendi, kararında ısrar etmiştir. Bu dönemde İzmit'teki müridlerinin daveti üzerine 1992 yılında bu ile bağlı Doğantepe köyünde bir külliye inşa ederek irşad hizmetlerini yürütmeye başlamıştır. Şartların müsait olduğu dönemlerde Zokamir köyüne sık sık ziyaretlerde bulunmuş ve nihayet olayların azalması üzerine tekrar bu köye dönmüştür. Muhammed Nûrânî Erol Efendi, 2002 yılında bu köyde vefât etmiştir. Kabri bu köydedir. Şeyh Ali Arıncı'nın oğulları Hikmet ve Fadli, babalarının tek halifesi Muhammed Nûrânî Erol'dan tasavvufî hilâfet almışlardır.<sup>35</sup>

Günümüzde Zokamir köyünde Muhammed Nûrânî Erol'un oğlu Hikmetullah, irşad hizmetlerini yürütmektedir.

### 2. 3. Arıncı /Tılfakîr Dergâhı (Baykan-Siirt)

Şeyh Ali Arıncı'nın irşad hizmetlerine kendi köyü olan Arıncı'ta başlaması nedeniyle dergâhı da Arıncı Dergâhı olarak anılmış ve tanınmıştır. Ancak dergâh yukarıda belirtildiği üzere Tılfakîr denilen yeni bir mekânda kurulmuştur. Bu nedenle biz "Arıncı/Tılfakîr Dergâhı" şeklinde yazmayı tercih ettik.

Tılfakîr Dergâhı'nın bulunduğu nokta, yöre halkı tarafında "Mille Heft Bazar" yani "yedi pazarın kurulduğu yer-tepe" olarak bilinmekte ve eski zamanlarda haftanın her günü pazar kurulan tarihi bir mekân olarak kabul edilmektedir. Yakın mesafesinde iki tane kale kalıntısı bulunmakta idi.

Dergâh 1974 tarihinde bizzat Şeyh Ali Arıncı tarafından kurulmuştur. Şeyh Ali Arıncı 1984 yılında vefat ettikten sonra büyük oğlu Hikmet Efendi medrese ve dergâh hizmetlerini üstlenmiştir. Hikmet Efendi, medrese tahsilini tamamladıktan sonra babasının tek halifesi olan Muhammed Nûrânî Erol'un yanında seyr u sülûkunu tamamlamış ve hilafet almıştır. Halen Tılfakîr Dergâhı'nın hem müderrislik hem de şeyhlik görevini yürütmektedir. Çok sayıda muhip, mürid ve talebesi bulunmaktadır. Medresede oğlu Ömer ve Recep de müderris olarak görev yapmaktadır.<sup>36</sup>

34 Zokamir: Köyün yeni ismi Eğridere'dir. Baykan ilçesine bağlı Ziyaret/Veysel Karanî beldesine 6 km. mesafededir.

35 Şeyh Ali Arıncı'nın ailesinden torun Molla Abdulğani ve Molla Ömer ile yaptığımız görüşme notları.

36 Şeyh Hikmet Arıncı (Solmaz)'yi 6 Şubat 2016 tarihinde Ankara Pursaklar'da ziyaret ettik. Rahatsızlığı nede-

## 2. 4. Kasru'l-Ârifin/Arınc Dergâhı (Türkoğlu-K. Maraş)

Şeyh Ali Arıncı'nın oğullarından Şeyh Fadli tarafından Kahramanmaraş iline bağlı Türkoğlu ilçesinde kurulmuştur. Şeyh Fadli, tahsiline babasının yanında başlayarak sırasıyla Molla Hasan, Molla Muhyeddin Havil ve dönemin Baykan Müftüsünden ders okumuştur. Muhammed Nûrânî Erol'un yanında seyr u sülûkunu tamamlayarak hilafet aldıktan sonra Türkoğlu ilçesinde bir medrese ve dergâh kurmuştur. Aynı zamanda babasının köyünün adını taşıyan "Arınc Eğitim, Öğretim ve Kültür Vakfı" adında bir vakıfla sosyal hizmetler de yürütmektedir.

Şeyh Fadli'nin ilk eşi Fatma Hanım'dan Zeynelabidin, Hıfzullah, Abdurrahim ve Abdulganî adında dört oğlu olmuştur. bunlardan Abdulganî babasının yanında müderrislik yapmaktadır. Yine ilk eşinden Gülbahar, Hanife, Afife, Nacile ve Semiha adlarında beş kızı olmuştur. İkinci eşi Fikriye Hanım'dan Halime isminde bir kızı olmuştur. Üçüncü eşinin adı Zeynep Hanım'dır.<sup>37</sup>

## 2. 5. Arınc/ Tılfakir Dergâhında Bir Derviş Şair: M. Akif İnan

Cumhuriyet döneminde Müslümanca düşünme ve yaşamanın derdini ve davasını taşıyan birçok aydının hayatında iki hususiyet dikkat çekmektedir. Birincisi, mağlup devletin ve ümmetin yeniden inşası hususunda içlerinde büyüttükleri dert ve dava onlarda entelektüel bir kriz ve arayış şeklinde tezahür etmiştir. İkincisi ise resmîyetin reddettiğinin ve bireylerin kaybettiğinin mana ve maneviyat olması itibarıyla bu aydınlar, kendi hayatlarında da anlam eksikliğini hissederek "yaşamaya değer bir hayat" için bir gönül adamının sözüne ve sohbetine ihtiyaç duymuşlardır. Hayatları ve eserleriyle de bu ruhu yeni inşa sürecinin temeline koymuşlardır.

Yukarda bahsettiğimiz bu hususun en bilinen örneği Necip Fazıl Kısakürek (ö.1983)'tir. O, Abdülhakim Arvâsi ile 1934 yılında yeni bir dünyaya kapı açmış ve bu *Büyük Kapı*'dan geçerek Büyük Doğu'yu diriltmeye ve inşa etmeye çalışmıştır. Nurettin Topçu Abdulaziz Bekkinî'nin, Semiha Ayverdi ise Kenan Rifai'nin sohbetinde kendi ruhuna bir yol aramıştır. Cahit Zarifoğlu ve Erdem Bayazıt Erzincanlı Abdurrahim Reyhânî'nin mana halkasına dâhil olmuştur. Akif İnan ise Şeyh Ali Arıncı (1916-1984)'nin manevî terbiyesiyle mâverâya kapı aralamaya çalışmıştır

Akif İnan'ın Şeyh Ali Arıncı ile tanışması şu şekilde olur: 1977 veya 78 yılında bir yaz günü Akif İnan Urfa'ya ailesini ziyarete gider. Kardeşleri Yüzbaşı Mustafa İnan ve Doktor Ahmet Bedir İnan ile kız kardeşlerinin evine misafir olurlar. Sohbet esnasında kardeşi Yüzbaşı Mustafa sıklıkla Akif İnan'a, hocası Şeyh Ali Arıncı'den bahseder. Onun ilminden, irfanından ve ahlakının güzelliğinden bah-

niyle tedavi gördüğü için bir süredir Pursaklar'da ikamet etmektedir. Ziyaretimiz sırasında M. Akif İnan'ın amca çocukları ve bazı akrabaları da ziyaret için gelmişlerdi.

37 Şeyh Fadli'nin oğlu Molla Abdulganî Solmaz ile 14 Ocak 2016 tarihinde Türkoğlu'nda yaptığımız görüşme notları.

settikten sonra kendisinin de intisap etmesinin çok iyi olacağı şeklinde bir tavsiyede bulunur. Akif İnan, net bir şahsiyettir. Bütün anlatılanlardan sonra kardeşi Mustafa'ya döner ve şöyle der:

“Şeyhinin büyüklüğünden bu kadar bahsediyorsun. Ben bu güne kadar nice şeyhler gördüm, onlarla oturdum ve sohbet ettim. Ama hiçbiri benim gönlümü etkilemedi. Eğer senin şeyhin bu anlattığın kadar büyükse, takar tasmaşını boynuma ve çeker yanına.” Bu tavır, tam da Akif İnan tavrıdır. Açık ve nettir. Onun bu net tavrı ve sözleri kardeşi Mustafa'yı biraz incitir ve hüzünlendirir. Bunun üzerine ağabeyine bu şekilde konuşmamasının daha iyi olacağı şeklinde, nazik bir uyarıda bulunur.

1979 yılında, kardeşi Yüzbaşı Mustafa, Ağrı'da görev yapmaktadır. Bir kaza kurşunu ile yaralanır. Bunun üzerine Akif İnan ve kardeşi Dr. Ahmet Bedir Ağrı'ya ziyarete giderler. Olayı haber alan şeyhi Ali Arıncı de büyük oğlu Hikmet'i müridinin ziyaretine Ağrı'ya gönderir. Burada Akif İnan ile Hikmet tanışır ve uzun konuşmalar yaparlar. Hikmet Efendi, o dönemde medrese tahsilini tamamlamış bir müderristir. Bir ara Akif İnan'a, babasını ziyaret etmesini teklif eder. Bu teklifi kabul eden Akif İnan; sofi Şevket'in aracılığıyla Baykan'a bağlı Arıncı köyüne, Şeyh Ali Efendiyi ziyaret giderler.

Akif İnan, şeyh Efendi'nin nazarlarından ve sohbetlerinden çok etkilenir. Uzun süre bir şey konuşmaz. Tam bir sükûnet hali gözlemlenir. Nihayet orada intisap eder. Ağrı'ya döndüğünde kardeşi Dr. Ahmet Bedir, onun yüzüne yansıyan iç dünyanın sükûnet ve derin tefekkür halini kolaylıkla fark eder.<sup>38</sup>

Bu bağlanmadan sonra Akif İnan'ın duygu ve düşünce dünyasının merkezinde Şeyh Ali Arıncı ve tasavvufun önemli bir yeri vardır. Bu dönemde, daha önce kardeşi Mustafa'ya söylediği, “Şeyhin bu anlattığın kadar büyükse, takar tasmaşını boynuma ve çeker yanına” sözünü hatırlamış olmalı ki bir şiirinde<sup>39</sup> şeyhine şöyle seslenir:

Akif-i kıtmîr benem  
Boynunda zincir benem  
Yüreği sancır benem  
Gavs-ı Arıncı el medet

Bekir Karlığa'ya göre Akif İnan'da zaten bir derviş yönü vardı, ama kendisini gönülden yakalayacak bir mürid aramaktaydı: “Nuri Pakdil'i bir kenarda tutacak olursak grubun temsilcilerinin hemen hemen büyük çoğunluğunda mistik eğilimler

38 M. Akif İnan'ın kardeşi Dr. Ahmet Hamdi İnan Beyefendi ile 03. 01. 2016 tarihinde yaptığımız görüşme notları.

39 On iki kıtadan oluşan bu şiir yayınlanmamıştır. Şiiri bizlere damadı Hayati İnan Bey vermiştir.

ön plana çıktı. Ama bu eğilime doğuştan istidatlı olan Akif İnan'da çok daha bariz bir sufi mizacı belirdi.”<sup>40</sup>

Nazif Gürdoğan, Akif İnan'ın dervişlik yönüyle ilgili şöyle der: “Derviş bir insandı gerçekten. Hizmet için yarışan bir yanı vardı. Son zamanlarda da Baykanlı bir hocafendiye bağlanmıştı. Herkesin elinden tutup oraya götürmek için çok gayret ederdi. Bir gün dedim: ‘Ya üstad, neden böyle herkesi Baykan'a götürmek istiyorsun? ‘Nazıfçıgım’ dedi, ‘Ben bir hazine bulmuşum, bunu sizlerle, dostlarımla, arkadaşlarımla paylaşmayayım mı?’ ve ‘O hazineye ortak olmak istemezler mi?’<sup>41</sup> Bu konudaki görüşlerini şöyle sürdürür:

“O, 1979 yılında bir gönül ustası tanıdı, hayatı bütünüyle değişti... Ona gönülden bağlanmıştı. Onu çok severdi. Her sevdiği dostunun elinden tutar onun yanına götürürdü. Ondan uzakta olma onun hicretiydi. Onun hakkında bir kitap yazmak isterdi. Ölümünden bir iki ay önce mürşidi Ali Arıncı Efendi hazretlerinin ziyaretine Baykan yakınlarındaki dergâhına gittik. Efendi hazretlerinin Hayrî'l halefi Hikmet Efendi Ağabey'in misâfiri olduk... Mürşidinin özlemi ile dopdoluydu. Son şiir kitabı Tenha Sözler'deki şiirlerinin çoğu o özlemi anlatır”<sup>42</sup>

Erdem Bayazıt ise şöyle der: “70'li yılların sonuna doğru o Arıncı; ben, Erzincan'a bağlandık. Tariklerimiz geriye doğru Abdurrahman Tâgî kavşağında birleşiyordu. Fırsat bulduğumuzda hatmelerde ben onların, o bizim halkalara katılıyordu. O süreçte beni Arıncı'ya götürmeyi vaat etmişti. Hatta aynı sözü üstad Necip Fazıl'a da vermişti. Fakat Ali Efendi hazretlerinin Hakka yürümesi ile bu seyahati gerçekleştiremedik.”<sup>43</sup> Ancak Akif İnan'ın vefatından bir süre önce, kemoterapi görerken kısmen iyileştiği bir zaman diliminde bu seyahat gerçekleşmiştir. Erdem Bayazıt bu seyahatı şöyle anlatır:

“Ağustos ayında Urfa'da idik... İki otomobille yola çıktık. Bizim arabayı Yüzbaşı Mustafa kullanıyordu. İkindiye doğru Baykan'da, akşamüzeri Arıncı'taydık... Bizi Ali Arıncı hazretlerinin hayrî'l-halef mahdumu Hikmet Efendi karşıladı. Dağların ortasında, uçsuz bucaksız vadilerin arasında, ormanın içinde yükselen bir huzur adasıydık. Allah'a yakın, mâsivâdan uzak, düşlerdeki gibi bile sönük kaldığı acayip bir semtliydik. Dergâha yerleştik. Hayatımın Akif İnan'la geçirdiğim yüzük taşı, pırlanta üç gecesi başladı.

Geceleri dergâhın avlusunda yan yana serilen yer yataklarında, açık havada, yıldızların altında geç vakitlere kadar kısık sesle sohbet ederek geçiriyorduk. Gündüzleri ağır ağır çevreyi dolaşıyorduk... İlk gün Ali Efendi Hazretlerinin makberini ziyaret ettik. Delilimiz Hikmet Efendi oldu. Mezarın üstünde biten çiçekleri göz-

40 Bekir Karlığa, “Bir Uygurluk Savaşçısının Ardından”, *Yedi İklim Dergisi* (Akif İnan Özel Sayısı), 120 (2000), s. 43.

41 Ali Haydar Haksal, *Bir Medeniyet Şairi Mehmet Akif İnan*, Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2015, s. 75.

42 Ersin Nazif Gürdoğan, “Paylaşmasını Bilmek”, *Mehmet Akif İnan Kitabı*, s. 87.

43 Erdem Bayazıt, “Bir Uygurluk Elçisi”, *Medeniyetin Burçları*, Kayseri: 2004, s. 206.



yaşlarımızla suladık. Akif: “Hâlim malum. Dünyadan bir beklentim yok. Hasretim nâmütenâhi, hakkımda hayırlısı neyse ona talibim. Delaletinize ilticâ ediyorum.” mealinde niyazda bulundu. Yenilenmiştik, tazelenmiştik, yüreklenmiştik! Üçüncü günün sabahı dergâha veda ettik.”<sup>44</sup>

Ersin Gürdoğan’a göre, “Onun bilgi ve eyleme tutkunluğu tasavvufun potası içinde çok boyutlu, çok renkli bir zenginlik kazandı. Tasavvufun incelikleri divan şirinde olduğu gibi onun şiirine de yansıdı. Gönlin derinliklerine uzun bir yürüyüşe çıkmış bir şiiri vardı. O adeta gönlünün derinliklerine hicret ederek oradan seslenir. Şiirinde eylem ve derinlik, hüznün ve saadet el eledir.”<sup>45</sup>

Mustafa Miyasoğlu, Akif İnan’ı tavrı olarak Necip Fazıl ve Fethi Gemuhluoğlu’na benzetirken,<sup>46</sup> yakın arkadaşı Erdem Bayazıt onu bütün yönleriyle tanımlayacak bir betimleme yapar: “Dört başı mamur bir dava adamına yakışan bir kişilik ve üslubun sahibi. Ona baktıkça Ensar gelirdi aklıma. Sadakatı Sıddık-ı Ekber’i, celâdeti Ömer’i, şefkati Osman’ı, belâgat ve hikmeti Ali’yi hatırlatırdı.”<sup>47</sup>

Akif İnan’ın arkadaş çevresinin bu ifadelerinden, onun fitraten derviş meşrep bir kişiliğe sahip olduğunu anlıyoruz. Bu nedenle çok sayıda şeyh ile görüşmesine ve sohbetlerine katılmasına rağmen kendisinde bir tatmin duygusu oluşmamıştır. Titiz bir kişi olması itibarıyla uzun yıllar kendini kalpten yakalayacak bir şeyh arayışında olmuştur. Şeyh Ali Arıncı onun bu arayışına cevap olmuştur.

Akif İnan şeyhine bağlılığını, *Bağlanma*<sup>48</sup> isminde bir şiir yazarak dile getirmiştir. *Bağlanma* şiirinin ilk bölümü kaçış ve arayışını, ikinci bölümü ise bağlanmasını yani arayışın adanışa dönüşmesini dile getirir. Bu bölümde, bağlandıktan sonra kendisinde meydana gelen değişiklikleri de detaylı şekilde sıralar. Bu bölüm tasavvufi hayatın inceliklerine dair çok detaylı bilgileri metaforik bir dille alışılmışın dışında bir duygu ile ifade etmektedir. Buna göre kalbi buzul dağı gibi katı ve soğuk iken mürşidinin nazarıyla eriyip mûmbitleştiğini, bu nazarın nefsin deniz gibi kabarmış isteklerini buhar gibi erittiğini, vahyin hakikatine ve ilhama erdirdiğini, şeyhinin sesinin kendinde umudun adı ve sohbetinin yağmur gibi bereket olduğunu söyler. Nefs-i emmârenin putlaştırdığı madde putlarının bu sohbetlerle birer birer yıkıldığını dile getirir. Şeyhinin sesinin kalbinin atışıyla eş değerde, kendisine hayat kaynağı olduğunu ve artık o yılan gibi zehirli şehirler yerine, yürüdüğü yolların zemzemle yıkanmışçasına temiz ve kutsal olduğunu dile getirir.

Toprağa konuk olalı gölgem  
Göklerin gözleri üzerimdedir

44 Bayazıt, a.g.m., s. 206-7.

45 Gürdoğan, “Paylaşmasını Bilmek”, *Mehmet Akif İnan Kitabı*, s. 87.

46 Mustafa Miyasoğlu, “M. Akif İnan Üzerine”, *Medeniyetin Burçları*, Kayseri: 2004, s. 240.

47 Bayazıt, “Bir Uygarlık Elçisi”, *Medeniyetin Burçları*, Kayseri: 2004, s. 205.

48 İnan, “Bağlanma”, *Tenha Sözler*, s. 30-33.



Buzul yangınlarından alıp kalbimi  
Bağladın alnının emziklerine

Bir nazarla kırdın küreklerimi  
Buhar kıldın nefsin denizlerini

Yollayarak hikmet kervanlarını  
Donattın gönlümün dükkânlarını

Aşıladın Cibril emanetinden  
Hantal aklımın kanatlarına

Sesindir büyüten gözyaşlarımdan  
Umudun bembeyaz türkülerini

Sohbetin bir rahmet bulutu gibi  
İner hasretimin tarlalarına

Kazıdın putların sikkelerini  
Şimdi her yan celâl levhalarıdır

Sesinin yankısı dinmez içimden  
Eş olmuş kalbimin atışlarına

Arkanda yürürüm gözlerim yerde  
Sonsuz bir telaşla titrek ve ürkek

Nispet kokun gezer ciğer tahtımda  
Zemzemle yıkanmış şehirlerdeyim

Unuttum bilcümle anılarımın  
O sensiz oluşan bölümlerini

Her avuç su senin çağlayanından  
Ve her lokma senle bereketlenir

Guruplar ki mercan tarlalarıdır  
Kuşların uçuşu adımlarıdır

İniler yağmurun darbelerinden  
Tedirgin uykumun çelik telleri

*Yücelerden yücelerden  
Gündüzlerden gecelerden  
Sessiz dilsiz hecelerden  
Sütler sağar gönlümüze  
Kelâm yağar gönlümüze  
Işık ağar gönlümüze*

Şiirin son kısmında tasavvufî hayata girdikten sonra kendisinde meydana gelen değişiklikleri daha detaylı şekilde dile getirir. Burada eski halinin kesret yani madde ve manasıyla bir dağılmış ve parçalanmışlık halinde iken mürşidinin sayesinde bütün parçaların birleştiği ve tevhidin gerçekleştiğini, ruh ile beden bir olduğunu söyler. Bunun da önce “lâ” ile başlayan, yani ağyarı yakıp yıkarak kalbe yâri koyma şeklinde olduğunu ifade eder. Ruhuna ve fitratına yabancı bütün giysilerden soyunduğunu söyler. Şeyhin nazarı bütün fitneleri yakan bir yıldırım gibidir. Nefesinin, ruhunun çoraklarını bir gül bahçesine çevirdiğini ve onun ayak sesinin ve izinin kalbinin atışına eş olduğunu ve onu duymadığı anlarda gerçek yalnızlığı yaşadığını dile getirir. Nihayet ölümden artık korkmadığını, artık bir gönül kırmayacağını ve bu nurlu yoldan asla ayrılmayacağını dile getirir. Şiirin bu bölümü şu şekildedir:

Dağılan eczamı toplayan cihaz  
Ruhumun gövdeyi çağırın sesi  
Saldın külhanlara bütün bilgimi  
Yüksek fırınlarda yanar geçmişim  
Erittin dünyayı zamanı sözü  
Bir köpek derisi giysilerimi  
Sıyrıldım tüm yaban kumaşlarından  
Atarak canımı gölgelerine  
Bulutların nabzı kalbimdir şimdi  
Yıldızlar konuğu mekânlarımın  
Gözlerin ne kadar yakın ve kesin  
Dindirdi fitnenin şimşeklerini  
Zanların yıkılan mazgallarını  
Bir İbret kendine döndürdüğü cezben  
Açarak bir çiçek denizi gibi  
Can üfledin çorak alanlarıma  
Gör ne tek ve تنها bir ömür olur  
Duymazsam içimde ayak sesini  
Hiç cevabım yoktur bükük boynum ve  
Gözyaşımın başka sorularına

Ölümlerden korkar isem  
Gönül evi yıkar isem  
Ben bu yoldan çıkar isem  
Yazık bana vahlar bana

Akif İnan'ın *Tenha Sözlere* isimli eserindeki şiirlerin büyük çoğunluğu tasavvufi bir ruha sahiptir. Ancak bazı şiirler şeyhi Ali Arıncı'yi direkt muhatap alarak yazılmıştır. Bunlardan bazıları şu şekildedir. Sen<sup>49</sup>, Sensin<sup>50</sup>, Siz<sup>51</sup>, Dağlara<sup>52</sup>, Sevdiğim<sup>53</sup>.

### Sonuç

Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde hakkında herhangi bir çalışma yapılmamış çok sayıda medrese, dergâh ve bu dergâhlarda medrese-tekke birlikteliği içinde genellikle Hâlidî geleneğine bağlı ilim ve irşad faaliyetleri yapmış olan kişiler bulunmaktadır. Bu dergâhlar ve medreseler yalnız ilim ve irfan merkezi değil aynı zamanda birçok sosyal fonksiyonu da birlikte icra eden ve toplumu birlikte tutan, onların dini ve ahlaki yönlerini geliştiren manevi ocaklardır. Maalesef son dönemlerde bu merkezler ilgi giderek azalmış ve bunun doğal sonucu olarak da toplumda sosyal ve dini çözümler görülmeye başlamıştır. Bu önemli medrese ve dergâhlardan bir tanesi de Şeyh Ali Arıncı tarafından kurulmuş olan Siirt'in Baykan ilçesine bağlı Arınc köyündeki Tılfakir Dergâhı'dır.

Abdülhakîm Bilvânîsi'nin (ö. 1972) halifelerinden biri olan Şeyh Ali Arıncı, 1958 yılından itibaren irşad faaliyetleri yürütmüştür. 1974 yılından sonra Tılfakir mevkiinde kurulan cami medrese ve dergâhta çok sayıda talebe yetiştirmiş ve icazet vermiştir. Şeyh Ali Arıncı'nın yanında çok sayıda müridi olmasına rağmen, sadece şeyhi Abdülhakîm Bilvânîsi'nin büyük oğlu Muhammed Nûrânî Erol'a hilafet vermiştir. Daha sonra oğulları Hikmet ve Fadli, Şeyh Muhammed Nûrânî Erol'un

49 İnan, "Sen", *Tenha Sözlere*, s. 40. Şiirin ilk beyti şu şekildedir:

Her taraf gözlerin gündüz ve gece  
Her mevsim sensin ve her ses sözlerin

50 İnan, "Sensin", *Mavera*, 111 (1986), s. 5; İnan, *Tenha Sözlere*, s. 35. Şiirin ilk beyti şu şekildedir:  
Özgürlük menşurum kanatlarındır

Toprağım devletim bayrağım sensin

51 İnan, "Siz", *Mavera*, 90 (1984), s. 44; İnan, *Tenha Sözlere*, s. 34. Şiirin ilk beyti şu şekildedir:

Dikenler çalılar güle dönüşür

Bir bengisu yayar nazarlarınız

52 İnan, "Dağlara", *Mavera*, 69 (1982), s. 36; İnan, *Tenha Sözlere*, s. 37-39. Şiirin ilk iki beyti şu şekildedir:

Dağlara vur gönülüm alıp başını

onlar anlar bir de deniz sevdamı

Bir gece gökleri giyinerekten

göçetsem alınımın kucaklarına

53 İnan, "Sevdiğim", *Tenha Sözlere*, s. 36. Şiir şu şekilde başlar:

Eteğim çamurlu yüzümse kara

Dönsün karanlığım benimle nura

Gel kovma kapından nolur sevdiğim

yanında seyr u sülûkunu tamamlayarak hilafet almıştır. Şeyh Hikmet babasının dergâhında, Şeyh Fadli ise Maraş'a bağlı Türkoğlu ilçesinde kurduğu "Kasru'l-Arifân" isimli medrese ve dergâhta ilim ve irşad faaliyetlerini yürütmektedir.

Şeyh Ali Arıncı'nın en tanınan bağlılarından biri yazar ve Şair M. Akif İnan (ö. 2000)'dir. 1979 yılında bağlanan İnan, bu tarihten sonra hayatında ve eserlerinde büyük değişiklik yaşamış ve özellikle ikinci şiir kitabı *Tenha Sözcükler*'de kaleme aldığı şiirlerin genel muhtevası tasavvuf olmuştur. Akif İnan, başta Erdem Bayazıt olmak üzere birçok yazar ve şairi de bu dergâha hocasını ziyarete götürmüş, dergâhın daha fazla tanınmasına vesile olmuştur. Akif İnan için Şeyh Ali Arıncı, bütün hayatına istikamet sunan bir ayna olmuştur.

### Kaynakça

- Beyazıt, Erdem, "Bir Uygarlık Elçisi", *Medeniyetin Burçları*, Kayseri: 2004.
- Güldoğan, Lütfü, *Şeyh Ali Arıncı Hayatı ve Menkıbeleri*, Siirt: Doğan-tepe Yayınları, 1997.
- Gürdoğan, Ersin Nazif, "Paylaşmasını Bilmek", *Mehmet Akif İnan Kitabı*, t.y.
- Haksal, Ali Haydar, *Bir Medeniyet Şairi Mehmet Akif İnan*, Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2015.
- İnan, M. Akif, *Tenha Sözcükler*, Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2012.
- \_\_\_\_\_, "Dağlara", *Mavera*, 69 (1982), s. 36.
- \_\_\_\_\_, "Sensin", *Mavera*, 111 (1986), s. 5.
- \_\_\_\_\_, "Siz", *Mavera*, 90 (1984), s. 44.
- \_\_\_\_\_, "Arzihal", *Mavera*, 90 (1984), s. 43.
- Karlığa, Bekir, "Bir Uygarlık Savaşçısının Ardından", *Yedi İklim Dergisi* (Akif İnan Özel Sayısı), (2000), s. 120.
- Korkusuz, Şefik, *Nehri'den Hazne'ye*, İstanbul: 2010.
- Miyasoğlu, Mustafa, "M. Akif İnan Üzerine", *Medeniyetin Burçları*, Kayseri: 2004.

### Görüşme Notları

- M. Akif İnan'ın kardeşi Dr. Ahmet Hamdi İnan Beyefendi ile 03.01.2016 tarihinde yaptığımız görüşme notları.
- Şeyh Ali Arıncı'nın sohbetlerinden derlenen şahsi kütüphanemizdeki notlar.
- Şeyh Ali Arıncı'nın oğlu Şeyh Hikmet Solmaz ve torunu Molla Recep ile 06.02.2016 ve 02.03.2016 tarihinde yaptığımız görüşme notları.
- Şeyh Ali Arıncı'nın torunu Molla Abdulganî Solmaz ile 14.01.2016 tarihinde Türkoğlu'nda yaptığımız görüşme notları.
- Şeyh Ali Arıncı'nın torunu Molla Ömer ile 28.01.2016 tarihinde yaptığımız görüşme notları.

EK: M. Akif İNAN



*Şeyh Ali Arıncı ve Arınç/Tilfakir Dergâhı*



# Süfyan es-Sevrî'nin İctihat Düşüncesinde Kitab ve Sünnet/Hadis\*

Abdülkadir TEKİN\*\*

## Özet

Süfyan es-Sevrî (ö. 161) fıkıh mezheplerinin teşekkül ettiği hicri II. Asırda Ebû Hanife ile çağdaş ve fıkhıta “müstakil bir mezhep sahibi” bir âlim olarak bilinmektedir. “Sevrî mezhebi” siyasi, sosyal, vb. sebeplerle hicri VII. asra kadar varlığını sürdürebilmiştir. Süfyan es-Sevrî'nin İslam miras hukukuna ait “el-Ferâiz” isimli eseri dışında günümüze kadar ulaşmış usûl ve fûrûî fıkha dair bir eseri de bulunmamaktadır. Bu çalışmada Süfyan es-Sevrî'nin, kaynaklarda dağınık halde olup bize intikal eden görüşlerinden hareketle icthatlarında Kitâb ve Sünneti/Hadisi kullanırken hangi kriterleri esas aldığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca yer yer diğer mezhep imamlarının görüşlerinden de kullanmış oldukları usûllerden de mukâyeseli olarak faydalanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Süfyan es-Sevrî, İctihat, Usûl-ü Fıkh, Kitab, Sünnet/Hadis.

## The Book and Sunnah/Hadith in Sufyan al-Thawra's Judicial Opinion

### Abstract

Being contemporary with Ebu Hanifa in the 2<sup>nd</sup> century in AH. in the time when the Islamic school of thoughts appeared, Sufyan al-Thawra (d. 161) has been known to be a Muslim scholar who has his own Islamic school of thought. “Thawra school of thought” managed to survive until the 7<sup>th</sup> century in AH. With political, and social etc. reasons. There isn't lawful issues and the method works which could survive until today other than the work called “al-Ferâiz” which is about Islamic law of inheritance. In this article from Sufyan al-Thawra's opinions dispersed in various sources and the ones reaching to us, it has tried to be analysed which criteria have been used as using the book and Sunnah/Hadith. Also partly the opinions of other school of thoughts and their methodology, too, have comparatively been used.

**Keywords:** Sufyan al-Thawra, Judicial Opinions, Methodology of Islamic Jurisprudence Qur'an, Sunnah/Hadith.

\* Bu makale *Süfyan es-Sevrî ve Fıkıh İlmindeki Yeri* adlı doktora tezinden istifade edilerek üretilmiştir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku A. B. D.  
a\_kadirtekin@sinop.edu.tr.

## Giriş

II-VIII. yüzyıllar arası fıkıhın bağımsız bir ilim dalı haline gelmesi ve mezheplerin oluşması bakımından önemli bir zaman dilimidir. Hicrî ikinci asırda yaşayan birçok fakih, kendilerinden sonra yüzyıllar boyu takip edilen mezhep imamı olarak görülmüştür. Bu mezheplerin bir kısmı günümüze kadar gelmişse de bir kısmının zamanla tâbileri kalmadığı için tarih sahnesinden silinmiştir. Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), fıkıh mezheplerinin teşekkül ettiği hicrî ikinci asırda Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile birlikte yaşamış, kendi adıyla anılan müstakil bir mezhep sahibi olan bir âlimdir. Sevrî mezhebi hicrî V. yüzyıla kadar Bağdat ve çevresinde, Şam'da, hicrî VII. yüzyıl sonlarına kadar Dinever, Kazvin, Cürcan, İsfahan ve Horosan bölgesinde, özellikle Dinever ve çevresinde etkili olmuştur. Bu çerçevede Süfyan es-Sevrî'nin mezhebini benimseyenleri ifade etmek için "Sevrî" ya da "Süfyânî" nisbeleri yaygın biçimde kullanılmıştır.<sup>1</sup> Kaynaklar, Bağdat Mansûr Câmii'nde Sevrî mezhebine göre fetva veren son fakih olarak 404/1014 yılında vefat eden Ebû Bekir Abdülğaffar b. Abdirrahman ed-Dineverî'nin ismini kaydeder.<sup>2</sup>

Süfyan es-Sevrî, Emevî devletinin yıkılmaya yüz tuttuğu bir zamanda dünyaya gelmiş, bu yıkılışa tanık olmuş ve ardından kurulan Abbâsî devleti içerisinde otuz yılını geçirmiştir.<sup>3</sup> Süfyan es-Sevrî, Abbâsîler döneminde Halife Mansûr'un kadılık teklifini kabul etmediğinden dolayı hayatının sonuna kadar siyasi idarenin takibine maruz kalarak, sürekli gizlenerek yaşamak zorunda kalmış,<sup>4</sup> açıktan

1 Halil b. Aybek es-Sâfedi, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût ve Mustafa Türki, Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâs, 1420, IV, 238; Ebû'l-Mehâsin b. Tağriberdî, *En-Nücûmu'z-Zâhire fî Ahbâri Mısır ve'l-Kâhire*, nşr. Muhammed Şeltût, Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1970, XIX, 16; Recep Özdirek ve Ali Hakan Çavuşoğlu, "Süfyan es-Sevrî", *DİA*, 2010, XXXVIII, 26.

2 İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire* IV, 238; Sâfedi, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, XIX, 16.

3 Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001, VIII, 492.

4 Muhammed b. Hacer el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân fî Menâkıbi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, nşr. Halil el-Meys, (Beyrut: 1403), s. 88, 89.



öğrenci yetiştirme imkanı bulamamış ve bundan dolayı mezhebin usûl ve fûrû'i fıkha dair yazılı bir birikimi oluşmamıştır. Süfyan es-Sevrî'nin eserlerinden bir kısmı talebeleri tarafından gizlenmiş ve tahribe uğramaktan korunmuş olmasına rağmen günümüze fıkıh alanında sadece İslâm miras hukuku ile ilgili kaleme aldığı "el-Ferâiz" isimli eseri<sup>5</sup> ulaşabilmiştir.

İslâm düşünce tarihine bakıldığında, ilk dönemlerden itibaren, sahabe nesli ile birlikte nasslara yaklaşımda esas itibarıyla iki ekolün ana çizgilerini, nüvelerini görmek mümkündür. Nassların ulaşmak istediği hedeflerden ziyade, zahirî anlamlarını esas alan Hicaz ehlinin çoğu "ehl-i hadis"; nassların zahirî anlamlarından ziyade, onların gerçekleştirmek istedikleri maksatlarını gözeten Irak ehlinin çoğu ise "ehl-i re'y" olarak isimlendirilmiştir.<sup>6</sup> Bazı tabakat kitapları, Süfyan es-Sevrî'yi "Hicaz Ekolü" içerisinde değerlendirirken<sup>7</sup> bazıları "Kûfe Ekolü" içerisinde değerlendirmektedirler.<sup>8</sup> Süfyan es-Sevrî yaşadığı dönemde gerek Kûfe'de uzun bir süre kalmış olmasından gerekse özellikle hayatının son dönemlerinde Basra ve Hicaz bölgesinde bulunduğundan her iki ekolün özelliklerinden etkilenmiştir. Sevrî'nin kaynaklardan ulaştığımız fikhî görüşleri ile usûl konularıyla ilgili görüşlerinden elde ettiğimiz bilgiler onun her iki ekolden etkilenmekle birlikte, genel anlamda Abdullah b. Mes'ûd'un çizgisini takip ettiğini göstermektedir.

Bu makalede hicri VII. asra kadar varlığını sürdürebilen ancak çeşitli sosyal ve siyasi sebeplerle zamanla mezhebinin tâbisi kalmayan Süfyan es-Sevrî'nin içtihatlarında Kitâb ve Sünneti/Hadisi kaynak olarak kullanırken hangi kriterleri esas aldığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

## 1. Kitâb

Süfyan es-Sevrî, Kur'an'ın sahih anlamının Kur'an, Sünnet ve Selef'in anlayışında bulunduğunu belirterek Kur'an'ın re'y ile tefsir edilmesine şiddetle karşı çıkmış, Sahâbe ve Tâbi'undan gelen verilerle Kur'an'ın anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>9</sup> Ona göre Kur'an'ın muhkem âyetlerinin manası anlaşılabilir tefsiri yapılabilirken müteşâbih âyetlerin manasını ancak Allah'ın ilim verdiği kimseler bilebilir.<sup>10</sup>

Süfyan es-Sevrî, kendisine bir mesele sorulduğunda, öncelikle Kur'an-ı

5 Süfyan es-Sevrî, *el-Ferâiz*, thk. Abdülaziz b. Abdullah el-Helil, (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1410).

6 Ahmet Uyar, "Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar, Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Ekolleri", *Bilimname Düşünce Platformu*, sayı: 5, s. 29, Kayseri, 2004/2.

7 İbn Ebi Ya'lâ el-Halilî, *el-İrşâd fî Marîfeti 'Ulemâ'î'l-Hadis*, nşr. M. Sa'îd b. Ömer İdris, Riyad, 1409, c. 2, s. 487; 510, 566; III, 870, 871; Ebû Davud es-Sicistânî, *Risâletü Ebi Dâvud ilâ Ehl-i Mekke fî Vasfî Sünenih*, nşr. Muhammed b. Lütî es-Sabbâğ, Beyrut, 1405, s. 28.

8 Ebu'l 'Arab et-Temimi, *Tabakâtü 'Ulemâ'î İfrikiyye ve Tûnis*, nşr. Ali eş-Şâbbî-Nâim Hasan el-Yâfi, Tunus, 1985, s. 126, 127, 220.

9 İmtiyaz Ali Arşî, *Tefsîru Süfyanî's-Sevrî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1983, s. 14.

10 Necmeddîn Ebi'r-Rabi' es-Sarsarî, *Şerhu Muhtasarî'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407, II, 47.

Kerîm'de konu ile ilgili bir hükmün olup olmadığına bakardı. Eğer konuyla ilgili açık bir nâss mevcut ise onunla hükmeder, konu ile ilgili sarih/açık değil de mücmel/kapalı bir âyet bulunduğunda âyetin indirilme sebebini/sebeb-i nüzûlünü dikkate alır, mesele ile ilgili hükmü ortaya koymak için âyetin indiği zamanki şartlardan ve o günkü mevcut sosyal durumdan da faydalanırdı.<sup>11</sup>

Süfyan es-Sevrî'nin yalnız âyetleri delil olarak alıp hüküm verdiği mesele çoktur. Ancak biz burada konunun anlaşılması için birkaç örneğe yer vereceğiz. Örneğin Süfyan es-Sevrî, umrenin vâcip olduğu hükmünü<sup>12</sup> Bakara Sûresi'nde geçen: (... وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ); "Hacca da, umreyi de Allah için tamamlayın."<sup>13</sup> âyetine göre vermiştir. Ona göre âyette hac ve umre tamamlama emri atıf harfiyle birlikte zikredildiği için vücûb emri her ikisini de kapsamaktadır.<sup>14</sup>

Bir diğer örnek ise; Süfyan es-Sevrî, 5 veske<sup>15</sup> ulaştığında zeytinden öşür (1/10) verilmesi gerektiğini En'am Sûresi'nde geçen: "O, çardaklı-çardaksız olarak bahçeleri, ürünleri, çeşit çeşit hurmalıkları ve ekinleri, zeytini ve narı (her biri) birbirine benzer ve (her biri) birbirinden farklı biçimde yaratandır. Bunlar meyve verince meyvelerinden yiyin. Hasat günü de hakkını (öşürünü) verin."<sup>16</sup> âyetine dayanarak hüküm belirtmiştir. Çünkü zeytinin de aynen hurma ve kuru üzüm gibi biriktirilmesi söz konusudur.<sup>17</sup> Bu yüzden ona göre, hurma ve kuru üzümünden öşür verildiği gibi zeytinden de aynı şekilde beş veske ulaştığında öşür verilmesi gerekir.

### 1. 1. Kur'ân'ın Şâz Rivâyetlerinin Hükmi Değeri

Bilindiği gibi Kur'ân'ın meşhûr ve mütevâtir rivâyetinden başka sahâbeden vârid olan şâz kıraatler de mevcuttur. Bu kıraatlerle de amel edilip edilmeyeceği konusunda fakihler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Kaynaklara bakıldığında Süfyan es-Sevrî'nin mütevâtir olmayan kıraatlerin namazda okunup okunamayacağı ve kıraat farklılıklarının fikhî hükümde delil olup olmaması ile ilgili herhangi bir açıklamasına rastlamıyoruz. Fakat onun vermiş olduğu hükümlerden sahâbeden sahih yolla nakledilmiş kıraatleri delil olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin; yemin keffareti ile ilgili âyette elimizdeki mevcut Kur'ân'larda peş peşe olmayı ifade eden (متتابعه) "mütetâbi'ât" kelimesi yoktur. Bu ifade, Abdullah b. Mes'ûd'un (ö.32/652) şahsî mushafında vardır. Hanefiler buradan hareketle yemin keffare-

11 Ebu Nu'aym Ahmet b. Abdullah el-Isfehâni, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Esfiyâ*, Matbaatu's-Saâde, 1979, VI, 367.

12 Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğni fî Fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1403, III, 173.

13 el-Bakara 2/196.

14 İbn Kudâme, *el-Muğni*, III, 173.

15 Veski; eskiden kullanılan bir ölçüğün ismi olup, bir deve yükü anlamına gelmektedir. Genellikle ziraat mahsulelerinin ölçüldüğü bu ağırlık ölçüsü, 60 sa'/165 litredir. Sâ'in bölgelere göre farklı olması sebebiyle bir veski Hizazlılara göre 320 rıtl; Iraklılara göre ise 460 rıtl gelmektedir. Buna göre bir veski, yaklaşık 130 kg. gelmektedir. Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s.605.

16 el-En'am 6/141.

17 İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 553.

ti olarak tutulacak orucun peşpeşe tutulması gerektiğine hükmetmişlerdir.<sup>18</sup> Yani Hanefilere göre mütevâtir olmayan kıraat kaynak olarak kullanılabilir. Hanbelilere göre de şâz kıraatler delil olarak kullanılabilir.<sup>19</sup>

Süfyan es-Sevrî de, yemin keffaretinin hükmünü açıklayan âyeti<sup>20</sup> (... فصيام ثلاثة أيام متتابعه) şeklinde okuyarak keffâret olarak tutulacak olan üç günlük orucun birbirini takip eden günlerde, peş peşe tutulması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>21</sup> Süfyan es-Sevrî'nin burada Ebû Hanîfe gibi Kûfe üstadı İbn Mes'ûd'u<sup>22</sup> takip ettiğini görüyoruz.

Şâfiî usûlcüler ise mütevâtir olarak nakledilmemiş şâz kıraatlerin hüküm çıkarmada delil olarak kullanılamayacağını bunların haber-i vâhidler gibi de değerlendirilemeyeceğini belirtmişlerdir.<sup>23</sup> Mâlikîlere göre de şâz kıraatler delil olarak kullanılmaz.<sup>24</sup>

## 1. 2. Kur'an'ın Hükmüne Muhalif Gelen Haber-i Vâhidin Ziyâde Kabul Edilmesi ve Haber-i Vâhidle Kur'an'ın Tahsîsi

Süfyan es-Sevrî'nin görüşlerini incelediğimizde onun, ahkâmla ilgili konular da, Kur'an'ın hükmüne muhalif olarak gelen haber-i vâhidin Kur'an'a ziyâde olduğu düşüncesinde olduğunu görürüz. Ziyâde ise ona göre neshtir. Dolayısıyla zayıf olanın (haber-i vâhid) güçlü olanı (Kur'an) neshetmesi mümkün değildir. Yani Süfyan es-Sevrî zannî delille sâbit olan haber-i vâhidin, kat'i delille sâbit olan Kur'an'ı neshetmesini kabul etmemektedir.<sup>25</sup>

Süfyan es-Sevrî'ye göre haber-i vâhidle/âhâd hadisle ve kıyasla âmm içerikli âyetin tahsîsi mümkün değildir. Bu konuda İbrâhim en-Neha'î'yi (ö.96/715) takip ettiği görülmektedir.<sup>26</sup> Bu yüzden Süfyan es-Sevrî, haber-i vâhidle (âhâd yolla) gelen; (إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ): "Ameller ancak niyetlere göredir."<sup>27</sup> hadisine rağmen abdestte niyetin şart olmadığı görüşündedir. Yine Süfyan es-Sevrî, haber-i vâhidle vârid olan; (لَا وَضُوءَ لِمَنْ لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ): "Allah'ın adını anmayan kimsenin abdesti geçersizdir."<sup>28</sup> hadisine rağmen abdestte besmelenin şart olmadığını söylemekte-

18 Şemseddin b. Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut, t.y., VIII, 155; Ebû Bekr Alaüddin el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, Beyrut: 1982, V, III.

19 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 458.

20 el-Mâide 5/89.

21 Serahsî, *el-Mebsût*, V, 223.

22 Bkz. Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Mısır: 1373, X, 562; Ömer b. Davud b. Kesîr ed-Dumaşkî, *Tefsîru Kur'âni'l-'Azîm*, Kahire: 1373, III, 177.

23 Bkz. Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fikh*, nşr. Abdul'azîm Mahmûd ed-Dîb, Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1418, I, 257; Sem'ânî, Muhammed b. Abdülcebbar, *Kavâtu'u'l-Edille fi'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasen İsmâil, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418, s. 414.

24 Muhammed b. Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut: t.y., II, 654.

25 Muhammed b. Revvâs Kal'acı, *Mevsû'atu Fikhi İbrâhim en-Neha'î*, Mekke: Câmiatü'l-Melik Abdülazîz, 1979, II, 983.

26 Kal'acı, *en-Neha'î*, II, 983.

27 Buhârî, *Bed'ü'l-Vahy*, I; Müslim, *İmâre*, 155; Ebû Davud, *Talak*, 11.

28 İbn Mâce, *Tahâret*, 41; Ebû Dâvud, *Tahâret*, 48.

dir. Yine Süfyan es-Sevrî, abdest organlarını yıkamada muvâlâtın (peşpeşe yıkama) şart olmadığı görüşündedir. Halbuki bu konuda yine âhâd yoldan gelen bir rivâyete göre:

أن رجلاً توضأ فترك موضع ظفر على قدمه. فأبصره النبي صلى الله عليه وسلم. فقال "ارجع" (فأحسن وضوءك" فرجع ثم صلى.

"Hz. Peygamber abdest alırken topuğunda bir dirhem kadar suyun değmediği bir kuruluk bulunan bir adamı gördüğünde ona: "Dön, abdestini güzel yap." demiş, o da tekrarlamış sonra da namaz kılmıştır.<sup>29</sup> Bu hadise göre, Hz. Peygamber bu kişiye sadece ayaklarını yıkamasını söylememiş, abdesti güzel yapıp, tamamlamasını belirtmiştir. Sadece tekrar ayaklarını yıkamasını söyleseydi abdest organlarını yıkamadaki muvâlât (peş peşe yıkama) bozulmuş olurdu.

Bu örneklerde Süfyan es-Sevrî'nin âhâd yolla gelen bu haberlerle amel etmediğini görmekteyiz. Ona göre bunlar, abdestle ilgili inen âyete bir ziyâdedir. Mâide Sûresi'nde: "Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın ve başlarınızı mesh edip her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın"<sup>30</sup> buyrulmaktadır. Âyette abdest için, niyet ve sırayla yapma şart koşulmadığı için, Süfyan es-Sevrî, âyete bir ziyâde olduğu ve zannî olanın kat'iyi neshetmesinin de mümkün olmayacağı gerekçesiyle bu rivâyetlerle amel etmemiştir.<sup>31</sup>

Bir başka örnekte; eşek ve katır artığı su ile abdest almak Süfyan es-Sevrî'ye göre mekruhtur.<sup>32</sup> Ona göre başka bir su bulma imkânı yoksa eti yenmeyen hayvanın içtiği sudan abdest alınır, daha sonra da teyemmüm yapılır.<sup>33</sup>

Süfyan es-Sevrî, köpeğin içtiği su hakkında da Maide Sûresi'nde geçen: "(Ey Muhammed!) Sana, kendilerine nelerin helal kılındığını soruyorlar. De ki: "Size temiz ve hoş olan şeyler, bir de Allah'ın size verdiği yeteneklerle eğitip alıştırdığımız avcı hayvanların tuttuğu (avlar) helal kılındı. Onların sizin için tuttuklarından yiyin..."<sup>34</sup> âyetine dayanarak aynı hükmü vermiştir. Yani başka su bulunmazsa köpeğin içtiği sudan abdest alınıp daha sonra teyemmüm yapılır.<sup>35</sup> Süfyan es-Sevrî, burada Ebû Hüreyre'nin (ö. 56/678) rivâyet ettiği "köpeğin yaladığı kabın yedi kez yıkanması"<sup>36</sup> hadisiyle amel etmeyerek Ebû Hanîfe gibi<sup>37</sup> yukarıda zikredilen âyetle amel etmiştir. Bütün bunlar değerlendirildiğinde Süfyan es-Sevrî'nin Kitap, Sünnet/Hadis çatışmalarında Kitap'ın zâhirini delil olarak aldığı anlaşılmaktadır.

29 Müslim, Tahâret, 10; Ebû Dâvûd, Tahâret, 66.

30 el-Mâide 5/6.

31 Bkz. Kalâcî, *Mevsû'atu fıkhi Süfyanî's-Sevrî*, Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1990, s. 58.

32 Ebubekr Muhammed b. İbrahim b. Münzir, *el-İşrâf fî İhtilâfi 'alâ Mezâhibi Ehli'l-İlm*, Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, t.y., I, 308, 309.

33 İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 48.

34 el-Mâide 5/4.

35 Mâhir Yâsin el-Fahl, *Eseru İhtilâfi'l-Mütân ve'l-Esânid fî İhtilâfi'l-Fukahâ*, Ehli'l-Hadis, yy., t.y., I, 237.

36 Müslim, Tahâret, 27.

37 Şeyh Nizâm, *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, çev. Muhammed Özdemir, Diyarbakır: 1973, I, 20.

Şâfiülere göre ise, alıştırılmış köpek olsa bile, köpek necis kabul edilmektedir. İmam Şâfiî, Ebû Hüreyre'den rivâyet edilen hadisi delil olarak almış, bu yüzden köpek necâseti olan ya da köpeğin yaladığı bir kabın ilki toprakla silinmesi şartıyla, yedi defa yıkanması gerektiği görüşündedir.<sup>38</sup>

## 2. Sünnet/Hadis

Bu başlık altında Süfyan es-Sevrî'nin, Sünnet'i/Hadis'i delil olarak kullanırken, râvîde ve rivâyetlerin kabulünde aradığı şartlar, mürsel hadis ve haber-i vâhidle amel edilme şartları vb. konularda ne tür kriterler aradığını ortaya koymaya çalışacağız.

### 2. 1. Râvîde ve Rivâyetlerin Kabulünde Aranan Şartlar

Süfyan es-Sevrî, bid'at ehlinde olmakla birlikte sikalığından/doğruluğundan şüphe edilmeyen kimselerden hadis alınmasında herhangi bir mahzur görmeyerek ehl-i eserin/hadisçilerin yaklaşımını benimsemiştir. İbn Ebî Leyla (ö.148/765) Ebû Yusuf (ö.183/798) ve Şâfiî'nin de (ö.204/819) aynı görüşe sahip oldukları söylenir.<sup>39</sup> Ancak Sevrî'ye göre râvînin zinâ, içki içmek, kizb/yalancılık gibi büyük günahlar işleyen birisi olması halinde rivâyetleri kabul edilmez. Çünkü onun akli bu fiilleri işlemekten onu alıkoymuyorsa, yalan rivâyet etmekten de engellemez. Fakat ona göre, râvînin ihtilât/akıl karışıklığı veya herhangi bir yönden itham edilmesi onun bütün rivâyetlerinin reddini gerektirmez.<sup>40</sup>

Örnek olarak Süfyan es-Sevrî, Kelbî'den (ö.50/670) rivâyet ederken tanınmasını diye "Ebû'n-Nazr" künyesiyle ondan rivâyetlerde bulunmuştur. Onun yaşının ilerlemesi neticesinde hadisleri karıştırmaya başladığı ihtilâttan/akıl karışıklığı döneminden önceki rivâyetlerini kabul etmiş fakat ihtilâttan sonraki rivâyetlerini ise kabul etmemiştir.<sup>41</sup> Süfyan es-Sevrî, talebelerine Muhammed b. Sa'îd el-Kelbîden hadis almamalarını tavsiye etmesi üzerine, talebeleri ona: "O halde sen niçin onun hadislerini rivâyet ediyorsun?" şeklinde sormalarına karşılık Süfyan es-Sevrî: "Ben onun doğru rivâyetlerini hatalı olanlarından ayırt edebilirim."<sup>42</sup> şeklinde cevap vermiştir.

Süfyan es-Sevrî güvenilirliğinden emin olmadığı kişilerden hadis yazmayı kabul etmemiştir. Talebelerine sürekli hadis rivâyetinde (حدثنا) veya (سمعت) lafızlarını kullanarak rivâyet etmelerini söylemiştir.<sup>43</sup> İlim ehli olmayan kişilerin kendisinden yazılı hadis rivâyet etmelerine de pek sıcak bakmamıştır. Örneğin,

38 Muhammed Hatib eş-Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni Elfâzi'l-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y., I, 78.

39 Bkz. Hatib el-Bağdâdî, Ali b. Sabit b. Ahmed, *el-Kifâye fi 'İlmi'r-Rivâye*, Haydarabat: 1357, s. 120.

40 Abdülaziz b. Muhammed Ala'addîn el-Buhârî,, *Keşfu'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm*, thk. Abdullah Mahmûd Ömer Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., III, 112

41 Ala'addîn el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 112.

42 Ahmet Nâim ve Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara: DİB Yay, 1993, s. 345.

43 Abdurrahman b. Münzir b. Hâtim er-Râzî, *Tekaddümetü Ma'rifeti li Kitâbi'l-Cerh ve't-Ta'dil*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiye,1952, s. 67, 117.

Süfyan es-Sevrî Yemen'e gittiğinde burada kendisinden sadece iki hadis yazımına izin vermiştir. Bu hadisler, "deccal hadisi" ile "Abdullah b. Mes'ûd'un hutbesi"dir. Bunun sebebi ise, Yemenlilerin ezber kabiliyetlerinin zayıf ve hadis öğrenmeye ilgilerinin az olmasıdır.<sup>44</sup>

Süfyan es-Sevrî, hadis uydurma fiilinin yaygınlaşması üzerine, râvîlerden tarih sorulması gerektiğini de ifâde etmiştir.<sup>45</sup>

Netice olarak Süfyan es-Sevrî'nin rivâyetleri kabuldeki metoduna ışık tutacak şu sözü önemlidir: "*Helaller ve haramlar dışında bu ilmi (hadis) başkalarından almamızda bir beis yoktur. Fakat haramlar ve helaller söz konusu olduğunda hadisteki noksanlığı ve ziyadeliği iyi bilen âlimlerden bu ilmi alın.*"<sup>46</sup>

## 2. 2. Sika Râvînin Rivâyetlerdeki Ziyâdesi İle Amel Edilme Şartı

Süfyan es-Sevrî'ye göre, sika/güvenilir bir râvînin hadisteki ziyâdesi ancak daha güvenilir olan bir başka râvînin ziyâdesi ile çelişmemesi halinde kabul edilir. Aksi takdirde bu ziyâde reddedilir.<sup>47</sup> Örneğin, Mâlik b. Enes'in (ö.179/795) Nâfi (ö. 117/735) tarikiyle İbn Ömer'den (ö. 73/692) rivâyet ettiği: "*Hz. Peygamber Ramazan ayında fitre (fitr zekâtını), bir ölçü hurma veya arpa olarak, hür olsun köle olsun, erkek olsun kadın olsun bütün Müslümanlara farz kıldı.*"<sup>48</sup> hadisini Tirmizî naklettikten sonra, Mâlik'in Nâfi'den "*mine'l-Müslimîn*" (*bütün Müslümanlar*) ibâresini de ziyâde ettiğini söylemiştir. Tirmizî'ye göre, Nâfi'den hadisi rivâyet eden diğer râvîler bu ziyâdeyi zikretmemişlerdir. Ziyâde konusundaki farklı görüşlerinden dolayı fakihler arasında fitr sadakasının edâsı hususunda ihtilaf meydana gelmiş; zikredilen rivâyetteki "*bütün Müslümanlar*" kaydına istinâden Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel, bir şahsın gayrimüslim köleleri için fitr sadakası ödemesi gerektiğini ileri sürmüşler; Mâlik'in rivâyetindeki ziyâdeye itibar etmeyen Süfyan es-Sevrî ise, köle gayrimüslim de olsa onun için fitr sadakasının ödenmesi gerektiğini söylemiştir.<sup>49</sup>

Süfyan es-Sevrî bununla ilgili olarak, İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği Yahudi ve Hristiyanlara yönelik bir ziyâde içeren: "*Fitr sadakasını, ister Yahudi ister Hristiyan olsun hür, köle, büyük küçük herkez için verin.*"<sup>50</sup> hadisini delil olarak almıştır. Buradan Süfyan es-Sevrî'nin sika râvînin ek rivâyetini onu destek-

44 Avn b. Ziyâd b. Yahya b. Ma'in, *Kitâbu't-Tarih* (Abbâs b. Muhammed ed-Dûri Rivâyeti), thk. Ahmed Muhammed Nurseyf, Mekke: Merkezül-İlmi ve İhyâu't-Turâsi'l-İslâmî, 1979, II, 113.

45 Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 147.

46 Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 134.

47 Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, thk. ve tlk. Muhammed Tâmir, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421, III, 395.

48 Hadisin çeşitli rivâyetleri için bkz. Buhârî, zekât, 19, 70, 71; Müslim, zekât, 13; Tirmizî, zekât, 35.

49 Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalâni, *Nüzheti'n-Nazar fi Tavzihi Nuhbeti'l-Fiker*, çev. Talat Koçyiğit, Ankara: AÜİF Yayınları, 1971, s. 43, (43. dipnot).

50 Zeyla'î bu hadisin tahririni eserinde belirtmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullah b. Yûsuf ez-Zeyla'î, *Nasbu'r-Râye li-Ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Eymen Sâlih Şaban, Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1415, II, 412.



leyen başka hadis bulunması halinde kullandığını aksi takdirde bu rivâyeti kabul etmediğini anlıyoruz.

### 2. 3. Mürsel Hadisle Amel Edilmesi

Mürsel haber, “tâbiinden bir râvinin, kendisiyle Hz. Peygamber arasındaki sahâbinin ismini atlayarak naklettiği hadis” mânasına gelir. Usul âlimleri ve fıkıhçıların kullanımına göre “münkati’, mu’dal, müdelles ve muallak gibi senedinin herhangi bir yerind

Sahâbenin doğrudan Hz. Peygamber’den değil başka bir sahâbiden duyduğu, ancak Hz. Peygamber’den işitmiş gibi naklettiği hadise sahâbe mürseli, bir râvinin, çağdaşı olmakla beraber görüştüğü bilinmeyen bir kişiden yaptığı rivayete el-mürselü’l-hafî denilmiş, mürsel hadis rivayet eden râvi için mürsil, bu şekilde rivayette bulunma eylemi için ise “irsâl” terimi kullanılmıştır.<sup>51</sup>

Netice itibariyle, mürselin hadisçilere ve fıkıhçılara göre iki tanımı ortaya çıkmıştır. Hadisçilerin ıstılahında “mürsel”, Tabî’inin “kâle Rasûlullah” diyerek rivâyet ettiği hadistir.<sup>52</sup> Buna göre, Tabî’inden önceki bir râvisi düşen haber münkati’, daha fazla râvisi düşen haberse mu’daldir. Usûlcülere göre ise bu hadis çeşitlerinin tamamı mürsel olarak kabul edilir.<sup>53</sup>

Süfyan es-Sevrî’nin döneminde yaşayan Ebû Hanîfe (ö. 150), Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve Evzâî (ö. 157/774) gibi âlimler, mürsel hadislerle ihticâc etmişlerdir. Bu durum Şâfiî dönemine kadar devam etmiştir. Şâfiî ise mürsel hadisi tenkit etmiş ve akabinde Ahmed b. Hanbel ve başkaları da bu konuda ona tâbi olmuşlardır.<sup>54</sup>

Süfyan es-Sevrî, merfû hadisle amel ettiği gibi râvinin sika, hıfzı kuvvetli ve fıkıh bilgisine sahip olması şartıyla, mürsel hadisle de amel etmiştir.<sup>55</sup> Çünkü Süfyan es-Sevrî’ye göre, mürsel olarak rivâyet yapanlar bunun sorumluluğunu üstlenmişlerdir.<sup>56</sup> Örneğin es-Sevrî; (لا نکاح إلا بولي), “Velinin izni olmadan nikâh yoktur”<sup>57</sup> hadisini Ebû Bürde’den mürsel olarak rivâyet edip onunla amel etmiştir.<sup>58</sup>

Önceleri mürsel hadise, merfû hadis mertebesinde değer veren es-Sevrî, daha sonra bu anlayışından vazgeçerek, hadisin isnâdının kesintisiz olmasına önem vermeye başlamıştır.<sup>59</sup> Bunun sebebi olarak hadiste uydurma ve eklemelerin yay-

51 Celaluddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Tedribü’r-Râvi*, nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif, Beyrut: 1399, I, 195.

52 Muhammed b. İbrahim b Hanbelî el-Halebî, *Kafvu’l-Eser fi Safvi Ulûmi’l-Eser*, nşr. Abdülfettah Ebu Gudde, Beyrut: 1408, s. 15.

53 Suyûtî, *Tedribü’r-Ravi*, I, 195-196.

54 Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebi Dâvud ilâ Ehli Mekke fi Vasfi Sünenihi*, Riyâd: 1416, s. 32.

55 İbn Emîrî’l-Hâc, *et-Takrîr ve’t-Tahrîr fi İlmî’l-Usûl*, Beyrut: Dâru’l-Fikr, t.y., IV, 145.

56 Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebi Dâvud ilâ ehli Mekke*, s. 5.

57 İbn Mace, *Nikâh*, 15; Ebû Davud, *Nikâh*, 18, Tirmizi, *Nikâh*, 14.

58 Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Raf’ul Hâcib ‘an Muhtasarı İbni’l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed Mu’avviz, Âdil Ahmed Abdî’l-Mevcûd, Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 1419, II, 438.

59 Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, thk. Şayb el-Arnâvud ve Ali Ebû Zeyd, Beyrut: Müessesetü’l-Risâle, 1986, VII, ss. 233-274.

gınlaması gösterilebilir. Süfyan es-Sevrî'nin; “İsnad mü'minin silahıdır, eğer silahı olmazsa ne ile savaşır!”<sup>60</sup> sözü, isnâda verdiği önemin somut bir göstergesidir.

#### 2. 4. Haber-i Vâhidin Umûmü'l-Belvâ'ya Aykırı Olması

Süfyan es-Sevrî'nin kaynaklarda serpiştirilmiş olarak geçen görüşlerinde “umûmü'l-belvâ ” terimini kullandığına rastlamamakla beraber es-Sevrî'nin sıkça karşılaşılan durum olarak adlandırılan “umûmü'l-belvâ” konularında âhâd haberle amel etmediği anlaşılmaktadır. Süfyan es-Sevrî'nin bu yöntemi İbrahim en-Neha'î'nin de takip ettiği bir yöntemdir.<sup>61</sup>

Süfyan es-Sevrî, âhâd yolla vârid olan: (من مس ذكره فلا يصلي حتى يتوضأ): “Kim cinsel organına dokunursa abdest almadan namaz kılmaz.”<sup>62</sup> mealindeki hadise rağmen erkeğin cinsel organına dokunmayla abdestin bozulmayacağı görüşündedir.<sup>63</sup> Çünkü cinsel organa dokunmak umûmü'l-belvâ (sıkça karşılaşılan bir durum) olmasına rağmen bu konuda rivâyet edilen hadisler âhâdtr.

Süfyan es-Sevrî'ye göre namazda besmelenin cehrî/açıktan okunması şart değildir. Süfyan es-Sevrî, Abdullah b. Abbas'tan gelen; (أَنَّ النَّبِيَّ (ص) كَانَ يَفْتَحُ صَلَاتَهُ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ); “Hz. Peygamber namazı besmele ile açıyordu.”<sup>64</sup> Mealindeki hadis âhâd yolla geldiği için onunla amel etmemiştir. Çünkü besmele namazda sürekli tekrar edildiğinden Hz. Peygamber namaza başladığında besmeleyi sesli olarak söylemiş olsaydı bunu sahâbeden büyük bir topluluğun haber vermiş olması gerekirdi.<sup>65</sup> Dolayısıyla Süfyan es-Sevrî, besmelenin namazda açıktan okunması ilgili rivâyetleri meşhur ya da mütevâtir bir yolla gelmediğinden hareketle bu hadisle amel etmediğini tahmin ediyoruz.

Bir başka örnekte; Süfyan es-Sevrî namazda intikâl tekbirlerinde ellerin yukarı kaldırılması ile ilgili olarak: “Hz. Peygamber, rükûya giderken ve başını rükûdan kaldırdığında ellerini kaldırır.”<sup>66</sup> şeklinde rivâyet edilen âhâd hadisle de amel etmemiştir.<sup>67</sup> Besmele konusunda olduğu gibi namazda rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılması sıkça karşılaşılan bir durumdur. Bununla ilgili irat edilen haberler âhâd olduğu için Süfyan es-Sevrî'nin bu rivâyetlerle amel etmediğini düşünürüz.

#### 2. 5. Kıyasa/Genel İlkelere Aykırı Olan Haber-i Vâhidle Amel Edilmesi

Yukarıdaki örnekler de Süfyan es-Sevrî'nin haber-i vâhidle amel etme konu-

60 Sabit b. Ahmed b. Hatip el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*, thk. Mehmed Said Hatiboğlu, Ankara: DİB Yay, 1991, s. 42, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtîm et-Teymî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn Mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâi ve'l-Metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim, Beyrut: Daru'l-Mârifê, 1992, I, 27.

61 Kal'aci, *en-Neha'î*, II, 993.

62 İbn Mâce, tahâret, 63; Ebû Dâvud, Tahâret, 70.

63 Kal'aci, *es-Sevrî*, s. 59.

64 Tirmizi, Salat, 181; Nesâî, İftitâh, 22.

65 Kal'aci, *es-Sevrî*, s. 59.

66 Buhârî, Ezân, 83.

67 Kal'aci, *es-Sevrî*, s. 59.



sunda ehl-i re'y ile muvâfık olduğu görülmüştü. Fakat Süfyan es-Sevrî'nin vermiş olduğu hükümlerden âhâd haberin asla/kıyasa, genel prensiplere muhalif olması noktasında ehl-i re'yden ayrıldığını ve Hanefilerin aksine, İslâm hukukunun genel ilkeleri ve şer'î esaslara muhalif olan âhâd haberlerle amel ettiğini müşâhade etmekteyiz.

Bunun en güzel örneği “musarrât” (المصراة) hadisidir. Hanefilere göre genel prensiplere ters düşen âhâd haberlerle amel etme şartlarından birisi, hadis rivâyet eden râvînin, fıkıh bilgisi ve içtihat ehliyeti ile tanınmış bir kimse olmasıdır. Eğer ahâd hadisi rivâyet eden kişi fakih değilse hadis, kıyasa ve şer'î esaslara aykırı olmamalıdır. Musarrât hadisini de fakih ve müçtehit olmayan Ebû Hüreyre rivâyet ettiğinden ve bu haber İslâm hukukunun genel ilkelerine ters düştüğünden Hanefiler bu hadisle amel etmemişlerdir.<sup>68</sup>

Süfyan es-Sevrî ise âhâd haberlerle amel etme hususunda hadisi rivâyet eden râvînin fakih ve müçtehit olması şartını aramamıştır.<sup>69</sup> Söz konusu “musarrât” (المصراة) hadisi şöyledir:

لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو خير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها و  
(إن سخطها ردها و رد معها صاعا من تمر

“Develerin ve koyunların memelerinde sütü biriktirerek olduğundan fazla sütlü göstermeye çalışmayın. Birisi böyle bir durumda bir hayvanı satın alıp, sağdıktan sonra sütünü az olduğunu fark ettiğinde, sağan kişi şu iki şeyden birini seçmekte serbesttir: “Ya bu haliyle razı olup hayvanı kendisinde tutar (sözleşme olduğu gibi kalır) ya da hayvanı iade eder ve hayvan sahibine bir sa' hurma verir.”<sup>70</sup>

Hadis, sahih bir senedle rivâyet edildiği halde, içerdiği hükümden dolayı kıyasa aykırı düşmektedir. Şöyle ki; hadiste geçen hüküm, “tazmîn misli mallarda misliyle, kıyemî mallarda kıymetiyle olur” kuralına ters düşmektedir. Zîrâ hadis, müşterinin satın aldığı hayvanı kendi elinin altında bulunduğu süre içerisinde sağıp, sütünü alması karşılığında, bir sa' hurma vermesini öngörmektedir. Oysa hurma, sütün ne misli ne de kıymetidir. Şu halde müşterinin bu süt karşılığında bir sa' hurma ödeme borcu altına sokulması fukahâ arasında yerleşmiş olan tazmin kuralına aykırıdır.

Diğer yönden hadis, “الخراج با لضمام” hadisine<sup>71</sup>; yani ‘yarar, hasarın mukabilidir.’ ilkesine de ters düşmektedir. Bu ilkeye göre, bir şeyin tazmîn sorumluluğu kime aitse o şeyin semereleri de ona ait olur. Şu halde sağdığı süt, karşılık ödemesine gerek olmaksızın alıcıya ait olması gerekir. Çünkü hayvanı teslim aldıktan

68 Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. 'Ucayl Câsim en-Nüşemî, yy., Vezâretu'l-Evkâf veş-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, 1985, I, 203, 204; Ebu'l-'Usr Ali b. Muhammed Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl ilâ Marifeti'l-Usûl* (Abdü'l'aziz el-Buhârî'nin, *Keşfu'l-Esrar 'an Usûli Fahri'l-İslâm Pezdevî* içinde), yy., Dersââdet: 1308, III, 12.

69 Kal'acı, *es-Sevrî*, s. 60.

70 Müslim, *Büyü*, 11; Ebû Dâvud, *Büyü*, 46.

71 Ebû Dâvud, *Büyü*, 71; Tirmizî, *Büyü*, 53.

sonra ona gelecek zarar kendi sorumluluğu altında bulunmaktadır. Hal böyle iken, müşterinin bir sa' hurma vermekle yükümlü tutulması genel kurala aykırıdır.

Süfyan es-Sevrî, musarrât hadisinde senedin kesintiye uğramamış olmasıyla yetinerek râvinin fakîh ve müctehid olma şartını aramayarak bu hadisle amel etmiştir.<sup>72</sup>

Genel kurala/asla aykırı bir diğer örnek ise; "müsâkât" hadisi olarak bilinen şu rivâyettir: ( أن رسول الله (ص) عامل أهل خيبر بشرط ما يخرج منها من تمر أو زرع ) "Hz. Peygamber Hayber ahalisiyle, Hayber arazisinden çıkacak olan hurma ve ekin türünden bütün mahsulün yarısını Hayber ahalisine ait olmak üzere onlarla ürünüün sulanıp bakılması karşılığında ortaklık oluşturmuştur."<sup>73</sup> Burada zikredilen hüküm durum genel kurala aykırıdır. Çünkü Hz. Peygamber, Hayberlilerle henüz daha çıkmamış olan ürün karşılığında ortaklık anlaşması yapmıştır. Halbuki yerleşik kurala göre henüz çıkmamış ya da olgunlaşmamış bir ürün üzerine akit yapmak câiz değildir. Fakat Süfyan es-Sevrî, Ebû Hanîfe'nin aksine bu hadisle amel etmiştir. Ona göre müsâkât caizdir.<sup>74</sup>

Ebû Hanîfe, Şâfiî ve birçok âlime göre; karşılığı ne olursa olsun araziyi kiraya vermek câizdir. Fakat araziden çıkacak mahsulün bir kısmı karşılığında araziyi kiralamayı câiz görmemişlerdir.<sup>75</sup> Ebû Hanîfe, henüz sözleşme esnasında arazinin vereceği ürünün miktarının belli olmadığı ve ortaklık kurulan ağaçların meyve verip vermeyeceğinin belli olmadığı gerekçesiyle bu anlaşmayı meçhul bir ücret karşılığında yapılan kiralama olarak görmektedir. İmam Muhammed ile Ebû Yusuf, müsâkât ortaklığını mudâraibe ortaklığına benzeterek câiz olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü her ikisi de farklı ellerde bulunan sermaye ve emeğin birleştirilip elde edilecek kazançta ortak olunması üzere kurulan bir ortaklıktır. Nitekim mudâraibe ortaklığında da elde edilecek kazanç henüz sözleşme esnasında belli olmadığı halde böyle bir ortaklık caizdir.<sup>76</sup>

Konuyla ilgili başka bir örnek ise; ( ذكاة الجنين ذكاة أمه ): "Cenînin kesimi, annesinin kesimiyledir"<sup>77</sup> hadisidir. Bu hadisin sebep-i vürûduna baktığımız zaman: "Bir topluluk Hz. Peygamber'e gelip; 'Ya Rasûlallah! Biz bazen deve, sığır ve koyun kesdiğimizde, karnında cenin buluyoruz. Onu atmalı mıyız yoksa yiyebilir miyiz?' diye sorduklarında Hz. Peygamber onlara şöyle söylemiştir; 'كلوه إن شئتم فإن ذكاته ذكاة أمه': "Onun etini yiyebilirsiniz. Çünkü annesinin kesilmesi onun da kesilmesi demektir."<sup>78</sup>

72 Kal'aci, es-Sevrî, s. 60.

73 Müslim, Müsâkât, 1; Dârimî, Büyû', 71.

74 Kal'aci, es-Sevrî, s. 60.

75 Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâci, el-Müntekâ Şerhu Muvattâ-i Mâlik, Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, 1425, V, 121.

76 Kemâlüddin b. Hümâm, Fethu'l-Kadîr, Mısır: Bulak, 1316, VIII, 45 vd.; Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî el-Endülüsî, Bidâyetü'l-Müctehid ve nihâyetü'l-Muktesid, Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y., II, 185.

77 Ebû Dâvud, Dahâyâ, 18; Dârimî, Edâhi, 17.

78 Tirmizî, Taâm, 2; İbn Mâce, Zebâih, 15; Ebû Dâvud, Dahâyâ, 17.

Buna göre, anne karnındaki ölü ceninin kesilmeden yenmesi caizdir. Bu ifâdenin zâhir anlamı, sorunun ölü cenin hakkında olduğunu göstermektedir. Çünkü yenilmesinin helal olup olmadığı hususunda tereddüt gösterilen anne karnındaki ölü olan cenindir. Canlı doğmuş olan cenine gelince, bunun kesilmeksizin yenmesinin helal olmayacağı zaten bilinen bir durumdur. O halde sorunun, annesinin karnından canlı çıkan cenin hakkında olması muhtemel değildir. Kıyasın/aslın hadise uymayışına gelince, eğer cenin annesi kesilirken canlı ise boğularak ölmüş olur. Boğularak ölen hayvanın ise haram olduğu âyette bildirilmiştir.<sup>79</sup>

Süfyan es-Sevrî kıyasa/asla muhalif olmasına rağmen bu hadisle amel etmiştir.<sup>80</sup> Tirmizî'nin nakline göre, Şâfiî, İbn Mübârek, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhuye de aynı görüştedir.<sup>81</sup>

Ebû Hanîfe'ye göre ise bu hadisten maksat; cenin canlı olarak çıktığı takdirde, onun kesiminin annesinin kesimi gibi yapılacağına bildirilmesidir. Şu halde Ebû Hanîfe tarafından hadis, dişi hayvanın boğazlanmasından sonra canlı olarak anne karnından çıkan ceninin hükmünü açıklamaya hamledilmiş olmaktadır. Bundan ötürü, ona göre hüküm şöyledir: Annenin boğazlanmasından sonra karnından ceninin canlı olarak çıkması halinde, annesinin kesiminde olduğu gibi müstakil olarak kesilmedikçe etinin yenmesi helal olmaz. Ölü olarak çıkması halinde ise yenmesi asla helal değildir. Annesinin kesimi cenin için de kesim sayılmaz.<sup>82</sup> Süfyan es-Sevrî'nin genel ilkelere aykırı olan senedi sahih olan haber-i vâhidle amel ettiği örnekleri<sup>83</sup> çoğaltmak mümkündür. Fakat biz bu kadarla yetinmek istiyoruz.

## Sonuç

Süfyan es-Sevrî, fıkıh mezheplerinin teşekkül ettiği hicri ikinci asırda kendisine nispet edilen müstakil bir fıkıh ekolü oluşturmuştur. Kendi adıyla anılan mezhebi özellikle Bağdat, Şam, Basra, Horosan, Kazvin, Cürcan, Isfehan ve Dinever'de tatbik alanı bulmuş ancak hicri yedinci asra kadar varlığını sürdürebilmiştir.

Süfyan es-Sevrî birçok alanda eser vermiş büyük bir müellif olmasına rağmen, dönemindeki idareciler tarafından takip edildiği için, sürekli gizlenerek yaşamak zorunda kalmış, açıktan öğrenci yetiştirme imkânı bulamamış ve mezhebin yazılı bir usûl ve fîrû-ı fikhî oluşmamıştır. Tarihçilerin de belirttiği üzere Süfyan es-Sevrî'nin eserlerinin büyük bir kısmı günümüze intikal edememiştir. Süfyan es-Sevrî'nin günümüze ulaşabilen fıkha dair tek eseri miras hukukuna dair “el-

79 Söz konusu ayet şöyledir: “Ölmüş hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanan, (henüz camı çıkmamış iken) kestikleriniz hâriç; boğulmuş, darbe sonucu ölmüş, yüksekten düşerek ölmüş, boynuzlanarak ölmüş ve yırtıcı hayvan tarafından parçalanmış hayvanlar size haram kılındı.” Bkz. el-Mâide 5/3.

80 Kalâcî, *es-Sevrî*, s. 60.

81 Tirmizî, Sayd, 10.

82 Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi'*, VI, 210-216.

83 Bu örneklerle ilgili detaylı bilgi için bkz. Hüseyin b. Mes'ûd el-Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1390, VI, 292; Bedruddin Ebû Muhammed b. Ahmet el-Aynî, *Umdetu'l-Kâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Kâhire: 1972, IV, 316; İbn Kudâme, *el-Muğni*, III, 116, 121.

Ferâiz" isimli kitabı olmuştur. Bu eser; miras hukuku ile ilgili yazılmış ilk eserlerden ve bu literatürün günümüze ulaşan en eski örneklerindedir.

Bir kısım alimler Süfyan es-Sevrî'yi "ehl-i hadîs" in temsilcileri arasında sayarken, bir kısmı da onu "ehl-i re'y" in içerisinde değerlendirmişlerdir. Süfyan es-Sevrî'yi salt olarak "ehl-i hadîs" ya da "ehl-i re'y" içerisinde değerlendirmek yerine Süfyan es-Sevrî'nin bu ikisi arasında müstakil içtihatlar yapabilen bir müctehit olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Zira Süfyan es-Sevrî zaman zaman re'ycilerin eserden uzaklaştıkları yerde esere yaklaşmış, esercilerin re'ye gitmediği yerlerde ise re'ye yaklaşmıştır. Bununla birlikte Süfyan es-Sevrî, Irak ve Hicaz ekolleri arasında içtihatlar yapmış bir fıkıh alimi olmakla beraber "ehl-i re'y" olarak bilinen Irak/Kûfe ekolüne daha yakın bir çizgide durmuştur.

Hadis ilminde otoriteler arasında sayılan Süfyan es-Sevrî râvînin sika, hıfzı kuvvetli ve fıkıh bilgisine sahip olması şartıyla, merfû hadis ile amel ettiği gibi mürsel hadis ile de amel etmiştir. Önceleri mürsel hadise, merfû hadis mertebesinde değer veren Süfyan es-Sevrî, daha sonra bu anlayışından vazgeçerek, hadiste uydurma ve eklemelerin yaygınlaşması neticesinde hadisin isnadının kesintisiz olmasına önem vermeye başlamıştır.

Süfyan es-Sevrî umûmü'l-belvâ olan bir konuda nakledilen haber-i vâhidlerle amel etmeyerek bu konuda re'ycilerin yaklaşım tarzını ortaya koymuştur. Bu sebeple Süfyan es-Sevrî erkeğin cinsel organına dokunmasıyla abdestin bozulmacağı, namazda besmelenin cehrî/açıktan okunmasının şart olmadığı ve namazda intikâl tekbirlerinde ellerin kaldırılmasının gerekli olmadığı görüşündedir.

Süfyan es-Sevrî ahkâmı ile ilgili konularda, Kur'ân'ın hükmüne muhalif olarak gelen haber-i vâhidin Kur'ân'a ziyâde olduğu düşüncesindedir. Ziyâde ise ona göre nesihdir. Dolayısıyla zayıf olanın/haber-i vâhidin güçlü olanı/Kur'ân'ı neshetmesi mümkün değildir. Yine ona göre haber-i vâhidle ve kıyasla âmm içerikli âyetin tahsîsi de mümkün değildir. Bundan dolayı Süfyan es-Sevrî abdestte niyetin, besmelenin ve tertîbin şart olmadığı görüşünü benimsemiştir.

Süfyan es-Sevrî, mütevatir olmayan kırâati kaynak olarak kullanan re'ycilerle aynı görüşü paylaşmıştır. Bundan dolayı Süfyan es-Sevrî, yemin keffâreti ile ilgili hükmü açıklayan ayeti İbn Mes'ûd'un şahsî mushafında yer alan: (... فصيام ثلاثة أيام) "متابعة" (... "متابعة") ziyâdesini delil olarak kabul edip keffâret olarak tutulacak olan üç günlük orucun birbirini takip eden günlerde, peş peşe tutulması gerektiğini ifâde etmiştir.

## Kaynakça

Abdülmuttalib, Rif'at Fevzi, *Tevsîku's-Sünne fi'l-Karnî's-Sâni'l-Hicrî üsûsuhû Ve'tticâhâtuh*, Kahire: 1981.

- Ala'addîn el-Buhârî, Abdu'laziz b. Muhammed, *Keşfu'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm*, thk. Abdullah Mahmûd Ömer, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, t.y.
- Ali Arşî, İmtiyaz, *Tefsîru Süfyânî's-Sevrî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1983.
- 'Aynî, Muhammed b. Ahmet, *'Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Kâhire: 1972.
- Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef, *el-Müntekâ Şerhu Muvattâ-i Mâlik*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1425.
- Beğavî, Hüseyin b. Mes'ûd, *Şerhu's-sünne*, Beyrut: el-Mektebû'l-İslami, 1390.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-Cûfi, *Sahîh-i Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Beğâ, Matbaatü'l-Hindiye, yy., t.y.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. 'Ucayl Câsim en-Nüşemî, Vezâretu'l-Evkâf veş-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, yy., 1985.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdillâh b. Yûsuf, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkıh*, nşr. Abdul'azîm Mahmûd ed-Dîb, Dâru'l-Vefâ, Mansûra, yy., 1418.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, t.y.
- Ebu'l-'Arab et-Temimi, *Tabakâtü 'Ulemâ'i İfrikiyye ve Tûnis*, nşr. Ali eş-Şâbbî-Nâim Hasan el-Yâfi, Tunus: 1985.
- \_\_\_\_\_, *Risâletü Ebî Dâvud ilâ Ehli Mekke fi Vasfi Sünenihi* (Selâsu resâil içinde), Riyâd: 1416).
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Fahl, Mâhir Yâsin, *Eseru İhtilâfi'l Mütûn ve'l-Esânîd fi İhtilâfi'l-Fukahâ*, yy., Ehlü'l-Hadis, t.y.
- Hatib el-Bağdâdî, Ali b. Sabit b. Ahmed, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*, Haydarabat: 1357.
- \_\_\_\_\_, *Şerefu Ashâbi'l-Hadis*, thk. Mehmed Said Hatiboğlu, Ankara: DİB Yay., 1991.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Münzîr er-Râzî, *Tekaddümetü Ma'rifeti li Kitâbi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiye, 1952.
- İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahrîr fi İlmi'l-Usûl*, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, t.y.
- İbn Hacer, Muhammed b. Ali el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân fi Menâkıbı Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, nşr. Halil el-Meys, Beyrut: 1403.
- \_\_\_\_\_, *Nüzhetü'n-Nazar fi Tavzihi Nuhbeti'l-Fiker*, çev. Talat Koçyiğit, Ankara: AÜİF Yay., 1971.
- İbn Hümâm, Kemâluddîn Abdillâhî'l-Cüveynî, *Fethu'l-Kadîr li-'Aczi'l-Fakîr*, Mısr: Bulak, 1316.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ Ömer b. Davud ed-Dımaşkî, *Tefsîru Kur'âni'l-'Azîm*, Kahire: 1373.

- İbn Kudâme, Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1403.
- İbn Mace, Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, yy., Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1975.
- İbn Münzir, Ebubekr Muhammed b. İbrahim, *el-İşrâf fî İhtilâfi 'alâ Mezâhibi Ehli'l-İlm*, Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, t.y.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endülüsi, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- İbn Sa'd Ebu Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.
- İbn Tağriberdî, Ebû'l-Mehâsin, *En-Nücümü'z-Zâhire fî Ahbâri Mısır ve Kâhire*, nşr. Muhammed Şeltût, Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1970.
- İbnü'l-Arabî, Muhammed, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Ali Muhammed el-Becâvi, Beyrut: t.y.
- İbnü'l-Hanbelî, Muhammed b. İbrahim el-Halebî, *Kafvu'l-Eser fî Safvi Ulûmi'l-Eser*, nşr. Abdülfettâh Ebu Gudde, Beyrut: 1408.
- İsfehânî, Ebu Nu'aym Ahmet b. Abdullâh, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Esfiyâ*, Matbaatu's-Saâde, 1979.
- Kal'acî, Muhammed Revvas, *Mevsûatu Fikhi Süfyânî's-Sevrî*, Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Mevsûatu Fikhi İbrâhim en-Neha'î*, Mekke: Câmîati'l-Melik Abdülazîz, 1979.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaüddin, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerâi'*, Beyrut: 1982.
- Müslim, Ebû Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *es-Sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Nâim, Ahmet ve Miras, Kâmil, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara: DİB Yay, 1993.
- Özdirek, Recep ve Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Süfyan es-Sevrî", DİA, XXXVIII, (2010), ss. 23-28.
- Pezdevî, Ebu'l-'Usr Ali b. Muhammed, *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, (Abdü'lâzîz el-Buhârî'nin, Keşfu'l-Esrar 'an Usûli Fahri'l-İslâm Pezdevî içinde), yy. Dersâadet, 1308.
- Safedî, Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût ve Mustafa Türkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420.
- Sarsarî, Necmeddîn Ebi'r-Rabî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407.
- Sem'ânî, Muhammed b. Abdülcebbar, *Kavâti'u'l-Edille fî'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasen İsmâil, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.

- Serahsî, Şemseddin b. Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1406.
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman, *Tedribü'r-Râvi*, nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Beyrut: 1399.
- Sübki, Abdülvehhâb b. Ali, *Raf'ül Hâcib 'an Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed Mu'avviz, Âdil Ahmed Abdi'l-Mevcûd, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1419.
- Süfyan es-Sevrî, *el-Ferâiz*, thk. Abdülaziz b. Abdullah el-Helîl, Riyad: Dâru'l-Âsime, 1410.
- Şeyh Nizâm, *el-Fetevâ'l Hindiyye*, çev. Muhammed Özdemir, Diyarbakır: 1973.
- Şirbinî, Muhammed Hatîb, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni Elfâzi'l-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Taberî, Muhammed b. Cerir, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Mısır: 1373.
- Teymî, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim, *Kitâbu'l-Mecrûhîn Mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâi ve'l-Metrûkin*, thk. Mahmud İbrahim, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1992.
- Uyar, Ahmet, "Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar, Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Ekolleri", *Bilimname Düşünce Platformu*, 5 (2004/2) s. 29-44.
- Yahya b. Ma'în, Avn b. Ziyâd el-Bağdâdî, *Kitâbu't-Târih* (Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî Rivâyeti), thk. Ahmed Muhammed Nurseyf, Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmi ve İhyâu't-Turâsi'l-İslâmî, 1979.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen-i Tirmizî*, tlk. İzzet Ubeyd ed-Du'âs, Humus: Mektebetü Dâru'd-Da've, 1385.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnâvud ve Ali Ebû Zeyd, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Zerkeşi, Muhammed b. *Abdillah, Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, thk. ve tlk. Muhammed Tâmir, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421.
- Zeyla'î, Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu'r-Râye li-Ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Eymen Salih Şaban, Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1415.





# Dini Çeşitlilik Karşısında Hıristiyan Düşünürlerin Cevapları ve Tipoloji Problemi

Mehmet Şükrü ÖZKAN\*

## Özet

Bu çalışmada dini çeşitlilik olgusu karşısında verilen cevaplar ve oluşturulan tipoloji incelenmektedir. 1983 yılında Alan Race tarafından oluşturulmuş tipolojide dini dışlayıcılık, dini kapsayıcılık ve dini çoğulculuk tutumları keskin bir ayrıma tabi tutulmuştur. Ayrıca bu üç kavramın dini çeşitlilik karşısında alınabilecek tutumları ifade etmede yeterli olduğu ileri sürülmüştür. Birçok düşünür kendisini bu üç tutumdan birine dâhil etme gereği duymuştur. Bu noktadan hareketle çalışmanın gayesi, Hıristiyan düşünürlerin dini çeşitlilik hakkındaki düşüncelerini inceledikten sonra, bu düşünceler bağlamında mevcut tipolojinin nihai sınıflandırma olup olmadığını irdelemektir.

**Anahtar Kelimeler:** Dini çeşitlilik, dışlayıcılık, kapsayıcılık, çoğulculuk

## Christian Philosophers' Answer and The Problem of Typology In The Face of Religious Diversity

### Abstract

This study deals with the responses and created typology in the face of the fact of religious diversity. The typology which created by Alan Race in 1983, religious exclusivism, religious inclusivism, religious pluralism have undergone a sharp distinction. In addition, it is claimed that these three concepts has sufficed to express the attitudes which will be taken in the face of religious diversity. Many thinkers have felt the need to be included in one of these three positions. This study aims to examine thoughts of Christian thinkers on religious diversity and then analyze that the existing typology in the context of these thoughts is the final classification or not.

**Key Words:** Religious diversity, exclusivism, inclusivism, pluralism

\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi A. B. D.  
msozkan1250@hotmail.com

## Giriş

Hıristiyanlık tarihi boyunca diğer dinlerin kurtuluş imkânı reddedilmiş ve hakikatin sadece Hıristiyanlıkta olduğu benimsenmiştir. Bu görüş kilise tarafından katı şekilde “Kilise dışında kurtuluş yoktur” aksiyomu ile temellendirilmiştir. Diğerlerine karşı Hıristiyan tutumu iki yüzyıldır farklı yorumlara gebedir. Yüzyıllardır diğerlerine karşı takınılan vurdumduymaz tavır son yüzyılda radikal değişiklikler göstermek zorunda kalmıştır. Bu değişikliklere zorlayan temel etkenin diğerlerinin zorunlu farkındalığı olduğu söylenir.<sup>1</sup>

Aslında Tanrı'nın kurtuluş planının diğerlerini kapsayıp kapsamadığı ya da Tanrı'nın evrensel merhameti ile Hıristiyan olmayanların cehenneme gideceği inançları arasındaki çelişkinin nasıl çözüme kavuşması gerektiği aydınlanmadan beri tartışılmaktadır.<sup>2</sup> Fakat 1983 yılında farklı bir tipoloji<sup>3</sup> ortaya atılmıştır. Alan Race, Hıristiyanların diğer imanların farkına vardıkları durumda hala kendi inançlarını mutlak hakikat olarak kabul edip edemeyeceklerini, ayrıca Budist ya da Hindu inancının teist karakterli Hıristiyan inancıyla nasıl uzlaşacağını merak etmektedir.<sup>4</sup> Bu sorulardan hareketle dini çeşitlilik olgusu karşısında sonsuz sayı-

1 Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, London: SCM Press, 1983, s. 1-3.

2 D. L. Okholm, & T. R. Phillips, “Introduction”, eds. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, *Four Views on Salvation in a Pluralistic World* içinde, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, s. 8.

3 Bu çalışmada tipoloji kavramının kullanılmasının sebebi, bu kavramın sınıflandırma kavramı gibi kesin bir ayırım içermemesi ve değişkenliği daha fazla barındırmasıdır. Sınıflandırma doğal sınıflara yani olabildiğince diğerlerinden ayrılan gruplandırmaya denir. Sosyal bilimlerde ortak nitelikli unsurların oluşturduğu topluluk olarak ele alınan tipoloji ise değişken durumu ifade eder ve kesin gruplandırma oluşana kadar geçici işlev görür. Değişim ne kadar yavaş ve aşamalıysa doğal sınıfları belirlemeye yarayan ayırıcı özellikler o kadar az, sınıfları kesin çizgilerle birbirinden ayırmak da o kadar güç olur. Bu durumda tipolojiye başvurulabilir. Buna bağlı olarak tipolojiler inceleme konusu sorunlara çözüm getirdikleri sürece geçerlidir. Bu düşüncelerden hareketle din felsefesinin konusu olan dini çeşitlilik problemindeki mevcut kavramsallaştırmayı, makalenin amacına paralel olarak tipoloji olarak nitelendirdim.

4 Race, s. 10.

da tutumun olamayacağını belirten Race dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk kavramlarının belli başlı tutumlar olabileceğini öne sürmüştür. Ona göre bu üç kavram dini çeşitlilik karşısında alınabilecek pozisyonları ifade eden en uygun kavramlardır.<sup>5</sup>

Bu çalışmada dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk tipolojisinin, dini çeşitlilik vakıası karşısında sahiplenilecek tutumları ifade etmede en uygun kavramsallaştırma olup olmadığı sorgulanacaktır. Bu sorgulama süresince metot olarak tipoloji içerisinde yer alan her tutumun temel temsilcilerinin görüşlerine karşılaştırmalı şekilde yer verilecek ve karşılıklı eleştirileri işlenecektir.<sup>6</sup> Çalışmadaki temel iddia, Batı Hıristiyan dünyasında bu kavramsallaştırmayı kabullenenlerin ve kendini bir tutum içerisinde görenlerin düşüncelerinden hareket edildiğinde, mevcut tipolojinin dini çeşitlilik karşısında en uygun açıklama olmadığıdır. Bu iddia çerçevesinde hareket edilmekle birlikte, çalışmada sadece durum tespiti yapılacak ve yeni bir tipoloji önerisi sunulmayacaktır.

### 1. Dini Dışlayıcılık: Hakikat ve Kurtuluşun Kaynağı Olarak Tek Din

Dışlayıcılık; doğruluk, kurtuluş, özgürleşme, insanın kendini gerçekleştirme veya dinin nihai amacını gerçekleştirmedeki gaye ne ise, onun tek bir din sayesinde elde edilebileceğini ve sadece tek bir dinde bulunduğunu savunan yaklaşım olarak tanımlanmaktadır.<sup>7</sup> Bu yaklaşımın en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Karl Barth, Kristomonizm adlı bir teori geliştirerek İsa'nın biriciliği, eşsizliği ve kurtuluş açısından yegâneliğini vurgular. Bu teoride ilk olarak din ile vahiy arasında ayırım yapar. Ona göre din insanın Tanrı'ya ulaşmak için oluşturduğu bir şey iken vahiy Tanrı'nın bütün insanlara inayetidir. Pek çok din bulunmasına rağmen tek bir vahiy vardır ve o da İsa-Mesih'in şahsında tecelli etmiştir. Dolayısıyla tüm dini gelenekler her ne kadar yüksek ahlaki idealler ve samimi inanlar barındırsa da insani oluşumlar olarak kötüdürler.<sup>8</sup>

Barth, insani oluşumlar olarak ele aldığı din denen şeyin aslında inançsızlık olduğunu düşünür. Çünkü insani alanda Tanrısal vahiyden yoksun olarak meydana çıkan her din aslında inançsızlığı körüklemektedir. Ona göre Hıristiyanlığın

5 Race, s. 139.

6 Her tutumda, o tutumun en öne çıkmış kişilerinin görüşlerine yer vereceğim. Mesela dışlayıcı olarak nitelenen tutumda Karl Bath, H. Kraemer ve A. E. McGrath'ın görüşlerini ele alacağım. Barth, McGrath ve Kraemer'in dışında dışlayıcılığı savunan Hıristiyan teologlar var. Bunlardan bazıları Stephen Neill (Bkz. *Christian Faith and Other Faiths: The Christian Dialogue with Other Religions*, Oxford, Oxford University Press, 1970.), Lesslie Newbiggin (Bkz. *The Open Secret*, New York: Eerdmans Publishing, 1978. Diğer eserleri; *Christian Witness in a Plural Society*, London: BBC, 1977; *The Finality of Christ*, London: SCM Press, 1969.), Norman Anderson (Bkz. *Christianity and Comparative Religion*, London: Inter-Varsity Press, 1975.), Hans Von Balthasar (Bkz. *The Moment of Christian Witness*, New York: Newman Press, 1966) ve Paul Hacker (Bkz. *Theological Foundations of Evangelization*, St Augustin: Steyler Verlag, 1980.) olarak sayılabilir.

7 Cafer Sadık Yaran, "John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk", *İslam ve Öteki*, ed. Cafer Sadık Yaran, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001, s. 138.

8 Mahmut Aydın, *İsa Tanrı mı İnsan mı?* İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s. 20.

dinin doğal anlamında diğerlerinden farkı yoktur. Ama vahiy unsuru devreye girince Hıristiyanlık diğerlerinden üstün konuma gelmektedir. Çünkü Hıristiyanlık Tanrının vahyinin gerçekleştiği tek dindir. Buna göre ilahi içkinlik sadece İsa Mesih'te gerçekleşmiştir. Ondan başka her hakikat ifadesi ve Tanrı inancı yanlış olarak kabul edilmelidir.<sup>9</sup> Bu düşünceler ışığında Barth, doğru dini konuşmanın gerekçelendirilmiş günahkârlığı konuşmak anlamına geldiğini ileri sürer. Vahyin İsa olduğu düşünüldüğünde vahyin bulunmadığı hiçbir dinin doğruluğundan bahsedilemeyecektir. Bu demektir ki Tanrı, vahiyyle Hıristiyanlığı gerçek din olarak seçmiş ve beraat ettirmiştir. Aksi halde Hıristiyanlık da diğerleri gibi doğru inançsızlık olarak kalacaktı.<sup>10</sup> Bu nedenle Tanrının kendisini vahyettiği yoldan başka hakikati bilme çabası boşunadır. Çünkü insan kendiliğinden Tanrıyı bilemez. Her zaman için insan mutlak, aşkın, eşsiz bir varlığı kavradığını iddia etse de bu iddiaların ya da varsayımların içeriği Tanrı'nın vahiyiyle çelişir. Akıl yoluyla hakikati elde etmeye çalışan insan bunu başaramaz.<sup>11</sup> Bu vesileyle Barth kilisenin ürettiği teolojik görüşlerin hakikatin kendisi olduğunu iddia ederek kilise tarafından ifade edilen dogmaların sadece kendi içsel eleştiri süzgecinden geçebileceğini, her hangi bir dış ölçüt ile değerlendirmeye tabi olmayacağını ileri sürer.<sup>12</sup> O, Hıristiyanlığın diğer dinler arasında bir din olarak kabul edilmesinin ve onun dünyadaki uygunluğunun diğerlerine göre ölçülmesinin yanlış bir tutum olduğunu iddia ederken İncil dışında hiçbir ölçü kabul etmez. Bu tarz çoğulcu ya da kapsayıcı düşünceleri Tanrı'nın hâkimiyetine insani bir saldırı olarak nitelendirir.<sup>13</sup>

Dışlayıcı olarak nitelenen tutumda ana özellik, kendi dini metin ve vahiy anlayışından yola çıkarak düşüncelerin temellendirilmesidir. Barth'ın düşünceleri de bu yönde şekillenmiştir. Fakat bu noktada kendisine yöneltilecek eleştiri de aynı paralelde gelişecektir. Dinlerin kendi kutsal metinlerine dayanarak kendilerinin doğru diğerlerinin batıl olduğu görüşünü haklı çıkaracak bir zeminin, dinlerin dışında bulunmadığını söyleyebiliriz. Mesela Kur'an'a dayanarak Hıristiyanlığın bazı inançlarının batıl olduğunu söyleyen bir Müslüman ile İncil'e dayanarak İslam dininin bazı inançlarının yanlış olduğunu iddia eden bir Hıristiyan arasındaki farkın felsefi olarak temellendirilemeyeceği aşikârdır. Her dindarın kendi kutsal kaynağı ile diğerini yargıladığını düşünürsek dinler arasında tercih yapmayı sağlayan evrensel temellerin olmadığı düşüncesinden hareketle Barth'ın görüşünün felsefi olarak çelişki barındırdığı söylenebilir.<sup>14</sup>

9 Karl Barth, *Church Dogmatics*, New York: Harper Torchbooks, 1962., s. 91.

10 Barth, "The Revelation of God as the Abolition of Religion", *Christianity and Other Religions*, ed. J. Hick, & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld, 2001, s. 14.

11 Barth, *a.g.m.*, s. 10-11.

12 Barth, *Church Dogmatics*, s. 85., Hıristiyan kilisesine göre Hıristiyanlık Tanrı'nın kendi dinidir. Bu sebeple Hıristiyanlık bütün dinlerden üstündür. Bu düşünceden yola çıkan Barth'a göre misyonerlik yetkisine sahip tek din Hıristiyanlıktır.

13 Race, s. 14.

14 Dışlayıcı tutuma yöneltilen benzer eleştiriler için bkz. Adnan Aslan, Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Me-

Görüldüğü üzere İsa'ya mutlaklık atfedip sadece Hıristiyanlık çerçevesinden hareketle ve İncil bakış açısıyla diğerlerini dışlamak kendi içinde tutarlı olsa da objektiflik bakımından eleştiri konusu yapılacaktır. Nitekim dini çoğulculuğu savunan Paul F. Knitter'e göre modern İncil eleştirileri, çoğulcu düşüncenin göreceli hakikat anlayışı doğrultusunda İncil'in mutlak hakikatler barındırmadığını ve Barth'ın inandığı anlamda bir kristolojinin makul olmadığını gösterir. Knitter, dışlayıcıların hakikat iddialarının göreceliliğiyle yüzleşmeleri gerektiğini belirttikten bu göreceliliğin evrensel bir görecelik olmayacağını vurgular. Yani her din yine kendisinin doğru olduğunu fark edecek ama tek doğru olduğu ya da mutlak hakikati içerdiği iddiasından vazgeçecektir. Böylece Hıristiyanlar diğer dinlerdeki evrensel hakikatin önemini inkâr etmeksizin yine İsa'nın belirleyici önemini ilan edebileceklerdir.<sup>15</sup>

Kendisini dışlayıcı pozisyonda gören Hendrik Kraemer, kendi tutumunu Barth'da olduğu gibi İncil'den yola çıkarak temellendirir. O, bu tavrını "Biblical Realizm" olarak nitelendirir.<sup>16</sup> Buna göre İncil hakikatin tek kaynağı konumdadır. Dolayısıyla Kraemer'a göre Hıristiyanlık aşkın gerçekliğe şahitlik eden tek dindir. Diğer dinler siyasi, sosyal, kültürel olarak insani tüm nitelikleri kapsayan oluşumlar olsa da Hıristiyanlık hakikati bu dinlere öğretilmelidir.<sup>17</sup> Fakat o, tek gerçek dinin Hıristiyanlık olduğu düşüncesi ışığında diğer dinlerden bir şeyler öğrenmek gayesi güden her türlü diyalogu reddeder. Ona göre çoğulcuların dinler arasındaki benzer niteliklerden yola çıkarak onları eşit olarak değerlendirmeleri yanlıştır. Çünkü dinler dogmalarıyla, pratik ve teorik boyutlarıyla, kültürel ve mistik unsurlarıyla birer bütündürler. Bu nedenle Kraemer birkaç benzerlik temeli üzerine kurulmuş çoğulcu görüşlerin geçersiz olduğunu iddia etmektedir.<sup>18</sup>

Hakikat noktasında Barth ile neredeyse tamamen mutabık olan Kraemer, kurtuluş konusunda onunla görünüşte farklı ama sonuç bakımından benzer görüşlere sahiptir. Neticede ikisi de düşüncelerini İncil'den yola çıkarak oluşturduklarını iddia etmektedir. Buna rağmen Kraemer, kurtuluş ve doğru inancı sağlayan tek dinin Hıristiyanlık olduğunu belirtmekle birlikte Barth'ın katı tutumunu da fazla abartılı olarak değerlendirir. O, dünya ölçeğinde iki grup insanın var olduğunu düşünür. İlk grupta, Tanrı'nın evrensel vahyini olduğu gibi kabul edip onun gerektirdiği ahlaki buyruklara uygun yaşayanlar diğerleri ise günahları nedeniyle sapık ve bozulmuş şekilde bu vahyin farkında olanlardır.<sup>19</sup> Bu şu anlama gelmektedir ki,

selesi, *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 2, 1998, s. 150.

15 Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, New York: Maryknoll: Orbis Books, 1994, s. 93.

16 Leslie Newbigin, "The Christian Faith and the World Religions", *Christianity and Other Religion*, ed. J. Hick, & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld, 2001, s. 109.

17 Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London: Edinburgh House, 1938, s. 102-104.

18 Kraemer, s. 106-107.

19 Race, s. 18.

Tanrı ahlak kanunu ve tabiat düzeni ile insanlara bazı şeyleri bildirmektedir. Fakat bunun yanında dinin doğru bilgisini ve kurtuluşa erdirmenin anahtarı olan hususi vahyi bildirmiştir. Diğer türlü evrensel vahiy insanı kurtuluşa erdirecek tarzda değildir. Dolayısıyla diğer dinler batıl olmak durumundadırlar. Kraemer, kurtuluşun İsa Mesih'te ve onun tanrısal krallığında mümkün olduğunu ileri sürerken yegâne kurtuluş yolu olarak Hıristiyanlığı işaret etmektedir. Ona göre özel vahyi içeren Hıristiyanlık olmadan genel vahyi gerçek anlamda anlamak mümkün değildir.<sup>20</sup>

Görülmektedir ki Kraemer için Tanrının kendisini Hıristiyan olmayan dinlerde ifşa edip etmediği sorusu önemlidir. O, varlığı ve ilahi hakikati anlama için farklı insani girişimlerin olabileceğini normal olarak karşılar. Bu girişimler felsefi veya dini alanda gerçekleşebilir. İsa Mesih'teki Tanrısal vahyin otoritesine bağlı olma Hıristiyanlık dışındaki dini hayatı küçümseme anlamına gelmemelidir. Yukarıda da belirtildiği gibi Tanrının ahlaki ilkelerle ve genel vahiyle bilinmesi de imkân dâhilindedir. Fakat insanoğlu günahkâr kimliğiyle var olan hakikat parçalarını yanlış yorumlamaktadır. Her ne kadar Hıristiyanlığa benzer unsurlar bulursada da bu yanlış yorumlamadan sebep diğerlerinin yanlış olduğuna hükmedilmelidir. Buradan anlaşıldığı gibi Kraemer, Hıristiyan vahyi olmadan kurtuluşun mümkün olmadığını bu nedenle eşsiz hakikat olarak Tanrının İsa Mesih'te enkarnе olduğu inancının kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.<sup>21</sup>

Barth eleştirisinde karşılaştığımız durumun benzeri Kraemer eleştirisinde de karşımıza çıkar. Temel dışlayıcı mantığın diğerlerini değerlendirirken kendi bakış açısına sahip olduğundan bahsetmiştik. Kraemer'ın, özellikle "Biblical realizm" nitelendirmesiyle dile getirdiği düşüncelerinde bu durum gayet açık şekilde görülmektedir. Doğal olarak bu anlayışa getirilecek en temel eleştiri kendi ölçütleriyle kendi eşsizliğini inşa eden her dışlayıcı düşüncenin çelişki barındıracağıdır. Mesela Aslan, Kraemer'ın Hıristiyanlığın diğer dinlere göre özel bir yeri vardır düşüncesinin, Hıristiyanlığın özel hususiyetleri üzerine bina edilmiş bir düşünce olduğunu belirterek bu düşüncüyü eleştirmektedir. Bu tarz bir anlayış, diğer dinlerin de kendi özel hususiyetlerine bakarak, onlardan yola çıkarak kendilerinin eşsiz olduğunu iddia etmelerine imkân verir. Aslan, her dinin kendine göre belirli farklı özellikleri olduğunu kabul etmekle birlikte bu hususiyetlere dayanarak kendini diğerleri üzerinde üstün görmenin kriterini sormaktadır. İsa'nın Tanrı oğlu olduğu iddiası Hıristiyanlara göre kendi dinlerini üstünleştirmekte, Müslümanlara göre ise böyle bir iddia Hıristiyanlığın bir zaafı olmaktadır. Aslan, buradan yola çıkarak bir dinin kendi hususiyetlerine bakarak kendini üstün görmesinin yanlış bir kriterden yanlış bir sonuç çıkarmak olduğunu kastetmektedir.<sup>22</sup>

Kendini kapsayıcı olarak niteleyen Gavin D'Costa, Kraemer'ın düşüncelerine

20 Kraemer, s. 125.

21 Kraemer, s. 112-114.

22 Adnan Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010, s. 21-23.

Tanrı'nın evrensel sevgisi ilkesi gereğince karşı çıkmaktadır. Tanrısal merhamete ve sevgiye dikkat çeken D'Costa, ilahi sevginin Kutsal Ruh aracılığıyla bütün dinlerde var olduğunu düşünür. Şayet İsa Tanrı'nın tek vahyi ise ondan önce gelmiş, ondan sonra yaşamış ve onu bilmeyenlerin cezalandırılacağını iddia etmek evrensel sevgi ilkesiyle uyuşmamaktadır. Bu nedenle o, diğerleriyle diyalogun zorunluluğuna değinir. Diğerleriyle girilecek diyalogun ise dışlayıcı anlayışla gerçekleştirilemeyeceğini düşünür.<sup>23</sup> Görünen o ki, kapsayıcı tutumu savunanlar dışlayıcılara karşı eleştirilerinde kurtuluşun diğer dinler ya da dindarlar için imkânını tartışmaya açmışlardır.

Dışlayıcılığın önemli temsilcilerinden biri olarak görülen McGrath, öncelikle dışlayıcı mantığın diyalog ve çatışan hakikat konularında nasıl işlemesi gerektiği üzerinde durur. Diyalogun uzlaşmadan çok saygı çerçevesinde yürütülmesinin gerekliliğini ifade ederek, çoğulcuların iddia ettiğinin aksine her söylemin eşit olmayacağı noktasında ısrarcıdır. Ona göre diyalog sürecinde diğer din daha iyi anlaşılabilir, her hangi bir din mensubu diğerinin kendi inancından daha üstün ve daha mantıklı olduğunun farkına varabilecektir. McGrath, böylece dinden dönmelerin sağlanabileceğini düşünür.<sup>24</sup>

McGrath, çoğulcuları eleştirirken onların bütün dinlerin aynı şey hakkında konuştuğunu iddia ettiklerini, bu düşüncenin Hıristiyan enkarnasyon ve teslis inançları ile çeliştiğini belirtir. Ayrıca o, dinler arasındaki farklara tarihsel yorum farklılıkları veya doktrinel farklılıklar olarak bakılabileceğini vurgular. İsa'nın çarmıhta ölüp ölmediği konusu Hıristiyan ve Müslümanlar arasında tarihsel bir ihtilaftır. Ruh göçünün olup olmadığı ise non-teist dinlerle çatışma barındırmaktadır. McGrath, bu ihtilafların çatışan hakikat iddiaları olarak açık bir şekilde nitelendirilebileceğini ileri sürerek, çoğulcu anlayışın temsilcilerinden Cantwell Smith'in çatışan hakikat iddialarını kabul etmemesine gönderme yapmaktadır.<sup>25</sup> Ona göre dinler arası çatışmayı inkâr etmek bir anlam ifade etmez. Çünkü Müslümanlara göre Hıristiyanlığın, Hıristiyanlara göre de İslam dininin yanlış olduğu açıktır. O, İsa'nın çarmıha gerilmesi ve ölüp ölmediği noktasında Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki uzlaşmazlığı çatışan hakikat iddialarını ifade ederken sıklıkla kullanır. Kur'an'ın ve İncil'in bu konudaki ifadelerinin aynı anda doğru olamayacağına dikkat çeken McGrath, dinler arasındaki uzlaşmazlığın inkâr edilemeyeceğini,

23 Gavin D'Costa, "Christ, the Trinity and Religious Plurality", *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, ed. G. D'Costa, New York: Maryknoll: Orbis Books, 1990, s. 20.

24 Verdiği örnekte bir Müslümanın Hıristiyanlığı daha iyi tanıdığında kendi inancının Hıristiyanlıktan daha az etkili ve daha az anlamlı olduğunu göreceğini ve Hıristiyanlığı kabul edeceğini belirtir. Alister E. McGrath, "A Particularist View: A Post-Enlightenment Approach", *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, eds. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, s. 159.

25 Smith, çatışan iddialarının ya aziz kimselerin ifadeleri ya da teologların yorumlarından ibaret olduğunu, dini hayatın özünde her hangi bir çatışan hakikat iddiası bulunmadığını belirtir. Ayrıntılı açıklama için bkz. W. Cantwell Smith, "Conflicting Truth-Claims: A Rejoinder", *Truth and Dialogue*, ed. J. Hick, London: Sheldon Press, 1974, s. 158 vd.



çoğulculuğun Hıristiyanlığın temel doktrinlerine indirgemeci şekilde yaklaştığını böylece Tanrı'nın kendisini ifşa ettiği gerçeğinin ve İsa Mesih'in merkezi konumunun zarar gördüğünü ileri sürer.<sup>26</sup> Bu eleştiriye karşı Hick, McGrath'ın dini çoğulculuğu eleştirirken sürekli onların bütün dinleri eşit saydığı ve dinlerin aynı şeyleri söyledikleri iddiası üzerinden eleştirilerini oluşturduğunu savunmaktadır. Fakat Hick aslında hiçbir çoğulcunun bu şekilde bir iddia öne sürmediğini belirtmektedir.<sup>27</sup>

Kurtuluş açısından Hıristiyanlığın diğer dinler arasındaki yerini ifade etmek isteyen McGrath birçok farklı kurtuluş anlayışı içerisinde Hıristiyan kurtuluş anlayışının değişmez niteliğine dikkat çeker. O, Hıristiyan kurtuluş anlayışının enkarnasyon inancı üzerine temellendiğini belirtir. Buna göre kurtuluşun tek yolu İsa Mesih'tir. McGrath'ın kurtarıcı olarak nitelendirilebilecek tek şahsiyetin İsa Mesih olduğu noktasında şüphesi yoktur. Ve hiçbir Hıristiyanın bu konuda tereddüt içerisinde olmadığını kaydeder.<sup>28</sup> Bu nedenle çoğulcuların iddia ettiği gibi bu düşüncenin sadece kilise içerisinde bağlayıcı olmayacağını çünkü İncil'in İsa Mesih'i evrensel kurtarıcı figür olarak takdim ettiğini ileri sürer.<sup>29</sup>

Kurtuluş konusunun her dinde farklı işlendiğini belirten McGrath, kurtuluş kavramının her dinde farklı anlamlara geldiğinin de altını çizmektedir.<sup>30</sup> Çünkü Hıristiyanlık, Hıristiyanlığın anladığı anlamda kurtuluştan bahseden tek dindir. Her dinin kurtuluştan ne kastettiğini iyice anlamadan bu konuda karar vermek anlamsız olacaktır. Açıkçası McGrath, diğer dinlerde de kurtuluş fikrinin olduğunu kabul eder fakat Hıristiyanlıktaki kurtuluş fikrinin eşsiz olduğunu söyler. Bunun temeli olarak da İsa'nın yaşamı, ölümü ve yeniden dirilişi gösterir.<sup>31</sup> Çünkü o, Hıristiyan ahlak ilkelerinin enkarnasyon doktrininden neşet ettiğini ileri sürerek Hıristiyan ahlakının insani mükemmelliği yansıttığı sonucuna ulaşmaktadır. Tanrı insan şeklinde tezahür ederek mükemmel ahlak ilkelerini insanlığa vahyetmiştir.<sup>32</sup> İsa Mesih'in ahlaki üstünlüğünün Hıristiyanlara ahlaki olarak farklı yansımaları olur. Mesela yeniden diriliş Hıristiyanlara zorluklarla yüz yüze gelme cesareti verdiği gibi enkarnasyon alçakgönüllülük kazandırır.<sup>33</sup>

26 McGrath, A. E., "The Christian Church's Response to Pluralism", *JETS*, Vol. 4, N. 35, 1992, s. 487., McGrath, "A Particularist View: A Post-Enlightenment Approach", s. 160-161, 174.

27 John Hick, "A Particularist View: A Post-Enlightenment Approach (Response)", eds. D. L. Okholm, & T. R. Phillips içinde, *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, s. 181., Dini çoğulculuğun en önemli temsilcilerinden olan Hick Smith'in aksine çatışan hakikat iddialarını kabul etmekle birlikte bu iddiaları üçe ayırmaktadır. Bunlar tarihsel, tarih üstü ve mutlak gerçeklikle ilgili hakikat iddialarıdır. Hick'in kendi çoğulcu hipotezi karşısında engel teşkil edecek bu iddiaları çözüm denemesi için bkz. John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London: Macmillan Academic and Professional LTD., 1991, s. 364-374.

28 McGrath, *a.g.m.*, s. 163.

29 McGrath, *a.g.m.*, s. 170.

30 McGrath, *a.g.m.*, s. 165-166.

31 Mustafa Köylü, "Dinsel Dışlayıcılık", *İslam ve Öteki*, ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, 2001, s. 39.

32 A. E. McGrath, "In What Way Can Jesus be a Example for Christians?", *JETS*, Vol. 3, N. 34, 1991, s. 296.

33 McGrath, *a.g.m.*, s. 291.



Neticede McGrath kurtuluş konusunda beş madde ileri sürmektedir:

1. Hıristiyanlık belirli bir kurtuluş anlayışına sahiptir. Bu kurtuluş anlayışı Tanrı tasavvuru gibi kesin ve belirlenmiştir. Tanrı kavramını belirsiz ve genel anlamda her din için kullanmak nasıl meşru değil ise kurtuluş kavramını da her dinde aynı şekilde kullanmak meşru değildir. Yani bütün dinleri kapsayan bir kurtuluş anlayışı öne sürmek mümkün değildir.

2. Hıristiyanlık, terimin Hıristiyanlık anlamında kurtuluşu öneren tek dindir. Kurtuluş kavramını, Hıristiyanlık geleneği ve İncil’de ifade edilen şekilden bağımsız olarak Hıristiyanlık için kullanmak, kurtuluş terimini anlamsızlaştırır.

3. Hıristiyan kiliseleri bu kurtuluş anlayışını tüm dünyaya ilan etmektedir.

4. İncil’in mesajına cevap veren herkes, kurumsal anlamda olmasa da kilisenin üyesi olur.

5. Fiili olarak Hıristiyan olmasa da, bir kimse kurtuluş düşüncesini Hıristiyan anlamda kabul ederse, kilisenin üyesi olur. Böylece “Kilise dışında kurtuluş yoktur” dogmasının açıklaması yapılmış olmaktadır.<sup>34</sup>

Hıristiyan dışlayıcılığı olarak nitelendirilen düşüncenin kendi mantıksal örgüsü içinde kurtuluş tasavvuruna baktığımızda dışlayıcılar tarafından doğal görünen bu açıklamalar Hıristiyan kapsayıcı ve çoğulcu düşünürler tarafından pekâlâ kabul görmeyecektir. Özellikle Tanrı’nın evrensel merhamet ilkesiyle dışlayıcılığın çelişkili olduğu öne sürülecektir. Mesela Knitter, Hıristiyan dışlayıcılığını eleştirirken kurtuluşun sadece İsa aracılığıyla olduğu düşüncesini kabul etmemektedir. Bu nedenle mutlak ve nihai norm olarak İsa’nın kurtuluş için şart konulmasını eleştirmektedir. Dışlayıcı anlayışta İsa’nın tüm dinlerin ve tüm normların üstünde görülmesi ve ayrıca kurtuluşun kurucu değil, bağlayıcı vesilesi olduğunun kabul edilmesinin eksik düşünce olduğunu savunmaktadır. Böylece o, modern dinler tarihçilerinin ve Hıristiyan teologlarının diğer dinlerdeki benzer ibadet ve inanç unsurlarını gördüklerini belirterek kurtuluşu sadece İsa’ya bağlamanın yanlışlığına dikkat çekmektedir.<sup>35</sup>

## 2. Dini Kapsayıcılık: Hakikat Ve Kurtuluşun Sınırlarını Genişletme

Dini kapsayıcılık, diğer dinleri bir yandan kabul edip bir yandan reddetmektedir. Bu durum, diğer dinlerin manevi boyut ve derinlik kabul edilmekle birlikte bu dinlerin kendi başlarına kurtuluş için yeterli olmadığı şeklinde özetlenebilir. Mesela Hıristiyan kapsayıcılığında diğer dini hakikatlerin İsa Mesih’in hakikati tarafından kapsandığı düşünülmektedir. Bu tutumdaki temel amaç Hıristiyan imanı ve diğer dinlerdeki dini düşünce arasındaki çizgileri yani bu dinlerin Hıristiyanlı-

34 McGrath, “A Particularist View: A Post-Enlightenment Approach”, s. 175.

35 Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, s. 142.

ğa daha doğrusu kurtuluş planına ne kadar yakın olduklarını belirlemektedir. Bu amacın gerekçesi ise Tanrısal lûtfun her dinde işleve sahip olduğu fakat yegâne hakikat ve kurtuluşun İsa'da gerçekleştiği düşüncesidir.<sup>36</sup>

Hıristiyan kapsayıcılığında en temel figür Karl Rahner'dir. Rahner, II. Vatikan Konsili'nin meydana gelmesinde etkili olan birisi olarak 1961 yılında "*Christianity and non-Christian Religions*"<sup>37</sup> adlı makalesine atıfla Katolik kapsayıcılığının öncüsü olarak kabul edilir. Rahner bu makalede 4 tez öne sürmüştür. Bunlardan ilkinde Hıristiyan mutlaklığının, Tanrının İsa Mesih'teki enkarnasyonu olayının eşsizliği üzerine temellendirildiğini belirtir. İkinci olarak ise ona göre Hıristiyan olmayan dinler her ne kadar yanlışta da olsalar Tanrı'nın rahmeti bu dinleri (din mensuplarını kastetmektedir) kapsayacaktır. Çünkü bunu İncil söyler. İncil'de Tanrısal rahmetin bütün insanlık için olduğu belirtilmektedir. Üçüncü olarak ise Rahner diğer din mensuplarını "isimsiz Hıristiyan" olarak nitelendirmeyi uygun görür. Onlar imanlarını korudukları sürece Hıristiyanlık için kendilerini hazır tutacak ve kurtuluştan pay almakta hak kazanacaklardır. Bu nedenle onlara günahkâr olarak bakmamak uygun olan davranıştır. Son olarak ise Hıristiyan olmayan bu dinlerin Hıristiyanlık için hazırlık aşaması olarak değerlendirilmeleri gerekmektedir.<sup>38</sup>

Rahner günümüz dünyasının en temel sorununun farklı dinlerin hakikat ve kurtuluş açısından nasıl ele alınacağı olduğunu düşünür. Bu sorunu dile getirmekle birlikte dini çoğulculuğun dinlerin geleceği açısından tehlike arz ettiğini vurgular. Rahner, Hıristiyanlığın eşsizliğinden ve mükemmelliğinden taviz vermeden düşüncelerini açıklamaya dikkat eder. Ona göre Hıristiyanlığın seviyesine ulaşabilecek hiçbir din yoktur. Hıristiyanlık kesin hakikate sahip tek dindir.<sup>39</sup> Çünkü o, Hıristiyanlığın kesin ve tartışmasız şekilde mutlak hakikate sahip olan ve tüm insanlığa yönelik bir din olduğuna inanmaktadır. Dışlayıcılarda olduğu gibi onun için de Hıristiyanlık Tanrı'nın kendisini İsa'nın bedeninde açığa vurduğu tek dindir. Bu nedenle de diğer dinlerin Hıristiyanlığı tüm insanlık için doğru olarak kabul etmelerinde sakınca yoktur.<sup>40</sup>

Bu noktada onun hakikat görüşü ile kurtuluş anlayışı arasındaki yüzeysel kopukluğa dikkat çekmek gerekmektedir. Hakikat problemi söz konusu olunca kanaatimizce onun söylemlerinin dışlayıcı anlayıştan pek farkı yoktur. Kurtuluş konusunda ise o diğer dinlerin meşruluğunu sağlamaya çalışmaktadır. Fakat geldiği son merhale dışlayıcı bir ilke sunmaktan başka bir şey değildir. Bu yorumda

36 Race, s. 38.

37 Karl Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", ed. J. Hick, & B. Hebblethwaite, *Christianity and Other Religions* içinde, Oxford: Oneworld Publications, 2001., Rahner'in bu teoriyi savunduğu diğer yazıları için bkz. Anonymous Christians, *Theological Investigations*, Vol. VI, 390-398., Anonymous Christianity and Missionary Task of the Church, *Theological Investigations*, 1974, Vol. XII. 161-178., Jesus Christ and non-Christian Religions, *Theological Investigations*, 1981, XVII.39-50.

38 Rahner, s. 19-39.

39 Rahner, s. 21-23.

40 Rahner, s. 23.

bulunmamdaki temel sebep onun İncil'in tarih sahnesine çıkıncaya kadar, Yahudiliği bir nebze olsun hariç tutarak diğer dinlerin Tanrı'nın bilgisini içeren öğeler taşımadığını düşünmesidir. Ona göre bu dinler asli günah sebebiyle sapkın inançlara yönelmiştir. O, İncil'in Tanrı'nın kurduğu kilise tarafından ifade edilen doğrunun ve yanlışın temel normlarını içerdiği görüşünün şüphe içermediğini düşünmektedir.<sup>41</sup>

Rahner, Yeni Ahit ışığında Eski Ahitte bozulmanın, sapıklıkların ve çürümenin olduğunun rahatlıkla görülebileceğini iddia eder. Hatta Eski Ahit'in Yeni Ahit ile tamamlanıp tekâmüle erdirildiğini de savunur.<sup>42</sup> Bu noktada Aslan, Rahner'in bu iddialarıyla kendisiyle çeliştiğini iddia etmektedir. Ona göre böyle bir iddia Müslümanlara da aynı yöntemi kullanma hakkı verir. Bir Müslüman Kur'an'a dayanarak Hıristiyanlıktaki bazı unsurların bozulduğunu iddia edebilir. Aynı zamanda Yeni Ahit'in Kur'an ile tamamlandığını vahyin nihayete erdiğini söyleyebilir. Buradan yola çıkarak Aslan, Rahner'in kendi fikrinin bir müslümanınkinden daha efdâl olduğunu kanıtlaması gerektiğini öne sürer. Rahner, Hıristiyanlığın çok özel ve yegâne din olduğunu diğer dinlerle eşit mesafede görülemeyeceğini belirtmekteydi. Aslan, İsa'nın Tanrı'nın oğlu olarak kabul edilmesi, kutsal enkarnasyon ve kefarete gibi doktrinlerden yola çıkarak üstünlük iddialarında bulunmanın makul olmadığını çünkü diğer dini geleneklerdeki de kendi hususiyetlerini ön plana çıkarıp benzer iddialarda kolayca bulunabileceklerini savunmaktadır.<sup>43</sup>

Tanrı'nın İsa'nın bedenine enkarne olmasını onun evrensel kurtarıcı iradesine bağlayan Rahner, İsa'nın kurtuluşun kendisi olduğunu kabul eder. Bu noktada o, diğer dinlerin kurtuluş yolu olarak kabul edilme ihtimallerinin çok düşük olacağını belirtir. Diğer dinlerin bu ihtimali taşıması İsa Mesih'in isteğine bağlıdır. Hıristiyanlık öncesi dönemlerdeki dinlerin varlığını inkâr etmeyen Rahner, Hıristiyanlık sonrası bu dinlerin kurtarıcı nitelikte olma ihtimalinin imkânsıza yakın olduğunu iddia eder.<sup>44</sup> Görüldüğü gibi Rahner'in ısrarla vurguladığı nokta nihai kurtuluşun İsa aracılığıyla olacaktır. Resmi olarak ona bağlı olmayan diğer din mensupları farkında olmasalar da İsa'nın kurtuluş planı içerisinde değerlendirilmelidir. Fakat Rahner, bu durumun "isimsiz Hıristiyan" olan bir kimsenin resmi Hıristiyan olmasına gerek kalmayıp Hıristiyan öğreti ve ibadetinin yerine getirilmesinin gereksiz olduğu düşüncesine yol açmaması hususunda uyarıda bulunur. O, misyonerlik faaliyetlerinin bu paralelde yürütülmesi taraftarıdır. Diğer dinlerin Hıristiyanlığa ulaştıran öncü kuvvet olduğunu savunan Rahner bu nedenle diğer dinlerin kurtuluşa ulaşmada birer basamak olduğunun unutulmaması gerektiğini belirterek misyonerliğin vazgeçilmezliğine işaret etmektedir.<sup>45</sup>

41 Rahner, s. 26.

42 Rahner, s. 31.

43 Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, s. 26.

44 Rahner, s. 32-34.

45 Rahner, s. 36.

Hick, kapsayıcılığın üç farklı şekilde anlaşılabilceği düşüncesiyle Rahner'in kapsayıcılığının aslında dışlayıcılık olduğunu iddia eder. Ona göre kapsayıcılık türlerinin ilki, kilisenin kendisi dışında olup da onun mesajını hiç duymayan insanların kurtuluşa erişebileceklerini kabul eder. Karl Rahner'in kapsayıcılığı da bu anlayışın bir ürünü olarak alınabilir. İkincisi, İsa ile ölümden sonra karşılaşmakla birlikte insanların kurtuluşa erebilecekleri görüşüdür. Bu görüşe göre milyonlarca insan İslam dininin güçlü baskısı altında İncilin etkisinden uzakta kalmaktadır. Bu nedenle de Hıristiyanlığı kabul edememektedirler. Ölüm sonrası bu kabul gerçekleştiğinde kurtuluş onlar için imkân dâhilinde olacaktır. Bahsedilen iki kapsayıcılık türünde diğer dinler hesaba katılmamakta, bu dinlerin mensuplarının şahsi kurtuluşu önerilmektedir. Üçüncü çeşit kapsayıcılık anlayışı sadece Hıristiyan olmayan bireyleri değil diğer dinleri de hesaba katmaktadır. Bu anlayışa göre ilahi logos ya da kutsal ruh diğer dinlerin içerisinde de iş görmektedir. Kurtuluş bu şekilde diğer dinlerde de mümkün olmuş olmaktadır. Hick bu anlayışı da emperyalist bakış açısına sahip olmakla suçlamaktadır.<sup>46</sup>

Hick, üçüncü tür kapsayıcılığın çoğulculuğa çok yakın olduğunu düşünmektedir. Ona göre emperyalist bakış açısını kaldırdığımızda ve üstünlük iddialarını kenara koyduğumuzda kendi çoğulcu hipotezine ulaşmış olmaktadır.<sup>47</sup> Fakat isimsiz Hıristiyan ve eskatolojik kapsayıcılık türlerinin dışlayıcılıkla güçlü bir bağlantısı olduğunu iddia ederek bu kapsayıcılık türlerinde İsa'nın ya da kilisenin üstünlüğünün devam ettirildiğini söylemektedir. Böylece Hick, Rahner'in kapsayıcılığının dışlayıcı anlayışa doğru kaydığını belirtir. Çünkü nihai olarak kurtuluşu İsa'da görmek dışlayıcı söylemin ta kendisidir. Ona göre bu anlayışın kurtuluşun yegâne yolunun kilise olduğunu iddia eden anlayıştan pek farkı yoktur.<sup>48</sup> Ayrıca Hick, isimsiz Hıristiyan nitelendirmesinin Hıristiyan olmayanlarca hakaret olarak algılanabileceğini belirterek Rahner'i eleştirmektedir. Bu eleştirinin temelinde dinlerarası diyalog yer almaktadır. Hick, Rahner'in anlayışının dinlerarası barış ve diyalogu engelleyebileceğini savunmaktadır. Ayrıca ona göre bu yaklaşım keyfi yorumlara yol açacaktır. Bir Müslüman diğer din mensuplarını "isimsiz Müslüman" olarak nitelendireceği gibi diğer dinler açısından da durum farklı olmayacaktır.<sup>49</sup>

Dışlayıcılığın savunucularından biri olan Newbigın, Rahner'in kurtuluşun bireysel iman sayesinde olduğu söyleminin İncilde belirtilen ilkeye ters düştüğünü iddia etmektedir. Çünkü İncilde kurtuluşun İsa Mesihin varlığını kabulden geçtiği vurgulanmaktadır. Bu nedenle Newbigın İncili reddeden her bireyin ve dinin kurtuluş planında yer almayacağını ileri sürmektedir. İncili reddedenlerin isimsiz Hıristiyan olarak nitelendirilmeleri de ciddi bir paradokstur.<sup>50</sup>

46 Hick, John Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, New York: Palgrave Macmillan, 2001, s. 182 vd.

47 Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 188.

48 Hick, John Hick, *God and Universe of Faith*, Oxford: Oneworld Publications Ltd., 1993, s. 127.

49 Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 184.

50 Newbigın, s. 104.

Bu eleştirilere katkı mahiyetinde bu teoriye farklı sorular yöneltilebilir. Kimin isimsiz Hıristiyan sayılıp sayılamayacağına muhal olduğundan hareketle, hangi dinin mensuplarına bu yakıştırma yapılacağı ve sadece İsa'ya inananların mı isimsiz Hıristiyan sayılacağı ya da güzel bir ahlaka sahip olmanın mı isimsiz Hıristiyan olarak nitelendirilmeye yeteceği bu sorulardan bazılarıdır. Ayrıca Neden bir Budistin isimsiz Hıristiyan olduğu kabul ediliyor da bir Hıristiyanın "isimsiz Budist" olduğu kabul edilmiyor? gibi sorular Rahner kapsayıcılığında hala çözüme kavuşturulamamış sorulardır. Bu belirsizlikten ayrı olarak Hick'in eleştirilerinin haklılığını teslim etmemiz gerekir. Çünkü bu kapsayıcı anlayışa göre Hıristiyan olmayanlar İsa'yı duyduktan sonra Hıristiyanlığa girmelidir ve Hıristiyanlık dışındaki dinler İncil için bir hazırlık dönemi gibidir. Neticede Rahner, her ne kadar diğer din mensuplarının kurtuluşa erdirebileceğini kabul etse de diğer dinlerin varlığını sınırlandırmaktadır. Diğer dinler Hıristiyanlık ortaya çıkana kadar meşrudur. Bir anlamda Hıristiyanlığın çıkmasına zemin hazırlayıcı olmuş ve işlevleri son bulmuştur.

Rahner'in görüşlerinde Tanrının evrensel kurtuluş planında İsa'ya bağlılığın zorunlu olması diğer din mensuplarının Hıristiyan olmasını gerektirmektedir. Bu kapsayıcı teoride İsa sadece Hıristiyanlar için değil diğer din mensupları için de kurtarıcı olarak kabul edilmektedir. Fakat bu teori Hıristiyanlığın mutlak vahye sahip olduğu ve diğer dinlerin onunla eşit hakikati barındırmadığı gerçeğini inkâr etmemektedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta Rahner'in diğerlerinin kurtuluşunu mümkün görürken Hıristiyan inancının mutlaklığını dışlamadığıdır. Çünkü o, diğerlerinin kurtuluşunu nihai planda İsa Mesih'e bağlamaktadır. Diğer din mensuplarına isimsiz Hıristiyan demenin temeli burada yatmaktadır. Bu dinler İsa'yı kabule ya da esas din olan Hıristiyanlığa hazırlayıcı dinlerdir. Bu teorisikle kapsayıcı olarak görülen Rahner, son aşamada kurtuluşun İsa'ya bağlı olduğunu düşünerek dışlayıcı bir görüntü çizmiştir.

Kapsayıcı görüşler öne süren diğer bir düşünür olan Hans Küng, dini çeşitlilik olgusuna farklı bir anlayış getirmiştir. Rahner'in isimsiz Hıristiyan teorisini reddeden Küng'ün yeni bakış açısında iki kavram önemli yer tutmaktadır. Bunlardan biri "ordinary" diğeri ise "extraordinary" kavramlarıdır. Birinci kavram sıradanlığı belirtirken ikincisi mükemmelliği ifade etmektedir. Ona göre Hıristiyanlık dışındaki tüm dinler sıradan kategorisine Hıristiyanlık ise mükemmel kategorisine girer.<sup>51</sup> Bu iki kavram onun genel vahiy özel vahiy ayırımına dayanmaktadır. Çünkü ona göre Tanrı genel olarak tüm insanlara kendisini bildirmekle birlikte özel olarak İsa Mesih'te tezahür etmiştir. Bu nedenle Küng'e göre Hıristiyanlık Tanrı'nın mükemmel vahiyine sahiptir.<sup>52</sup>

51 Hick, *God and Universe of Faith*, s. 126.

52 Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, s. 134.

Bu kavramsal ayrıma rağmen Küng, Hıristiyanlığın kendi bakış açısını değiştirmesi gerektiğini düşünür. Bu vesileyle keskin dışlayıcı anlayıştan sonra Kilisenin daha ılımlı görüşlere yöneldiğini ve bunun pratik sonuçlara yol açtığını ifade eder. O, Hıristiyanların kendi inançlarının üstünlüğünden vazgeçmeden diğer dinlerin doğruluklarını kabul etmeye yarayan bir teolojik yolun olup olmadığını sorgular.<sup>53</sup> Aynı anda hem doğrunun hem de yanlışın yaşanabileceğini ifade eden Küng, dinlerin içerisindeki her şeyin tam olarak doğru olmadığını ima eder. O, dinin her unsurunun aynı doğruluğu eşit derecede taşıyamayacağı iddiası ile dinlere farklı bir doğruluk anlayışıyla yaklaşır. Bu onun için bir dinin ahlaki öğretilerinde, imanında veya ritüellerinde yanlışların olabileceğine işaret eder.<sup>54</sup>

Küng doğru veya yanlış din tartışmasını, iyi veya kötü din nedir tartışmasına dönüştürmektedir. Ona göre doğru ya da yanlış din, iyiye veya kötüye sebep olduğu ölçüde doğru veya yanlış olacaktır. O, bir anlamda dini doğruluğu ahlaki pratiğin doğruluğuna indirgemektedir. Çünkü ona göre doğru Budist ya da Hıristiyan iyi, kötü Budist ve Hıristiyan kötü eylemleri yapar. Dini gelenekler içerisinde de benzer eylemler var olagelmıştır. Dinlerin doğruluklarının teminatı olacak iyinin ne olduğu meselesine gelince Küng, bu iyinin insanın insanlığına katkı yapacak her şey olduğu görüşünü ileri sürer. Bu paralelde bir dinin öğretileri, ritüelleri, ahlaki pratikleri insanın erdemine, varlığına anlam kattığı ölçüde o din doğru bir din olarak kabul edilecektir.<sup>55</sup>

Bu düşüncelere ilk bakışta dini çoğulculuğu savunan birisinin görüşleri gibi anlaşılabilir. Fakat Küng'ün genel tutumuna bakıldığında çoğulcu olamayacağı ama dışlayıcılıktan diğer kapsayıcılara nazaran biraz daha fazla uzaklaştığı yorumu yapılabilir. Teorideki bu düşüncelere rağmen Küng için en doğru din Hıristiyanlıktır. Diğer dinler Hıristiyanlıkla çelişmediği ve onun öğretilerine katkı sağladığı ölçüde doğru sayılabilir. Kısaca Küng Hıristiyanlığın en doğru din olduğunu diğer dinlerin ise bazı yönlerden doğru olabileceklerini savunarak kapsayıcı bir anlayış geliştirmiştir.<sup>56</sup>

Yukarıda da belirtildiği gibi Küng'ün kapsayıcı yorumu, ilk bakışta kendini kapsayıcı olarak nitelendiren diğer teologlara nazaran daha ılımlı görünür. Bu ılımlı tavır özellikle *Christianity and World Religions: Path of Dialogue İslam, Hinduizm and Budhism*<sup>57</sup> adlı eserindeki diyalog hakkındaki düşüncelerinde bariz şekilde görülmektedir. Mesela Küng, Hıristiyanlık ve İslam'ın birçok ortak noktaları ve uzun tarihi birliktelikleri olması sebebiyle, diyalog içerisinde olmaları gerek-

53 Hans Küng, "Is There One True Religion? An Essay in Establishing Ecumenical Criteria", eds. J. Hick & B. Hebblethwaite, *Christianity and Other Religions* içinde, Oxford: Oneworld Publication, 2001, s. 118.

54 Küng, *a.g.m.*, s. 127-128.

55 Küng, *a.g.m.*, s. 129-134.

56 Küng, *a.g.m.*, s. 138 vd.

57 Küng, H., *Christianity and World Religions: Path of Dialogue İslam, Hinduizm and Budhism*, New York: Maryknoll: Orbis Books, 1993.



tiğini belirtmektedir. Küng, Hıristiyanların Müslümanlarla sağlam bir diyaloga girmelerinin tek yolunun Hz. Muhammed'i peygamber olarak kabul etmek olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Muhammed insanları tek Tanrı'ya yöneltmiş olan bir peygamberdir.<sup>58</sup> Müslümanlarla girilecek diyalogda İsa'nın Mesih olarak kabul edilmesi yanında Muhammed'in de peygamber olarak kabul edilmesi gerektiğini söyleyen Küng, Muhammed'in asla reddedilemez bir figür olduğunun altını çizmektedir.<sup>59</sup>

Dışlayıcılığı eleştiren açıklamalarına rağmen Hick, Küng'ün bu yaklaşımının dışlayıcı anlayıştan hiçte farklı olmadığını, diğer inançların hakikat barındırdığı ve hala arayışta oldukları düşüncesini içerdiğini belirtir. Hick, diğer dinlerin arayış içerisinde olduğunu ve Yeni Ahit ile karşılaşacakları günün İsa Mesihle tanışma günleri olacakları düşüncelerini içeren bu anlayışın Kliseyi merkeze alan dışlayıcı anlayıştan farklı olmadığını kanaatindedir.<sup>60</sup>

Küng'ün kurtuluş konusundaki görüşlerine baktığımızda Hick'in eleştirilerinin de haklı olduğunu fark etmek kolaylaşacaktır. "Ordinary-extraordinary" kavramlarla yaptığı tasnifte Küng Hıristiyanlığın kurtuluş mükemmel vasıtası olduğunu, diğer dinlerin ise sıradan kurtuluş yolları olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü daha önce görüldü ki; ona göre dünya dinleri Tanrı gerçeği ile ne çeşit ilişki içerisinde olursa olsunlar delalet içerisindedirler. Bu nedenle o, Hıristiyanlığın olağanüstü kurtuluş yolu olduğunu diğerlerinin ise olağan kurtuluş yolları olduğunu iddia etmektedir. Diğer dinlerin kurtuluş imkânı taşıması da İsa hakikatini ne kadar yansıttıklarına bağlıdır.<sup>61</sup> Bu düşünce yukarıda belirtildiği gibi, İsa'nın kendisini feda etmesine dayanmaktadır. Yani tüm dünyayı günahlardan temizleyecek İsa

58 Küng, *a.g.e.*, s. 129.

59 Küng, *a.g.e.*, s. 25., Küng önce Hz. Muhammedi peygamber olarak kabul ediyorsa Kur'an'da Tanrı kelamı olarak kabul etmeliyiz demektedir fakat daha sonra Kur'an'da İncil gibi değerlendirilip tarihsel süreç içerisinde insani unsurları da içine alan bir kitap olarak kabul edilmesi gerektiğini yani tamamen tanrı kelamı olmadığını ifade etmektedir. Ona göre Müslümanların, Hıristiyanların ve Yahudilerin Tanrısı ve sıfatlarında benzerlikler vardır. Fakat Kur'an'da çizilen İsa portresi tek taraflı ve eksiktir. Müslüman ilim adamları ilk kaynaklara inip oradan doğru bilgileri edinmelidirler. Küng, İslam ile Hıristiyanlık arasındaki temel teolojik farklılığın teslis ve hulul konularında olduğunu söyler. Bu konu ona göre Müslüman ilim adamlarınca yanlış yorumlanmıştır. Hıristiyanlıktaki tanrı üç tanrı değil tek bir tanrıdır fakat üç boyutludur. Ona göre ilk dönem kaynaklarına inerek, insanlığıyla yaşayan acı çeken bir Tanrı düşüncesi kabul edilebilir. Aynı zamanda İslam hukuku yumuşatılabilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Köylü, M., *Dinler Arası Diyalog*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007, s. 38-41., Hz. Muhammed'in Hıristiyanlar tarafından peygamber olarak kabul edilmesi gerektiğini belirten ve dinler arası diyalog için bunun bir gereklilik olduğuna inananların yanında, onun Hıristiyanlarca peygamber olarak tanınmaması gerektiğini ifade eden Hıristiyan ilim adamları olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Mesela J. Jomier Hz. Muhammed'in peygamber olarak kabul edilemeyeceğini söylemektedir. Jomier'e göre Muhammed'i peygamber olarak kabul etmek onun söylediklerine itaat anlamına geleceği için Hıristiyanların için böyle bir şeyin söz konusu olamayacağını iddia etmektedir. Diğer bir örnek de Hendrik Vroom verilebilir. O, Hıristiyanların Hz. Muhammed'i peygamber olarak nitelendiremeyeceğini ifade etmektedir. İki düşünürün bu konuda düşünceleri hakkındaki geniş malumat için bkz. J. Jomier, *How to Understand Islam*, London: SCM Press, 1989; Hendrik Vroom, *No Other Gods: Christian Belief in Dialogue with Buddhism, Hinduism and Islam*, Grand Rapids: Eerdmans, Michigan, 1996.

60 Hick, *God and Universe of Faith*, s. 128.

61 Köylü, *Dinler Arası Diyalog*, s. 35.

hakikatini kabul etmeyen ve yaymayan her din kurtuluş imkânına sahip olmaktan uzaklaşacaktır.

Küng'ün bu teorisi ile Rahner'in teorisi arasında benzerlik kuracak olursak, iki teoride de diğer dinler için belirleyici olarak İsa'nın kabul edildiğini görmekteyiz. Bu nedenle Küng, İsa Mesih'in belirleyici olduğu düşüncesiyle Rahner'in düştüğü duruma düşmektedir. Çünkü diğer dinleri kurtuluş yolu olarak görmekle birlikte, nihai kurtuluşun zorunlu nedeni olarak İsa'yı görmektedir. Kapsayıcı olarak yorumlanan Küng'ün bu görüşleri kanaatimce dışlayıcı olarak nitelenen tutuma daha yakındır. Buradaki kaygı misyonerlik faaliyetlerinin canlandırılma kaygısı ve güçlenen diğer dinlere daha şirin görünme kaygısı olabilir. Çünkü sürekli İsa hakikatinin öğretilmesi vurgulanmaktadır. Bu durumda şu soruların sorulması gerekecektir: İsa'ya inanan herkes kurtulacaktır. Fakat İsa'ya Tanrı olarak mı peygamber olarak mı inanacağız? Ayrıca kurtuluşu kiliseden alıp İsa'yı ölçü olarak koymak dışlayıcılık olmayacak mıdır? Neticede Rahner ve Küng, dışlayıcıların kiliseye mensup olmak ölçütünü İsa'yı kabul etmek ölçütü olarak değiştirerek kurtuluş çerçevesini genişlettiklerini düşünseler de hakikat ve kurtuluş için kesin bir ilke ortaya koymaları yönüyle dışlayıcı bir kimlik kazanmışlardır.

Kurtuluş dairesinin genişletilmesi gerektiğini savunan diğer bir düşünür Clark H. Pinnock, Rahner'in isimsiz Hıristiyan kavramını eleştirerek görüşlerini temellendirir. Buna göre diğer dinlerde aziz kimseler bulunsa da bunların, Rahner'in isimsiz Hıristiyan kavramıyla ifade edilemeyeceğini belirtir.<sup>62</sup> Bununla birlikte o, Rahner ve diğer kapsayıcılar gibi İsa merkezinde teorisini kurmaktadır. Pinnock'un Rahner'den farkı sevgi ve merhamet Tanrısı inancına vurgu yapmasıdır.

Pinnock, II. Vatikan Konsilinde kapsayıcılığın kabul edildiğini belirterek bu modelin dışlayıcılığın yerine geçtiğini ileri sürer. Ona göre bu konsil, Hıristiyan teolojisinin yeni bakış açısının kapayıcılık olduğunu kanıtlamıştır.<sup>63</sup> Kapsayıcı model Pinnock'a göre diğerleriyle daha ılımlı ilişki kurmanın yoludur. Fakat ona göre her ne kadar üstünlük iddialarını dillendirmemek gerekse de misyonerlik faaliyetini diyalog vasıtasıyla daha etkili kullanmak zorunluluk halini almıştır. Diğerlerini değiştirmenin en kolay yolu budur. Bu değişimin meydana gelmesine yardımcı olacak şey, kutsal ruhun bütün dinlerde ortaya çıkan işlevidir.<sup>64</sup> Bu düşünce temelinde o, Kutsal ruhun her yerde işlev halinde olduğuna inanmanın ve Tanrısal merhametin tüm insanlara yönelik olduğu inancının kapsayıcı modele işaret ettiğini ileri sürerek, sevgi ve merhamet Tanrısının engin bağışlayıcı iradesinin sadece Hıristiyanlar üzerinde değil Müslüman, Hindu ve diğerleri üzerinde

62 Clark H. Pinnock, "An Inclusivist View", *Four Views on Salvation in Pluralistic World*, eds. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, s. 118.

63 Pinnock, *a.g.m.*, s. 108.

64 Pinnock, *a.g.m.*, s. 112.



de tecelli edeceğini savunur. Yani kapsayıcı modelde bu dinlerin kendi başlarına kurtuluşu sağlayacağını kabul edilmediği görülür. Tanrısal lütuf ya ahlaki boyutta ya da her hangi başka kutsal değerlerinde diğer din mensuplarının kurtuluşuna imkân hazırlamaktadır. Hıristiyanlar, İsa Mesih'e Tanrının oğlu, lütuf ve hakikatin kendisi olarak inandıkları için her zaman için öncelik sahibidir.<sup>65</sup>

Ona göre diğer dinleri tam olarak yanlış ve doğru nitelendirmek hatalı bir tavır olacaktır. Diğer dinlerin belli yanlışlıklar taşıdığı malumdur. Diğer dinlerde doğrular olmakla birlikte yanlışlar da vardır ya da erdemli davranışlar teşvik edilirken kötü amele yol açacak teşvikler de bulunmaktadır. Buradan yola çıkarak Pinnock, diğer dinlerde Kutsal ruhun işleviyle birlikte Şeytan'ın da etkili olduğunu düşünür. Tarihin, dinlerin ve tanrıların çatışma alanı olduğunu vurgulayan Pinnock, hakikatin her dinde eşit derecede bulunduğu iddiasını kabul edilemez olduğunu düşünmektedir. Bu şekilde çoğulcu modeli eleştiren Pinnock, hakikatin tamamen bir dinde olduğunu savunan dışlayıcılığın da kabul edilemez olduğunu altını çizmektedir. Yukarıda bahsedildiği üzere dinler hakikati barındırdıkları gibi yanlış unsurlar da içermektedirler. Dinlerin iyi ve kötü nitelikleri bir arada bulunmaktadır.<sup>66</sup>

Pinnock'a göre temel hakikat ölçütü İsa Mesih'tir. Çoğulcu model bu hakikati görecelileştirmekte ve çökertmektedir. Pinnock, hakikatin görecelileştirilmesinin aslında çoğulcuların kendi hipotezlerini çökertmelerine sebep olduğunu ileri sürer. Bu durumda şöyle bir soru çoğulculara yöneltilmez: Hakikat göreceli ise bütün dinlerin aynı kaynaktan geldiğini ve aynı amaca yöneldiklerini nerden bilebiliriz? Bu soru cevapsız kalmaya mahkûmdur. Çünkü çoğulcuların elinde her hangi bir hakikat kriteri bulunmamaktadır. Pinnock, bilinmeyen bir Mutlak Gerçeklik düşüncesinin her hangi bir doğruluk veya yanlışlık ölçütünün olmamasına yol açacağını belirtir.<sup>67</sup> Bu düşüncelerden hareketle o, diğer dinleri değerlendirirken, dinlerin insan yaşamının merkezinde yer alması yönüyle değerli olduğunu çünkü dinlerin bir şekilde Tanrı'nın varlığını insanlara hatırlattığını söyler. Dinler yanlış ve aldattıcı da olsa, Tanrısal ruh onlarda gizemli şekilde bulunmaktadır. Bu sebeple onları tamamen dışlamak hatalı bir tutum olacaktır.<sup>68</sup>

McGrath, Pinnock'un diğer dinlerin doğru ve yanlış elementlerinin olduğunu iddia ederken bunu nasıl bildiğini sorar. O, diğer dinlerdeki doğru ve yanlış unsur-

65 Pinnock, *a.g.m.*, s. 102-103., Kutsal Ruhun diğer dinlerdeki işlevine değinerek, kapsayıcı teorisini oluşturan başka teologlar da vardır. Bunlardan birisi Gavin D'Costa'dır. Ona göre Tanrı sevgisi Kutsal Ruh aracılığıyla diğer dinlerin içerisinde mevcuttur. Bu nedenle dünyadaki zulüm ve adaletsizlikler diğerleriyle diyalog içerisinde daha rahat engellenebilir. Teslisteki Kutsal Ruh inancı D'Costa için diğer dinlere nasıl bakılacağı noktasında bizi yönlendirecek temel araçtır. Bundan dolayı Kutsal Ruh sadece teist olarak nitelenen dinlerde değil Budizm ve Hinduizm gibi teist inanca sahip olmayan dinlerde de aktif haldedir. Geniş açıklama için bkz. D'Costa, "Christ, the Trinity and Religious Plurality", s. 18 vd.

66 Pinnock, "An Inclusivist View", s. 113-114.

67 Pinnock, *a.g.m.*, s. 114.

68 Pinnock, *a.g.m.*, s. 116.

ların nasıl belirleneceği noktasında belirsizliğin olduğuna dikkat çekerek bu belirlemede kriter sorunu yaşanacağını düşünür. Hıristiyan vahyi dışındaki her hangi bir kriter meseleyi daha sorunlu hale getirecektir.<sup>69</sup> Ayrıca McGrath, Pinnock'un görüşüne göre diğer dinlere İsa'nın İncil'ine hazırlık aşaması olarak bakıldığını kabul eder. Bu nedenle ona göre Pinnock'un yaklaşımının Rahner'inkinden pek farkı yoktur. Aralarındaki tek fark Pinnock'un "isimsiz Hıristiyan" nitelendirmesinden kaçınmasıdır. McGrath, diğer dinlerde Hıristiyanlıkta söz konusu olduğu gibi bir kurtuluşun imkânsız olduğunu belirterek Pinnock'un hangi anlamda diğer dinlerin kurtuluşsal yönünü kabul ettiğini sorgulamaktadır. Ve Pinnock'un bu soruya net bir cevap veremediğini ileri sürmektedir.<sup>70</sup>

Dışlayıcılığı savunan iki diğer düşünür Geivett ve Phillips, Kutsal Ruh tüm dünyada mevcuttur ifadesinin Pinnock'un kapsayıcı anlayışının gerekçelerinden birisi olduğunu fakat aslında bu ifadenin onun pozisyonunu zayıflattığını ileri sürmektedirler. Onlar, Tanrının her yerde mevcut olmasının, her dini inanç ve bireysel düşüncede kendisinin kavramsal ifadesinin doğru olacağını göstermediğini düşünmektedir. Bu nedenle farklı kavramsal ifadelerin Tanrısal hakikati değiştirdiği öne sürülebilir. Onlara göre putperest olarak nitelenen Hıristiyanlık dışı dinler ayıplanacak hakikat anlayışına sahiptir. Onlar ilahi hakikatin yanlış alternatifleridir. Geivett ve Phillips, İsa Mesih'i yanlış konumlandıran tüm inançların bu statüde değerlendirmesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>71</sup> Onlara göre bu sebeplerle Pinnock'un kendi modelinin İncil'e en uygun model olduğu ve İncil'in ifadelerinden sadece kapsayıcı modelin çıkabileceği iddiası temelsizdir. Çünkü Pinnock'un bu iddiasını temellendirdiği geniş bir açıklama mevcut değildir. Yani İncil'den yola çıkarak kapsayıcı modele nasıl ulaştığını ikna edici şekilde açıklayamamıştır.<sup>72</sup>

### 3. Çoğulcu İtiraz: Hakikat ve Kurtuluş Açısından Bütün Dinler Eşittir

Buraya kadar dışlayıcı ve kapsayıcı olarak nitelendirilen tutumlarda diğer dinlerin ya da dindar bireylerin nasıl konumlandırıldığını hatta Hıristiyan dışlayıcı ve kapsayıcıların dini çeşitlilik karşısında kendilerini nerede gördüklerini belirttik. Bu noktada iki tutumdan daha sonra ortaya çıktığı ifade edilen çoğulculuğun temel ilkelerini görmek gerekmektedir. Diğer tutumlara nazaran çoğulculuk, bütün dinlerin hakikat ve kurtuluş açısından eşit olduğunu iddia eder. Batı Hıristiyan dünyası içinde bu modele bakıldığında farklı çoğulcu kişilerin vurguladıkları ortak noktalar olmakla birlikte farklı hipotezler mevcuttur. Hick, kendi hipotezinin felsefi bir yaklaşım olduğunu savunmuş,<sup>73</sup> ilk etapta Hick gibi düşünen Knitter

69 A. E. McGrath, "An Inclusivist View (Response)", eds. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, *Four Views on Salvation in a Pluralistic World* içinde, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, s. 131.

70 McGrath, *a.g.m.*, s. 130-132.

71 W. G. Phillips, & R. D. Geivett, "An Inclusivist View (Response)", *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, eds. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, s. 134.

72 Phillips & Geivett, s. 139.

73 Hick'in bu iddiasının ayrıntılı incelenmesi için bkz. John Hick, *İnançların Gökkuşuğu*, çev. M. Aydın, Ankara:

Tanrı merkezli hipotezden karşılıklı küresel sorumluluk teorisine geçiş yaparak dinler arası diyalog üzerinden teorisini temellendirmiştir. Orthopraxis (doğru eylem) terimiyle dini çoğulculuktaki pratik yöne dikkat çekmiştir.<sup>74</sup> Smith ise dinlerin teolojilerini bir potada eritme yani bütün dini teolojileri kapsayacak iman teolojisi kurma çabası içerisinde. Bu noktada çoğulcu itirazı işlerken ortak noktalardan hareket etmeye ve çoğulculuğun temel ilkelerini farklı çoğulcu şahısların düşünceleri çerçevesinde göstermeye çalışacağız.

Batı Hıristiyan dünyasındaki çoğulcular, kendi düşüncelerini ele alırken öncelikle dışlayıcılıkla hesaplaşmaktadırlar. Çünkü mevcut Hıristiyan dışlayıcı düşünceden kurtulmadan kendi hipotezlerine haklı bir gerekçe ve hatta uygun bir ortam bulamayacakları herkes tarafından anlaşılabilir bir olgudur. Bu nedenle dini çeşitlilik vakasında temel problemler olan hakikat ve kurtuluş konularında çoğulcu safta yer alanlar günümüzde dini dışlayıcılığın sürdürülmesinin yıkıcı etkisine dikkat çeker. Onlara göre Hıristiyanlar kendi dinlerinin hakikati ve kurtuluşu barındıran tek din olduğunu ifade edip diğer dinlerle ve onların inançlarıyla bağlantı kurmazsa yalnızlığa sürüklenecek ve bilgi bakımından gittikçe fakirleşecektir. Mesela Kaufman, diğerlerine karşı sürdürülen düşmanca tavrın belli noktadan sonra insan hayatını tehlikeye atacak ve toplumsal çöküntüleri tetikleyecek boyuta geleceğini düşünmektedir. Ona göre Hıristiyanlar diğer inançlara kapı açtığında ve onları kabul ettiğinde diğer inanç sahipleri de kendi inançlarını yeniden eleştirel olarak düşüneceklerdir. O, Hıristiyanlıktaki dışlayıcı söylemin kendine tapmaya ya da putperestliğe doğru bir yola girdiğini savunur. Bu nedenle Hıristiyanlığın modern tarihsel yöntemlerden faydalanarak dışlayıcı tutumdan vazgeçmesi gerekir. Aynı zamanda tarihsel ve karşılaştırmalı çalışmalar yaparak dinler birbirlerini daha iyi anlayabilecek konuma geleceklerdir. Kısaca Kaufman modern tarihsel bilincin dinlere en iyi şekilde uygulanmasıyla dışlayıcı tavrın sökülüp atılacağını düşünmektedir.<sup>75</sup>

Hakikatin göreceli olduğu düşüncesinin bütün dini hakikat iddialarının eşit konumda olduğunu gösterdiği iddiası çoğulcuların temel çıkış noktasıdır. Bu noktada Ernst Troeltsch'in "çok şekilli hakikat" düşüncesi örnek verilebilir. Troeltsch'a göre üstünlük iddiaları tarihsel ve kültürel sınırlarla belirlenmektedir. Yani bu iddiaların temelinde bağlı bulunulan kültürün ve tarihsel ortamın etkisi belirleyicidir.<sup>76</sup> Çünkü insan, sosyal ve akıllı bir varlık olduğu kadar tarihsel bir varlıktır. İnsan, tarihsel zamanla ve koşullarla sınırlı olduğu için tarihsel bağlam değiştikçe insan ve anlayışı da değişmeye mahkûmdur. Bu nedenle Troeltsch'a göre insani

Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 108.

74 Knitter'in bu konudaki görüşleri için bkz. Knitter, P. F. "Toward a Liberation Theology of Religion", *The Myth of Christian Uniqueness*, eds. J. Hick, & P. F. Knitter, London: SCM Press, s. 192.

75 Gordon D. Kaufman, "Religious Diversity, Historical Consciousness and Christian Theology", eds. J. Hick, & P. F. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness* içinde, London: SCM Press, 1988, s. 4-5.

76 Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, s. 29.

alandaki her hangi bir mutlaklık iddiasının öne sürülmesi imkânsızdır. İnsanın tarihsel varlık olması, yaşadığı tecrübelerin ve sahip olduğu anlayışın tarihsel bağlama göre yenilenmesi veya farklı ifade edilmesi anlamına gelmektedir. Çünkü dinler, Tanrı ve insan ilişkisinin tarih içerisinde somut hale gelmesine yarayan araçlardır. Aynı zamanda dinler evrensel, Tanrısal vahyin değişen, birbirinden bağımsız, somut tezahürleridir. Dinler olmaksızın dini fiilin somutlaşması mümkün değildir. Bu nedenle farklı zaman ve yerde farklı bireysel tecrübelerle ifade edilen dinler, Tanrı insan ilişkisinde önemli bir yere sahiptir. Troeltsch, her dinin mutlak varlığın farkında olma amacını taşıdığını söylemekle birlikte hiçbir dinin tarihsel sınırlar ötesine gidemeyeceğini söylemekle dinlerin sınırlılığını ve aynı zamanda hakikatin çok şekilli olduğunu belirtmiştir.<sup>77</sup>

Çoğulcu hipotezin sistemleştiricisi olan Hick de hakikatin göreceli olduğu düşüncesinden hareketle, bütün dinlerin eşit hakikate sahip olduğunu ifade etmektedir. Hick, ilk olarak bütün dinlerdeki ilah anlayışlarının mutlak gerçekliğini sadece kısmi açıklaması olduğunu ve hiçbirinin tam anlamıyla doğru olmadığını söylemekle birlikte Kendinde Gerçek<sup>78</sup> düşüncesini ortaya atarak yeni bir mutlak anlayışı inşa etmeye çalışmaktadır. Ayrıca o, çatışan hakikat iddialarının mitolojik okunması, dinler arası uzlaşımın sağlanmasının önünde engel olabilecek bazı inançlardan vazgeçilmesi ve inanç önermelerinin dinlerde kabul edildiği anlamda anlaşılması gerektiğini ileri sürmektedir.<sup>79</sup>

Çoğulcu hipotezde en önemli görüş dinlerin kurtuluş açısından eşit olduğu düşüncesidir. Burada dışlayıcı ve kapsayıcı tutumlara temel eleştiri, kurtuluş ile Tanrı'nın evrensel kurtarıcı iradesi inançlarının bağdaşmayacağı dolayısıyla kurtuluşun sınırlanamayacağıdır. Hick'in kurtuluş hakkındaki açıklamaları bu görüşün en açık tezahür ettiği düşüncelerdir.<sup>80</sup> Kurtuluş planları arasındaki ilişkideki problem farklı inanç sistemlerinden kaynaklanmaktadır. Bu inanç sistemleri arasında geniş ve radikal farklılıklar bulunmaktadır. Hick bu rakip iddialar probleminin sadece dini çoğulculuk anlayışıyla çözülebileceğini savunur.<sup>81</sup> Çünkü Hick, kapsayıcılığın içinde değerlendirilen düşüncelerin her ne kadar dışlayıcılığın biraz yumuşamış şekli olsa da yetersiz ve sonuçta çökmeye mahkûm olduğunu düşünür.<sup>82</sup> Farklı dini geleneklerde kurtuluş farklı şekillerde tanımlanır. Hıristiyanlıkta

77 Knitter, *a.g.e.*, s. 24-30.

78 Hick'in kendinde gerçek düşüncesinin içeriği için bkz. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 75-78, 239 vd.

79 Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 363. Zaehner de dinlerin kendilerine sıkıntı yaratacak inançlardan arınması ve diğerlerini kabule devam etmesi gerektiğini söylemektedir. Hick ile benzer düşünceler için bkz. R. C. Zaehner, "Religious Truth", *Truth and Dialogue*, ed. J. Hick, London: Sheldon Press, 1974, s. 1-20.

80 Hick'in dini çoğulculuk hipotezinin kapsamlı değerlendirmesi ve eleştirisi için bkz. Rahim Acar, *Dini Çoğulculuk İdealler ve Gerçekler*, İstanbul: Elis Yayınları, 2007.

81 John Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, London: SCM Press, 1993, s. 134.

82 John Hick, *İnançların Gökkuşağı*, çev. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 56.

İsa'nın kefareti ile tanımlanan kurtuluş Budizmde manevi aydınlanma olarak kabul edilir. Diğer dini gelenekler de aynı şekilde kendi tanımlamalarıyla kurtuluş şemalarını çizmişlerdir. Fakat Hick'e göre bütün kurtuluş anlayışlarının eşit olduğu, dinlerdeki ahlaki olguya bakarak anlaşılabilir. Bütün büyük dini geleneklerde ahlaki dönüşüm vardır. Bu dönüşüm Hıristiyanlık'ta Tanrı sevgisine kalbin açılmasıyla, İslam'da Allah'a mutlak teslimiyetle, Hinduizmde ilahi figürlere teslimiyetle, Budizmde nefsin ruhani olmasının farkına varılarak vb. şekillerde gerçekleşir.<sup>83</sup> Hick her hangi bir dini geleneğin ahlaki olarak diğerinden üstün olduğunu kanıtlayacak veri ve ölçüt bulamayacağımızı öne sürerek dini geleneklerin her birinin ben-merkezlilikten gerçek-merkezliliğe doğru dönüşümü içerdiğini ve bu dönüşüm her dini gelenekte aynı ölçüde vuku bulduğunu iddia etmektedir. Bu sebeple bütün dini gelenekler, eşit şekilde kurtuluşa erdirici yollar olarak kabul edilmelidirler.<sup>84</sup> Kısaca Hick, tüm farklılıklarına rağmen dinlerin bireysel dönüşümü sağlayan insani oluşumlar olduğunu ima etmektedir.

Dini çoğulcu hipotezde köklü teolojik değişimler ön görülmektedir. Cantwell Smith, Hick ve Knitter'de olduğu gibi çoğulculuğu savunan Ninian Smart da bu tarz bir değişimin olmasının zorunluluğuna dikkat çeker. O, günümüz dünyasındaki teolojik değişimin sadece Hıristiyanlık içerisinde sınırlı kalmayacağını diğer dinlerde de yeni bir teolojik bakış getirilerek çatışan hakikat iddiaları konusunda yeni bir çözüme ulaşılabileceğini vurgular. Yeni teolojiler sayesinde dinler arasındaki dünya görüşü farklılığı en az seviyeye inecektir. Kısaca Hıristiyan olmayan teolojiler kabul edilebilecek ve çoğulculuk mümkün olacaktır. Smart, dinler arasındaki çatışan iddiaları teolojik ve pratik olmak üzere iki gruba ayırmaktadır. Ona göre teolojik ve pratik açıdan çatışan bu iddialar farklı çözüm şekillerine maruz kalabilirler. Kendisi Hindu Tanrısının gayri şahsi tanımlanmasında, İsa'nın eşsiz kabul edilmesinde ve sadece ona ibadet edilmesi gerektiği dogması gibi görüşlerde yeni geliştirilecek teolojilerin çözüm olabileceğini işaret eder.<sup>85</sup>

Smith'in iman teolojisi fikri dini çoğulculukta ön görülen teolojik devrimin doruk noktasıdır. Şöyle ki, Smith din denen yapıların aslında mevcut anlaşıldığı şekliyle var olmadıklarını, iman kavramının kültürel etkiler neticesinde farklı zaman ve mekânlarda yani birikimsel gelenek dediği unsur ile birlikte din olarak nitelendirildiğini iddia etmektedir.<sup>86</sup> Yani ona göre aşkın tecrübesi olan bireysel iman tecrübesi farklı birikimsel geleneklerde ayrı sembollerle ifade edilmiştir. Netice itibariyle daha önce vurguladığımız gibi Smith bu iddialardan yola çıkarak bütün imanların tek bir iman kavramında toplanması gerektiğini düşünmektedir.

83 Hick, *a.g.e.*, s. 139-140.

84 Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 127.

85 Ninian Smart, "Truth and Religion", ed. J. Hick, *Truth and Dialogue* içinde, London: Sheldon Press, 1974, s. 49 vd.

86 Smith'in din kavramı eleştiri ve iman-birikimsel gelenek ayrımı için bkz. W. Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press, 1991.

Buna göre İslami ve Hıristiyan iman teolojileri gibi Budist ya da Hindu teolojiler de aynı kavram içinde eritilecektir. Onun amacı bütün insanlığı aynı çatı altında toplayacak bir teoloji inşa etmektir.<sup>87</sup>

Çoğulcuların ön gördüğü teolojik değişimlerin Hıristiyanlıktaki yansıması mevcut kristolojinin değişmesi şeklinde olacaktır. Her çoğulcu, özellikle dışlayıcı ve kapsayıcı olarak nitelenen hipotezlerde sahiplenilen mevcut kristolojinin değişmesi gerektiğini düşünür. Yeni bir kristolojinin gerekliliğini kapsamlı şekilde işleyen çoğulcuların başında Hick ve Knitter gelir. Hick, bilimsel gelişmelerin, modern İncil araştırmalarının ve Donald Baillie, Geoffery Lampe ve Rudolf Bultmann gibi teologların farklı teolojik anlayışlarına dayanarak modern akla uygun yeni bir kristolojiye işaret eder. O, modern kristolojilerin dini çoğulculuğu kabul ettirmek için ortaya çıkmadıklarını, eski kristolojiye alternatif olarak sunulduklarını belirtir. Ona göre modern kristolojiler, eski kristolojiden özellikle İsa'nın iki doğası gibi düşüncelerinden doğan problemlere yol açmamaktadırlar.<sup>88</sup> Knitter de geleneksel İsa merkezli anlayıştan Tanrı merkezli anlayışa doğru ilerleyerek İsa'ya Tanrı'nın evrensel mesajını ileten bir aracı olarak bakmaktadır. İsa'nın eşsizliğinin Tanrı ya da Tanrı oğlu olarak nitelendirilmesinin Hıristiyan geleneğinin yanlış olduğuna inanan Knitter, ona peygamber vari bir misyon yükleyerek bu eşsizliği farklı bir boyuta taşımış, geleneksel İsa anlayışlarının Hıristiyan imanı için tehlike arz ettiği dolayısıyla klasik kristolojilerin terk edilmesi gerektiğini önermiştir.<sup>89</sup>

Bütün dinlerin aynı hakikati farklı sembollerle ifade ettiği fikri pek makul ve yeterli görünmemektedir. Dinlerin bir kısım sembolik hakikat ifadeleri taşıdıkları ve kültürel izler taşıdıkları anlaşılabilir bir mefhumdur. Fakat dinlerin bu özelliği nedeniyle teolojik ya da felsefi açıdan dini çoğulculuğu savunmak mümkün değildir. Velhasıl dini hakikatin tamamının sembolik olduğunu söylemek, dini sembolere indirgemek olacaktır. Dinlere baktığımızda, farklı dinlerde sembolik olduğu söylenemeyecek birçok çatışan hakikat iddiasıyla karşılaşmaktayız. Aksi durum söz konusu olduğuna farz etsek bile bütün sembolik ifadelerden aynı anlamın nasıl çıkarılabildiği muhal nokta olarak karşımızda duracaktır. Bu sebepten dolayı dinlerin sembolik hakikat ifadelerini felsefi yolla rasyonalize edip bütün dinlerin aynı gerçeklikten bahsettiğini söylemek abartılı bir iddia olacaktır. Ayrıca felsefi olarak ifade edilen her hakikatin de mutlak hakikatin bir ifadesi olduğu şüphelidir.

Kurtuluş konusunda, dinlere indirgemeci yaklaşım da kabul edilemez. Çünkü

87 W. Cantwell Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, London: The Macmillan Press, 1989, s. 132. Smith'in bu düşüncelerinin temelleri için bkz. W. Cantwell Smith, *The Faith of Other Men*, New York: Harper Toechbooks, 1972., Ayrıca Smith'in küresel teoloji hipotezi hakkında ülkemizde yapılan çalışma da vardır. bkz. Mahmut Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.

88 John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, New York: St. Martin's Press, 1985, s. 35-36.

89 Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, s. 172.



her dinin kendi açısından hakikat iddiaları ile bağlantılı olan kurtuluş tasavvuru- nu sadece ahlaki alanla değerlendirip bireysel dönüşüme indirgemek hiçbir din- dar tarafından kolaylıkla kabul edilemez nitelik taşır. Hakikat iddiaları bağlamın- da değerlendirildiğinde her neye inanılırsa inanılsın zaten sembolik anlam ifade edeceği düşüncesinden hareketle, dinleri sadece ahlak alanında değerli kılmak dinlerin değerini dindarlar gözünde düşürecektir. Kısaca hakikat iddialarında ol- duğu gibi kurtuluş açısından da bütün dinlerin eşit olduğunu kanıtlayacak makul bir gerekçe sunulamamıştır.

#### **4. Tipoloji Problemi**

Buraya kadar dini çeşitlilik vakası karşısında takınılacak tavrı ya da tutumu belirlerken dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk kavramsallaştırması aracılığıyla üçlü bir tipoloji oluşturulduğunu, bu tipolojinin mevcut ortamda sahiplenilip, teolog ya da düşünürlerin kendilerini her hangi bir tutum içerisine yerleştirdiğini gördük. Çalışma boyunca bahsedilen düşünürlerin kendi düşüncelerini bu tutumlar içerisinde sunmalarından başka diğer tutumu ve bu tutum içindeki diğer düşünceleri eleştirdiklerine şahit olduk. Hatta aynı tutumu sahiplenen düşünür- lerin kendi aralarında anlaşmazlıkların bulunmasına karşı farklı tutumla benzer noktaların bulunabileceği anlaşıldı. Bu noktada yapmamız gereken, oluşturulan tipolojideki mevcut tutumların gerçekten keskin bir ayrıma tabi tutulup tutulama- yacağını sorgulamaktır. Bu sorgulama sonunda mevcut tipolojinin dini çeşitlilik mevzusunda iddia edildiği gibi aydınlatıcı bir kavramsallaştırma olup olmadığına ışık tutabiliriz. Öncelikle belirtilmesi gereken husus bu tipolojinin Hıristiyanlık odaklı olduğudur. Tipolojideki sınırların Batı teolojik ve felsefi anlayışınca çizil- mesi yapılacak değerlendirmelerin bu minvalde şekillenmesini gerektirmektedir.

Bu tipoloji kurtuluş ve hakikat tanımlamalarının her ikisi esas alınarak ya- pılmıştır. Fakat biz kurtuluş ve hakikat unsurlarını ayrı değerlendirerek şöyle bir tablo çizebiliriz: kurtuluş esas alınarak yapılan tanımda dışlayıcılık, Hıristiyan ba- kış açısına göre kiliseye bağlı olup İsa'ya iman edenlerle sınırlıdır. Kapsayıcılıkta ise İsa'nın tüm insanların günahlarına kefareti ile kurtuluş mümkündür ve diğer dinlerin bireyleri isimsiz Hıristiyan olarak adlandırılır. Çoğulculukta ise, bütün dinler birer kurtuluş vasıtalarıdır. Hakikat bağlamından hareketle yapılan sınıf- landırmada dışlayıcılık, sadece tek bir dinin mükemmel hakikate sahip olduğunu kapsayıcılık ise tek bir dinin mükemmel hakikate sahip olduğunu belirtmekle bir- likte diğer dinlerin de az da olsa bu hakikatten bir parça taşıdıklarını göstermekte- dir. Çoğulcular ise hakikati görecelileştirmekte ve neticede kurtuluş açısından eşit dinler görüşüne ulaşmaktadır.

Dışlayıcılığı üç gruba ayırırsak bazı yönlerden dışlayıcı olup diğer bazı yönler- den nasıl kapsayıcı olabileceğimizi netleştirerek önerdiğimiz ayrımın sağlamasını yapmış oluruz. Dışlayıcılığı öğretisel, soteriolojik ve experiental olarak üç gruba

ayırabiliriz. Öğretisel dışlayıcılıkta sadece bir dinin öğretileri doğru diğerlerinin yanlış olduğuna inanılır. Soteriolojik dışlayıcılık ise sadece bir dinin kurtuluşu sağladığını ifade eder. Tecrübi dışlayıcılıkta ise tek bir dinin dini tecrübesi doğru kabul edilir.<sup>90</sup> Mesela Hıristiyan dışlayıcılığına bakacak olursak evanjelik Hıristiyan dışlayıcılar, hakikat ve kurtuluş bakımından diğerlerini dışlarken Protestanlar kurtuluş bakımından dışlayıcıdırlar. Evanjelikler diğer dinlerde vahiy ve hakikatin olmadığını düşünürken Protestanlar Tanrısal vahyin diğer dinlerde bulunmasının onların kurtuluş imkânını içerdiği anlamına gelmeyeceğini söylemektedirler. Söz konusu farklılık kapsayıcılık ve dışlayıcılık açısından karışıklığa yol açmaktadır.

Bu açıklamadan sonra belirtilmesi gereken önemli husus bazı Hıristiyan teologların var olan tipolojinin yetersizliği noktasında görüş belirttikleridir. Onlara göre üç modelin belli bir kurtuluş reçetesi sunduğu göz önüne alındığında, dini çeşitlilik meselesini anlama ve yorumlamada her ne kadar faydalı da olsa kesin bir sınıflandırma olmadığı belirtilmelidir. Mesela Mark Heim, bu doğrultuda eleştiriler yönelterek bu tipolojinin bazı amaçlar için kullanışlı olsa da nihai sınıflandırma olmadığını ileri sürer.<sup>91</sup> Bu görüşünü destekler mahiyetteki görüşlerini Hick ve Smith eleştirisinden çıkarabiliriz. O, Hick ve Smith'in dini çoğulcu hipotezlerinin aslında kapsayıcı olduğunu iddia eder. Çünkü Hick bütün dinleri aşkın bir kurtuluş ilkesi öne sürmekle kurtuluş açısından bütün dinleri bu ilke kapsamına sokmuş, Smith ise iman kavramı ve kozmik kurtuluş görüşleriyle aynı şeyi yapmıştır. Böylece ona göre çoğulcular dinlerin bu farklı anlayışlarını kendi anlayışları içerisine yerleştirmektedir.<sup>92</sup> Kısaca çoğulcu olarak nitelendirilen iki düşünür, Heim'a göre aslında kapsayıcıdır. Bu da tipolojinin eksikliğine işaretir.

Tipoloji meselesi üzerinde ayrıntılı değerlendirmede bulunan D'Costa dini çeşitlilik meselesinde Hıristiyan teologların farklı cevapları olduğunu dile getirir. Ona göre bu konudaki çoğulculuk, kapsayıcılık ve dışlayıcılık olarak şekillenen tipoloji meseleyi tam olarak kapsamamakla birlikte meselenin tartışılması için gereklidir. Dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk tipolojisine karşılaştırmalı teoloji ve postmodern postliberalizmi ekleyen D'Costa bu beşli sınıflandırmanın bile yetersiz olup olmadığını tartışır. D'Costa, bu beşli sınıflandırma içerisinde her gurubun kendi içinde bölündüğüne dikkat çeker. O, çoğulcuların üçe bölündüğünü belirtir. Bunlardan birinci kısımdaki üniter (birimsel, birlikçi) çoğulcular, her dinin aynı ilahi gerçekliğe yönelen eşit ve geçerli yollar olduğunu kabul ederler. İkinci kısımdaki çok formulu çoğulcular ise dinlerin farklı ilahi gerçekliğe yönelen farklı yollar olduğunu iddia ederler. Son kısımdaki ahlaki çoğulcular ise dinlerin ahlaki kural ve pratikler içerdikleri müddetçe ilahi gerçeklikle ilişkili olduğunu söyleyip dinlerin kavramsal değerlendirmesinin yapılamayacağını düşünürler.

90 Mevlüt Albayrak, "Çoğulculuğa Yönelik Serüven", *Tabula Rasa*, 2003, s. 20.

91 S. Mark Heim, *Salvations: Truth and Difference in Religion*, New York: Orbis Books, 1999. s. 4.

92 Heim, s. 30, 138-139.



D'Costa kapsayıcıların da iki farklı tutuma sahip olduklarını öne sürer. Yapısal kapsayıcılar olarak nitelendirdiği birinci grup İsa'nın eşsizliğini kabul etmekle birlikte diğer dinlerin de bizatihi kurtuluş imkânı içerdiğini tasdik ederler. Sınırlayıcı kapsayıcılar olarak nitelendirdiği ikinci grup ise İsa'nın eşsizliğine vurgu yaparak dinlerin kendilerinin değil sadece bireylerin kurtuluş dairesi içerisine girebileceği imkânını kabul ederler. Aynı şekilde dışlayıcılar da iki gruba ayrılmaktadır. İlk gruptaki sınırlı erişim dışlayıcıları, Hıristiyan olmayanların gerekçe ne olursa olsun cezalandırılmasını ön görürken, evrensel erişim dışlayıcıları, hakikat ve kurtuluşun yegâne mercininin Hıristiyanlık olduğunu kabul etmekle birlikte vahiyden haberdar olmayanların kurtulabileceğine hatta Hıristiyan vahyini ölüm sonrası tasdik imkânının var olduğuna işaret ederek daha ılımlı tutum sergilemektedirler.<sup>93</sup> D'Costa'nın burada ifade etmeye çalıştığı, var olan tipolojinin daha da genişletilmesi ve sınırların daha net çizilmesidir. Buna göre çoğulcu, kapsayıcı ve dışlayıcı anlayışlar tek düze anlayışlar değildir. Kendi içlerinde çeşitlenmektedirler. Bu halde bile dini çeşitlilik mevzusunu açıklamak yetersiz kalmaktadır. Ve o, karşılaştırmalı teoloji ve postliberalizm tutumlarını üçlü tipolojiye eklemektedir.

D'Costa üçlü tipolojinin yetersiz olduğunu söylemenin yanında Barth, Rahner ve Hick'in sırasıyla dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu olarak nitelendirildiğini fakat üçünün de tek bir kurtuluş anlayışını savunmaları bakımından aslında dışlayıcı temelde buluştuklarını iddia eder. Mesela o, Hick'i gerçek merkezli, Knitter'i de aynı kategoriye ekleyerek etik merkezli dışlayıcı olarak nitelendirir. Aynı durumun kapsayıcılıkta da geçerli olduğunu ileri sürerek kapsayıcılığın bazı yorumlarının dışlayıcı hakikat ölçüsüne sahip olduğunu belirtir. Rahner'in diğer dinlere geçici kurtuluş imkânı tanısı da İsa Mesih'i nihai hakikat olarak kabul ederek dışlayıcılığa kaydığını ileri sürer.<sup>94</sup>

Heim ve D'Costa'nın eleştirileri tipoloji meselesini değerlendirmede bize yol gösterici mahiyettedir. Görüldüğü gibi Heim, çoğulcuları kapsayıcılıkla, D'Costa ise dışlayıcılıkla itham etmektedir. D'Costa'nın tipoloji eleştirisine hak vermekle birlikte bu eleştiriden yola çıkarak tipolojinin genişlemesi gibi daraltılmasının da mümkün olduğunu düşünebiliriz. Şöyle ki; D'Costa'nın çoğulculuğun aslında dışlayıcı olduğu, kapsayıcılık içerisindeki bazı görüşlerin de dışlayıcılığa yakın olduğu yönündeki görüşlerini gördük. Biz de buradan yola çıkarak kapsayıcılığın çoğulculuğa yaklaştığı durumlarda onunla aynı kaderi paylaşacağı, dışlayıcılığa yaklaştığı durumda ise dışlayıcı olacağını söyleyebiliriz. Böylece tipolojiyi dışlayıcı ve çoğulcu olarak iki yönlü ele alabiliriz. Bu ihtimal üzerinden yeni bakış açısı

93 D'Costa, *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*, s. 6-7., Karşılaştırmalı teoloji ve postmodern postliberalizm tutumları için bkz *a.g.e.*, s. 7-8, D'Costa'nın hangi hipotezi hangi sınıfa koyduğunun ayrıntılı incelenmesi için bkz. *a.g.e.*, s. 9-34 Mesela o, Hick'in hipotezini üniter çoğulcu hipotez olarak kabul ederken Rahner'in hipotezini yapısal kapsayıcı gruba dâhil etmektedir.

94 D'Costa, *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*, s. 34-35.

geliştirmek an itibari ile pek de sorun teşkil etmeyecektir. Çünkü D'Costa'nın düşüncesinden yola çıkıldığında tipoloji içinde pek çok hipotezi bir ilkede toplayabileceğimiz gibi tipolojii önünü alamayacağımız şekilde genişletebiliriz. Velhasıl yukarıda dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu kişilerin hipotezlerine bakıldığında aynı modelin içinde farklı modelleri çağrıştıran hatta bir düşünürün, aynı modeli sahiplenilen diğer düşünür tarafından farklı modele ait olarak değerlendirildiği görüşleri işledik.

Kapsayıcılık üzerinde durursak yukarıdaki yorumumuz hem aşama kaydedecek hem de netlik kazanacaktır. Kapsayıcılığın bir yönüyle dışlayıcı diğer yönüyle çoğulcu olarak nitelenen unsurlar taşıdığı iddiasından bahsettik. Bu durum kanaatimce kapsayıcı tutumun diğerlerine nazaran daha fazla sorun içerdiğini göstermektedir. Kapsayıcılık açısından bakıldığında kurtuluş her ne kadar diğer dinlerde mevcut olursa olsun sonuçta İsa Mesih ya da Kutsal Ruh sayesinde olacaktır. Çünkü o, Tanrı'nın eşsiz vahyidir. Bu demektir ki diğer dinler Hıristiyanlıktan bağımsız olarak tek başlarına kurtarıcılık vasıflarına sahip değildir. Bu sebeple kapsayıcılık olarak nitelenen hipotezlerin aslında çoğulculuktan daha fazla dışlayıcılığa yakın olduğunu düşünüyorum. Çünkü Rahner, Küng, Pinnock ve D'Costa'nın düşüncelerine bakacak olursak, hepsinin diğer dinleri ya da dindarları kurtuluş dairesi içine sokma gayretleri olduğunu fakat nihayetinde belli bir ilke ya da inançtan yola çıkarak dışlayıcılığa ulaştıklarını görebiliriz.<sup>95</sup>

Bu noktadaki temel iddiamız kapsayıcılık söz konusu olduğunda hakikat ve kurtuluş açısından kesin sınırların çizilemeyeceğidir. Hıristiyanlık açısından meseleye bakıldığında Tanrısal merhametin evrenselliğine vurgu yapılmakta ve kurtuluşun çerçevesi genişletilmeye çalışılmaktadır. Fakat dikkatten kaçan önemli nokta dışlayıcı olarak nitelenen anlayışta da aynı yorumun yapılabileceğidir. Hakikat ve kurtuluşun yegâne kaynağı tek olmakla birlikte Tanrısal merhametin nasıl gerçekleşeceği insanlar tarafından tam olarak belirlenemez. Aynı şey din açısından da geçerlidir. Bir dinin tek doğru olduğunu söylemekle Tanrısal merhametin kapsayıcılığı sınırlandırılmamaktadır. Nihai kurtuluşun bireysel alandaki durumunun nasıl olacağı nihai olarak Tanrısal iradeye bağlıdır.

Bu noktada farklı sorular gündemimize gelebilir. Mesela bir dinde bir yönden dışlayıcı olunurken diğer yönden kapsayıcı olunabilir mi? Yani hakikat açısından, hakikatin tek olması veçhesiyle dışlayıcı olan bir din soteriolojik olarak kapsayıcı tavrı benimseyebilir mi? Hakikat açısından bu soru incelendiğinde, kanaatimce asıl kabul edilmesi gereken mesele dini açıdan savunulan hakikatin tek bir çizgide

95 Ülkemizde İslam dininin dışlayıcı ya da kapsayıcı olup olmadığı noktasındaki tartışmaya verilecek güzel bir örnek Süleyman Ateş ve Talat Koçyiğit arasındaki tartışmadır. Düşünürlerin bu konudaki fikirlerini incelemek için bkz. Ateş, S., "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 1989, C. 3, S. 1, s. 7-25., "Cennet Tekelcisi Mi?", *Journal Of Islamic Reseach*, 1990, C. 4, S. 1, s. 28-38., T. Koçyiğit, "Cennet Mü'minlerin Tekelindedir", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 1989, C. 3, S. 3, s. 85-95.

ilerlemekte olduğudur. Bu da iman mevzusu olduğuna göre belli dini önermeleri kabul etmemek hakikatin bütünlüğünü bozmak ve başka bir şeye inanmak anlamına gelecektir. Bu noktada bir dinin bir yandan kendisini mutlak din olarak kabul ederken diğer yandan da diğer dinleri doğru olarak kabul etmesi imkânı ortadan kalkmaktadır. Böylece işlediğimiz kapsayıcı teorilerde gördüğümüz gibi hakikatin bir dinde var olduğunu söyleyip diğer dindarları farklı görüşler öne sürerek kurtarma çabası, dini açıdan çok da makul hatta samimi görünmemektedir. Hasılı hiçbir kapsayıcı teori diğer dinler tarafından kabul görmeyecektir. Kapsayıcı düşünceye sahip dindarların karşılıklı oturumunda birbirine “ben seni kapsıyorum” iddiasıyla yaklaştığında ortaya çıkan görünüm dışlayıcılıktan farklı olmayacaktır. Çünkü karşılıklı kapsayıcı iddialar birbiriyle çelişecek ve dışlayıcı bir mahiyete bürünecektir. Bu durumun gerçekliğini isimsiz Hıristiyan teorisinde görebiliriz.

Tek doğru din olmakla birlikte farklı inançların bir takım inanç önermelerinin de doğru olabileceği görüşünü öne sürelim. Bu görüş bize bir çıkış noktası verebilir mi? Tek bir dinin doğru olduğunu yani hakikati doğru şekilde sadece bir dinin içerdiğini söylemekle birlikte çeşitli inançların hakikat olarak var olabileceğini düşünürsek ayrıca bu çeşitli inançlardan bazılarının tek doğru dindeki hakikatten yansımalar taşıdığını varsayarsak kapsayıcı olmak durumunda mı kalıyoruz? Diğer dinlerin bazı hakikatleri içerdiğini iddia edip bu hakikatlere uyanların kurtuluşa ereceğini mi söyleyeceğiz? Ya da kurtuluşun bir yönüyle teolojik diğer yönüyle bireysel bir şey olduğunu ileri sürüp doğru dine sahip olanların doğru dan, o dine sahip olmayanların da ahlaki iyiyi gerçekleştirdikleri oranda bireysel olarak kurtulacaklarını mı iddia edeceğiz? Vahiy kökenli dinlerle diğerleri arasında ayırım yapacak mıyız? Yoksa bütün dinlerin vahiy kökenli olduklarını mı ileri süreceğiz? “Diğer dinlerin İslam dinine yaklaştığı ölçüde kurtuluş içermesi” gibi kapsayıcı bir ifade hangi temelde ve hangi ölçüyle değerlendirilecek? Buradan yola çıkarak diğerlerine isimsiz Müslüman mı dememiz gerekmektedir? Bütün vahiy kökenli dinlere İslam demekle kapsayıcı mı oluyoruz yoksa dışlayıcı mı? gibi sorular cevaplanması zor sorulardır.

Kapsayıcılıkta birey, ontolojik olarak zorunlu olan kurtuluş yolunu epistemolojik anlamda bilmese de kurtuluşa erişebilme imkânına sahiptir. Bu anlayış kanatimizce kurtuluşu bir din için bütüncül diğer dinler için ise sadece ahlaki açıdan kabul etmenin adıdır. Yani zorunlu kurtuluş yolu olarak bir din tüm öğreti ve pratikleriyle bir kenarda durmakta fakat diğer dinlerden bazı bireyler bazı eylemleri ile ahlaki olarak diğer dinin pratiklerine yaklaştığı ölçüde kurtuluşa erişebilmektedir. Bu görüşün dışlayıcılığı hangi açıdan aştığı tartışmalıdır. Başka bir kimse evrensel ahlak ilkelerinin olduğunu ve bu ilkelere ortalama uyan herkesin kurtuluş imkânı olduğunu hatta hiçbir dine inanılmasa da bu ilkelerin kurtarıcı planda yer almaya yettiğini kabul edebilir. Dinlerin hakikati içermesi ve kurtuluşa götürmesi

meselesiyle (temel doktrin ve prensipler açısından), hangi dinden olursa olsun kişisel kurtuluş yani ahlaki olarak erdem sahibi olmak farklı şeyler gibi görünüyor.

Dışlayıcılık ve kapsayıcılık bazen birbirinin yerine bariz şekilde geçebilmektedir. Kapsayıcı olup diğer dinlerin kurtuluş imkânı içerdiğini kabul etmek çoğulculuğa, belli şartlara bağlı olmak üzere bireylerin kurtuluşunu ön görmek dışlayıcılığa yakın olmak anlamına gelecektir. Neticede kanaatimizce kapsayıcılığa sınır çizilemeyeceğinden bir inanan ya dışlayıcı olmak ya da çoğulcu olmak durumunda kalacaktır. Kapsayıcılığın çoğulculuğa yakın olan bazı noktalarını ele alarak bu yaklaşımın çoğulculuğa daha yakın olduğunu ima eden görüşler olabilir. Fakat kapsayıcılık anlayışının içerisinde her zaman dışlayıcı bazı öğelerin olacağı gerçeği bu yaklaşımın dışlayıcılıktan bağımsız değerlendirmesinin olamayacağı kanaatini güçlendirmektedir.

Mevcut tipoloji içerisinde işlediğimiz düşünürlerin ya da teologların düşüncelerine bakıldığında kapsayıcı ve dışlayıcı tutumlar arasında kurduğumuz bağlantı güçlenecektir. Mesela Barth'ın kristomonizm teorisinde İsa'nın ilahlığı üzerinde temellendirdiği eşsizlik iddialarıyla, Karl Rahner'in sunduğu dört tezin temeli olan ilk maddesinde İsa'nın eşsizliğinden taviz vermemesindeki benzerlik ortadadır. Özellikle hakikat bağlamında dışlayıcı denen görüşlerden farklı olmayan bu teoride kurtuluş, isimsiz Hıristiyan kavramıyla temellendirilse de bu kavramdaki belirsizlik ve kurtuluşun nihai anlamda İsa'ya bağlanması ilk etapta Rahner'in Barth'ın düşüncesinden uzaklaşmış görüntüsünün kaybolduğuna işaret eder. Görülmektedir ki isimsiz Hıristiyan kavramının içi doldurulamamış, hatta en başta kendini kapsayıcı olarak nitelendirenler tarafından eleştirilmiştir.

Barth ve Rahner arasındaki bağlantının benzerini Kraemer ve Küng'ün düşünceleri arasında bulabiliriz. Kraemer, Barth'ın düşüncesinden az da olsa ayrılarak diğer dinlerin mükemmel ve eşsiz vahyi, günahkâr olmaları sebebiyle yanlış yaşadıklarını iddia etmektedir. Yani Hıristiyanlık mükemmel din diğerleri ise vahyin yanlış anlaşıldığı ve yaşandığı, bunun sebebinin de günahkârlık olduğu bozuk ya da sıradan dinlerdir. Küng için de Hıristiyanlık Tanrının mükemmel vahyi olan İsa'ya sahip olmakla özel ve eşsizdir fakat genel vahiy diğer dinlerde vardır. Ona göre Tanrının bütün insanlara genel vahiy olarak adlandırdığı şeyle hitap etmesi, onların İsa'yı tanımadan mükemmellik seviyesine çıkmasını sağlamaz. Yani nihai planda İsa'yı tanımak Kraemer ve Küng için benzer şekilde temel ilkedir. Diğer dinlerin delalet içinde olduğunu düşünülmesinin, günahkâr olan diğer dindarların vahyi yanlış yaşaması düşüncesiyle çok da farklı olmadığı pekâlâ söylenebilir. Neticede Rahner ve Küng diğer dinlerin İsa'dan bağımsız olarak kurtuluşu sağlayamayacaklarını ifade etmiş dolayısıyla diğer dindarların kendi dinleri bünyesinde ya da mevcut durumlarında Hıristiyanlık tarafından nasıl kurtuluşa ulaştırılacaklarını Barth ve Kraemer'ın düşüncelerini aşacak şekilde açıklayamamışlardır. Ben-

zer durumu Pinnock eleştirilerinde de gördüğümüz için bu açıklama ile yetiniyorum. Sonuç olarak kapsayıcı ve dışlayıcı olduğunu iddia edenlerin sahiplendikleri model içinde oluşturdukları hipotezlerin çok farklı olduğunu söyleyemeyiz.

Çoğulculuk, diğer iki tutuma göre daha radikal iddialara yer vermiş olsa da farklı çoğulcu hipotezlere baktığımızda, tipoloji açısından problemin devam ettiğini fark ederiz. Şayet çoğulculuk bütün dinlerin kurtuluş ve hakikat açısından eşit olduğunu savunacaksa, bu iddiasını her hangi bir dinden yola çıkarak yapmalıdır. Ayrıca bu iddiayı bütün dinleri açıklayacak ikinci dereceden bir yorumla temellendirmelidir. Fakat yukarıda bahsedildiği gibi çoğulcular hipotezlerini oluştururken peygamber gibi davranarak kendi hipotezleri dışındaki her inanç ya da düşünceyi dışlamaktadır. Mesela Smith dinlerin kurtuluş ve hakikat bakımından eşit olduğunun felsefi açıklamasını yapmak bir yana dinlerin varlığını bile kabul etmemekte ve yeni bir dini yapı ortaya koyarak bu yapı dışında kalanları dışlamaktadır.

John Hick'in dini çoğulcu hipotezi de Smith'in hipotezi gibi dışlayıcı olarak nitelendirilebilir. Çünkü Hick bütün dinlerdeki kurtuluş anlayışlarının eşit olduğunu iddia eder. Bu iddiasını dinlerin ahlaki olduğu yönündeki düşüncelerine dayandırır. Onun için bütün dinler, bireyleri kendi ego seviyesinden mutlak varlığa yönelmeye sevk etmektedir. Bunun adı da ben-merkezlilikten Gerçek-merkezliliğe dönüşümdür. Hick için bu dönüşüm kesin ve vazgeçilmez ilkedir ve bu ilkeye ters her hangi bir söylem kabul edilmeyecektir. Anlaşılan o ki Hick, mutlak olanın ne olduğunu belirlemekle birlikte kurtuluşun mahiyetini de belirlediği için bir peygamber gibi davranmıştır. Sonuç itibarıyla Smith ve Hick dinlerin hakikat ve kurtuluş açısından eşit olduğunu dini ve felsefi bakış açısından yola çıkarak gösterememişlerdir. Aksine diğer inanç ve imanları dışlayacak yeni bir dini yapı kurmuşlardır.

Kısaca çoğulcular her ne kadar dinlerin kendi ilke ve doktrinlerinden hareketle diğerlerini dışladığını iddia etseler de aynı hataya kendileri de düşmüşlerdir. Yani teolojik devrimlerin ön görülmesi, dinlere varolan rollerinden farklı roller biçilmesi ya da bir dinin din kimliği elde edebilmesi için belli bir ilke belirleme, bir bakıma peygamber gibi hareket etmek ve ön görülen düşünce dışında kalanları dışlamak anlamına gelecektir. Görüldüğü üzere Hick'in ben-merkezlilikten Gerçek-merkezliliğe dönüşüm ilkesi, Smith'in iman teolojisi kurma fikri bu paralelde değerlendirilebilir. Bu nedenle çoğulculara dışlayıcı veya kapsayıcı oldukları yönünde eleştiri de yöneltilir.

Hakikat ve kurtuluş problemleri çerçevesinde dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk tipolojisi için Demirci'nin değerlendirmesi gelinen noktada önem arz etmektedir. Demirci, kapsayıcılık ve çoğulculuğun kendi konumlarını anlamlandı-

dırmada bazı çıkmazlar içerisinde olduğunu belirtmektedir.<sup>96</sup> O, dışlayıcılıktan çıkışın imkân dâhilinde olduğunu iddia etmekte ve bunun mistisizm ve rasyonalizm olarak iki şekilde olabileceğini öne sürmektedir. Mistisizm sahip olduğu sembolik üst dille bütün dinlerdeki farklılıkları sembolik olarak değerlendirip aynı noktada toplayabilir. Bu şekilde hareket edilerek bütün dinlerin eşit seviyede kurtuluşu içerdiği yorumu yapılabilir. İkinci yol olarak rasyonalizmde ise dini inançların yorumlanmasıyla belli bir noktaya kadar farklılıklar açıklanabilir. Bu metot kutsal kitap eleştirilerini de içermektedir. Demirci bu noktanın aşırı dışlayıcılığı yumuşatma noktasında önemli olduğunu fakat entelektüel bir yorumun da kısıtlı bir yorum olacağı fikrini öne sürmektedir. Sonuç olarak Demirci, imkân dâhilinde olsa da dışlayıcılıktan kapsayıcılığa ya da çoğulculuğa geçişin görüldüğünden çok daha zor olduğunu itiraf etmektedir.<sup>97</sup>

### 5. Sonuç

Mevcut tipolojide diğer dinlere ve dindarlara yönelik farklı tutumlar saptanır fakat bu tutumların keskin ayrımlara dayanamayacağı gerçeği, tipolojinin kesin bir sınıflandırma olmadığını gösterir. Çünkü tipoloji içerisinde kendini dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu olarak niteleyenlerin düşünceleri ya da teorileri bu düşünceye kapı aralamaktadır. Mesela Barth ve diğer dışlayıcı teorilerde bu durum fark edilir. Hatta katı dışlayıcı Barth bile kapsayıcılık olarak nitelenen tutumda kabul edildiği şekliyle, diğer dinlerde ahlaki değerler ve samimi inananlar bulunduğunu kabul etmektedir. Ayrıca kapsayıcı olduğunu iddia eden kişilerin teorilerinin çıkış noktaları farklı olmakla birlikte vardıkları sonuç dışlayıcı düşünceyle benzerdir. Rahner, Küng ya da Pinnock'un teorileri "Kilise dışında kurtuluş" yoktur dogmasını sadece yumuşatmış, İsa'yı ölçü almakla hakikat ve kurtuluş açısından Hıristiyanlık haricinde her hangi bir dini kapsamamıştır. Ayrıca kimin, nasıl kapsanacağı meselesi kolayca çözüme kavuşamayacak bir problemdir. Rahner'in isimsiz Hıristiyan teorisi bunun en bariz örneğidir. Sonuçta ister kilise ister İsa olsun, temel hakikat ve kurtuluş ilkesinin olduğu her yerde katı ya da ılımlı şekilde dışlayıcı bir taraf vardır. Benzeri durum çoğulculukta da görülmektedir. Çoğulcu hipotezler felsefi açıklama olmaları yönüyle diğer modellerden farklı gibi dursa da dini hakikati ya da dinlerin kendilerini yok saymak, dinlere indirgemeci yaklaşmak ve hipotezi oluşturanlarca diğer inançları dışlayacak kesin ilkeler vazetmek suretiyle dışlayıcı mantıkla hareket etmişlerdir. Gelinek noktada ya bütün modellerdeki tek tek bütün hipotez ya da teorileri birer tutum olarak ele almak ya da mevcut

96 Eğer onların kabul ettiği gibi diğer dinlerde kurtuluşa götürüyorsa her hangi bir dine mensup olmanın bir anlamı kalacak mıdır? Ya da bütün dinler kurtuluşu içeriyorsa sahte dinlerin durumu nasıl açıklanacaktır? En önemlisi hakikat konusundaki belirsizliktir ve hakikatin bir önemi olup olmayacağı temel tartışma noktası olacaktır. Farklı algılayış tarzlarının aynı kurtuluşa götürüleceği meselesi açıklığa kavuşturulması zor bir meseledir. Kürşat Demirci, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2005, s. 13

97 Demirci, s. 14.



tipolojide hakikat ve kurtuluş ölçülerinin keskin olduğunun belirtildiği fakat öyle olmadığını düşündüğümüz dışlayıcılıkta birleşmek gerekmektedir. Yaptığımız değerlendirme sadece Hıristiyan bakış açısıyla şekillenmiştir. Diğer dini bakış açılarını meseleye dâhil ettiğimizde, tartışma alanı genişleyecek ve mevcut tipolojinin kesin sınıflama olmadığı daha net fark edilecektir.

### Kaynakça

- Acar, Rahim, *Dini Çoğulculuk İdealler ve Gerçekler*, İstanbul: Elis Yayınları, 2007.
- Albayrak, Mevlüt, “Çoğulculuğa Yönelik Serüven”, *Tabula Rasa*, 2003, s. 17-44.
- Aslan Adnan, “Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 2, 1998, s. 143-163.
- \_\_\_\_\_, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Aydın, Mahmut, *İsa Tanrı mı İnsan mı?*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- \_\_\_\_\_, “Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith’de Dinsel Çoğulculuk”, *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 235-279.
- Barth, Karl, *Church Dogmatics*, New York: Harper Torchbooks, 1962.
- \_\_\_\_\_, “The Revelation of God as the Abolition of Religion”, *Christianity and Other Religions*, ed. J. Hick, & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld, 2001, s. 5-18.
- D’Costa, Gavin “Christ, the Trinity and Religious Plurality”, *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, ed. G. D’Costa, New York: Maryknoll: Orbis Books, 1990, s. 16-30.
- \_\_\_\_\_, *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*. Oxford: Wiley-Blackwell Publication, 2009.
- \_\_\_\_\_, “Dinlerle İlgili Çoğulcu Bakış Açısının İmkansızlığı”, *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- \_\_\_\_\_, “The Pluralist Paradigm in the Christian Theology of Religions”, *Scottish Journal of Theology*, XXXIX, s. 211-224.
- Demirci, Kürşat, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2005.
- Heim, S. Mark, *Salvations: Truth and Difference in Religion*, 3. bs., New York: Orbis Books, 1999.
- Hick, John, “A Particularist View: A Post-Enlightenment Approach (Response)”, *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, s. 181-186.
- \_\_\_\_\_, *An Interpretation of Religion Human Responses to the Transcendent*, London: Macmillian Academic and Professional LTD, 1991.

- \_\_\_\_\_, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, New York: Palgrave Macmillan, 2001.
- \_\_\_\_\_, *God and Universe of Faith*, 4. bs., Oxford: Oneworld Publications Ltd., 1993.
- \_\_\_\_\_, “Hıristiyanların İsa’yı Algılama Biçimi ve Bunun İslam’ın Anlayışıyla Karşılaştırılması”, çev. Şaban Ali Düzgün, *İslamiyat*, III, 4 (2000), s. 75-85.
- \_\_\_\_\_, *İnançların Gökkuşağı*, çev. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Problems of Religious Pluralism*, 2. bs., New York: St. Martin’s Press, 1985.
- Kaufman, Gordon D., “Religious Diversity, Historical Consciousness and Christian Theology”, *The Myth of Christian Uniqueness*, ed. J. Hick, & P. F. Knitter, London: SCM Press, 1988, s. 3-16.
- Knitter, Paul F. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, New York: Maryknoll: Orbis Books, 1994.
- \_\_\_\_\_, “Toward a Liberation Theology of Religion”, *The Myth of Christian Uniqueness*, ed. J. Hick, & P. F. Knitter, London: SCM Press, 1988, s. 178-200.
- Koçyiğit, Talat, “Cennet Mü’minlerin Tekelindedir”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, III, 3 (1989), s. 85-95.
- Köylü, Mustafa, “Dinsel Dışlayıcılık”, *İslam ve Öteki*, ed. C. S. Yaran, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001, s. 29-67.
- Kraemer, Hendrik, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London: Edinburgh House, 1938.
- Küng, Hans, *Christianity and World Religions: Path of Dialogue Islam, Hinduizm and Budhizm*, New York: Maryknoll: Orbis Books, 1993.
- \_\_\_\_\_, “Is There One True Religion? An Essay in Establishing Ecumenical Criteria”, *Christianity and Other Religions*, ed. J. Hick & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld Publication, 2001, s. 118-146.
- McGrath, Alister E. “A Particularist View: A Post-Enlightenment Approach”, *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, s. 149-181.
- \_\_\_\_\_, “In What Way Can Jesus Be a Example for Christians?”, *JETS*, III, 34 (1991), s. 289-298.
- \_\_\_\_\_, “The Christian Church’s Response to Pluralism”, *JETS*, IV, 35 (1992), s. 487-501.
- Newbigin, Leslie, “The Christian Faith and the World Religions”, *Christianity and Other Religion*, ed. J. Hick, & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld, 2001, s. 89-117.
- Okholm, D. L. & Phillips, T. R. “Introduction”, *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, s. 1-27.



- Phillips, W. G., & Geivett, R. D. "An Inclusivist View (Response)", *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, s. 132-141.
- Pinnock, Clark H., "A Pluralist View (Response)", *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, s. 60-65.
- \_\_\_\_\_, "An Inclusivist View", *Four Views on Salvation in Pluralistic World*, ed. D. L. Okholm, T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, s. 93-124.
- Race, Alan, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, London: SCM Press, 1983.
- Rahner, Karl, "Christianity and the Non-Christian Religions", *Christianity and Other Religions*, ed. J. Hick, & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld Publications, 2001, s. 19-39.
- Smart, Ninian, "Truth and Religion", ed. J. Hick, *Truth and Dialogue* içinde, London: Sheldon Press, 1974, s. 45-59.
- Smith, W. Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, 3. bs., London: The Macmillan Press, 1989.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# Yahudilikte, Hıristiyanlıkta ve İslam'da Ötanazi

Necati SÜMER\*

## Özet

Ötanazi, çaresi olmayan bir hastalığa yakalanan kişiye, acı çekmemesi için bilinçli olarak uygulanan bir uygulamadır. Burada, kişinin kendisinin veya bir yakının talebi üzerine hayatına son vermesi durumu vardır. Amaç, kişiyi dayanılmaz ağrılardan ve acılarından kurtarmaktır. Geçmiş zamanlardan beri başvurulan bu yol, bugün modern dünyada yoğun olarak tartışılmaktadır. Bazı toplumlar ötanaziye resmi bir uygulama haline getirirken bazıları da etik olmadığı gerekçesiyle onu yasaklamıştır. Dinlerin ötanaziye yaklaşımı nasıl olmuştur? Çalışmada cevabı aranan temel soru budur. Bu makalede karşılaştırmalı bir yöntemle ve tarihsel sıralamasına uygun olarak Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dininin ötanaziye bakışı ele alınmıştır. Üç dinin, hayatı önceleyen tutumunun ötanaziye bakışın sınırını ortaya koyduğu görülmüştür. Çünkü ister kutsal ister dindışı olarak görülsün bütün toplumlarda hayata değer verilmiştir. Dinlerin ve yönetimlerin hayat hakkını, kişi için savunması ve muhafaza etmesi önemli bir gereklilik olarak ön plana çıkmaktadır.

**Anahtar Kavramlar:** Hayat, Acı, Ötanazi, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam,

## Euthanasia in Judaism, Christianity and Islam

### Abstract

Euthanasia is the practice of intentionally ending a life of person who is suffering a terminal illness in order to relieve pain. Euthanasia is understood as the termination of life at the request of either a patient or a relative. The purpose herein is to relieve the patient from intractable suffering and pain. The practice of euthanasia which has been applied since past times is at the center of controversial discussions in today's modern society. While some societies have accepted euthanasia as a legal practice, others have banned it on the grounds that it is not ethically correct. What about the approach taken by the religions on euthanasia? This is the main question to which the answer is searched in the study. We attempted to discuss the perspectives of religions of Judaism, Christianity and Islam on euthanasia by means of a comparable method and in accordance with the chronology. We understood that the attitude of all three religions prioritizing life limits the perspective of euthanasia; for life, either it is sacred or profane is a prized right in all societies. It is of necessity that both religions and administrations should defend and preserve this right for their people.

**Keywords:** Life, Pain, Euthanasia, Judaism, Christianity, Islam

\* Yrd. Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi A. B. D.  
necatiumerr@gmail.com

## Giriş

Hayat, insana bahşedilen en kıymetli hediyedir. Onu, dilediğimiz gibi yaşamak elimizdedir. Bize sunulan bu olanağın değerini bilmek için bazen sınanırız. Fiziksel veya ruhsal acılar çekmek böyle denenmelerdir. Esasında bu durum, hayatın değerinin daha iyi anlaşılmasını sağlar. Fakat bazı insanlar, hayatın zorluklarına katlanmak yerine ondan kaçmak ister. Ötanazi, böyle bir kaçış durumudur. Dışarıdan destek alarak hayatını kasıtlı olarak sonlandırmak, insanın eskiden beri seçtiği bir yoldur. İnanç sistemleri bu kadim yöntemi nasıl değerlendirmektedir? Özellikle semitik dinlerin ötanazi karşısındaki tutumu nedir? Bu soruların cevabını bulmak, çalışmanın temel amacı olacaktır.

### 1. Ötanazi Kavramı

Ötanazi<sup>1</sup>, bir insan veya hayvanın çaresiz ve tedavi edilemez durumdaki acılarına son vermek için ağrısız bir şekilde ölümünü gerçekleştirmektir. Bu kavram, tıp literatüründe iyileşmesi mümkün olmayan bir hastanın kendisinin veya yakınlarının talebi üzerine hayatına son vermeye yönelik her türlü faaliyet şeklinde tanımlanır.<sup>2</sup>

Tıpta ötanazi, pasif ve aktif olmak üzere ikiye ayrılır. Pasif ötanazi, yaşam destekleyici tedaviyi sunmayarak veya sona erdirerek hastanın ölümünü sağlamaktır. Aktif ötanazi ise hastanın hemen ölmesine neden olacak ölümcül dozdaki ilacı vererek ölümünü gerçekleştirmektir.<sup>3</sup>

1 Ötanazi, Yunanca "euthanasia"dan gelmektedir. "Euthanasia", güzel anlamında kullanılan "eu" ile ölmek anlamına gelen "thanatos" kelimelerinin birleşmesinden meydana gelmiştir. Dolayısıyla bu kelime kibar veya güzel ölüm anlamına gelmektedir. Bkz. John Keown, *Euthanasia, Ethics and Public Policy: An Argument against Legalisation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 10.

2 Marvin Kohl, "Euthanasia", *Encyclopedia of Ethics*, ed. Lawrence C. Becker, 2. Edition, New York: Routledge Press, 2001, s. 492.

3 Sibel İnceoğlu, *Ölme Hakkı: Ötanazi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 135.

Pasif ve aktif ötanazi ayrımının temelinde iki tez yatmaktadır. Birinci teze göre aktif ötanazide bir eylem söz konusuysen, pasif ötanazide yalnızca bir kaçınma veya kişinin ölümüne sebep olabilecek şeylere müdahale etmeme durumu vardır. Çifte etki doktrini diye de adlandırılan ikinci teze göre ise aktif ötanazide ölüm amaçlanırken, pasif ötanazide ölüm sadece öngörülmektedir.<sup>4</sup>

Aktif ötanazinin gönüllü ötanazi, gönülsüz ötanazi ve istemsiz ötanazi olmak üzere üç şekli vardır. Gönüllü ötanazi hastanın talebi üzerine, istemsiz ötanazi herhangi bir talebi olmadığı halde hastanın çektiği acılara son vermek amacıyla, gönülsüz ötanazi ise hastanın onay veremeyecek durumda iken ona uygulanan bir ötanazi şeklidir.<sup>5</sup>

Günümüzde birçok ülkede sıkça başvurulmuş bir yöntem olan ötanazi, eskilere dayanan bir uygulamadır. Eski Yunan'da ötanazi, belli şartlar altında onurlu bir ölüm olarak görülmüş ve tedavi edilemez hastalar için acıdan kaçmanın bir yolu olmuştur. Atina gibi bazı Yunan şehirlerinde yaşayan insanlar, yönetimden kendilerine ötanazi uygulanmasını istemiş fakat Sokrat, Platon ve onlar gibi düşünen filozoflar buna karşı çıkmıştır. Bu düşünürler belli şartlar altında dahi ötanaziyi doğru bulmadıklarını dile getirmiştir.<sup>6</sup>

Ötanazi, antik dönemlerde olduğu gibi Orta Çağ boyunca da genellikle hoş karşılanmamıştır. Özellikle Batı'da 15 ve 16. yüzyılda Kilise, ötanazi gibi intihar anlamına gelebilecek her türlü eylemi yasaklayıp bu tür eylemlerde bulunanlara sert yaptırımlar uygulamıştır. Fakat 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde bazı tıbbi sektörler ve bilimsel topluluklar ötanaziye destek vermiştir.<sup>7</sup> Zamanla ötanazi yasallaşma sürecine girmiştir. Ötanaziyi yasallaştıran ilk öneri, 1870'lerde sunulmuştur. Ötanazi hakkındaki bu ilk öneri, bir hekim tarafından umutsuzca acı çeken bir hastaya kapsamlı bir tedavi uygulanarak, yaşam olanaklarını kısıtlayıp hastanın acısına son verme şeklinde sonuçlanmıştır. Thomas More ve Francis Bacon da 19. yüzyılın sonlarında ötanazi üzerine kafa yormuştur. More, ötanazide hekimlerin etkisinden hiç söz etmeyerek pasif ötanaziye vurgu yapmıştır. Bacon da aktif öldürmenin doğru olmadığını belirtmiştir.<sup>8</sup>

Tıbbi teknik alanında 19. yüzyılın ikinci yarısında yaşanan önemli gelişmeler, ötanazi yöntemleri üstüne bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bir yandan umutsuzluktan ölmek isteyen hastaların durumu diğer yandan gelişen cerrahi müdahale ve tıbbi destek sistemleri, ötanazi tartışmasını iyice alevlendirmiştir.

4 İnceoğlu, s. 141.

5 Jenifer F. McDougall and Martha Gorman, *Euthanasia: A Reference Handbook*, 2. Edition, California: ABC Clio Press, 2008, s. 2.

6 Lisa Yount, *Right to Die and Euthanasia*, New York: Revised Edition, Facts on File Publishing, 2007, s. 5.

7 Barry R. Feld, "Assisted Suicide and The Right to Die", *The Interface of Social Science, Public and Medical Ethics*, Washington: American Psychological Association, 2004, s. 24-26.

8 Shai J. Lavi, *The Modern Art of Dying: A History of Euthanasia in the United States*, Princeton: Princeton University Press, 2005, s. 4.

Bütün tartışmalar sonucunda 1960'lardan itibaren ötanazi, Avrupa ve Amerika'da yaygınlık kazanmıştır.<sup>9</sup> Günümüz dünyasının bir gerçeği haline gelen ötanazi, acaba inanç sistemleri tarafından nasıl karşılanmıştır? Özellikle ilahi dinler bu konuda ne söylemiştir? Bu sorulara dinlerin tarihsel gelişimini göz önüne alarak Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam ölçeğinde cevap bulmaya çalışacağız.

## 2. Yahudilikte Ötanazi

Tarihini Hz. İbrahim'le başlatan Yahudilik, vaat edilmiş topraklarla özdeşleşmiş bir millet hayatını, ortak bir inancı, dili, edebiyatı, folkloru, kanunu ve sanatı ihtiva eden bir dindir.<sup>10</sup> Bu inanç sisteminin yazılı ve sözlü olarak iki kısma ayrılan kutsal metinlerinde ötanazi konusunda bazı tespitler bulmak mümkündür. Fakat Yahudiliğin ötanaziye bakışını anlamak için öncelikle bu dinin hayata nasıl yaklaştığını bilmek gerekir.

İbranicede hayat için *hayim* kavramı kullanılır. Yahudi din adamlarına göre hayat, tek başına değil ancak başkalarıyla paylaşılınca anlamlı olur. Bu nedenle hayat kavramı, İbranicede tekil olan *hay* kelimesi ile değil çoğul olan *hayim* ile ifade edilir.<sup>11</sup> İbranicede ayrıca insan hayatının korunması anlamında *Pikku'ah Nefesh* kavramı kullanılır. Bu sözcük, Yahudilikte temel bir ilkeyi ifade eder. Buna göre tehlikeli durumlarda ve belirli bazı zor koşullar altında kişinin hayatını koruması bir Yahudi'nin öncelikli görevidir.<sup>12</sup>

Yahudi din adamları, hayatın korunması ilkesini Eski Ahit'teki pasajlarla temellendirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede "Komşunun canına zarar vermeyeceksin."<sup>13</sup> ve "Kurallarına, ilkelerime sarılın çünkü onları yerine getiren onlar sayesinde yaşayacaktır."<sup>14</sup> şeklindeki pasajlar, Yahudiliğin hayata ve onun korunmasına verdiği önemi göstermektedir. Eski Ahit'te Tanrı, insanların önüne hayat ve ölüm şeklinde iki seçenek koyarak, onlardan hayatı tercih etmelerini istemiştir. Pasajlarda yaşamayı tercih edenlerin kendilerinin ve çocuklarının hayatını kurtaracağı ifade edilmiştir.<sup>15</sup>

Eski Ahit'e göre hayatı insan için yaratan Tanrı'dır. O, insanın iç varlığını yaratmış ve onu annesinin rahminde örmüştür.<sup>16</sup> Dolayısıyla Yahudilikte Tanrı, yarattığı varlığın mutlu olmasını ve yaşamasını istemiştir. Tanrı, bu isteğini bir pasajda şöyle dile getirmiştir: "Sizin için düşündüğüm tasarıları biliyorum. Bunlar

9 Lavi, *The Modern Art of Dying*, s. 4.

10 Baki Adam, "Yahudilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, 2. bs., İstanbul: DİB Yay., 2007, s. 207.

11 Rabi B. Blech, *Nedenleri ve Niçinleriyle Yahudilik*, çev. Estreya Seval Vali, 2. bs., İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın AŞ, 2003, s. 91.

12 Eisenstein Dinim, "Pikku'ah Nefesh", *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, 2. Edition, New York: Thomson Gale Press, 2007, XVI, 152.

13 Bkz. Levililer, 19: 16.

14 Bkz. Levililer, 18: 5.

15 Bkz. Yasanın Tekrarı, 30: 19.

16 Bkz. Mezmurlar, 139: 13.

kötü tasarılar değil, size umutlu bir gelecek sağlayan esenlik tasarılarıdır.”<sup>17</sup> Eski Ahit, ayrıca ölümsüzlüğe mutlu, anlamlı ve bilinçli bir hayatla ulaşılabileceğini söylemiştir. Nitekim Yahudilik inancı açısından öte tarafta iyi bir hayat, hemen ve buradaki iyi hayattan geçmektedir.<sup>18</sup>

Yahudiliğe göre hayat, insana sunulmuş iyi bir fırsattır. Tanrı, insanların bu fırsatın kıymetini bilip bilmediklerini öğrenmek için onları birtakım zorluklarla imtihan etmiştir. Çeşitli denenmeler karşısında Tanrı'ya sığınanlar dünyanın sıkıntı ve korkularının üstesinden daha kolay gelebilmektedir. Yahudiliğe göre Tanrı'dan uzaklaşanlar veya O'na yüzünü dönenler ise hayatın kıymetini bilmeyen ve bu fırsatı değerlendiremeyen kişilerdir. Bunlara uyarıda bulunan Tanrı, Yahudilere sürekli değer verdiğini söylemiş ve bu sevgi karşılığında onların da kendisine övgüler sunmalarını istemiştir. Bu anlayış doğrultusunda Eski Ahit'te Davut peygamber, Tanrı'yı çok sevdiğini ve O'na dua ettiğini söylemiş ve bu sayede Tanrı'nın bütün korkularını ortadan kaldırdığını ifade etmiştir. Yahudiliğe göre Tanrı, kendisine inanan ve güvenen insanları asla göz ardı etmez ve onlara ihtiyacı olan her konuda hemen yardımcı olur.<sup>19</sup>

İnsan hayatına değer veren ve onu yaşadığı sorunlar karşısında yalnız bırakan Tanrı,<sup>20</sup> kişinin hayatını nasıl koruması gerektiğini Eski Ahit'te şöyle dile getirmiştir: “Gelin, ey çocuklar beni dinleyin. Size Rab korkusunu öğreteyim. Kim yaşamdan zevk almak, iyi günler görmek istiyorsa dilini kötülükten, dudaklarını yalandan uzak tutsun. Kötülükten sakının, iyilik yapın. Esenliği amaçlayın, onun ardınca gidin. Rabbin gözleri doğru kişilerin üzerindedir, kulakları onların yakarışına açıktır. Rab, kötülük yapanlara karşıdır. Onların anısını yeryüzünden siler. Rab gönlü kırıklara yakındır, ruhu ezginleri kurtarır. Doğrunun dertleri çoktur ama Rab onu hepsinden kurtarır. Rab, insanın bütün kemiklerini korur ve hiçbirini kırılmaz.”<sup>21</sup> Pasajın verdiği mesajdan da anlaşıldığı gibi Yahudilik açısından Tanrı'ya sığınmak, insanın sıkıntı ve korkularından sıyrılıp mutlu ve tasasız bir hayat sürmesi anlamına gelir.

Eski Ahit gibi Talmud da hayata değer verir. Bu çerçevede Talmud, insanlardan zorluklara dayanmalarını ve hayatı önemsemelerini istemiştir. Bu durum, Talmud'da çölde birbiriyle karşılaşan iki susamış insanın hikâyesi anlatılarak izah edilir. Hikâyedeki iki kişiden birinde kendine yetecek kadar su bulunmaktadır. Yahudi din bilginleri hayatın korunması ilkesini temel olarak bu olayı yorumlamışlardır. Din adamlarından Ben Petura,<sup>22</sup> suyu paylaşmaları gerektiğini söyler-

17 Bkz. Yeremya, 29: 11.

18 Rabbi Wayne D. Dosick, *An Essay on Life and Death, Living Judaism, The Complete Guide to Jewish Belief Tradition and Practice*, New York: Harper One Press, 1995, s. 313.

19 Bkz. Mezmurlar, 34: 1-10.

20 Bkz. Mezmurlar, 66: 9.

21 Bkz. Mezmurlar, 34: 11-22.

22 Yahudilikte erken dönemde (2. yüzyılda) çeşitli konular üstünde görüşlerini ifade eden din adamıdır. Özellikle



ken, Rabi Akiva<sup>23</sup> hayatta kalmak için su sahibinin suyunu paylaşamayabileceğini belirtmiştir. Din adamlarının hayatı önceleyen bu bakış açıları, Yahudiliğin ölüme değil hayatta kalmaya önem verdiğini gösterir. Yahudilere göre Talmud, sadece bu ve buna benzer durumlarda değil her koşulda hayatın ön plana çıkarılması gerektiğine vurgu yapar.<sup>24</sup>

Eski Ahit ve Talmud'un hangi şartlar altında olursa olsun hayatın korunması ilkesine önem vermesi, Yahudiliğin hayata bakışının pozitif olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Yahudilik, öte tarafa giden yolun bu hayattan geçtiğine vurgu yapan bir dindir. Yahudiler de bu dünyada güvenli ve mutlu bir hayat yaşamının sigortası olarak Tanrı'yı görürler. Bu inanç çerçevesinde Yahudiler, Tanrı'ya yüzünü dönenlerin huzurlu, O'ndan uzaklaşanların ise mutsuz ve zorlu bir hayat yaşayacağına inanır. Dolayısıyla bir Yahudi için öncelikli yükümlülük, kendisine nimet olarak verilen hayatı, Tanrı'yı merkeze alarak Yahudilik ilke ve kuralları çerçevesinde yaşamaktır.

Yahudilikte hayat ve ölümlle ilgili düzenlemeler 12. yüzyılda Yahudi din otoritesi Maymonides tarafından yapılmıştır. Bu düzenlemeye göre Yahudiler, hayatın Tanrı tarafından verildiğine ve bu hayatın tamamen insana bağlı olmadığına inanmak zorundadır. Ölüm, bütün insanlar için kaçınılmazdır ve herkes zamanı geldiğinde ölecektir. Maymonides'in düzenlemiş olduğu bu dinsel kurallar çerçevesinde üç gün içinde ölebilecek olan kişiye ölümü kapıda olan insan anlamında *Gosses* ad verilmiştir.<sup>25</sup> Yahudi din bilgileri, *gosses* olan veya ömrünün sonuna yaklaştığını düşünen insanlara yaratılıştan Tanrı ile birlik olduğunu ve bu nedenle her zaman sağlık ve şifa aramaları gerektiğini söylemiştir. Yahudiliğe göre insan vücudu Tanrı'ya ait olduğu için kişiler bedenine dikkat etmeli ve sağlığını korumalıdır. Ölüm konusunda insanların acele etmemesi gerektiğini söyleyen geleneksel Yahudi yasası, bu anlamda ötanaziye doğru bulmaz. Çünkü Yahudi yasası, önceliği her zaman kişinin kendi doğal yaşam sürecinde ölmesine verir. Eceliyle ölmek, bu dinin önemseydiği bir ilkedir.<sup>26</sup>

Günümüz Yahudi inancına göre hastaların iyileştirilmesi için bütün olanaklar kullanılmalı fakat ölümü hızlandırmak için hiçbir şey yapılmamalıdır. Bu duruma rağmen modern dünyada Yahudi din adamları, ötanaziye bakışlarını giderek yumuşatmıştır. Bu pozitif yaklaşımın temelinde Talmud'da ölüm döşegindeki Judah

Rabi Akiva ile yaşam üstüne tartışmalarıyla bilinmektedir. Bkz. Zvi Kaplan, "Ben Petura", *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, 2. Edition, New York: Thomson Gale Press, 2007, III, 371.

- 23 M.S. 50-135 yılları arasında yaşamış, Yahudilikte hukuk ve dinsel alanda uzmanlaşmış Yahudi din bilgini- dir. Halakhah'ın gelişmesinde döneminde önemli rol oynamıştır. Bkz. Harry Freedman and Stephen G. Wald, "Akiva", *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, 2. Edition, Thomson Gale Press, New York, 2007, I, s. 562-563.
- 24 Dinim, "Pikku'ah Nefesh", s. 152.
- 25 Carolyn S. Roberts and Martha Gorman, *Euthanasia: Contemporary World Issues*, Oxford: ABC-CLIO Press, 1996, s. 7.
- 26 Rebecca Alpert, *Grief and Rituals Surrounding Death A Jewish Approach, Religion, Death and Dying, Perspectives on Dying and Death*, California: Praeger Perspectives Publishers, 2010, I, 67.

adlı bir haham hakkında anlatılan hikâye vardır. Buna göre Haham Judah, yatağında son nefesini vermek üzere yatmaktadır. Öğrencileri ve arkadaşları, onun yanında durmadan dua etmektedir. Onların yaptıkları bu dua, Haham Judah'ın ruhunu teslim etmesini engeller. O, bu halde ölümü beklerken bu sırada hahamın kızı, cam kavanozu yere düşürür. Ortaya çıkan yüksek ses nedeniyle oradakiler irkilir ve böylece dualar kesilir. Haham Judah, duayı duymadığı bu anda ruhunu Tanrı'ya teslim etmiş olur. Talmud'da anlatılan bu hikâye, Yahudiler tarafından hukuki bir metin haline getirilmiştir. Bu hikâye, günümüz Yahudi din adamları için ötanazi konusunda önemli bir referanstır.<sup>27</sup>

Yahudi yasası konusunda otorite olan bazı din bilginleri 1990'ların ortasında insan ömrünü uzatan organ nakli, beslenme tüpleri vb. yaşam destekleyici araçlara izin vermiştir. Bunlara göre ölmeyi bekleyen bir kişi, henüz ölü olarak değerlendirilemez ve bu nedenle bu durumdaki birine hemen hayatını sonlandırıcı farklı bir tedavi de uygulanamaz. Yahudi din adamlarına göre eğer *gosses* olan bir kişi varsa ona son anlarında değer verilmeli ve erken ölüme yol açmamak için o, fazla rahatsız edilmemelidir. Henüz *gosses* olmayan bir kişiden solunum desteklerini kaldırmayı doğru bulmayan Yahudi yasası, belli şartlar altında kişi ölümlerinde yaşam destekleyici cihazların devre dışı bırakılabileceğini ifade eder. Ötanazinin hangi durumlarda uygulanacağı konusunda belirsiz bir tavır ortaya koyan Yahudi otoriteler, aktif ötanaziyi yasaklarken pasif ötanazi konusunda hâlâ tereddütler yaşamaktadır. Bu kafa karışıklığının sebebi bazı Yahudi din adamlarının hastanın mümkün olduğunca hayatta tutulmasını isterken bazılarının da ölmeye yakın olan hastanın ölme sürecini uzatmaktan kaçınmayı tavsiye etmesidir.<sup>28</sup>

Aktif ve pasif ötanazi ayrımı konusunda Talmud, bazı tespitler ortaya koymaktadır. Buna göre ölmekte olan bir kişinin bir an önce ölmesine neden olmak yasaktır. Örneğin uzun süredir ölümün pençesinde olan ve canlıların dünyasından ayrılamayan bir kişinin başının altındaki yastığı, (ruhunun gitmesine bazı kuşların tüylerinin neden olduğu bahanesiyle) çekip almak yasaktır. Kişiyi yerinden kıpırdatmak yasak olduğu gibi canlıların dünyasından ayrılması için başının altına sinagogun anahtarlarının konması da yasaktır. Talmud'a göre evin yakınındaki bir gürlütu, ağaçların kesilmesinin çıkardığı ses veya kişinin dilinde tuz varsa ve bu durumlar ruhun gitmesine engel oluyorsa bunların ortadan kaldırılması gerekir. Yahudi kanununa göre bunlar eylem değil sadece önleyici unsurların ortadan kaldırılmasıdır.<sup>29</sup>

Yahudilik, bugün modern dünyada doğal ölüm sürecini engelleyen bir yöntem olarak gördüğü pasif ötanazi konusunda net bir tavır takınmaz. Buna rağmen

27 Alpert, *Grief and Rituals*, s. 67.

28 Roberts and Gorman, *Euthanasia*, s. 43.

29 Rabbi Aaron Parry, *Talmud Nedir?*, çev. Estreya Seval Vali, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın AŞ, 2005, s. 285.

men bazı Yahudi din bilginleri, genellikle ölüm eşiğinde olup acı çekenler için bu yöntemin bazen uygulanmasına izin verir. Çünkü Yahudi bilginler, bu yöntemin hastalar için şefkat anlamına geldiğini düşünmektedir. Yahudi dini otoriteler, ağrının hafiflemesi için ölümcül olsa bile bazı durumlarda hastaya morfin verilmesine veya onun için gereksiz olan tıbbi tedavilerin durdurulmasına da müsamaha göstermektedir. Özellikle reformcu Yahudi grupları, kanseri kontrol etmede kullanılan kimyasal tedavi gibi yöntemlerin kişinin hastalığını iyileştirmekten çok ıstırabını arttırdığı için bu yöntemlerin geri çekilebileceğini veya tıbbi müdahalenin durdurulabileceğini söylemektedir.<sup>30</sup>

### 3. Hıristiyanlıkta Ötanazi

Miladi birinci yüzyılda Yahudiler arasında ortaya çıkan Hıristiyanlık, İsa'nın ve Pavlus'un görüşleri doğrultusunda şekillenen bir dindir. Hem Hıristiyanlığın kutsal metinlerinde hem Kilise Babaları'nın görüşlerinde ve hem de tarihsel süreçte ortaya çıkan çeşitli Hıristiyan mezheplerinin ilmiyelerinde ötanaziye dair çeşitli görüşler yer almaktadır. Hıristiyanlığın ötanazi ilgili görüşlerini ortaya koymadan önce bu dinin hayata nasıl baktığını bilmemiz gerekir.

Hıristiyanlığa göre insanlara hayatı ve her şeyi veren Tanrı'dır. O, milletleri bir insandan çoğaltmış ve sonra onları yeryüzüne yerleştirmiştir.<sup>31</sup> İnsanlar, gittikleri her yerde Tanrı'nın varlığını hissetmiş ve hayatlarını sürdürmeleri için O'ndan destek almışlardır. Nitekim Tanrı, insana birçok nimet verdiği için Hıristiyanlık O'nu ölümlerin değil dirilerin Tanrısı olarak kabul etmektedir.<sup>32</sup> Hıristiyanlığa göre Tanrı'nın insana verdiği en büyük nimetlerden biri, onun bedenidir. Bu beden, Tanrı'dan insana bir emanet olarak verilmiştir. Hıristiyanlık inancına göre Tanrı'nın tapınağı olan bu beden sayesinde Tanrı, insanın ruhunda yaşamaya devam etmektedir.<sup>33</sup>

Hıristiyanlık, insanın bir bedel karşılığı bedenini satın aldığı bilincinde olarak Tanrı'yı yüceltmesini istemiştir.<sup>34</sup> Bu anlayış doğrultusunda ortadan kaldırılacak son düşmanın ölüm olduğunu söyleyen Yeni Ahit,<sup>35</sup> insanların biricik hayatlarına dikkat etmelerini, yüreklerini sefahat, sarhoşluk ve dünya kaygılarıyla doldurmamalarını istemiştir.<sup>36</sup> Dünyevi bir hayat yerine erdemli bir hayatı öğütleyen bu kutsal metin, insanların sürekli iyilik yaparak<sup>37</sup> ve Tanrı'ya yaraşır bir biçimde her işte insanlara faydalı olarak yaşamalarını önermiştir.<sup>38</sup> Hiçbir insanın

30 Rita Robinson, *Survivors of Suicide*, Revised Edition, ABD: New Page Books, 2001, s. 187.

31 Bkz. Elçilerin İşleri, 17: 25.

32 Bkz. Luka, 20: 38.

33 Bkz. 1. Korintliler, 3: 16-17.

34 Bkz. 1. Korintliler, 6: 19-20.

35 Bkz. 1. Korintliler, 15: 26.

36 Bkz. Luka, 21: 34; Romalılar, 13: 13.

37 Bkz. Romalılar, 2: 7.

38 Bkz. Koloseliler, 1: 10.

kendisi için yaşamadığını belirten Yeni Ahit,<sup>39</sup> kendi benliğine yatırım yapanın bu benlikten ölüm biçeceğini, Tanrı'ya yönelenlerin ise sonsuz yaşama kavuşacağını ifade etmiştir.<sup>40</sup>

Hıristiyanlığa göre Tanrı'nın verdiği hayatı önemsemeyenler ve gözlerini bu hayatın güzelliklerine kapayanlar,<sup>41</sup> sonsuz yaşama kavuşamayacaktır. Çünkü bu din açısından hayat, insana sunulmuş büyük bir nimettir. Tanrı, bu nimetleri veririrken onun kıymetini bilsinler diye insanları çeşitli sınanmalardan geçirmiştir. Zorluklar karşısında Tanrı'ya yakaran herkesin kurtulacağını<sup>42</sup> belirten Yeni Ahit, dünyanın güçlük ve sıkıntıları karşısında inananlara sabır tavsiyesinde bulunmuştur. O, bu dünyadaki engellerin geçici olduğuna vurgu yaparak insanlara umut vermiştir.<sup>43</sup> Hıristiyanlara dünya hayatında yüreklerini sıkamalarını ve Tanrı'ya iman etmelerini tavsiye eden kutsal metin, öte dünyada güzel yerler olduğunu dile getirerek<sup>44</sup> insanlardan cesur davranıp bu dünyayı yenmelerini istemiştir.<sup>45</sup>

Hıristiyanlık inancına göre dünyadaki hayat, Tanrı'nın oğlu İsa'dadır.<sup>46</sup> Tanrı, bu dünyayı çok sevdiği için biricik oğlunu feda etmiştir. İsa'nın ölümü sayesinde bütün insanlık kurtulmuş böylece ona iman eden herkes sonsuz yaşama kavuşmuştur.<sup>47</sup> Hıristiyanlığa göre İsa'nın sözünü dinlemeyenler, ebedi yaşama kavuşamayacağı gibi Tanrı'nın gazabı da böylelerinin üzerine olacaktır.<sup>48</sup> İsa, kendisinin yaşamın ekmeği olduğunu, ona gelenin asla acıkmayacağını ve ona iman edenin hiçbir zaman susamayacağını söylemiştir.<sup>49</sup> Dünyanın ışığı olduğunu ve ardından gelenin karanlıkta kalmayacağını belirten İsa,<sup>50</sup> insanların bu dünyada sevgi ile hareket etmelerini öğütlemiştir.<sup>51</sup>

İsa merkezli olan Hıristiyanlık inancı, hayatın odağına sevgiyi koyarak maddeye dayalı bir hayatı dışlamaktadır. Bu inanç sistemi, daha çok erdeme ve kutsal değerlere vurgu yapmak suretiyle müntesiplerinin İsa gibi hayatın zorluklarıyla mücadele etmesini ve emek vererek mutlu sona ulaşmasını istemektedir. Bu noktada Hıristiyanlık, hayata karamsar bakan bir din değildir. Aksine, çekilmez bir hayat yaşayan insanlar için bile kurtuluşa ulaşan İsa motifini örnek göstererek onlara umut ve dayanma gücü aşılamaya çalışan bir inanç sistemidir. Nitekim Hı-

39 Bkz. Romalılar, 14: 7.

40 Bkz. Galatyalılar, 6: 8.

41 Bkz. 1. Selanikliler, 4: 15.

42 Bkz. Romalılar, 10: 13.

43 Bkz. 1. Korintliler, 10: 13.

44 Bkz. Yuhanna, 14: 1-4.

45 Bkz. Yuhanna, 16: 33.

46 Bkz. Yuhanna, 1: 4.

47 Bkz. Yuhanna, 3: 15-16.

48 Bkz. Yuhanna, 3: 36.

49 Bkz. Yuhanna, 6: 35.

50 Bkz. Yuhanna, 8: 12.

51 Bkz. 2. Yuhanna, 1: 6.

ristiyanlığa göre İsa'ya inananlar, herhangi bir hukuk kuralına ve davranışa bağlı olmadan yalnızca inançları ve sevgiyle kurtuluşa ulaşacak olan kimselerdir.<sup>52</sup>

Hıristiyanlık inancına göre hayat, Tanrı'dan insanlara sunulmuş önemli bir fırsattır. Onun bir parçası olan ölüm ise bir gerçekliktir ve ondan kaçış mümkün değildir. Bu anlamda her Hıristiyan, Tanrı'ya kendisine verdiği bu fırsat için minnettar olmalı ve ona daima şükretmelidir.<sup>53</sup> Bu gerçeği göz önüne alan Hıristiyanlık, ötanaziyi hayata vurulmuş bir sekte olarak görmektedir. Dolayısıyla Hıristiyan öğretisi, acı çektiği için kişinin kendi yaşamına son vermesini doğru bulmamıştır. Çünkü Hıristiyanlığa göre acı çekme, Tanrı'nın düzeninin doğal bir parçasıdır. Acı çekmenin ve özellikle yaşamın son anlarındaki acının kurtuluşa ulaşmada bir kutsallığı vardır. Böyle anlarda acıya katlanmak, İsa'nın ıstıraplarına ortak olmak ve Baba'nın iradesine itaat etmek anlamına gelir. Hıristiyanlık açısından bunu yapmak fedakârlık gerektirir. Hıristiyanlık inancına göre bazı hastalar çektikleri acının bir kısmını gönüllü olarak kabul etmek ve çarmıha gerilen İsa'nın acılarına ortak olmak için ağır kesicilerini azaltmalıdır.<sup>54</sup>

Hıristiyanlık ilkeleri gereği, inançlı Hıristiyanlar acıdan kaçmak yerine ölüm anını vakarla beklemelidir. Onun gelişini hiçbir surette hızlandırmamalı, onu bir sorumluluk ve onur içinde kabul etmelidir. Çünkü Hıristiyanlık inancına göre ölüm, insanın bu dünyadaki varlığını sona erdirirken aynı zamanda ona sonsuz bir hayatın kapısını açmaktadır. Bunu bilen her Hıristiyan'ın insani değerler ve iman ışığında kendini bu olaya hazırlaması gerekir. Bu ilkeleri önemli bulan Hıristiyanlık, tıp mesleğinde çalışanların hastaya ve ölmekte olan kişiye yarayabilecek bütün olanakları sunmasının zorunlu olduğunu belirtir. Hıristiyan inancına göre hastalar için hiçbir çare istemli veya istemsiz olarak ihmal edilmemelidir.<sup>55</sup>

Hıristiyanlığın en büyük kesimini temsil eden Katolik Kilisesi, tıbbi yöntem ve teknikler geliştiği için insan hayatına daha çok önem verilmesini ve ötanaziden uzak durulmasını istemektedir. Kilise, aldığı kararlarla bu konunun altını sürekli olarak çizmekte böylece ötanaziye karşı mesafeli duruşunu ortaya koymaktadır. Katolik Kilisesi, ömürlerinin son demlerini yaşayan hasta ve özürülere mümkün olduğunca yardım edilmesini önermiştir. Bu doğrultuda Kilise, ötanaziyi yasaklar ve bu yöntemi ahlaki açıdan doğru bulmaz. Katolik inancına göre acıdan kurtulmak için bilinçli veya ihmal sonucu bir kişinin yaşamına son vermek, insan kişiliğine ve onu yaratan Tanrı'nın onuruna aykırı bir eylemdir. Bu yöntem iyi niyetlerle yapılsa dahi Kilise tarafından cinayetin bir türü olarak görülmüştür.<sup>56</sup>

52 Ekrem Sarıncıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 7. bs., Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011, s. 291.

53 Robin Gill, "Euthanasia", *The Encyclopedia of Protestantism*, ed. Hans J. Hillerbrand, New York: Routledge Press, 2004, II, 700.

54 Austini Flannery O. P., "Ötanazi Üzerine Beyanname", çev. Osman Taştan, *AÜİFD*, XLIII, 2 (2002), 405-412.

55 Flannery, "Ötanazi Üzerine Beyanname", s. 405-41.

56 *The Catholic Encyclopedia*, "Euthanasia", ed. Charles G. Herberman, New York: The Encyclopedia Press, 1909, V, 630, www.newadvent.org/cathen/05630a.htm. (05.11.2013)

Günümüzde Katolik Kilisesi teoride ötanaziye bir cinayet olarak ifade etse de ağır, tehlikeli ve olağandışı durumlarda bu uygulamayı bazen meşru görmektedir. Kilise'ye göre hasta, özellikle aşırı bir tedaviyi reddediyorsa buna engel olmaya gerek yoktur. Ötanaziye arzulayan bir hasta hakkında verilecek karar, Kilise açısından mantıklı ve hastanın yasal olarak kabul edebileceği bir saygı ve meşruiyet içinde olmalıdır. Hastanın ölüme yaklaştığı bilinse bile tedavisi yasal olarak kesilmemeli ve bakımı devam edilmelidir. Kilise'ye göre ölüm acısını hafifletmek için hastaya ağrı kesici vermek hastanın ölümünü hızlandırma riski taşısa da bu müdahale insan onuru bakımından ahlakidir. Katolik Kilisesi'ne göre zor durumda olan kişilere geçici olarak hizmet veya hasta bakımı gibi yardımlar sadakanın özel şeklidir. Bu konuda yapılacak yardımlar teşvik edilmelidir.<sup>57</sup>

Ortodoks Kilisesi'nin ötanaziye yaklaşımı, Katoliklerde olduğu gibidir. Ortodoks Hıristiyan inancına göre hayat Tanrı'dan insana verilen bir armağan olduğu için gerekçesi ne olursa olsun bir insanın hayatını sonlandırmasına yardımcı olmak dini ve ahlaki açıdan doğru değildir. Bu yüzden Ortodoksluk mezhebi ötanaziye ve buna yardım eden kişileri cinayet işlemiş gibi kabul eder. Kilise'ye göre hayat kutsal olduğu ve Tanrı, insana hayatını koruma sorumluluğu verdiği için bu her iki durum da günahdır. Ortodoks Hıristiyanlık inancı ölümcül hastalığa yakalanan kişilere aşırı tıbbi tedaviler uygulamak yerine bu kişilere dua edilmesini daha doğru bulmaktadır.<sup>58</sup>

Diğer mezhepler gibi Protestanlar da ötanaziye mesafeli yaklaşmıştır. Bu çerçevede Protestanlık içinden çıkan bir dinsel geleneği temsil eden ve günümüzde özellikle Amerika'da yaygınlık gösteren Evanjelik Kilisesi, kendini öldürme kapsamına girdiği için ötanaziye yasaklamıştır. Evanjelik Kilisesi'nin kararına göre ölmek üzere olan hastalara yapay olarak ağız yoluyla sıvı yiyecek ve su verilmelidir. Bu önlemler geçici olmasına rağmen hastanın iyileşmesine katkı sağlayabilmektedir. Çünkü yiyecek ve sıvı yaşamın en temel parçalarıdır. Kilise'ye göre bazı hastalar için profesyonel sağlık bakımı belirli koşullar altında gerekemeyebilir. Bu noktada ölmek üzere olan hastanın tıbbi tedavisi sonlandırılabilir. Benzer şekilde hastalar kendilerine uygulanan tedavi beklenen yararı sağlamadıysa bu gereksiz tedaviyi reddetme hakkına sahiptir.<sup>59</sup>

Protestan gelenekten gelen ve Almanya, ABD, Kanada ve İskandinav ülkelerinde yayılmış olan Lutheran Kiliseler, ötanaziye sıcak bakmaz. Bu Kiliselere göre uygulanacak tedaviler hakkında hastaya gerekli önbilgiler verilmelidir. Hasta, yararlı olmayacağını bildiği bir tedavi yöntemi kendine uygulanacaksa bunu kabul etmeme özgürlüğüne sahiptir. Çünkü hasta bu konuda karar verici durumdadır.

57 The Catholic Encyclopedia, "Euthanasia", s. 630.

58 Harakas, <http://www.goarch.org/ourfaith/controversialissues>. (06.11.2013)

59 *Evangelical Lutheran Church in America*, 1992, s. 3, <http://www.elca.org/What-We-Believe/Social-Issues/Messages/End-of-LifeDecision.aspx>. (06.11.2013)

Lutheran Kiliseler, başkasının hastanın ölmesine yardımcı olması anlamındaki doktor destekli ölüme de karşı çıkar. Kilise'ye göre böyle durumlarda kamu kontrolü güç olduğu için bu yöntem kötüye kullanılmaktadır.<sup>60</sup>

#### 4. İslam'da Ötanazi

MS 7. yüzyılda ortaya çıkan İslam, bugün bir buçuk milyarlık müntesibiyle varlığını sürdüren ve yayılmaya devam eden bir dindir. İslam'da Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed'in Hadisleri iki temel kaynak olarak kabul edilir. Bu iki kaynaktan hareketle geçmişten günümüze kadar ortaya çıkan itikâdî ve fıkhi mezhepler, ilim adamlarının yorumları vb. gelişmeler neticesinde ortaya çıkan İslam geleneği, Müslümanların nasıl bir hayat yaşayacağı konusunda bazı ilkeler koymuştur. Bu çerçevede dünya hayatı, ölüm ve ahiret tarihsel süreçte Müslümanların üzerinde durduğu önemli konular olmuştur.

İslam, insanın her şeyiyle eksiksiz bir varlık olarak yaratıldığını söyleyen bir dindir.<sup>61</sup> Müslümanların kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim, kendisine kulak, göz ve gönül verilen<sup>62</sup> insanın topraktan yaratıldığını<sup>63</sup> belirterek, onun tabiatın doğal bir parçası olduğunu ifade etmiştir. İslam inancı açısından böyle bir varlık, diğerlerinden ayrıcalıklı bir konumda kabul edilmektedir.<sup>64</sup> İslam'ın insanı diğer canlılardan üstün görmesinin nedeni dünyada doğru ve yanlış ayırt edebilmesi için Allah'ın ona düşünme yeteneği vermiş olmasıdır. İslam'a göre Müslüman birey, kendisine verilen akıl sayesinde hayatın önemli bir nimet olduğunun farkına varır. Fakat İslam inancı açısından insanın dünyaya gelmesi veya dünyadan ayrılması, kendi yetkisinde olmayan bir durumdur. Bu noktada Müslümanların dinlerine uygun bir hayat yaşaması ve kendisine verilen ömrü doğru bir şekilde kullanması onlar için önemli bir sorumluluk olarak ön plana çıkmaktadır.<sup>65</sup>

Kur'an, insanın denenmek için dünyaya yollandığını<sup>66</sup> söyleyerek Müslümanları dünya hayatına düşkünlük konusunda uyarır. Kur'an-ı Kerim, bu durumu somutlaştırmak için dünya hayatını gökten indirilen yağmurun yeşerttiği bitkilere benzetir. Buna göre yağmur toprağa düştükten sonra yeryüzüne bir canlılık gelmekte fakat ardından gelen rüzgâr bütün her şeyi çer çöpe çevirebilmektedir.<sup>67</sup> Dolayısıyla İslam inancına göre Müslümanlar, dünya hayatının canlılığına kapılıp onu hiç ölmeyecekmiş gibi yaşamamalıdır. İslam açısından Müslüman'ın yapması

60 *Evangelical Lutheran Church in America*, s. 4.

61 Bkz. İsrâ, 17/70.

62 Bkz. Ahkaf, 46/26.

63 Bkz. Sad, 39/71.

64 Bkz. İnsan, 76/2.

65 Ali Bardakoğlu, "Haramlar ve Helaller", *İlmihal: İslam ve Toplum*, ed. Komisyon, Ankara: TDV Yayınları, 2005, II, 182.

66 Bkz. İnsan, 76/2.

67 Bkz. Kehf, 18/45.



gereken şey, dünyayı geçici ahireti ise sonsuz bir hayat yeri olarak görmesidir.<sup>68</sup> İslam Peygamberi Hz. Muhammed de ifadelerinde dünya hayatının tatlı ve hoş olduğuna vurgu yapmış ve Müslümanların bu geçici dünyada Allah'ı hesaba katarak yaşamalarını istemiştir.<sup>69</sup>

İslam inancına göre Müslümanlar, dünya hayatında korku, açlık, mal ve can ile sınanır.<sup>70</sup> Bu sınanma, onların dünya hayatı karşısındaki tutumunu ve yaratıcılarına olan bağlılıklarını ortaya koyar. İslam, insanların güçlükler karşısında yılmınlığa kapılmamaları için de onlara çeşitli yollar salık verir. Sabır, namaz ve Allah yolunda harcama İslam'ın Müslümanlara tavsiye ettiği önemli hayatla mücadele yöntemleridir. İslam inancı, böyle yapanları müstesna bir yere koymak suretiyle onları dünya hayatının zorlukları ile baş etme konusunda cesaretlendirmiş olur.<sup>71</sup>

İslam, insanları hayatta tutmak ve dirençli kılmak için sadece bu dünya nimetlerini değil öte dünyanın nimetlerini de teşvik edici olarak ön plana çıkarır. Nitekim Kur'an'da iman edip güzel ve yararlı işler yapanların içinden ırmaklar akan cennete girecekleri ifade edilmiştir.<sup>72</sup> Bu teşviklerin bir amacı da Müslümanların dünya hayatına gereğinden fazla değer vermemeleri içindir. İslam'a göre bu dünya ahiretin tarlasıdır. Onun, bundan öte bir işlevi yoktur. Bu konuyla ilgili olarak İslam Peygamberi Hz. Muhammed, Allah katında dünyanın cılız bir ölü oğlak kadar bile değerinin olmadığını söylemiştir.<sup>73</sup> Fakat Hz. Muhammed, Müslümanların dünya hayatını bırakıp bir ruhban gibi yaşamasını doğru bulmamıştır. Bu nedenle o, Abdullah bin Ömer, Ebu'd-Derdâ ve Osman bin Maz'un gibi sürekli ibadetle meşgul olup kendisini ve ailesini dünya nimetlerinden mahrum bırakan sahabelerin davranışlarını hoş karşılamamıştır.<sup>74</sup> Hz. Muhammed, takındığı bu tavırla dünya ve ahiret arasında bir denge kurmayı amaçlamıştır.

İslam, Müslümanların dünyada kendilerine verilen helal ve temiz şeylerden faydalanmasını istemiş fakat onları sınırı aşmaması konusunda uyarmıştır.<sup>75</sup> Dünya hayatına karşı sevginin bütün insanlarda bulunduğunu fakat bunun özellikle kâfirlerde had safhada olduğunu vurgulayan İslam, kâfir olanlar için dünya hayatının cazip kılındığını söylemiştir.<sup>76</sup> Kâfirlerin ahiret hayatına karşılık dünya hayatını satın aldığı ifade eden İslam dini, bu insanlar ile Müslümanlar arasında dünya sevgisi noktasında ayırım yaparak müntesiplerini fitratlarına uygun davranmaya çağırmıştır. Bu çerçevede İslam, insanın tamamen maddeye dayalı bir hayat yaşamasını istemediği gibi onun toplumdan uzak münzevi bir hayat yaşamasını da

68 Bkz. En'am, 6/32.

69 Bkz. Müslim, Zikr 99; Tirmizi, Fiten 26; İbn Mâce, Fiten 19.

70 Bkz. Bakara, 2/155.

71 Bkz. Hac, 22/35.

72 Bkz. Bakara, 2/25.

73 Bkz. Müslim, Zühhd 2.

74 Bkz. Buhâri, Savm 56, Nikâh 1.

75 Bkz. Maide, 5/87-88.

76 Bkz. Bakara, 2/212.

doğru bulmamıştır. Kur'an-ı Kerim ve İslam Peygamberi sürekli olarak dünya ve ahiret dengesine vurgu yaparak Müslümanları bu konuda uyarmıştır. Müslümanlar da Allah'ın vermiş olduğu hayatı ölçülü yaşamayı ve onun kıymetini bilmeyi yaratıcıya karşı bir sorumluluk olarak görmektedir.

İslam'a göre ölüm, her canlı için kaçınılmaz bir sonudur. İslam, bu son gelmeden önce hayatının kıymetini bilme konusunda insanları uyarmıştır. Onlara dünya ve ahiret arasında bir denge kurmasını tavsiye etmiştir. İslam inancı açısından insanın yaşaması ve yaşatılması önemli bir meseledir. İslam'da insan hayatının korunması malın, neslin ve aklın korunmasından önce gelen dini bir gayedir. Böylesi haklar, hayat hakkı üzerine inşa edilmiştir. Çünkü İslam inancına göre hayat hakkına sahip olmayan bir kimsenin diğer temel hak ve hürriyetlerinden söz edilmesi anlamsız hale gelir. Din de dâhil olmak üzere insan hayatındaki birçok değerın anlam ifade edebilmesi için öncelikle insana hayat hakkının tanınmış olması gerekir.<sup>77</sup>

İslam inancına göre ötanazi, hayat hakkıyla doğrudan ilişkisi olan bir konudur. Bu eylem İslam hukukunda tıbbi yöntemlerle tedavisi mümkün olmayan ve dayanılmaz hastalığa yakalanmış bir kişinin hayatına, kendisinin ya da başkasının isteğine bağlı olarak ağrısız ve acısız müdahale şeklinde tarif edilmiştir. Aktif ve pasif olarak ikiye ayrılan ötanazinin İslam açısından meşru olup olmadığı, kişinin hayat hakkı üzerinde kendisinin veya başkasının tasarruf yetkisine sahip olup olmadığı sorunu kapsamında ele alınmıştır.<sup>78</sup>

İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an ve Hadislere göre kişinin hiçbir şekilde hayatını sonlandırma tasarrufu veya yetkisi yoktur. İslam'a göre intihar konusunda Kur'an'ın ve peygamberin ifade ettiği yasaklar aynen ötanazi için de geçerlidir. Dolayısıyla intiharla ilgili ayet ve hadisleri dikkate alan İslam bilginleri, kişiye hiçbir şekilde kendi hayatını sonlandırma yetkisi tanınmadığını ve kişinin kendi isteğiyle gerçekleştirdiği gönüllü aktif ötanazinin de asla caiz olmadığını ifade etmişlerdir. Çünkü gönüllü ötanazide hastaya öldürücü dozda bir maddenin bilerek verilmesi sonucu onun hayatının sonlandırılması durumu vardır. Burada, hasta bizzat kendi isteğine göre öldürülmeyi arzulamaktadır. Dolayısıyla İslam inancı açısından bu eylem doğru kabul edilmemektedir.<sup>79</sup>

İslam'a göre kişi, kendi hayatına son verme yetkisine sahip olmadığı gibi bunu başkası aracılığıyla da yapma hakkına sahip değildir. Bununla ilgili olarak Kur'an-ı Kerim şunları ifade etmiştir: "Kim, bir insanı bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse o, sanki bütün insanları öldürmüştür. Her kim de birini (hayatını kurtararak) yaşatarsa sanki bütün insanları

77 Ali Kaya, "İslam Hukukuna Göre Ötanazi", *UÜİFD*, VI, 6 (1994), s. 133-146.

78 Oğuzhan Tan ve Ünal Yerlikaya, "Tıpla İlgili Problemler", *İslam Hukuku El Kitabı*, ed. Galip Türcan, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s. 828.

79 Tan ve Yerlikaya, "Tıpla İlgili Problemler", s. 828-829.

yaşatmıştır.<sup>80</sup> İslam bilginleri bu ve buna benzer ayetlerden yola çıkarak kişinin iradesi olmadığı halde bir başkası tarafından hayatına son verilmesi anlamına gelen, aktif ötanazinin bir türü olan istemsiz ötanaziyi de yasaklamıştır.<sup>81</sup>

Hastanın yaşaması için zorunlu olan tedaviye son verilmesi veya yaşam destekleyici tedavilerin kesilmesi yoluyla hastanın hayatının sonlandırılması anlamına gelen pasif ötanazi konusunda ise iki farklı yaklaşım söz konusudur. Bugün çağdaş İslam bilginlerinin çoğunluğu pasif ötanazinin aktif ötanazi gibi dinen caiz olmadığı görüşündedir. Diğer yandan kimi çağdaş İslam bilginleri ise pasif ötanaziye sıcak bakmaktadır. Bunlara göre ümitsiz bir hastalığa yakalanan bir kişinin hastalığı tedavi edilemeyecek durumda ise veya yapılan tedavi hastaya zarar verecekse böyle hallerde pasif ötanazi caiz görülebilir. Bazı İslam bilginlerine göre beyin ölümü gerçekleşmiş fakat vücudunun alt sistemleri yaşam destek ünitesine bağlı olarak hayatta tutulmaya çalışılan kişilerden bu ünitenin çekilmesi caizdir. Çünkü bu görüştekilere göre beyin ölümü gerçekleşmiş bir kişi artık ölü sayılmaktadır. Fakat bazı çağdaş İslam bilginleri ise bu görüşe karşı çıkarak beyin ölümü gerçekleşmiş bir kimsenin kalp atışları ve solunumun da durmuş olması gerektiğini söylemektedir. Bunu savunanlar hem beyin ölümünün gerçekleşmesi hem de solunumun durması koşuluyla ötanaziyi doğru bulurlar.<sup>82</sup>

İslam hukuku, aktif veya pasif ötanazi olsun insanı acı çekmeden öldürmek için ona enjeksiyon yapılmasını, yüksek dozda ilaç verilmesini veya herhangi bir neden olmadan kişinin yaşam destek ünitesinden mahrum bırakılmasını doğru bulmaz ve böyle yöntemleri intihar olarak değerlendirir.<sup>83</sup> İslam açısından çekilen acı ve ıstırapın şiddeti ne olursa olsun kişinin hayatına son vermeyi haklı kılacak meşru bir gerekçe yoktur. Bu durum, İslam hukuku açısından da bireyin yasalar tarafından korunan mal ve kişi varlığını çiğneyen eylemler olarak görülür. Bu nedenle ötanazi, İslam hukuku terminolojisinde yaratıcı hakkını ihlal eden bir fiil olarak tanımlanır. İslam bilginlerine göre burada Kur'an ve Sünnet'in haksız yere öldürülmesini yasakladığı bir insanın hayatına son verilmek suretiyle Allah'ın koyduğu bir yasağın çiğnenmesi durumu söz konusudur.<sup>84</sup>

İslam hukuku, hayat hakkının gaspı anlamına gelen ve belirli bir olayı, durumu, tutumu protesto etmek için başvurulmuş ölüm orucuna da karşı çıkmaktadır. İslam bilginleri, kişilerin siyasi düşüncelerini ortaya koymak ve kendi hak ve özgürlüklerini korumak için bir araç olarak kullandıkları ölüm orucuna müdahaleyi ve grevcilerin istemedikleri halde beslenmelerinin sağlanmasını yaşama hakkı dokunulmazlığı çerçevesinde doğru bulur.<sup>85</sup> Çağdaş İslam bilginlerine göre insa-

80 Bkz. Maide, 5/32.

81 Tan ve Yerlikaya, "Tıpla İlgili Problemler", s. 829.

82 Tan ve Yerlikaya, s. 829-830.

83 Hamdi Kalyoncu, *Ölümsüzlük İhtiyacı: İntihar, Ötanazi ve Reenkarnasyon*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2011, s. 80.

84 Kaya, "İslam Hukukuna Göre Ötanazi", s. 137-144.

85 İnceoğlu, *Ölme Hakkı*, s. 69.

nın hayatını sürdürecektir kadar yemesi ve içmesi zorunludur. Kişinin bu ölçüden kaçınarak ölüm orucu tutması, intihar olarak değerlendirilmiştir. İslam bilginlerine göre ölümle sonuçlanabilecek bir açlık tehlikesinde İslam, haram gıdaların bile yenilip içilmesine cevaz vererek insan hayatına verdiği önemi göstermiştir. Bu çerçevede İslam bilginleri, kişinin içinde bulunduğu tehlikeden kurtulmak yerine hiçbir çaba sarf etmeden ölümü beklemesini intihar olarak değerlendirmiştir.<sup>86</sup>

### Sonuç

Günümüzde daha çok tartışılmaya başlanan bir konu olsa da ötanazi, kökü eskilere dayanan bir uygulamadır. Acı çekmekten kaçış, sadece insana değil onun dışındaki canlılara da özgü bir durumdur. Dolayısıyla hayatın olduğu her yerde hayata dair zorluklar, acılar, ıstıraplar ve dramlar vardır. Ölümcül bir hastalığın pençesine düşüp ondan kurtulamayacağını düşünmek olağan bir duygudur. Aynı şekilde sürekli acılar içinde kıvranarak yaşamaya çalışmak da başka bir tercihtir. Dolayısıyla burada önemli olan nokta, kişinin her şeye rağmen yaşamaya devam edip etmeyeceği sorunudur.

Semitik dinlerin ilki olan Yahudilik, ötanazi konusunda müntesiplerine acıya rağmen yaşamayı öğütlemiştir. Çünkü bu inanç sistemi, hayatın korunması anlamına gelen *Pikku'ah Nefesh* ilkesini ön plana çıkarmıştır. Yahudiliğe göre hayat, Tanrı'nın insana verdiği bir hediyedir. Her Yahudi, tehlikeli durumlarda ve bazı zorlu koşullar altında olsa bile bu hediye korumak zorundadır. Bu dini ilke, Yahudilerin ötanaziden uzak durmalarının en önemli gerekçesi olmuştur. Bu çerçevede genel olarak Yahudiler aktif ve pasif ötanaziye sıcak bakmamıştır. Nadir durumlarda pasif ötanazinin uygulandığı görülse de Yahudilik, yazılı ve sözlü metinleriyle dini bir emir olarak ötanazi yasaklamıştır.

Hıristiyanlık, Yahudiliğin içinden neşet ettiği ve onun kutsal metinlerinin bazı bölümlerini kabul ettiği için ötanazi konusunda bu dinle benzer tutumu sergilemiştir. Dolayısıyla Hıristiyanlar da hayatın Tanrı'dan bir hediye olduğuna ve bu nedenle kutsal metinlerinin *öldürmeyeceksin* emri ile ötanaziye yasakladığına inanır. Fakat bu inanış tarihsel süreçte Hıristiyan mezhepleri arasında farklılık arz edebilmiştir. Katolik ve Ortodoks Kiliseler, Hıristiyanların İsa gibi hayatın zorluklarına katlanıp ötanaziden uzak durmasını istemiştir. Fakat Protestanlık bu konuda esnek davranmıştır. Özellikle pasif ötanazi konusunda Protestanlık diğer mezheplere göre daha yumuşak bir tutum sergilemiştir. Bu çerçevede Protestanların yoğun olarak yaşadığı yerlerde ötanazinin uygulandığı bilinmektedir.

İslam, diğer iki dinde olduğu gibi hayatı Allah'tan bir emanet olarak kabul etmiştir. Bu nedenle kişinin kendini öldürmesi anlamına gelebilecek her türlü eylemi yasaklamıştır. İslam, kişinin tasarrufunda olmadığı halde ölümünü istemesini

86 Bkz. Bardakoğlu, "Haramlar ve Helaller", s. 183.

veya kendisine ötanazi uygulanmasını özgürlük kapsamına girmeyen davranışlar olarak nitelendirilmiştir. Kur'an ve hadisler ışığında Müslüman din adamları, hayatın korunması ilkesine vurgu yapmış ve ötanaziyi günah olarak ifade etmişlerdir. Çağdaş din bilginleri arasında pasif ötanazi konusu tartışılmaya devam edilse de bu uygulamanın doğru olmadığı noktasında bir görüş birliği söz konusudur. Ayrıca İslam hukukunda ölüm orucu ve açlık grevi gibi eylemler de hayata kasıtlı müdahale olarak görüldüğü için doğru bulunmamıştır.

### **Kaynakça**

- Adam, Baki, "Yahudilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Alpert, Rebecca, *Grief and Rituals Surrounding Death A Jewish Approach, Religion, Death and Dying, Perspectives on Dying and Death*, vol. 1, California: Praeger Perspectives Publishers, 2010.
- Bardakoğlu, Ali, "Haramlar ve Helaller", *İlmihal: İslam ve Toplum*, c. 2, ed. Komisyon, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Blech, Rabi Benjamin, *Nedenleri ve Niçinleriyle Yahudilik*, çev. Estreya Seval Vali, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın AŞ, 2003.
- Canan, İbrahim, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte*, İstanbul: Akçağ Yayınevi, 1993.
- Dinim, Eisenstein, "Pikku'ah Nefesh", *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, 2. Edition, vol.16, New York: Thomson Gale Press, 2007.
- Dosick, Rabbi Wayne D., *An Essay on Life and Death, Living Judaism, The Complete Guide to Jewish Belief Tradition and Practice*, New York: Harper One Press, 1995.
- Evangelical Lutheran Church in America, *End of Life Decisions*, Chicago: Department for Studies Division for Church in Society Evangelical Lutheran Church in America, 1992. <http://www.elca.org/What-We-Believe/Social-Issues/Messages/End-of-LifeDecision.aspx>. 06.11.2013.
- Freedman, Harry and Stephen G. Wald, "Akiva", *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, 2. Edition, vol. 1, New York: Thomson Gale Press, 2007.
- Gill, Robin, "Euthanasia", *The Encyclopedia of Protestantism*, ed. Hans J. Hillerbrand, vol. 2, New York: Routledge Press, 2004.
- Harakas, Stanley S., *The Stand of the Orthodox Church on Controversial Issues*, Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1983.
- İnceoğlu, Sibel, *Ölme Hakkı: Ötanazi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Kalyoncu, Hamdi, *Ölümsüzlük İhtiyacı: İntihar, Ötanazi ve Reenkarnasyon*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2011.
- Kaplan, Zvi, "Ben Petura", *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, 2. Edition, vol. 3, İstanbul: Thomson Gale Press, İstanbul, 2007.

- Kaya, Ali, "İslam Hukukuna Göre Ötanazi", *UÜİFD*, VI, 6 (1994), s. 133-146.
- Keown, John, *Euthanasia, Ethics and Public Policy: An Argument against Legalisation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Kohl, Marvin, "Euthanasia", *Encyclopedia of Ethics*, ed. Lawrence C. Becker, 2. Edition, New York: Routledge Press, 2001.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma*, İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2001.
- Kur'an-I Kerim Meali*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Lavi, Shai J., *The Modern Art of Dying, A History of Euthanasia in the United States*, Princeton: Princeton University Press, 2005.
- McDougall, Jenifer F. and Martha Gorman, *Euthanasia, A Reference Handbook*, 2. Edition, California: ABC Clio Press, 2008.
- O.P., Austini Flannery, "Ötanazi Üzerine Beyanname", çev. Osman Taştan, *AÜİFD*, XLIII, 2 (2002), s. 405-412.
- Parry, Rabbi Aaron, *Talmud Nedir?*, çev. Estreya Seval Vali, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın AŞ, 2005.
- Roberts, Carolyn S. and Martha Gorman, *Euthanasia: Contemporary World Issues*, Oxford: ABC-CLIO Press, 1996.
- Robinson, Rita, *Survivors of Suicide*, Revised Edition, USA: New Pages Books, 2001.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 7. bs., Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011.
- Tan, Oğuzhan ve Ünal Yerlikaya, "Tıpla İlgili Problemler", *İslam Hukuku El Kitabı*, ed. Galip Türcan, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- The Catholic Encyclopedia*, "Euthanasia", ed. Charles G. Herberman, vol. 5, New-York: The Encyclopedia Press, 1909. [www.newadvent.org/cathen/05630a.htm](http://www.newadvent.org/cathen/05630a.htm). (05.11.2013)
- Yount, Lisa, *Right to Die and Euthanasia*, Revised Edition, New York: Facts on File Publishing, 2007.

# Abdullah bin Hicâzî bin İbrahim eş-Şerkâvî'nin "Risâle fî İ'râbi Lâ İlâhe İllallah" Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme

Ahmet GEMİ\*

## Özet

Abdullah bin Hicâzî bin İbrahim eş-Şerkâvî Mısır'ın ve İslâm âleminin ünlü âlimlerindendir. Fıkıh, hadis, dil ve edebiyat gibi pek çok alanda eser kaleme almıştır. Ezher şeyhliği yapmış olan eş-Şerkâvî, 19. yüzyıl Mısır'ının siyasal hareketinde de önemli görevlerde bulunmuştur. Alanında önemli bir çalışma olarak kabul edilen "*Risâle fî İ'râbi Lâ İlâhe İllallah*" adlı eserinde eş-Şerkâvî, kelime-i tevhidin *i'râb* yönlerini ele almaktadır. Aşağıda tahkikini yaptığımız bu eserde, kelime-i tevhidin sözdizim (*sentaks*) ve morfoloji (*tasrif*) yönünden tahlili yapılmakta ve bu konudaki tartışmalara yer verilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İ'râbu lâ ilâhe illallah, eş-Şerkâvî.

## Abdullah bin Hicazi bin Ibrahim al-Sharqawi and an Assessment on His Work Entitled "Risala fi I'rab La Ilaha Illallah"

### Abstract

Abdullah b. Hicazi b. Ibrahim al-Sharqawi is one of the famous scholars of Egypt and the Muslim world. He was author in many areas like Islamic law, hadith (*the Prophet Mohammad's sayings*), language and literature. He also made the administration of Azhar and played an important role on the political movement of Egypt in the 19th century. In his work called *Risala fi I'rab La Ilaha Illallah*, al-Sharqawi wrote on syntax and morphology of the sentence "lâ ilâha illâllâh/There is no god, but Allah". As in the other books wrote on this subject, al-Sharqawi analyzes *kalimah al-tawheed* as syntax and conjugation (*morphological*) in terms of Arabic language and considers the discussions on this subject in this work which we have investigated below.

**Keywords:** I'rab La Ilaha Illallah, al-Sharqawi.

\* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı A. B. D. ahmetgemi04@gmail.com



دراسة حول "رسالة في إعراب لا إله إلا الله" لـعبد الله بن حجازي بن إبراهيم الشرقاوي  
ملخص:

إنَّ الشَّرْقَاوِيَّ عَالِمٌ مِصْرِيٌّ جَلِيلٌ. وَيَعَدُّ مِنَ الْعُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ الْكِبَارِ لِمِزَانَةِ الْإِنْتِاجِ الْعِلْمِيِّ. فَقَدْ كَانَ عَالِيَّ الْهَيْمَةِ فِي الْبَحْثِ وَالتَّالِيفِ فَكْتَبَ وَأَلَّفَ وَأَبْدَعَ. وَقَدْ شَغَلَ مَنْصِبَ (شَيْخِ الْأَزْهَرِ). وَكَانَ لَهُ كَبِيرُ الْأَثَرِ فِي السِّيَاسَةِ الْمِصْرِيَّةِ فِي الْقَرْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ. وَمِنْ أَنْثَارِ الشَّرْقَاوِيَّ رِسَالَةٌ مُوسَمَةٌ بِـ (إِعْرَابِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) قُمْتُ بِتَحْقِيقِهَا عَلَى نَحْوِ مَا هُوَ ظَاهِرٌ مِنَ التَّعْلِيقَاتِ وَالتَّنْبِيهَاتِ الَّتِي أَتَيْتُهَا فِي الْخَوَاشِي. وَهِيَ رِسَالَةٌ مُوجِزَةٌ فِي إِعْرَابِ (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ). حَتَّى تَوْجِدَ فَوَائِدَ نَحْوِيَّةً وَصَرْفِيَّةً جَلِيلَةً. يَتَعَرَّضُ الشَّرْقَاوِيَّ فِي رِسَالَتِهِ آرَاءَ الْعُلَمَاءِ فِي إِعْرَابِ كَلِمَةٍ مَا تَمَّ بِذِكْرِ رَأْيِهِ أَوْ تَرْجِيحِهِ لِهَذَا الرَّأْيِ أَوْ ذَاكَ.  
الكلمات الرئيسية: إعراب لا إله إلا الله. الشرقاوي.

## Giriş:

Hz. Peygamber (a.s.), İslâm'ın beş esas üzerine bina edildiğini söyler.<sup>1</sup> Kur'an-ı Kerim'de *kelime-i tayyibe*<sup>2</sup> olarak ifâde edilen لا إله إلا الله cümlesi, bu esasların ilki ve en önemlisidir. *Kelime-i tevhid*'in ikrâr ve kabulü ile kişinin Müslümanlığına, inkârı ile de Müslüman olmadığına hükmedilir.

İslam âlimleri (Allah'tan başka ilâh yoktur) ifâdesinin sözdizimi (:sentaks) hakkında birçok eser kaleme almış ve bu konuda birbirleri ile tartışmışlardır. Özellikle cümlenin başındaki "لا" harfi ile ortasında bulunan "إلا" istisnâ edatı, tartışmaların odağını teşkil etmektedir.

Her dilin kendisine has bir sözdizimi vardır. Arapçanın sözdizimi, *i'râb* olarak adlandırılan dil kuralları çerçevesinde oluşmuştur ve bu kurallar önemlidir. Zira bir cümleye anlam vermek *i'râb* ile yakından alakalıdır. Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere diğer Arapça kaynakların doğru yorumlanması ve anlaşılması için *i'râba* müracaat edilir. Bu konuda Hazreti Peygamber (a.s)'ın:

1 Müslim, "Kitabü'l-İmân", 21.

2 İbrahim, 14/24.

"أعربوا القرآن فإنه من قرأ القرآن فأعربه فله بكل حرف عشر حسنات وكفارة عشر سيئات ورفع عشر درجات:"

"أعربوا القرآن واتبعوا غرائبه وغرائبه فرائضه وحدوده فإن القرآن نزل على خمسة أوجه حلال وحرام ومحكم ومتشابه وأمثال فاعملوا بالحلال واجتنبوا الحرام واتبعوا الحكم وأمنوا بالمتشابه واعتبروا بالمثال": "أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه"

gibi hadisleri *i'râb*ın önemini ortaya koymaktadır. Bu hadislerde geçen *i'râb*ın, bir cümleyi fiil, fail, meful, mübtedâ-haber gibi elemanlara ayırmakla aynı olup olmadığı hususunda görüş farklılıkları mevcuttur. Söz konusu hadisleri yorumlayan âlimler, *i'râb*ın; Kur'an ayetlerini en ince ayrıntısına kadar parçalara ayırmak ve böylece bu ayetlere mana vermekten ibaret olduğunu söylemişlerdir.<sup>4</sup>

Arapça'nın kendisine has bir sözdizimi (:*sentaks/nazım*) vardır. Bu dizim, kelimeler arasındaki bağlantının nahiv kurallarına göre meydana gelmesiyle oluşmuştur. Bu bağlantılar kaldırılırsa cümle herhangi bir anlam ifade etmez.<sup>5</sup> Bu bağlamda düşünülürse Arapça'da bir cümle üç şekilde meydana gelmektedir: a) ismin isme bağlanması, b) ismin fiile bağlanması, c) harfin isim ve fiile bağlanması. Bu son şık da, yani harfin isim ve fiile bağlanması, üç şekilde olmaktadır: a) harfin isim ile fiili birbirine bağlanması ki, istisnâ ifade eden "إِلا" bu kısımdandır. Nahiv bilginlerine göre *kelime-i tevhid*deki "إِلا" istisna edatı, "جاءني القومُ إلاَّ زيداً" örneğinde olduğu gibi fiil ile ismi birbirine bağlamıştır. Bu bağlantı, birliktelik (:*maiyet*) anlamındaki "و" harfi gibidir ve müstesnayı nasbeden 'âmil, fiil ile gerçekleşmiştir.<sup>6</sup> b) Harfin isim veya fiile atıfla bağlanması, c) harfin cümlelerin bütününe bağlanması. Bu irtibat, olumsuzluk (:*nefiy*), soru ve şart edatlarında açıkça görülmektedir. Cinsini nefyeden edat olan "لا", bu son kısım dâhilinde değerlendirilmektedir.<sup>7</sup> Bütün bu bağlantılar, cümlede bir anlam bütünlüğü çerçevesinde dizilmiş kelimelerin, genellikle sonlarında bulunan, bazı göstergeleriyle ifade edilmektedir. Bu göstergeler; hareke, harf ve bazen de harfin hafzedilmesi şeklinde meydana gelirler. Cümlede peş peşe ve bir anlam bütünlüğü içerisinde dizilen kelimelerin birbirleri ile olan irtibatlarını gösteren ve çoğunlukla kelimelerin son harfinde bulunan bu göstergelere *i'râb* (:*mübtedâ-haber, fâil-mefûl vs.*) denilmektedir. Tabii ki bu durum çoğunlukla *fusha* Arapçası için geçerli olup *avam* Arapçası için önem arz etmemektedir.<sup>8</sup> Bu bağlamda ele alındığında dizilişindeki ve *i'râb*ındaki kapalılık yüzünden "لا إله إلاَّ الله" cümlesi tartışmalara konu olmuştur. Şüphesiz ki kelime-i tevhidin manası ve ikrârı üzerinde Müslümanlarca bir ittifak söz konusudur. Ancak bu cümledeki kelimelerin diziliş şekli, *i'râb* bakımından tahlili husunda farklı

3 Celâluddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *Cami'ül-Ehâdis*, Beyrut: Dârü'l-Kütüb, 2004, Hadis No: 3712, 3713, 3714.

4 Cevvad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat: Câmîatu Bağdat, 1993, XVII, 11.

5 Abdulkâhîr Cürçânî, *Delâilü'l-İcâz*, thk. M. Muhammed Şâkir, Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 2004, s. 55.

6 Cürçânî, *a.g.e.*, s. 6.

7 Cürçânî, *a.g.e.*, s. 7.

8 Musa Alp, "Farklı İki Açıdan Arapça: Fusha ve Avamca", *ÇÜİFD*, XI, 2 (2011), s. 91 vd.

görüşler vardır ve bu konuda İslam âlimleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Konunun daha iyi anlaşılması için *i'râb* hakkında bilgi vermekte yarar vardır.

Sözlükte "bir şeyin aslını ve hakikatini ortaya çıkarmak" anlamına gelen *i'râb* kelimesi, terim olarak "Arap dilinin söz dizimini (:nahiv/sentaks) incelemek demektir."<sup>9</sup> Dilbilimcilerin genel kanaatine göre *i'râb*: "bir kelimenin cümledeki yerine göre son harfinin harekesinin değişmesidir. Bu değişim hareke, harf veya hazif/ortadan kaldırma ile olmaktadır."<sup>10</sup> Arapçada cümle içinde bulunan kelimeler "sonu değişmeyen (:mebnî)"<sup>11</sup> ve "sonu değişen (:mu'râb)" olmak üzere ikiye ayrılır. Dil bilgisi kurallarına göre, cümlede geçen kelimelerin son harflerine, bazı işaretler/göstergeler konmaktadır.<sup>12</sup> Bu işaretler, kelimenin cümle içerisinde üstlendiği fonksiyona (özne, yüklem, nesne.../mübteda, haber, fâil, mefûl...) göre yerleştirilir. Mesela: "جَاءَ زَيْدٌ. رَمَيْتُ زَيْدًا. مَرَرْتُ بِزَيْدٍ" cümlelerinde geçen "زيد" ismi; birinci cümlede fâil, ikinci cümlede mefûl, üçüncü cümlede de câr ve mecrûrdur. Buna göre "زيد" kelimesinin son harfindeki hareketlerde bir değişim söz konusudur. Son harfdeki bu değişim, bu kelimenin/ismin "mebnî/sonu değişmeyen" olmayıp "mu'râb/sonu değişen" olduğunu göstermektedir. Mebnî ise, yukarıda izahını yaptığımız mu'râb olgusunun aksi hali olarak ifade edilebilir.<sup>13</sup>

Arapçada kelimeler, tasrif yolu ile şeklen bazı değişimlere uğrayarak değişik manalar kazanmaktadır. Arap dili terminolojisinde buna sarf/şekil bilgisi (:morphology) denir.<sup>14</sup> Buna göre kelime-i tevhiddeki lafza-i celâlin, yani "الله" lafzının etimolojisi (:etymology) için Arap morfolojisi önem arz etmektedir. Zira kelime-i tevhiddeki "إله" ile "الله" lafızlarını doğru anlamının bir yolu da bu kelimelerin tasrifini/çekimini yapmaktır.<sup>15</sup>

Ayrıca kelime-i tevhidin *hasr* ve *tahsis* olgusu ile de yakından ilgisi vardır. Hasr ve tahsis şudur: "Bir şeyin/durumun başkalarında bulunmayıp ancak bir şeyde bulunduğunu ifade eder".<sup>16</sup> İki kısımdan oluşan kelime-i tevhidin birinci kısmı negatif, ikinci kısmı da pozitif bir durum ifade etmektedir. Bu zıtlık ise hasr ve tahsis ile meydana gelmiştir.

Yukarıda anlatılanlar çerçevesinde, bu çalışmada kelime-i tevhidin "söz dizimi" ve "i'râbı" üzerine yapılan tartışmaları konu alan, Abdullah bin Hicâzî bin

9 Daha geniş bilgi için bkz. Yakup Civelek, *Arap Dilinde İ'râb Olgusu*, Ankara: Araştırma Yay., 2003; Abdülhamit Birışık, "İ'râbü'l-Kur'an", *DİA*, XXII, 376-379.

10 Daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi-Nahiv*, İstanbul: İFAV Yay., 2012, s. 387 vd.

11 Bkz. Tahirhan Aydın, *Arap Dilinin Günümüz Meseleleri*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2013, s. 138.

12 Bkz. Tahirhan Aydın, "Arapça ve Türkçede Sesler -Karşıtsal Çözümleme-", *Ekev Akademi Dergisi*, 44 (2010), s. 330.

13 Aydın, a.g.e. s. 138.

14 Aydın, a.g.e., s. 109-110.

15 İbn Manzur, "e-l-h", *Lisânü'l-'Arab*, Dârü Sâdir, Beyrut: t.y., XIII, 114; Ebü'l-Bekâ el-Abkerî, *el-Lübâb bi-İlel'l-Binâ ve'l-İ'râb*, t.y. Abdülilâh Nebhân, Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1995, II, 364-365; Ahmed b. Muhammed el-Makarrî el-Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-Münîr*, Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, t.y., I, 27.

16 M. Sadi Çögenli, *Arapça Belagat*, Erzurum: Eser Ofset, 2012, s. 51.

İbrahim eş-Şerkâvî'nin "Risâle fî İ'râbî Lâ İlâhe İllallah" adlı eserinin tahlil ve değerlendirilmesi yapılacaktır.

Risâle tahlil edilirken, Arap dilinin morfoloji ve sentaksı ile alakalı olan konuların dışına çıkılmamaya özen gösterilmiş ve ayrıca risâlenin teolojiyi (:*theology*) ilgilendiren konuları hakkında görüş bildirilmemiştir. Öncelikle müellif ve risâlesi hakkında kısa bilgi verilmiş, daha sonra risâlenin tahlil ve değerlendirilmesi yapılmıştır. Son olarak da metnin tahkikli kısmı ekte verilmiştir.

## 1. Abdullah b. Hicâzî b. İbrahim eş-Şerkâvî

### 1. 1. Hayatı:

Tam ismi, Abdullah b. Hicâzî b. İbrahim eş-Şerkâvî'dir. Hicri 1150, milâdi 1737 yılında Mısır'ın Şarkkiye vilâyetinin Tavile adlı köyünde doğdu.<sup>17</sup> Şerkâvî, küçük yaşta iken ailesinin yerleşmiş olduğu Karin köyünde Kur'an-ı Kerim'i ezberledi. Medrese eğitimini bitirdikten sonra Ezher Üneversitesine kaydoldu. Ezher'in, eş-Şihâb el-Melvî (ö. 1181/1767), eş-Şihâb el-Cevherî (ö. 1181/1767), Seyyid Muhammed b. Muhammed el-Hesenî el-Belîdî (ö. 1176/1762), Şeyh el-İmam Şemsuddin el-Hafnî (ö. 1181/1767) gibi meşhur hocalarından ders aldı.<sup>18</sup>

Genç yaşta tasavvufa yöneldi ve Halvetiyye tarikatına intisap etti. Daha sonra Mısır'ın meşhur tarikat şeyhlerinden Şeyh Mahmud el-Kurdi (ö.1195/1781)<sup>19</sup> ile temasa geçti ve kendisine mürit oldu.<sup>20</sup>

Çalkantılı bir hayat yaşadı. Hayatın en zor şartlarını yaşadığı gibi, devrinin devlet adamları ile kurduğu yakın temasları sonucunda müreffeh bir hayat da yaşadı.<sup>21</sup>

Şerkâvî birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bunlardan önemlileri şunlardır: İbrahim el-Bâcûrî (ö. 1277/1860),<sup>22</sup> Şeyh Muhammed el-İsnâvî (ö. 1229/1814)<sup>23</sup> ve Şeyh Hüseyin bin el-Kâşif er-Reşîdî (ö. 1229/1814).<sup>24</sup>

Şerkâvî, döneminin hatırı sayılır âlimlerindendi. Kaleme aldığı eserler O'nun ne kadar âlim olduğunu göstermektedir. Müftülük ünvanını da alan Şerkâvî; hadis, tefsir, akaid ve diğer İslâmî ilimlerde de hatırı sayılır bir âlimdi.

Fransızlar 1798 yılında Mısır'ı işgal ettiklerinde Şerkâvî, halkın zarar görme-

17 Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî, *Acâibü'l-Âsar fî'l-Terâcîm ve'l-Ahâbâr*, Kâhire: Matba'atu Dâri'l-Kutubi'l-Mısıriyye, 1997, II, 166-168; Abdurrezzak el-Baytar, *Hilyetü'l-Beşer fî Târihi'l-Karnîs-Sâlis Aşer*, thk. Muhammed Behcet el-Baytar, Beyrut: Dâri Sâdir, 1992, II, 1005-6; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm*, Beyrut: Dâri'l-İlm, 2002, IV, 78; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn ve Terâcîmu'l-Musanîfîn*, Beyrut: Dâri İhyâi Tûrâsî'l-Arabiyye, 1957, II, 234; Hilal Görgün, "Şerkâvî", *DİA*, XXXIX, 11-13.

18 Cebertî, *a.g.e.*, II, 166-168; Zirikli, *a.g.e.*, IV, 78; Kehhâle, *a.g.e.*, II, 234; Görgün, *a.g.m.*, XXXIX, 12.

19 Cebertî, *a.g.e.*, VII, 256.

20 Görgün, *a.g.m.*, XXXIX, 12.

21 Görgün, *a.g.m.*, XXXIX, 12.

22 Zirikli, *a.g.e.*, I, 71.

23 Zirikli, *a.g.e.*, VII, 105.

24 Zirikli, *a.g.e.*, II, 239.

mesi için elinden gelen çabayı gösterdi. Napolyon'la zaman zaman anlaşmazlığa düşse de genellikle O'nun Mısır işgaline karşı pozitif bir tavır takındı. Bunu gören Avrupalılar, O'nun siyaset anlayışı ve ilmi derinliği hakkında birçok şey kaleme aldılar. Ancak O'nun Fransızlar ile kurduğu bu olumlu temas halk tarafından tepkiye neden oldu ve halk O'ndan uzaklaştı.<sup>25</sup>

1208/1793'te Ezher şeyhi Ahmed el-Arûsî vefat ettiğinde, Şerkâvî Ezher'in şeyhi olarak seçildi ve bu görevinde uzun süre kaldı.<sup>26</sup> Abdullah eş-Şerkâvî, hicri 1227 (:1812) yılında, Şevval ayının Perşembe günü vefât etti ve Nâsirîyye'de defnedildi.<sup>27</sup>

## 1. 2. Eserleri

Şerkâvî, yirmiye yakın eser kaleme almıştır. Bu eserler; Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, akaid, hadis, tabakat/terâcim ve tasavvuf ile ilgilidir. Söz konusu eserler şunlardır:

- *et-Tuhfetu'l-Behiyye fi Tabakâtiş-Şafîyye*
- *el-Akâidu'l-Meşrikiyye fi İlmi't-Tevhîd*
- *el-Cevâhiru's-Seniyye fi Şerhi'l-Akâidi'l-Meşrikiyye*
- *Haşîyyetuş-Şerkâvî ala Kitabi't-Tahrîr*
- *Haşîyye ala Şerhi'l-Hüdhüdi ala Ümmi'l-Berâhîn*
- *Şerhu Hükmî İbn Ataillah es-Sıkenderî*
- *Risâle fi Lâ İlâhe İllallah*
- *Risâle fi Me'seleti Üsûliyye fi Cem'i'l-Cevâmi'*
- *Şerhu Risâleti Abdîlfettah el-Adilî fi'l-Akâid*
- *Şerhu Muhtasar fi'l-Akâid ve'l-Fıkh ve't-Tasavvuf*
- *Şerhu'l-Hükm ve'l-Vesâya el-Kürdiyye fi't-Tasavvuf*
- *Şerhu Virdu's-Seher li'l-Bekrî*
- *Muhtasar Muğni'l-Lebib li'bni Hişâm*
- *Fethu'l-Mübdî Şerhu Muhtasari'z-Zebîdi fi'l-Hadis*
- *Tuhfetu'n-Nazirîn*.<sup>28</sup>

## 2. Şerkâvî'nin "Risâle fi İ'râbi Lâ İlâhe İllallah" Adlı Eseri

### 2. 1. Risâlenin Şerkâvî'ye Aidiyeti

Şerkâvî; dil, tefsir, hadis, fıkıh, kelam ve tasavvuf alanlarında birçok eser kaleme almıştır. Bu eserlerden biri de, dil ve kelam konularının içiçe işlendiği "Risâle

25 Süleyman Rasd el-Hanefî ez-Zeyyatî, *Kenzü'l-Cevher fi Târîhi'l-Ezher*, yy., t.y., s. 184-192; Görgün, a.g.m., XXXIX, 12.

26 Ceberti, a.g.e., II, 166-168; Zirikli, a.g.e., IV, 78; Kehhâle, a.g.e., II, 234; Görgün, a.g.m., XXXIX, 12.

27 Görgün, a.g.m., XXXIX, 12.

28 Ceberti, a.g.e., II, 166-168; Baytar, a.g.e., II, 1006; Zirikli, a.g.e., IV, 78; Kehhâle, a.g.e., II, 234; Görgün, a.g.m., XXXIX, 12.

*fî İrâbî Lâ İlâhe İllallah*" adlı eserdir. Bu eserin Şerkâvî'ye aidiyeti hususunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Zira elde edilen yazma nüshaların kapaklarında ve giriş kısımlarında eserin Şerkâvî'ye ait olduğu kaydı bulunmaktadır. Ancak risâlenin isminde bir ihtilaf söz konusudur. Şerkâvî, risâlenin mukaddime kısmında bu eseri, "*Risâle fî Beyânî'l-İrâb ve'l-İstisnâ fî Lâ İlâhe İllallah*" olarak isimlendirmektedir. Bununla birlikte Şerkâvî'den bahseden terâcim kitaplarında eserin, "*Risâle fî lâ ilâhe illallah*" olarak zikredildiği görülmektedir.<sup>29</sup>

## 2. 2. Risâlenin Tanıtımı

Şerkâvî'nin, "*Risâle fî Lâ İlâhe İllallah*" adlı eseri, kelime-i tevhiden bahsetmektedir. Eser; akide, nahiv ve sarf konuları harmanlanarak kaleme alınmıştır. Eserde, iki temel konu ele alınmaktadır: İrâbın beyanı ve İstisnâ. Müellif, eserin giriş kısmında şöyle demektedir: "Bu kelimeleri lâ ilâhe illallah'taki irâbın ve istisnânın beyanı için yazdım."<sup>30</sup> Ayrıca müellif bu eserde aşağıdaki konuları ele almaktadır:

- Cinsini nefyeden *z*'nin beyânı; *z*'nin ismi üzerindeki ihtilaflar ile bu ismin mebnî mi mu'rab mı olduğu hususundaki tartışmalar.

- *z*'nin irâbı üzerine yapılan tartışmalar. Bu tartışmalar cümlede bulunan "mukadder haber" çerçevesinde gelişmektedir. Söz konusu cümlede bulunan mukadder haber, *z*'nin, ismi ile birlikte oluşturmuş olduğu mübtedânın mukadder haberi mi yoksa sadece cinsini nefyeden *z* edatının mukadder haberi mi? hususu üzerindeki yorumlar.

- Lafza-i celâlin irâbı hakkında yapılan tartışmalar. Bu ise iki şekilde ele alınmaktadır: a) Lafza-i celâlin mansubiyeti üzerinde yapılan tartışmalar ki, iki şekilde mansub olabileceği görüşü mevcuttur. b) Lafza-i celâlin merfu'iyeti üzerinde yapılan tartışmalar ki, bu son görüşe göre lafza-i celâl beş şekilde merfû olmaktadır.

- "*z*" istisnâ edatının çeşitleri üzerine yapılan tartışmalar.

- Şafii ve Hanefî âlimleri arasında cereyan eden tartışmalar. Bu tartışmalar kelâmî tartışmalar olup, ulûhiyyetin Allah'a has olduğu hususunun "*örfi* mi yoksa *vad'i* mi?" olduğu sorusu çerçevesinde gelişmektedir.

- Risâlenin son kısmında ise, özellikle Şafii âlimleri arasında cereyan eden bir tartışmaya değinilmektedir. Bu tartışma, kelime-i tevhiddeki *delalet-i vad'iyyenin* Allah'ın ispatındaki keyfiyeti hakkındadır. Bu çerçevede bu delaletin "*mantûkîlik*" veya "*mefhûmîlik*" hususu ele alınmaktadır.<sup>31</sup>

29 Görgün, a.g.m., XXXIX, 12.

30 Şerkâvî, varak: 2.

31 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Bedruddin Muhammed b. Bahaeddin b. Abdullah eş-Şafii ez-Zerkeşi, *el-Bahrü'l-Muhit fî Usûli'l-Fıkıh*, Kuveyt: Dârü's-Safve, 1992, IV, 7-55.

## 2. 3. Risâlenin Yazma Nüshaları

Risâle tahkik edilirken aşağıda nitelikleri verilen iki yazmadan yararlanılmıştır:

**1. Nüsha:** Esas nüsha olarak kabul edilen 1. nüsha, Filistin Necâh el-Vataniyye Üniversitesi yazma eserler kütüphanesinde 1991/511 numarada kayıtlıdır. Bu nüshanın temel nüsha olarak kabul edilmesinin nedeni, açık ve okunaklı olmasıdır. Ahmet Besîsü el-Garbî el-Hanefî'nin istinsâh ettiği risâle 20x14.5 cm. ebatlarında olup 24 satırlık 9 varaktan oluşmaktadır.

**2. Nüsha:** Bu nüsha, Riyad Melik Suud Üniversitesi yazma eser koleksiyonunda 415 numarada kayıtlıdır. Risâle, Abdullah b. İdris tarafından istinsâh edilmiş olup okunaklıdır. Risâle 15x21.5 cm. boyutlarındadır. 21 satırlık 10 varaktan oluşmaktadır.

### 2. 3. 1. Risâlenin Kaynakları

Şerkâvî, eserini kaleme alırken daha çok sarf, nahiv, tefsir, belagat, meanî, hadis ve akide gibi alanlarda yazılan eserlerden yararlanmıştır. Bu kaynaklardan edindiği bilgileri mezcetmiş ve yeni bir yorum ortaya koymuştur. Şerkâvî, özellikle cinsini nefyedenden "ل" edatı ve "ل" istinsâ edatı hakkında geniş bilgi veren kaynakları seçmiştir. Ayrıca Nazirü'l-Ceyş'in<sup>32</sup> *Şerhü't-Teshîl* adlı eseri ile el-Muktarah el-Ezdî'nin<sup>33</sup>, *el-Esrârü'l-Aklyyye fî'l-Kelimâti'n-Nebeviyye* adlı eserinden fazlasıyla yararlanmıştır. İsimleri zikredilen son iki âlim, eserlerinde istinsânın çeşitleri ile ilgili olarak geniş bilgi vermektedirler. Bu da Şerkâvî'nin onları kaynak olarak seçmesinde yeterli neden olmuştur.

Ayrıca kelime-i tevhiddeki ل istinsâ edatının değişik yönleri üzerinde yapılan yorumlara da değinen Şerkâvî; nefyül-cins, mübteda-haber... gibi tartışma konusu olan mevzularda da Sibeveyhî (ö. 194/809), İbn Malik (ö. 672/1273) ve İbn Hişam (ö. 761/1360) gibi dil âlimlerine müracaat etmiştir. Bu konuda Şerkâvî, ayrıca şu âlimlerden de yararlanmıştır: el-Bakillânî (ö. 403/1013), Ebû Hanife (ö. 150/767), İmam Şafî (ö. 204/820), Ebü'l-Hasan b. el-Kattân (ö. 415/1024), Zekeriyya el-Ensârî (ö. 926/1520), Sa'd et-Teftâzânî (ö. 791/1389), İbn Dakîk el-İyd (ö. 734/1334), Kemâl b. el-Hemmâm (ö. 861/1457), es-Sîrâfî (ö. 979/863), Râzî (ö. 606/1209), Ebû İshâk Şîrâzî (ö. 476/1083), Bermâvî (ö. 831/1428), Karâfî (ö. 684/1285), el-Celâl el-Mahallî (ö. 864/1459), İbn es-Subkî (ö. 771/1369), Abdullah el-Hebtî (ö. 963/1556), Muhammed el-Yestîni (ö. 959/1552)...

### 2. 3. 2. "Lâ İlâhe İllallah'ın İ'rabî" Üzerine Yazılan Eserler

Kelime-i tevhidin i'rabî üzerine birçok eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerin bir

32 Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Nazirü'l-Ceyş, *Şerhü't-Teshîl*, thk. Ali Muhammed Fahir vd., Kahire: Dârü'l-İslam, 2007, s. 24.

33 Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Ziriklî, *a.g.e.*, VII, 256.



kısmı, ilgili kitapların konu ile alakalı bölümlerinde kaleme alınmışken bir kısmı da müstakil eser olarak kaleme alınmıştır. Tefsir ve akaid kitaplarında kelime-i tevhid ile ilgili ayetler yorumlanırken söz konusu cümlenin i'rabına rastlamak mümkündür. Ayrıca Arapça dil bilgisi kitaplarında, cinsini nefyeden edat veya istisnâ başlıkları altında da kelime-i tevhidin i'rabı ile ilgili bilgilere rastlamak mümkündür.

Kelime-i tevhidin i'rabı hususunda öncü olarak nitelendirilebilecek âlimler mevcuttur. Bu âlimler kelime-i tevhidin i'rabı ile ilgili olarak müstakil eserler kaleme almışlardır. Bu eserlerden Nâziru'l-Ceyş olarak tanınan ünlü âlim Muhibuddin Muhammed b. Yusuf b. Ahmed (ö. 778/1376-1377)'in *Temhîdü'l-Kavâid* adlı eseri, Burhanuddin İbrahim b. Hasan el-Kûrânî (ö. 1101/1690)'nin *İnbâhu'l-Enbâh fî Tahkik-i İ'râb-ı Lâ İlähe İllallah* adlı eseri ve Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Hüseynî el-Kûfevî (ö. 1094/1683)'nin *el-Külliyat* adlı eseri kayda değer eserlerdir. Daha sonra âlimler, bu çalışmalarını da örnek alarak kelime-i tevhidin i'rabı hususunda eserler kaleme almışlardır.<sup>34</sup>

### 2. 3. 3. Risâlenin Tahlil ve Değerlendirmesi:

Şerkâvî'nin kelime-i tevhid'in i'rabı ve söz dizimi hakkında kaleme aldığı "*Risâle fî İ'râb-ı Lâ İlähe İllallah*" adlı eserinin muhtevası özetle aşağıdaki gibidir:

Arap dil bilimcilerinin çoğunluğuna göre "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" cümlesinde geçen "لا" edatı, cinsini nefyeden edattır. "إله" kelimesi ise bu edatın ismidir ve ikisi yani edat ve ismi fetha üzere mebnidir. Bu mebniyetin sebebi iki şekilde izah edilmektedir:

a) Zikredilen söz öbeği "من" harf-i cerrinin anlamını taşımaktadır. Şöyle ki: "هَلْ مِنْ آتَوْ؟" sorusunu soran birisine, "لَا مِنْ إِي" yani "لا إله" cevabı verilir. Böylece Allah Teâlâ dışındaki bütün ilahlar nefyedilir. Buna göre söz konusu olan söz öbeği "من" harf-i cerrinin manasını tazammun etmektedir.

b) Ya da bu söz öbeği, yani "لَا إِلَهَ", "خَمْسَةَ عَشَرَ" terkibi gibi fetha üzere mebnidir

34 Bu konuda yazılmış bazı eserler şunlardır: *Risâle fî İ'râbî Lâ İlähe İllallah*, Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemaşerî (ö. 538/1143/1144). thk., Behice el-Hasenî, Mecelle el-Mecma'î'l-İlmi el-İrâkî, 15, yıl: 1967.; *el-Merkât fî İ'râb-ı Lâ İlähe İllallah*, İbn Sâiğ (Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman ez-Zumrûdî) (ö. 776/1374/1375). Tahkik: Hasan Musa eş-Şair, Dârü'l-Ammar, Ürdün 2002.; *Me'nâ Lâ İlähe İllallah*, Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi (ö. 794/1391-1392). Tahkik: Ali Muhyiddin Ali Karadağı, Dârü'l-İtisâm, Beyrut 1982.; *et-Tecrid fî İ'râb-ı Kelimeti't-Tevhîd ve mâ Yete'alleku bi Me'nâhâ mine't-Temcid*, Nuredin Ali b. Sultan b. Muhammed el-Herevî el-Kârî (ö. 1014/1605). Tahkik: Muhammed Ahmed el-Amrûsî, Mecelle Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslamiyye, yıl: 1988.; *Ucâletu Zevî'l-İntibâh bi Tahkik-i İ'râb-ı Lâ İlähe İllallah*, Burhanuddin İbrahim b. Hasan el-Kûrânî (ö. 1101/1690). Tahkik: Salih b. İbrahim el-Ferrâc, Mecelletud-De'r'iyye, sayı: 47-48, Riyad 2009.; *İnbâhu'l-Enbâh fî Tahkik-i İ'râb-ı Lâ İlähe İllallah*, Burhanuddin İbrahim b. Hasan el-Kûrânî (ö. 1101/1690). Tahkik: Ahmet Gemi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Erzurum 2013.; *Risâle fî İ'râbî Lâ İlähe İllallah*, Celaluddin ed-Devvânî (ö. 830/1427). Tahkik: Ahmet Gemi, Ebü Abdillâh Celâluddin Muhammed b. Es'ad b. Muhammed ed-Devvânî ve "Risâle Fî İ'râbî Lâ İlähe İllallah" Adlı Eseri, Ekev Akademisi, Yıl: 18, sayı: 58, Erzurum 2014.; *Ucâle fî İ'râb-ı Lâ İlähe İllallah*, Burhanuddin İbrahim b. Hasan el-Kûrânî (ö. 1101/1690). Tahkik: Ahmet Gemi, İbrahim Kûrânî'nin "Ucâle fî İ'râbî Lâ İlähe İllallah" Adlı Eseri, Ekev Akademisi, Yıl: 19, sayı: 62, Erzurum 2015.

ve son harflerin harekesi değişmez. Bilindiği gibi Arapçada 11'den 19'a kadarki sayılar fetha üzere mebnidirler ve son harflerinin harekeleri hiçbir şekilde değişmez.

Bununla birlikte "إله" kelimesinin son harfi olan "he" harfi aslında tenvinlidir (لا إلهًا). Bu kelimenin başına nefiy edatı olan "لا" geldiği için "he" harfindeki tenvinin kalktığını söylemekte yarar vardır.<sup>35</sup>

Söz öbeği olarak da "لا إله" terkibi ele alındığında; bu terkip ibtidâ konumunda olduğu için merfûdur ve konum (:vaz'en) itibariyle mübtedâdır. Ayrıca bu terkinin mukadder haber olduğunu iddia eden âlimler bulunmaktadır. Bu âlimlerin başında Sibeveyhî (ö. 180/796) gelmektedir. Sibeveyhî'ye göre bu cümlenin başındaki "لا"nın kendisinden sonra gelen kelimeye herhangi bir etkisi yoktur. Ahfeş (ö. 215/830) ise bunun aksini savunmaktadır. Bu terkinin, konum itibariyle merfû olması; bir başka deyişle, mübtedâ ve ma'rife olması problem doğurmaktadır. Çünkü böylece bu terkip, lafzî amillerden arındırılmış bir isim grubunu veya nefiy ve istifhama dayanmış bir sıfat durumunu ifade etmektedir. Hâlbuki bu terkip, söz konusu iki durumdan da uzaktır.<sup>36</sup>

"لا إله" terkibi "خمسة عشر" gibi mürekkep, mücerred ve birbirinden ayrılmayan iki kelimedir. "عندي خمسة عشر" cümlesinde "خمسة عشر" terkibi mübtedâ ve ref' konumunda olduğu halde, kelimelerin sonunda herhangi bir değişiklik meydana gelmemiştir. Bazı dil bilimciler yukarıdaki cümlede bulunan "عندي" terkibi (:mübteda-i muahhar) nasıl ki kendisinden sonra gelen kelimelere herhangi bir etkide bulunmamış ise "لا إله"deki "لا" da kendisinden sonraki kelimeye etki etmez demişlerdir. Zira "إله" lafzı ref' mahallinde ve mübtedâdır.<sup>37</sup>

"لا إله إلا الله" cümlesinde bulunan "الله" lafzına gelince, bu lafız çoğunlukla merfû olarak kabul edilir. Kur'an-ı Kerim'de de böyle geçmektedir. Ancak söz konusu lafız, meftuh/üstünlü de okunabilir. Lafzullahın ref' olarak okunabileceğini iddia eden beş temel görüş vardır.<sup>38</sup> Bunlardan ikisi muteber iken geri kalan diğer üç görüşe itimat edilmez. İtimat edilmeyen son üç görüşü savunanlar; Nazirü'l-Ceyş, İbn Saiğ, el-Kârî ve bunlara tabi olan âlimlerdir. Söz konusu iki muteber görüşe göre lafzullahın bu cümledeki konumu şu şekildedir:<sup>39</sup>

1. "الله" lafzı bedel'dir. Bu görüş meşhurdur. Buradaki bedel, cümledeki mukadder haber olan müstetir (:gizli) zamirden bedeldir veyahut "إله" lafzının bedelidir. Bu iki durumda da âmil, mukadder olarak görülmüştür.<sup>40</sup>

35 Nazirü'l-Ceyş, *Temhidü'l-Kavâid*, thk. Ali Muhammed Fahir vd., Mısır: Dâru's-Selam, III, 1433; ez-Zeccâc, *Meânî'l-Kur'an ve İrâbîh*, thk. Abdülcelil Abduh Şibli, Beyrut: Alemül-Kütüb, 1988, I, 336.

36 Nazirü'l-Ceyş, *Şerhü'l-Teshîl*, II, 55-56.

37 Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Beyrut: Darü'l-Cil, II, 275.

38 Bu konuda geniş bilgi için bkz. en-Nehâs, *İrâbü'l-Kur'an*, thk. Şeyh Halid el-Elî, Beyrut: Dâru'l-Marife, 2008, s. 138; ez-Zeccâc, *a.g.e.*, I, 336; el-İstrâbâzî, *Şerhü'l-Radiy ala'l-Kafiye*, tsh. ve tlk. Yusuf Hasan Ömer, Bingazi: Menşûrat Camiati Kazyunus, 1996, II, 115.

39 Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Hişam, *Müğni'l-Lebib*, II, 657; Kürânî, *İnbâh*, s.78 vd.

40 Nazirü'l-Ceyş, *Şerhü'l-Teshîl*, II, 285.

2. "الله" lafzı haber'dir. Lafzullah'ın haber olduğunu iddia edenler, eleştirilere maruz kalmışlardır. Bu eleştirileri yöneltenlere göre, söz konusu olan haber ancak üç şekilde meydana gelmektedir.<sup>41</sup> Buna göre;

a. Bu cümlede "لا"nın haberi olan "الله" lafzı, marifedir. Fakat şu bir gerçek ki "لا" edatı marife isimlerde amel etmeyip sadece nekra isimlerde amel etmektedir.

b. Cümledeki lafzullah (الله) müstesnâ'dır. Hâlbuki buradaki müstesnânın, "müstenâ minh" olan "إله" kelimesine "müstesnâ" olması mümkün değildir.

c. "لا"nın ismi olan "إله" kelimesi *âmm*, ism-i azam olan "الله" lafzı ise *hâss*tır. Halbuki *hâss* bir kelime *âmm* bir kelimeye haber olamaz.<sup>42</sup>

Geri kalan diğer üç görüşe gelince, bunlar da şu şekilde izah edilebilir:<sup>43</sup>

1. "إلا" istisnâ edatı değil, "غير" anlamına gelen bir kelimedir ve bu kelime ism-i azam ile birlikte (*:mahal itibarıyla*) "لا"nın ismine sıfattır. Takdiri ise şöyledir: "إله لا غير الله في الوجود". Bu görüşe göre "إلا", harf suretinde olduğu için; i'rabı kendisinden sonra ortaya çıkan bir isimdir.<sup>44</sup>

2. "لا إله" terkip olarak haber konumundadır. "إلا الله" ise mübtedâ konumundadır. Buna göre cümle şu şekildedir: "الله إله" (*:Allah ilahtır*). Daha sonra haber öne alınmış, başına "لا" edatı konmuş ve mübtedâ da sona çekilerek, "hasr" ifade etsin diye "إلا"ya bitiştirilmiştir. Bu şekilde "mübtedâ-i muahhar", "haber-i mukaddem" durumu ortaya çıkmıştır. Bunu gerektiren şey ise; mübtedânın marife, haberin ise nekra olması gereğidir.<sup>45</sup>

3. Bu terkipteki isim, "إله" kelimesi sebebiyle merfûdur. Çünkü buradaki "إلهاً" kelimesi "إله" den türetilen "مألوهاً" yani "عَبَدَ" anlamındadır ve nâib-i fail olduğu için merfû olması gerekmektedir. Bu görüşe karşı gelenlere göre "إلهاً" kelimesi sarîh bir vasıfla vasıflandırılmadığı için âmil olamamaktadır. Bazı nahivciler, buradaki tenvinin varlığı ve yokluğu arasında bir fark görmemişlerdir. Buna karşın "لا إله إلا الله" cümlesindeki "إله" kelimesinin "إلهاً" şeklinde, tenvinli olarak okunmayı caiz gören kimse bilinmemektedir.<sup>46</sup>

Kelime-i tevhiddeki lafzullah'ın üstün okunabileceğini söyleyen iki görüş mevcuttur. Buna göre;<sup>47</sup>

1. "لا"nın isminden bedel, mukadder haber olan zamirin istisnâsı. Zira bu istisnâ marifedir ancak daha önce de vurgulandığı gibi "لا", ancak nekra isimlerde amel edebilir.

41 Nazirü'l-Ceyş, a.g.e., III, 1430.

42 Nazirü'l-Ceyş, a.g.e., III, 1431.

43 Nazirü'l-Ceyş, a.g.e., III, 1431.

44 Kûrânî, *İnbâh*, s. 158 vd.

45 Kûrânî, a.g.e., s. 131 vd.

46 Nazirü'l-Ceyş, a.g.e., III, 143r; ez-Zeccâc, a.g.e., I, 336; Kûrânî, *İnbâh*, s. 80, 89, 91, 92, 190.

47 ez-Zeccâc, a.g.e., I, 336; Nazirü'l-Ceyş, *Şerhü't-Teshîl*, III, 1433-4.

2. "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" terkihi "لَا"nın ismine sıfat yapılmak suretiyle elde edilen terkip sonucu, lafzullah üstün okunabilir.

Kelime-i tevhiddeki "لَا" (:istisnâ) hususuna gelince, bu konuda da görüş ayrılıkları mevcuttur. Buna göre bazı bilginler, buradaki istisnânın *munkatî*' istisnâ olduğunu iddia ederken diğer bazıları bu istisnânın *münfasıl* istisnâ olduğunu iddia etmişlerdir. Üçüncü bir görüşe göre de buradaki istisnâ, ne *munkatî* istisnâdır ne de *münfasıl* istisnâdır.<sup>48</sup>

Bu konu ile ilgili olarak Abdullah el-Hebtî (ö. 963/1556) ile Muhammed el-Yestîni (ö. 959/1552) arasında aşağıdaki tartışma yaşanmıştır:

Abdullah el-Hebtî, "kelime-i tevhiddeki nefiy, yokluk (:âdem) konumunda olan bâtil bir ilâh ile ilgilidir", diyerek "لَا رَبَّ فِيهِ" ayetini şahit göstermekte ve Kur'an'da şüphe olduğunu ileri süren bir şüphecinin, bu şüphesinin "yokluk/âdem" konumunda olduğunu söyler. Zira Kur'an'da şüpheyeye yer yoktur. Bu argümanı ileri süren Hebtî, kelime-i tevhidde bulunan istisnânın, *munkatî* istisnâ olduğunu vurgulayarak cümledeki istisnânın batınî değil, bilakis zahirî olduğunu söyler.<sup>49</sup>

Buna karşılık Muhammed el-Yestîni ise şu argümanları ileri sürmektedir: Kelime-i tevhiddeki nefiy; putlara, güneş ve aya ibadet eden kişinin itikadınca hak ma'bud olarak görülen ilâha delalet eder. İbadet edilen bu batıl ma'bud, mü'min için "vücûd-u haricî"de de "vücûd-u zihnî"de de batıldır. Buna karşılık kâfir için bu ilâh, "vücûd-u haricî"de de "vücûd-u zihnî"de de hak ilâh telakki edilir. Böylece ifade edilmesi ve anlaşılması gereken şudur: "Allah'tan başka gerçek ma'bûd yoktur." Bu durumda, "جَاءَ الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا" cümlesinde olduğu gibi -her ne kadar buradaki müstesnâ, müstesnâ minh'in hükmünden hariçse de- burada müttasıl istisnâ mevcuttur.

es-Sîrâfî (ö. 979/1572)'nin de aralarında bulunduğu bir grup dil bilimci, "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ"nin mübtedâ, haberinin de mahzûf olduğunu söylemişlerdir. Çünkü bu âlimlere göre cümledeki "إِلَّا" edatı "ولكن" anlamında kullanılmıştır. Bu durumda kelime-i tevhidin açılımı şu şekilde olmaktadır: "لَا إِلَهَ مَعْبُودٌ بِحَقِّ وَلَكِنَّ اللَّهَ مَعْبُودٌ بِحَقِّ".<sup>50</sup>

Bazı dil bilimciler<sup>51</sup> kelime-i tevhiddeki "لَا" istisnâ edatının, müstakil/bağımsız olduğunu ve bu edatın ne "müttasıl" ne de "münfasıl" olarak ifade edilebileceğini söylemişlerdir. Bu iddiada bulunanlar; cümledeki müstesnânın, *müstesna minh*in bir cüz'ü olduğu fikri ortaya çıkmasını diye çaba göstermişlerdir. Buna göre, şayet istisna-i müttasıl olduğu söylenirse, *müstesna minh*in bir cins olması gerekir, ta ki "اللَّهُ" lafzı oradan çıkabilsin ve bu cinsin mürekkebi bir nev'i veya bir parçası olabilsin. Bu iddia itikaden problemlidir ve muhal bir iddiadır. Aynen

48 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Kûrânî, "Yedinci Mebhas", *İnbâh*, s. 121 vd.

49 Hebtî'nin bu konudaki görüşü için risalenin Arapça kısmına bkz.

50 Sîrâfî'nin bu konudaki görüşüne rastlayamadık.

51 Bu konuda geniş bilgi için bkz. el-Karâfî, *el-İstiğnâ fi'l-İstisnâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Beyrut: Dârü'l-Kütüb, 1986, s. 465.

bunun gibi; şayet bu edat istisna-i münkatı' olarak kabul edilirse, bu durumda da herhangi bir ilâhın kabulü söz konusu olamaz. Bu iddia da kabul edilemez ve batıl bir iddiadır. Ancak bu kelimeye bedeliyet yönü ile bakılır ve "الله" lafzının "bedelü bâ'din" yani müstesna minhten bâ'd olduğunu söylemek caizdir. Bu konuda Ebu Hanife de kelime-i tevhiddeki "إِلَّا" edatının ihraç, müstenanın da muhrec olduğunu söylemektedir.<sup>52</sup> Örneğin: "قَامَ الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدٌ" cümlesi ele alındığında iki durum ortaya çıkmaktadır: fiil/eylem ve hüküm. Buna göre buradaki müstesna, fiilden mi yoksa hükümden mi çıkarılır? hususunda âlimler arasında ihtilaf çıkmıştır. İmam Şafî ve diğer birçok dil bilimciye göre buradaki müstesnâ "القيام"/fiilden çıkmıştır. Ayrıca bu âlimler şu usûl kaidesine göre hareket etmişlerdir: "Nefiyden istisna ispattır ve ispattan istisna nefiydir." Bu konuda Ebû Hanife ise, müstesnanın hükümden çıkarıldığını söylemektedir.<sup>53</sup>

el-Muktarah (ö. 1215/1800)'in de aralarında bulunduğu bir grup âlim kelime-i tevhiddeki "لَا"nın nefyü'l-cins olmadığını söylemektedirler. Buna göre; "لَا" harfi, nefyü'l-cins olarak kabul edilirse, bu durumda kelime-i tevhidin telaffuzu esnasında hem kâfir hem de Müslüman olmak icab eder ki bu durumda söz konusu kelimenin zikredildiği bütün zamanlarda bu tenakuz meydana gelir. Yani kelime-i tevhidi söyleyen birisinin aynı anda "لَا إِلَهَ" (:ilâh yoktur) dediği için kâfir, çünkü bu durumda "لَا" edatı nefiy ifade etmektedir; "إِلَّا اللَّهُ" (:ancak Allah/Allah'tan başka) dediği için de mü'min olması gerekmektedir. Bu tenakuzun giderilmesi için "لَا" edatının nefyü'l-cins olmadığını söylemek gerekmektedir.<sup>54</sup>

Kelime-i tevhide kasr ve hasr yönleri ile de bakmak gerekir. Bu cümlede hem kasr-ı ifrâd, hem kasr-ı ta'yîn hem de kasr-ı kalb<sup>55</sup> yönleri bulunmaktadır. Bu bağlamda söz konusu cümle anlamlandırıldığında "Allah'tan başka ilah olmadığını ve gerçek ma'bûdun Allah olduğunu" gerçeği ortaya çıkmaktadır.

## Sonuç

Abdullah b. Hicâzî b. İbrahim Şerkâvî, İslam âleminin tanınmış simalarından olup farklı alanlarda birçok eser kaleme almıştır. Bu eserlerden birisi "Risale fî irâbî Lâ İlâhe İllallah" adlı eseridir. Bu eser ayrıca müellif tarafından "Risâle fî Beyâni'l-İrâb ve'l-İstisnâ fî Lâ İlâhe İllallah" olarak da adlandırılmıştır. Bu risalede Şerkâvî, kelime-i tevhidin söz dizimi üzerinde açıklamalarda bulunduktan sonra, cümlede geçen kelimelerin tasrihi/çekimi üzerinde de görüş beyan etmiştir. Şerkâvî, bu eserinde ayrıca konunun anlaşılması için kelimeleri ilmi veya İslam felsefe-

52 Karâfi, a.g.e., s. 452.

53 Üzikân, *el-İstisnâ İnde'l-Usûliyyin*, s. 155-156; Karâfi, a.g.e., s. 454.

54 Konunun geniş tartışması için bkz. Muzaffar b. Abdullah el-Muktarah, *el-Esrârü'l-Aklyyye*, thk. Nizar Hammadi, 2009, s. 40-44.

55 Kasr ve hasr hakkında geniş bilgi için bkz. İbrahim b. Muhammed b. Arabşâh Usamuddin el-Hanefî, *el-Atvel*, I, 533 vd.; Çögenli, a.g.e., s. 51 vd.

sinden de yararlanmış bulunmaktadır. Bu yönü ile söz konusu eser hem Arap dili açısından hem de İslam felsefesi açısından önem arz etmektedir.

Risâle, kelime-i tevhidin î'râbı üzerine yapılan tartışmalar esas alınarak hazırlanmıştır. Bu tartışmalar kelime-i tevhidin kabul veya reddi çerçevesinde gelişmemiş olup söz konusu cümlede bulunan kelimelerin birbirleri ile olan irtibatları çerçevesinde gelişmiştir. Müellif bu tartışmaları değerlendirdikten sonra ilmî olarak tercih görüşü benimsemiştir. Bu yönü ile bakıldığında risâle, konu üzerindeki farklı görüşleri ihtiva eden bir eser niteliğini taşımaktadır.

Şerkâvî risalede, kelime-i tevhidin klasik olarak bilinen î'râbının dışında; konu ile alakalı olduğu için bedel ve bedelin çeşitleri, isim-sıfat, mübteda-haber... gibi î'râb çeşitlerine de yer vermiştir. Ayrıca risâlede, İslam âlimlerinin kelime-i tevhidin anlamı üzerinde değil, söz dizimi üzerinde ihtilaf halinde olduğu vurgulanmaktadır.

رسالة في إعراب لا إله إلا الله للشيخ عبد الله الشرقاوي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وَبِهِ نَسْتَعِينُ.

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ. **أَمَّا بَعْدُ:** فَيَقُولُ كَثِيرُ الْمَسَاوِي عَبْدِ اللَّهِ بْنُ حِجَازِي الشَّرْقَاوِي: هَذِهِ كَلِمَاتٌ وَضَعْتُهَا لِبَيَانِ الْإِعْرَابِ وَالْإِسْتِثْنَاءِ فِي "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" عَلَى وَجْهِ مُخْتَصِرٍ سَأَلَنِي بَعْضٌ فِي ذَلِكَ -بَعْضُ الْأَفَاضِلِ - أَصْلَحَ اللَّهُ لِي وَلَهُمُ الْأَحْوَالُ. آمِينَ .

إِعْلَمَ أَنَّ "لَا" نَافِيَةٌ لِلْجِنْسِ. وَ"إِلَهٌ" اسْمُهَا مَبْنِيٌّ مَعَهَا عَلَى الْمُشْهُورِ إِمَّا لِيَتَضَمَّنِيهِ مَعْنَى "مِنْ" إِذِ التَّقْدِيرُ: "لَا مِنْ إِلَهٍ". لِأَنَّ هَذَا وَاقِعٌ فِي جَوَابِ سُؤَالَ سَائِلٍ سَأَلَ فَقَالَ: هَلْ مِنْ إِلَهٍ؟ فَقَالَ: "لَا إِلَهَ". أَيْ: "لَا مِنْ إِلَهٍ". وَلِهَذَا كَانَ نَصًّا فِي الْعَمُومِ كَأَنَّهُ نَفْيٌ كُلُّ إِلَهٍ غَيْرُهُ تَعَالَى أَوْ لِيَتَرَكَّبَ مَعَهَا تَرْكِيبٌ "خَمْسَةَ عَشَرَ". وَقِيلَ: إِنَّهُ مُعَرَّبٌ مَنْصُوبٌ بِهَا وَحَذِفَ تَنْوِينُهُ تَخْفِيفًا؛ وَرَدَّ بِأَنَّ الْأِسْمَ الْمَطْوُولَ أَوْلَى بِالتَّخْفِيفِ مَعَ أَنَّهُ مُنَوَّنٌ؛ وَإِذَا بَنَيْنَا عَلَى الْمُشْهُورِ

وَهُوَ الْبَيِّنَاءُ. فَمَوْضِعُ الْأِسْمِ نُصِبَ بِـ "لَا" الْعَامِلَةِ عَمَلِ "إِنَّ" وَالْمَجْمُوعُ مِنْ "لَا إِلَهَ" فِي مَوْضِعِ رَفْعٍ بِالْإِبْتِدَاءِ. وَالْخَبْرُ الْمُقَدَّرُ. هُوَ لِهَذَا الْمُبْتَدَأِ وَلَمْ تَعْمَلْ فِيهِ "لَا" عِنْدَ سَبَبِوَيْهِ؛ وَقَالَ الْأَخْفَشُ: هِيَ الْعَامِلَةُ فِيهِ.

وَاسْتَشْكَلَ جَعَلَ مَجْمُوعَ الْكَلِمَتَيْنِ مَعًا فِي مَحَلِّ رَفْعٍ بِالْإِبْتِدَاءِ بِأَنَّ تَعْرِيفَ الْمُبْتَدَأِ غَيْرُ صَادِقٍ عَلَى ذَلِكَ؛ إِذْ هُوَ اسْمٌ مُجَرَّدٌ عَنِ الْعَوَامِلِ اللَّفْظِيَّةِ غَيْرِ الرَّائِدَةِ أَوْ صِفَةٍ مُعْتَمَدَةٍ عَلَى نَفْيٍ أَوْ اسْتِفْهَامٍ. وَلَيْسَ مَجْمُوعُ "لَا إِلَهَ" اسْمًا مُجَرَّدًا وَلَا صِفَةً مُعْتَمَدَةً.

وَرَدَّ بِأَنَّ مَجْمُوعَ "لَا إِلَهَ" اسْمٌ مُجَرَّدٌ مُرَكَّبٌ مِنْ كَلِمَتَيْنِ كـ "خَمْسَةَ عَشَرَ" فِي قَوْلِكَ: عِنْدِي خَمْسَةَ عَشَرَ؛ وَحَقَّقَ بَعْضُهُمْ أَنَّ "لَا" لَا تَعْمَلُ فِي الْأِسْمِ كَالْخَبْرِ. فَالَّذِي فِي مَحَلِّ رَفْعٍ بِالْإِبْتِدَاءِ لَفْظُ "إِلَهٌ" كَالْمَجْمُوعِ. وَعَلَيْهِ فَلَا إِشْكَالَ.

وَإِنَّ الْأِسْمَ الْمُعْظَمَ يُرْفَعُ وَهُوَ الْكَثِيرُ وَلَمْ يَأْتِ فِي الْقُرْآنِ الْعَزِيزِ غَيْرُهُ. وَقَدْ يُنْصَبُ. أَمَّا

- ١ هو عبد الله بن حجازي بن إبراهيم الشرقاوي (٥١١-٧٢١ هـ. / ٧٢٧١-٢١٨١ م.). فقيه. من علماء مصر. ولد في الطويلة (من قرى الشرقية بمصر) وتعلم في الأزهر. وولي مشيخته سنة ٨٠٢١ هـ. وصنف كتباً كثيرة. راجع: الأعلام للزركلي، ٨٧/٤.
- ٢ هو عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه (أبو بشر). أديب. نحوي. مات سنة ١٩٧/٠٨١. راجع: معجم المؤلفين، ١/٨.
- ٣ هو سعيد بن مسعدة الجاشي بالولاء. المعروف بالأخفش الأوسط (أبو الحسن). نحوي. لغوي. عروضي. مات سنة ٣٨/٥١٢. راجع: معجم المؤلفين، ١٣٢/٤.



إِذَا رُفِعَ فَلِأَقْوَالٍ فِيهِ حَمْسَةٌ. مِنْهَا قَوْلَانِ مُعْتَبَرَانِ. وَثَلَاثَةٌ لَا مَعْوَلَ عَلَيْهَا. فَالْقَوْلَانِ الْمُعْتَبَرَانِ: أَنْ يَكُونَ رَفْعُهُ عَلَى الْبَدَلِيَّةِ. وَأَنْ يَكُونَ عَلَى الْخَبَرِيَّةِ. وَالْأَوَّلُ الْمَشْهُورُ وَعَلَيْهِ فَعِيلٌ إِنَّهُ بَدَلٌ مِنَ الضَّمِيرِ الْمُسْتَنْزِعِ فِي الْخَبَرِ الْمُقَدَّرِ: وَقِيلَ مِنْ اسْمِ "الْا" بِاعْتِبَارِ مَحَلِّهِ قَبْلَ دُخُولِهَا. وَالْأَوَّلُ أَوْلَى لِقُرْبِهِ وَلَا نَّ الْإِثْبَاعَ بِحَسَبِ اللَّفْظِ أَوْلَى مِنَ الْإِثْبَاعِ بِحَسَبِ الْمَحَلِّ. فَإِنْ قُلْتُمْ: لَفْظُ الضَّمِيرِ لَيْسَ مَرْفُوعًا وَإِنَّمَا مَحَلُّهُ الرَّفْعُ كَمَا أَنَّ مَحَلَّ الْعَامِلِ. فَإِنَّ الْعَامِلَ فِي الْخَبَرِ مَلْفُوظٌ وَهُوَ مَجْمُوعٌ "الْا" وَأَسْمَاهَا عِنْدَ سَيِّبِوَيْهِ أَوْ "إِلا" فَقَطُّ عِنْدَ غَيْرِهِ. فَفِيهِ إِتْبَاعٌ مَحَلِّ تَلْفُظِهِ بِعَامِلِهِ. بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ مَرْفُوعًا بِالْإِبْتِدَاءِ قَبْلَ دُخُولِ "الْا". فَإِنَّ عَامِلَهُ وَهُوَ الْإِبْتِدَاءُ قَدْ زَالَ بِوُجُودِ "الْا".

فَإِنْ قِيلَ: الضَّمِيرُ جُزْئِيٌّ لَا يَقْبَلُ الْإِسْتِرَاكَ حَتَّى يَشْمَلَ الْمُسْتَشْنَى وَهُوَ "اللَّهُ" فَيُخْرِجُ مِنْهُ. لِأَنَّ الضَّمِيرَ مَعْرِفَةٌ وَهِيَ مَا وُضِعَ لِنَسْبِيٍّ بَعَيْنِهِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ لِمَعْنَى جُزْئِيٍّ كَالْمُخَاطَبِ الْمُتَعَبِّينَ فِي نَحْوِ: "أَنْتَ عَالِمٌ"; وَاللَّهُ الْوَضْعُ كُلِّيَّةٌ لِمُطْلَقِ مُخَاطَبٍ بِنَاءً عَلَى مَا حَقَّقَهُ السَّيِّدُ.

أُحِبُّ بِأَنَّهُ وَإِنْ كَانَ ضَمِيرُ الْغَائِبِ جُزْئِيًّا وَضَعًا. لَكِنَّهُ يَكْتُرُ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْكُلِّيَّاتِ. وَمَجَازًا إِذَا عَادَ إِلَى كُلِّيٍّ كَمَا قَالَهُ الْعِصَامُ<sup>٤</sup>. أَمَّا إِذَا بَيَّنَّا الْمُتَقَدِّمِينَ مِنْ أَنَّ الضَّمِيرَ كُلِّيٌّ وَضَعًا وَاسْتِعْمَالًا. وَأَنَّ وَضَعَهُ وَضْعُ الْعَلِيمِ الْجُنْسِيِّنِ فَلَا إِشْكَالَ. وَاعْتَرَضَ كُلُّ مَنْ قَوْلِي الْبَدَلِيَّةِ. أَمَّا الْأَوَّلُ فَبِأَنَّهُ يَكُونُ بَعْضٌ وَلَيْسَ نَمَّ رَابِطٌ يَرِيطُهُ بِالْمُبْدَلِ مِنْهُ وَيَأْنُ بَيْنَهُمَا مُخَالَفَةٌ. فَإِنَّ الْبَدَلَ مُوجِبٌ وَالْمُبْدَلُ مِنْهُ مَنْفِيٌّ.

وَأُحِبُّ عَنِ الْأَوَّلِ بَأَنَّ "إِلا" وَمَا بَعْدَهَا مِنْ تَمَامِ الْكَلَامِ الْأَوَّلِ وَ"إِلا" قَرِينَةٌ مُفْهِمَةٌ أَنَّ الثَّانِي قَدْ كَانَ يَتَنَاوَلُهُ الْأَوَّلُ. فَمَعْلُومٌ أَنَّهُ بَعْضُهُ فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى رَابِطٍ: وَعَنِ الثَّانِي بِأَمْرَيْنِ: الْأَوَّلُ أَنَّهُ بَدَلٌ مِنَ الْأَوَّلِ بِاعْتِبَارِ عَمَلِ الْعَامِلِ. وَتَخَالَفُهَا فِي النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ لَا يَمْتَنِعُ الْبَدَلِيَّةِ. لِأَنَّ قَاعِدَةَ الْبَدَلِ أَنْ يُجْعَلَ الْأَوَّلُ كَأَنَّهُ لَمْ يُذْكَرْ: وَالثَّانِي فِي مَوْضِعِهِ الثَّانِي أَنْ الْبَدَلَ لَيْسَ هُوَ لَفْظُ "اللَّهُ" فَقَطُّ بَلْ هُوَ مَجْمُوعٌ "إِلا اللَّهُ" وَ"إِلا" بِمَعْنَى "غَيْرٌ" كَأَنَّهُ قَالَ: "إِلا إِلَهَ غَيْرُ اللَّهِ" وَحِينَئِذٍ يَكُونُ الْبَدَلُ فِي الْإِسْتِثْنَاءِ أَشْبَهَ بَدَلَ الشَّيْءِ مِنَ الشَّيْءِ مِنْ بَدَلِ الْبَعْضِ مِنَ الْكُلِّ. وَأَمَّا الثَّانِي فَبِأَنَّ "اللَّهُ" حِينَئِذٍ بَدَلٌ مِنْ "إِلَه" مَعَ أَنَّهُ مَعْرِفَةٌ فَلَا يَصِحُّ إِحْلَالُهُ مَحَلَّ الْأَوَّلِ. لِأَنَّ "الْا" لَا تَعْمَلُ إِلَّا فِي النِّكَرَاتِ. وَأُحِبُّ بِأَنَّ الْبَدَلَ هُنَا بِاعْتِبَارِ تَوَهُمِ كَوْنِ الْعَامِلِ مُقَدَّرًا: وَالْتَقْدِيرُ "لَا يَسْتَحِقُّ الْعِبَادَةَ أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ" وَهَذَا يُمَكِّنُ فِيهِ إِحْلَالَ الْبَدَلِ

٤ هو أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني المعروف بالسيد الشريف. توفي بشيراز سنة ١١٣١/١١٧. راجع: الأعلام للزركلي. ٧/٥.

٥ هو إبراهيم بن محمد بن عرب شاه الأسفراييني عصام الدين (٣٧٨ - ٥٤٩ هـ / ٨٦١ - ٨٣٥ م): صاحب الأطول في شرح تلخيص المفتاح للقرظيني. في علوم البلاغة. ولد في أسفرايين من قرى خراسان. وزار في أواخر عمره سمرقند فتوفي بها. وله تصانيف كثيرة. راجع: الأعلام للزركلي. ١١/١.

مَحَلَّ التُّبْدَلِ مِنْهُ بِأَنْ تَقُولَ: "لَا يَسْتَحِقُّ الْعِبَادَةَ إِلَّا اللَّهُ. وَاعْتَرِضَ الْقَوْلُ بِأَنَّ الْخَبْرِيَّةَ بِثَلَاثَةِ أُمُورٍ:

الأوَّلُ: أَنَّهُ يَلْزَمُ عَلَيْهِ كَوْنُ خَبِرٍ "لَا" مَعْرِفَةً. وَهِيَ لَا تَعْمَلُ فِي الْمَعَارِفِ.

الثَّانِي: أَنَّ الْأِسْمَ الْمُعْظَمَ مُسْتَنْئَى، وَالْمُسْتَنْئَى مُعَايِرٌ لِمُسْتَنْئَى مِنْهُ. وَمُقْتَضَى كَوْنُهُ خَبْرًا أَنَّهُ عَيْنُهُ فَيَتَنَاقِيَانِ.

الثَّالِثُ: أَنَّ اسْمَ "لَا" عَامٌّ، وَالْأِسْمَ الْمُعْظَمَ خَاصٌّ. وَالْخَاصُّ لَا يَكُونُ خَبْرًا عَنِ الْعَامِّ .

وَأَجِيبَ عَنِ الْأَوَّلِ بِأَنَّهُ حَالٌ تَرْكِيبِ الْأِسْمِ مَعَ "لَا" لَا عَمَلٌ لَهَا فِي الْخَبْرِ. بَلْ هُوَ مَرْفُوعٌ بِمَا كَانَ مَرْفُوعًا بِهِ قَبْلَ دُخُولِهَا. لِأَنَّ تَنْسِيبَهَا بِ—— "أَنَّ" ضَعْفَ حِينَ رُكِّبَتْ لِصِبُورَتِهَا كَجُزْءِ كَلِمَةٍ: وَجُزْءِ الْكَلِمَةِ لَا يَعْمَلُ. وَمُقْتَضَى هَذَا أَنْ يُبْطَلَ عَمَلُهَا فِي الْأِسْمِ أَيْضًا. لَكِنْ أَبْقِيَ عَمَلُهَا فِيهِ لِقَرِينَةٍ. وَجُعِلَتْ هِيَ وَمَعْمُولُهَا مِمَّنْزَلَةٌ الْمُتَبَدَّلُ. قَالَ ابْنُ مَالِكٍ<sup>١</sup>: الَّذِي عِنْدِي أَنَّ سَيِّبَوَيْهِ بَرَى أَنْ "لَا الْمُرْكَبَةَ" لَا تَعْمَلُ فِي الْأِسْمِ أَيْضًا. لِأَنَّ جُزْءَ السَّيِّئِ لَا يَعْمَلُ فِيهِ. وَعَنِ الثَّانِي بِأَنَّ جَعْلَهُ خَبْرًا بِالنَّظَرِ لِمَا — "إِلَه" أَي أَنَّهُ خَبْرٌ مِنْهُ. وَجَعَلَهُ مُسْتَنْئَى بِالنَّظَرِ لِلضَّمِيرِ الْمُخْتَوِّفِ. أَي أَنَّهُ مُسْتَنْئَى مِنْهُ "لَا مِنْ إِلَه" فَهُوَ مُسْتَنْئَى مِنَ الضَّمِيرِ الْمُسْتَتِرِ فِي الْخَبْرِ الْمُقَدَّرِ لِصِحَّةِ الْمَعْنَى. وَخَبِرٌ بِالنَّسْبَةِ إِلَى اللَّفْظِ مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ سَيِّئِ مُقَدَّرٍ. كَقَوْلِهِمْ: "مَا قَامَ إِلَّا زَيْدٌ". فَإِنَّهُ مُسْتَنْئَى مِنْ مُقَدَّرٍ. وَقَاعِلٌ بِحَسَبِ اللَّفْظِ. وَاعْتَرِضَ بِأَنَّ الضَّمِيرَ الرَّاجِعَ "لَا إِلَهَ عَيْنُهُ" فَيَعُودُ الْإِشْكَالُ: وَأَجِيبَ بِأَنَّ يَلَاحِظَ فِي الْإِسْتِثْنَاءِ أَنَّ الضَّمِيرَ عَامٌّ. وَاللَّهُ "مُسْتَنْئَى مِنْهُ. فَحَصَلَتِ الْمَعَايِرَةُ بَيْنَهُمَا. وَفِي الْخَبْرِيَّةِ كَوْنُ عَيْنٍ إِلَّا فَحَصَلَ الْإِحْتَادُ. وَعَنِ الثَّالِثِ بِأَنَّ الْإِلَهَ وَإِنْ كَانَ عَامًّا. لَكِنَّ الْمَقْصُودَ نَفْيَ الْإِلَهِيَّةِ الْهَيْبَةِ غَيْرِهِ تَعَالَى وَإِتْبَانَهَا لِقَرْدٍ وَاحِدٍ. وَذَلِكَ الْفَرْدُ هُوَ "اللَّهُ" الْوَاقِعَ خَبْرًا عَلَى أَنَّ مَحَلَّ عَدَمِ صِحَّةِ الْإِخْبَارِ بِالْخَاصِّ عَنِ الْعَامِّ إِنَّمَا هُوَ فِي حَالِهِ إِجَابِ الْخَاصِّ لِلْعَامِّ. لَا فِي حَالِهِ سَلْبِهِ عَنْهُ.

وَأَمَّا الْأَقْوَالُ الثَّلَاثَةُ الْبَاقِيَةُ الَّتِي لَا مَعْوَلَ عَلَيْهَا: فَأَحَدُهَا أَنَّ "إِلَا" لَيْسَتْ أَدَاءً اسْتِثْنَاءٍ. بَلْ بِمَعْنَى "غَيْرٍ". وَهِيَ مَعَ الْأِسْمِ الْمُعْظَمِ صِفَةٌ لِاسْمِ "لَا" بِاعْتِبَارِ الْحُلِّ. وَالتَّقْدِيرُ "لَا إِلَهَ غَيْرُ اللَّهِ فِي الْوُجُودِ". فَ"إِلَا" اسْمٌ ظَهَرَ إِعْرَابُهَا فِيهَا بَعْدَهَا لِكُونِهَا عَلَى صُورَةِ الْحَرْفِ. وَالْعَرَفَ فِي ذَلِكَ بَعْضُهُمْ بِقَوْلِهِ:

حَاجِبَتِكُمْ لِتُخْبِرُوا مَا تَانِ      وَأَوَّلَ إِعْرَابُهُ فِي الثَّانِي  
وَذَلِكَ مَبْنِيٌّ بِكُلِّ حَالٍ      هَا هُوَ لِلنَّاطِرِ بِالْعَيَانِ<sup>٧</sup>

١ هو جمال الدين محمد بن عبد الله بن عبد الله بن مالك. ولد بجيتان الأندلس سنة ٥٠٦ هـ. ومات في دمشق سنة ٢٧٦ هـ. ودفن بها. تصانيف كثيرة أهمها "كتاب ألفية". راجع: بغية النواة، ١/٣١٠.

٧ ذكر البيت في كتاب الألفاظ النحوية، ص: ٣٦، كذا:

"حاجبتكم لتخبروا ما اسمان وأول إعرابه في الثاني وهو مبني بكل حال ها هو للناطر كالعيان".

وَأَعْتَرَضَ بِأَنَّ الْمُقْصُودَ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ أَمْرَانِ: نَفْيُ الْأَوْهَيْتِ عَنْ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى وَإِثْبَاتُ الْأَوْهَيْتِ لَهُ. لِأَنَّ الْحَصْرَ يُسْتَفَادُ مِنْهُ الْأَمْرَانِ بِطَرِيقِ الْمُتَطَوِّقِ وَعِنْدَ جَعْلِ "إِلَا" بِمَعْنَى "غَيْرٌ" يَنْتَفِي الْحَصْرُ. وَلَا يُفِيدُ التَّرْكِيبُ إِلَّا الْأَمْرَ الْأَوَّلَ وَهُوَ نَفْيُ الْأَوْهَيْتِ عَنْ غَيْرِهِ تَعَالَى دُونَ الْأَمْرِ الثَّانِي.

فَإِنْ قِيلَ: يُسْتَفَادُ ذَلِكَ بِطَرِيقِ الْمُضْهِومِ. قُلْنَا: أَيْنَ دَلَالَةُ الْمُضْهِومِ عَنْ دَلَالَةِ الْمُتَطَوِّقِ عَلَى أَنَّ الْمُضْهِومَ الْمَذْكُورَ مَفْهُومٌ لَقَبٍ وَهُوَ مُخْتَلَفٌ فِيهِ؟ وَرَدَّ بِأَنَّ الْمُعْتَمَدَ فِي الْأُصُولِ أَنَّ الْحَصْرَ لَا يُفِيدُ إِلَّا أَحَدَ الْأَمْرَيْنِ بِطَرِيقِ الْمُتَطَوِّقِ. وَأَمَّا الثَّانِي فَمُسْتَفَادٌ بِطَرِيقِ الْمُضْهِومِ. فَلَا فَرْقَ بَيْنَ الْحَصْرِ وَغَيْرِهِ.

الْقَوْلُ الثَّانِي أَنَّهُ "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" فِي مَوْضِعِ الْخَبَرِ بِحَسَبِ الْأَصْلِ. وَإِلَّا اللَّهُ" فِي مَوْضِعِ الْمُبْتَدَأِ بِحَسَبِ الْأَصْلِ. فَإِنَّ الْأَصْلَ "اللَّهُ إِلَهٌ" ثُمَّ قَدَّمَ الْخَبَرَ وَفَرَنَ بِـ "لَا" وَأَخَّرَ الْمُبْتَدَأَ. وَفَرَنَ بِـ "إِلَّا" لِإِفَادَةِ الْحَصْرِ. وَالَّذِي أَحْوَجَ لِذَلِكَ الْحَافِظَةَ عَلَى قَاعِدَةِ أَنَّ الْمُبْتَدَأَ مَعْرِفَةٌ وَالْخَبَرَ نَكْرَةٌ. وَضَعَفَ بِأَنَّهُ يَلْزَمُ عَلَيْهِ أَنَّ الْخَبَرَ يُبْنَى مَعَ "لَا". وَهِيَ لَا يُبْنَى مَعَهَا إِلَّا الْمُبْتَدَأُ.

وَالْقَوْلُ الثَّلَاثُ أَنَّهُ الْأُسْمَ مَرْفُوعٌ بِـ "إِلَهٌ" كَمَا يُرْتَفَعُ الْأِسْمُ بِالصِّفَةِ فِي قَوْلِنَا: "أَقَامِ الرَّبِّدَانِ؟" لِأَنَّ "إِلَهًا" بِمَعْنَى "مَالُوهَا" مِنْ "إِلَهٌ" أَيْ "عَبْدٌ" فَيَكُونُ مَرْفُوعًا عَلَى أَنَّهُ نَائِبٌ فَاعِلٍ أَعْتَى عَنِ الْخَبَرِ. وَضَعَفَ ذَلِكَ بِأَنَّ "إِلَهًا" لَيْسَ بِوَصْفٍ صَرِيحٍ. فَلَا يَسْتَحِقُّ عَمَلًا؛ وَأَيْضًا لَوْ كَانَ عَامِلًا فِيمَا بَعْدَهُ لَوَجِبَ إِعْرَابُهُ وَتَنْوِينُهُ. لِأَنَّ مَطْوُولٌ.

وَأُجِيبَ بِأَنَّ بَعْضَ النَّحَاةِ يُجِيزُ حَذْفَ التَّنْوِينِ فِي مِثْلِ ذَلِكَ. وَنَظَرَ فِيهِ بِأَنَّ الَّذِي يُجِيزُ حَذْفَهُ يُجِيزُ إِثْبَاتَهُ أَيْضًا. وَلَمْ يُعْلَمْ أَنَّ أَحَدًا أَجَازَ التَّنْوِينِ فِي "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ".

وَرَدَّ هَذَا التَّنْظِيرُ؛ لِأَنَّهُ عَدَمَ جَوَازِ ذَلِكَ إِمَّا هُوَ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فَلَا يَنَافِي جَوَازَهُ قِيَاسًا.

وَأَمَّا النَّصْبُ فَذَكَرُوا لَهُ تَوْجِيهَيْنِ:

الأوَّلُ: أَنْ يَكُونَ عَلَى الْإِسْتِثْنَاءِ مِنَ الضَّمِيرِ فِي الْخَبَرِ الْمُقَدَّرِ عَلَى الْبَدَلِ مِنْ اسْمِ "لَا". لِأَنَّهُ مَعْرِفَةٌ. وَ"لَا" إِمَّا تَعْمَلُ فِي نَكْرَةٍ.

وَالثَّانِي: أَنْ يَكُونَ "إِلَّا اللَّهُ" صِفَةً لِاسْمِ "لَا" بِاعْتِبَارِ مَحَلِّهِ بَعْدَ دُخُولِ النَّاسِخِ. وَأَعْتَرَضَ الْأَوَّلُ بِأَنَّ الْكَلَامَ غَيْرَ مُوجِبٍ. فَيَتَرَجَّحُ إِتْبَاعُ الْمُسْتَثْنَى الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ فِي إِعْرَابِهِ لِلْمَسَاكَلَةِ بِدَلِّ بَعْضٍ عَنْ كُلِّ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ. وَعَظُفٌ نَسَقٍ عِنْدَ الْكُوفِيِّينَ. لِأَنَّ "إِلَا" عِنْدَهُمْ مِنْ حُرُوفِ الْعَظْفِ مِنْ بَابِ الْإِسْتِثْنَاءِ خَاصَّةً.

وَأُجِيبَ بِأَنَّ الْإِتْبَاعَ إِمَّا يَتَرَجَّحُ إِذَا حَصَلَتْ مُسَاكَلَةٌ بَيْنَ الْمُسْتَثْنَى وَالْمُسْتَثْنَى مِنْهُ فِي ظُهُورِ الْإِعْرَابِ. أَمَّا إِذَا لَمْ تَحْصَلْ<sup>٨</sup> كَمَا هُنَا وَكَمَا فِي: "لَا رَجُلَ فِيهَا إِلَّا زَيْدًا" كَانَ النَّصْبُ

٨ يعني: إِذَا لَمْ تَحْصَلْ مُسَاكَلَةٌ.

عَلَى الْإِسْتِثْنَاءِ أَحْسَنَ مِنَ الْإِتْبَاعِ. لِأَنَّ الْمُبْدَلَ مِنْهُ سَوَاءٌ كَانَ الضَّمِيرُ الْمُسْتَتِرُ فِي الْخَبَرِ أَوْ اسْمٌ "لا" بِاعْتِبَارِ الْحَلِّ لَا يَطْهَرُ فِيهِ إِعْرَابٌ. فَلَمْ حَاصِلٌ سَاكِلَةٌ فِي الْإِتْبَاعِ. وَأَعْرَضَ الثَّانِي بَأَنَّهُ يَلْزَمُ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَكُونَ الْكَلَامَ نَصًّا فِي ثُبُوتِ الْأَوْهَيْتِ لِلَّهِ تَعَالَى الَّذِي هُوَ الْمَقْصُودُ الْأَهْمُّ. إِذِ الْمَعْنَى: "إِلَّا إِلَهَ غَيْرُ اللَّهِ". وَبَيَّنَى الْكَلَامَ مَسْكُوتًا فِيهِ عَنِ الْوَهَيْتِ تَعَالَى: وَرَبَّمَا تَقَدَّمَ قَرِيبًا.

وَاخْتَلَفَ فِي الْإِسْتِثْنَاءِ الْمَذْكُورِ: هَلْ هُوَ مُنْفَصِلٌ أَوْ مُنْقَطِعٌ أَوْ لَا مُتَّصِلٌ وَلَا مُنْقَطِعٌ؟ وَوَقَعَتْ مُنَاطَرَةٌ فِيهِ بَيْنَ سَيِّدِي مُحَمَّدٍ الْيَسْتِينِي وَسَيِّدِي عَبْدِ اللَّهِ الْهَبْطِي.<sup>٩</sup>

فَقَالَ الْأَوَّلُ: النَّفْيُ يَتَسَلَّطُ عَلَى الْأَلْهَةِ الْمُعْبُودَةِ بِبَاطِلٍ بِتَنْزِيلِهَا مَنزِلَةَ الْعَدَمِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (لَا رَبَّ فِيهِ)<sup>١٠</sup> تَنْزِيلًا لِرَبِّ الْمُرْتَابِ بَيْنَ مَنزِلَةِ الْعَدَمِ لِكُونَ الْقُرْآنِ لَيْسَ مَحَلًّا لِلرَّبِّ. وَالْإِسْتِثْنَاءُ مُنْقَطِعٌ وَهُوَ اسْتِثْنَاءٌ مُحَاشَاةٌ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ فِي النَّفْيِ حَتَّى يَخْرُجَ مِنْهُ. بَلْ هُوَ مَنْوِيٌّ تَقْدِيمٌ ثُبُوتِهِ. وَالْمَعْنَى: "الْإِلَهُ بِحَقِّ ثَابِتٌ وَلَا إِلَهَ بِبَاطِلٍ مُوجُودٌ". وَلَا يَرِدُ أَنَّ الْأَلْهَةَ بِبَاطِلٍ مُوجُودَةٌ. لِأَنَّ نَزْلَهَا مَنزِلَةَ الْعَدَمِ لِعَدَمِ فَائِدَتِهَا. فَالْإِسْتِثْنَاءُ ظَاهِرِيٌّ لَا بَاطِنِيٌّ. وَلَوْ نَظَرَ لِكُونِهِ ظَاهِرِيًّا وَبَاطِنِيًّا لَكَانَ كَذِبًا وَجَهْنِيًّا:

أَحَدُهُمَا: ثُبُوتُ الْأَلْهَةِ بَاطِلَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى. لِأَنَّ الْمُسْتَتَنَّى يَكُونُ مِنْ جِنْسِ الْمُسْتَتَنَّى مِنْهُ. وَالثَّانِي: نَفْيُ الْبَاطِلَةِ مَعَ وُجُودِهَا "إِلَّا إِلَهَ بَاطِلٌ إِلَّا اللَّهُ". فَإِنَّهُ "إِلَهٌ بَاطِلٌ"; وَهَذَا لَا يَقُولُهُ عَاقِلٌ.

وَقَالَ الثَّانِي: إِنَّمَا نُسَلَّطَ عَلَى الْأَلْهَةِ الْمُعْبُودَةِ بِحَقِّ فِي اعْتِقَادِ عَابِدِهَا كَالْأَصْنَامِ وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ. وَذَلِكَ أَنَّ الْمُعْبُودَ بِبَاطِلٍ لَهُ وُجُودٌ فِي الْخَارِجِ وَوُجُودٌ فِي ذَهْنِ الْمُؤْمِنِ بِوَصْفِ كُونِهِ بَاطِلًا. وَوُجُودٌ فِي ذَهْنِ الْكَافِرِ بِوَصْفِ كُونِهِ حَقًّا. فَهُوَ مِنْ حَيْثُ وُجُودُهُ فِي الْخَارِجِ فِي نَفْسِهِ لَا يَنْتَفِي. لِأَنَّ الذَّوَاتِ لَا تَنْفَى. وَلِذَا اِحْتِاجَ الْيَسْتِينِي إِلَى قَوْلِهِ بِتَنْزِيلِهَا مَنزِلَةَ الْعَدَمِ حَتَّى يَصِحَّ تَوَجُّهُ النَّفْيِ إِلَيْهَا. وَكَذَا مِنْ حَيْثُ وُجُودُهُ فِي ذَهْنِ الْمُؤْمِنِ بِوَصْفِ كُونِهِ بَاطِلًا. إِذْ كُونُهُ مَعْبُودًا بِبَاطِلٍ أَمْرٌ مُحَقَّقٌ لَا يَصِحُّ نَفْيُهُ. وَإِلَّا كَانَ كَذِبًا. فَتَعَيَّنَ أَنَّ نَفْيَهُ إِنَّمَا هُوَ مِنْ حَيْثُ وُجُودُهُ فِي ذَهْنِ الْكَافِرِ بِوَصْفِ كُونِهِ مَعْبُودًا بِحَقِّ. وَالْمَعْنَى "لَا مَعْبُودَ بِحَقِّ مُوجُودٌ إِلَّا اللَّهُ". فَالْمُسْتَتَنَّى دَاخِلٌ فِي الْمُسْتَتَنَّى مِنْهُ بِمَعْنَى أَنَّهُ قَرَدٌ مِنْ أَفْرَادِهِ خَارِجٌ عَنِ حُكْمِهِ وَهُوَ النَّفْيُ. فَصَحَّ الْحُكْمُ عَلَى الْإِسْتِثْنَاءِ بِالِاتِّصَالِ نَظْرًا إِلَى الْأَوَّلِ. أَلَا تَرَى أَنَّ قَوْلَكَ "جَاءَ الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا" مِنْ قِبَلِ الْإِسْتِثْنَاءِ الْمُتَّصِلِ اتِّفَاقًا مَعَ أَنَّ الْمُسْتَتَنَّى خَارِجٌ مِنْ حُكْمِ

٩ هو محمد بن أحمد بن عبد الله اليستيني (أبو عبد الله). (ت: ٢٥١/٩٥٩). من أهل فاس. ألف في

موضوع لا إله إلا الله رسالة. راجع: الأعلام للزركلي. ١٩١/٨

١٠ هو عبد الله بن محمد الهبطي (أبو محمد). (٣٦٩-٠٠٠/٦٥١). من كبار الزهاد في المغرب. له

كتبا. أكبرها "الإشادة بمعرفة مدلول كلمة الشهادة". راجع: الأعلام للزركلي. ٨٢١/٤.

١١ البقرة: ٢.

الْمُسْتَنْتَى مِنْهُ. لَا يُقَالُ يَلْزَمُ مِنْ تَفْسِيرِ "إِلَهٍ" بِمَعْبُودٍ بِحَقِّ اسْتِثْنَاءِ الشَّيْءِ مِنْ نَفْسِهِ. لِأَنَّ "اللَّهَ" اسْمٌ لِلْمَعْبُودِ بِحَقِّ أَيْضًا. لِأَنَّا نَقُولُ مَفْهُومَ "إِلَهٍ" كُلِّيًّا وَمَفْهُومَ "اللَّهِ" جُزْئِيًّا. لِأَنَّهُ عَلِمَ عَلَى الْمَعْبُودِ بِحَقِّ الْمُوجِدِ لِلْعَالَمِ. وَالْإِسْتِثْنَاءُ الْجُزْئِيُّ مِنَ الْكُلِّيِّ صَحِيحٌ. لَكِنَّ إِطْلَاقَ الْجُزْئِيِّ وَالْكُلِّيِّ فِي حَقِّهِ تَعَالَى لَا يَجُوزُ إِلَّا فِي مَقَامِ التَّعْلِيمِ لِمَا فِي ذَلِكَ مِنْ إِيْهَامٍ مَا لَا يَلِيْقُ. وَإِذْ أَوْقَفْتَ النَّظَرَ وَجَدْتَ الْخِلَافَ الْمَذْكُورَ لَفِظِيًّا. لِأَنَّهُ كَلَّا نَاطَرَ لِحَيْثِهِ كَمَا تَقَرُّ. لَوْ نَظَرَ لَهَا الْأَخْرَ لَسَلِمَ مَا قَالَهُ صَاحِبُهُ .

وَالنَّفْيُ عَلَى الثَّانِي مِنْ بَابِ عُمُومِ السَّلْبِ. لِأَنَّهُ مُتَعَلِّقٌ بِجَمِيعِ أَفْرَادِ الْإِلَهِ. وَمَتَى كَانَ النَّفْيُ مُتَعَلِّقًا بِجَمِيعِ الْأَفْرَادِ بِأَنَّ تَكُونَ الْقَضِيَّةَ دَالَّةً عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَلَى كُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْمَوْضُوعِ كَانَ ذَلِكَ مِنْ بَابِ عُمُومِ السَّلْبِ. نَحْوُ: "كُلُّ إِنْسَانٍ لَمْ يَمُتْ". فَإِنَّهُ يُفِيدُ نَفْيَ الْقِيَامِ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْإِنْسَانِ بِخِلَافِهِ عَلَى الْأَوَّلِ. فَإِنَّهُ مِنْ بَابِ سَلْبِ الْعُمُومِ. لِأَنَّ النَّفْيَ مُتَعَلِّقًا بِمَا عَدَا مَوْلَانَا جَلَّ وَعَزَّ مِنْ أَفْرَادِ الْإِلَهِ. وَمَتَى كَانَ النَّفْيُ مُتَعَلِّقًا بِبَعْضِ الْأَفْرَادِ بِأَنَّ تَكُونَ الْقَضِيَّةَ دَالَّةً عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَنْ بَعْضِ الْأَفْرَادِ الْمَوْضُوعِ كَانَ ذَلِكَ مِنْ بَابِ سَلْبِ الْعُمُومِ. نَحْوُ: "لَمْ يَمُتْ كُلُّ إِنْسَانٍ" فَإِنَّهُ يُفِيدُ نَفْيَ الْقِيَامِ عَنْ جُمْلَةِ الْأَفْرَادِ. لَا عَنْ كُلِّ فَرْدٍ. وَقَدْ عَلِمَ بِمَا مَرَّ أَنَّهُ كَلَّا مِنَ الْقَوْلَيْنِ صَحِيحٌ لَكِنَّ الْأَوَّلَى الثَّانِي. أَعْنِي كَوْنُ الْإِسْتِثْنَاءِ مُتَّصِلًا. لِأَنَّهُ الْمُتَبَادِرُ مِنْ كَلَامِ النُّحَاةِ: وَلَئِنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ حَقِيقَةً فِيهِ وَإِطْلَاقُهُ عَلَى الْمُتَقَطِّعِ مَجَازٌ وَلَا يُفَدِّحُ فِيهِ أَنَّ عِبَادَةَ الْمَعْبُودَاتِ بِحَقِّ غَيْرِهِ تَعَالَى تَقْدِيرِيَّةٌ. وَعِبَادَتُهُ تَعَالَى بِحَقِّ حَقِيقِيَّةٌ. لِأَنَّ ذَلِكَ لَا يَصُرُّ فِي الْإِسْتِثْنَاءِ الْمُتَّصِلِ. بَلِ الْمُدَارُ فِيهِ عَلَى مُطْلَقِ الْأَحَادِ فِي الْوُصْفِ. وَهُوَ هُنَا مُطْلَقُ الْعِبَادَةِ بِحَقِّ. وَأُورِدَ عَلَى الْأَوَّلِ أَنَّهُ لَمْ يُكُنْ تَسْلِيْطُ الْعَامِلِ فِي الْإِسْتِثْنَاءِ الْمُتَقَطِّعِ عَلَى الْمُسْتَنْتَى كَمَا هُنَا وَكَمَا فِي "مَا زَادَ مِنَ الْمَالِ إِلَّا التَّمَّصُّ" وَجَبَ نَصْبُهُ عَلَى الْإِسْتِثْنَاءِ بِاتِّفَاقِ الْجُجَارِيَيْنِ وَالتَّيْمِيَيْنِ. وَلَا يَجُوزُ فِيهِ عَلَى الْبَدَلِيَّةِ. لِأَنَّ الْمُسْتَنْتَى لَيْسَ بِبَعْضٍ. الْمُسْتَنْتَى مِنْهُ عَلَى أَنَّهُ تَوَاتَرَ رَفَعُ "اللَّهِ" هُنَا. وَرَدَّ بِأَنَّهُ لَا يَتَعَيَّنُ عَنِ الرَّفْعِ كَوْنُهُ بَدَلًا. بَلِ يَجُوزُ رَفْعُهُ عَلَى الْخَبَرِيَّةِ أَوْ غَيْرِهَا بِمَا مَرَّ. وَيَجُوزُ أَنَّهُ كَمَا قَالَ السِّيْرَافِيُّ: كَوْنُهُ مُبْتَدَأً. وَخَبَرُهُ مَحْذُوفٌ وَ"إِلَا" بِمَعْنَى "وَلَكِنَّ" وَالتَّقْدِيرُ: "لَا إِلَهَ مَعْبُودٌ بِحَقِّ. لَكِنَّ اللَّهَ مَعْبُودٌ بِحَقِّ" عَلَى أَنَّ مَحَلَّ وَجَوَابِ النَّصْبِ إِذَا كَانَ الْإِسْتِثْنَاءُ مُتَقَطِّعًا قَطْعًا تَامًا: أَمَّا مَا أَحْتَمَلَ ذَلِكَ وَاحْتَمَلَ الْإِتِّصَالَ كَمَا هُنَا فَيَجُوزُ رَفْعُهُ وَنَصْبُهُ. وَقَالَ بَعْضُهُمُ الْإِسْتِثْنَاءُ هُنَا قِسْمٌ مُسْتَقِلٌّ لَا يَتَّصِفُ بِكَوْنِهِ مُتَّصِلًا وَلَا مُنْقَطِعًا لِيَلَّا يَتَوَهَّمُ أَنَّ يُقَالُ الْمُسْتَنْتَى بَعْضُ الْمُسْتَنْتَى مِنْهُ. وَلِأَنَّهُ إِنْ كَانَ مُتَّصِلًا لَزِمَ أَنْ يَكُونَ الْمُسْتَنْتَى مِنْهُ جِنْسًا أُخْرِجَ "اللَّهُ" مِنْهُ فَيَكُونُ نَوْعًا مُرَكَّبًا مِنْ ذَلِكَ الْجِنْسِ. وَفَصْلًا آخَرَ

١٢ هو الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي. أبو سعيد (٤٨٢ - ٨٦٣ هـ / ٧٩٨ - ٩٧٩ م): نحوي. عالم بالأدب. أصله من سيراف (من بلاد فارس) تفقه في عمان. وسكن بغداد. فتولى نيابة القضاء. وتوفي فيها. راجع: الأعلام للزركلي. ١/٥٩١-٦٩١.

وَهُوَ مُحَالٌ. وَإِنْ كَانَ مُنْقَطِعًا لَزِمَ أَنْ لَا يُصَدَّقَ عَلَيْهِ إِلَهٌ. وَلَا يَحْفَى ضَعْفُ هَذَا الْقَوْلِ. إِذْ لَا يُلْزَمُ فِي الْإِسْتِثْنَاءِ الْمُتَّصِلِ كَوْنُ الْمُسْتَثْنَى نَوْعًا مِنْ جِنْسٍ. وَيَكْفِي فِي الْإِسْتِثْنَاءِ الْمُتَّصِلِ الْمُغَايِرَةُ بَيْنَ الْمُسْتَثْنَى وَالْمُسْتَثْنَى مِنْهُ فِي كَوْنِ الْأَوَّلِ مَعْبُودًا بِحَقِّ وَالثَّانِي بِبَاطِلٍ. وَإِنْ أُطْلِقَ عَلَى كُلِّ أَنَّهُ "إِلَهٌ".

وَأَمَّا تَوْهَمُ كَوْنِهِ بَعْضًا فَلَا يَضُرُّ لِأَنَّهُمْ صَرَّحُوا بِتَجْوِيزِ الْبَدَلِيَّةِ وَأَنَّهُ بَدَلٌ بَعْضٍ. وَالْمُرَادُ بَعْضٌ مِنْ مَفْهُومِ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ. وَلَوْ نَظَرْنَا لِمَثَلِ هَذَا التَّوَهُّمِ لَمَعِ إِطْلَاقُ لَفْظِ الْإِسْتِثْنَاءِ. لِأَنَّ مَعْنَاهُ الْإِخْرَاجُ. وَهُوَ مَرْفُوعٌ. تَصَوُّرُ الدُّخُولِ لَا يَضُرُّ تَوْهَمُ الْبَعْضِيَّةِ لِصِحَّتِهَا هُنَا بِالْمَعْنَى الَّتِي تَفَرَّرَ سَابِقًا وَمَا يَضَعُفُ هَذَا الْقَوْلُ إِجْمَاعَ النُّحَاةِ عَلَى أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ لَا يَخْرُجُ عَنِ الْمُتَّصِلِ وَالْمُنْقَطِعِ عَلَى مَا فِيهِ: هَذَا كُلُّهُ بِالنَّظَرِ مَا يَفْتَضِيهِ التَّرَكِيبُ بِحَسَبِ الْوَضْعِ. أَمَّا بِحَسَبِ الْمَقَامِ فَقَالَ الْمُفْتَرِحُ<sup>١٣</sup> فِي "الْأَسْرَارِ الْعَقْلِيَّةِ": "لَا مَعْنَاهُ لَا فِي "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" لَيْسَتْ عَلَى بَابِهَا لِنَفْيِ الْجِنْسِ كَمَا يَعْتَقِدُهُ كُلُّ قَاصِرٍ. وَإِلَّا لَزِمَ عَلَيْهِ كُفْرٌ وَإِيمَانٌ فِي كُلِّ زَمَانٍ يُنْطَقُ فِيهِ بِهَذِهِ الْكَلِمَةِ. لِأَنَّ نَفْيَ "الْإِلَهِ" أَوْلَى يَعْزَمُ حَتَّى "اللَّهُ" تَعَالَى وَهَذَا كُفْرٌ وَقَوْلُهُ: "إِلَّا اللَّهُ". فَيَلْزَمُ أَنْ كُلُّ مُتَلَمِّظٍ بِهَا مُرْتَدٌّ تَائِبٌ. وَهُوَ بَاطِلٌ بِالْإِجْمَاعِ وَإِنَّمَا الْقَصْدُ بِهَا الْإِيمَانُ. وَالْمُخْلِصُ مِنْ ذَلِكَ أَحَدُ أُمُورٍ ثَلَاثَةٍ: الْأَوَّلُ: أَنْ جُعِلَ "لَا" وَمَا دَخَلَتْ عَلَيْهِ اسْمًا مَوْضُوعًا لِيُوحِدِيهِ تَعَالَى. فَيَكُونُ لَوْ أَنَّ لِيُوحِدِيهِ تَعَالَى اسْمَانِ: اسْمٌ بَسِيطٌ وَهُوَ "اللَّهُ وَاحِدٌ". وَاسْمٌ مُرَكَّبٌ وَهُوَ "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ". وَدَلَالَةُ الْمُرَكَّبِ عَلَيْهَا أَقْوَى مِنْ دَلَالَةِ الْبَسِيطِ: لِأَنَّ الْأَوَّلَ يُنْفِي التَّعَدُّدَ اتِّصَالًا وَانْفِصَالًا بِخِلَافِ الثَّانِي عَلَى مَا قَالَ بَعْضُهُمْ. وَحِينَئِذٍ فَالْإِسْتِثْنَاءُ عَلَى غَيْرِ ظَاهِرٍ وَلَمْ يُوْجَدْ مِنْ أَوَّلِ الْأَمْرِ إِلَّا الْإِثْبَاتُ. وَنَظِيرُ ذَلِكَ مَا قَالَهُ الْقَاضِي الْبَاقِلَانِي<sup>١٤</sup> فِي: "لَيْسَ لَهُ عَلَى عَشْرَةٍ إِلَّا ثَلَاثَةٌ". فَإِنَّهُ جَعَلَ ذَلِكَ اسْمًا لِلْسَّبْعَةِ لِيَكُونَ لِلْسَّبْعَةِ اسْمَانِ: بَسِيطٌ وَهُوَ سَبْعَةٌ. وَمُرَكَّبٌ وَهُوَ "عَشْرَةٌ إِلَّا ثَلَاثَةٌ". الثَّانِي: أَنْ الْمُرَادُ بِـ "لَا إِلَهَ" نَفْيُ "إِلَّا اللَّهُ" مَا عَدَا اللَّهُ تَعَالَى وَ"إِلَّا اللَّهُ" قَرِينَةٌ عَلَى ذَلِكَ كَمَا قَالَهُ أَكْثَرُ الْأُصُولِيِّينَ فِي "لَيْسَ لَهُ عَلَى عَشْرَةٍ إِلَّا ثَلَاثَةٌ". فَإِنَّ الْمُرَادَ بِالْعَشْرَةِ عِنْدَهُمْ فِي ذَلِكَ هُوَ السَّبْعَةُ إِطْلَاقًا لِاسْمِ الْكُلِّ عَلَى الْجُزْءِ. وَ"إِلَّا ثَلَاثَةٌ" قَرِينَةٌ لِإِرَادَةِ ذَلِكَ وَ"إِلَّا" لَيْسَتْ لِلْإِخْرَاجِ. وَلَمْ يُوْجَدْ مِنْ أَوَّلِ الْأَمْرِ إِلَّا النَّفْيُ. الثَّلَاثُ: أَنْ يُلَاحَظَ الْإِسْتِثْنَاءُ وَالْإِخْرَاجُ قَبْلَ الْحُكْمِ. فَإِلَآءَهُ عَامٌّ ثُمَّ أُخْرِجَ مِنْهُ "اللَّهُ" ثُمَّ حُكِمَ عَلَيْهِ بِالنَّفْيِ فَلَمْ يَتَوَجَّهْ النَّفْيُ عَلَى

١٣ هو مظفر بن عبد الله بن علي بن الحسين. أبو الفتح. تقي الدين. المعروف بالمفتوح (٠٦٥ - ٢١٦ هـ / ٥١١ - ٥١٢ م): فقيه شافعي مصري. برع في أصول الدين والخلاف. تفقه في الإسكندرية. وولي التدريس بها في مدرسة السلفي. وتوجه إلى مكة فأشيع أنه توفي وأخذت المدرسة. وعاد. فأقام بجامع مصر بقرى إلى أن توفي. له تصانيف. راجع: الأعلام للزركلي. ١٥٢/٧.

١٤ هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر. أبو بكر (٨٣٣ - ٣٠٤ هـ / ٠٥٩ - ٣١٠ م): قاض. من كبار علماء الكلام. ولد في البصرة. وسكن بغداد فتوفي فيها. له كتب كثيرة. راجع: الأعلام للزركلي. ١٧١/٦.



إِلَهِيَّةَ مَا عَدَاهُ اللَّهُ تَعَالَى. كَمَا قَالَ بَعْضُ الْأُصُولِيِّينَ فِي الْمَثَالِ الْمَذْكُورِ مِنَ الْمَرَادِ بِالْعَشْرَةِ فِيهِ جَمِيعُ أَوْرَادِهَا ثُمَّ أُخْرِجَ مِنْهَا ثَلَاثَةٌ فَبَقِيَ سَبْعَةٌ ثُمَّ أُسْنِدَ إِلَيْهَا الْحُكْمَ غَيْرَ النَّفْيِ، فَلَمْ يَلْزَمْ تَنَاقُضٌ؛ لِأَنَّ الْأَفْرَادَ إِنَّمَا هُوَ بِالْبَاقِي بَعْدَ الْإِخْرَاجِ وَكَذَا مَا هُنَا فَيَلَاحِظُ الْإِلَهَ كَلِمَةً ثُمَّ نَصَفَهُ بِكَوْنِهِ غَيْرَ اللَّهِ ثُمَّ يَأْتِي بِالنَّفْيِ وَالْمَعْنَى: "إِلَّا إِلَهَ الْمُؤَصِّفِ بِكَوْنِهِ غَيْرُ اللَّهِ لَيْسَ مَوْجُودًا". اِنْتَهَى بِإِبْصَاحٍ وَزِيَادَةٍ.

وَأَعْلَمُ أَنَّ الْكَلِمَةَ الْمُنْتَشِرَةَ نَدُلُّ بِحَسَبِ الْأَصْلِ عَلَى نَفْيِ الْأَوْهِيَّةِ مِنْ غَيْرِهِ تَعَالَى وَإِنْبَاتِهَا لَهُ تَعَالَى عَلَى وَجْهِ الْقَصْرِ؛ إِنَّمَا قَصُرَ أَفْرَادُ إِنْ كَانَ الْمُخَاطَبُ بِهَا مَجُوسِيًّا أَوْ وَنَبِيًّا، أَوْ قَصُرَ قَلْبُ إِنْ كَانَ دَهْرِيًّا أَوْ طَبِيعِيًّا، أَوْ قَصُرَ تَعْيِينِ إِنْ كَانَ وَاقِئًا سَاكِنًا فِي مَدْلُولِهَا. وَاخْتَلَفَ فِي دَلَالَتِهَا عَلَى الْمَعْنَى الْمَذْكُورِ: فَمَقِيلٌ بِالْوَضْعِ، وَقِيلَ بِعُرْفِ الشَّرْعِ.

وَمَبْنَى الْخِلَافِ عَلَى أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ مِنَ النَّفْيِ إِثْبَاتٌ وَعَكْسُهُ أَوْلَى. وَذَلِكَ أَنَّ الْعُلَمَاءَ -أَبَا حَنِيفَةَ وَغَيْرَهُ- اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ "إِلَّا" لِلْإِخْرَاجِ وَأَنَّ الْمُسْتَثْنَى مُخْرَجٌ وَأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ خَرَجَ مِنْ نَقِيضٍ دَخَلَ فِي نَقِيضِهِ. فَهَذِهِ ثَلَاثَةٌ أُمُورٍ مُتَّفَقٌ عَلَيْهَا وَبَقِيَ أَمْرٌ رَابِعٌ مُخْتَلَفٌ فِيهِ وَهُوَ أَنَا إِذَا قُلْنَا: "قَامَ الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا" مَثَلًا، فَهَتَاكَ أَمْرَانِ: "الْفِعْلُ" كَالْقِيَامِ وَ"الْحُكْمُ": فَاخْتَلَفُوا: هَلِ الْمُسْتَثْنَى يُخْرَجُ مِنَ الْقِيَامِ أَوْ مِنَ الْحُكْمِ بِهِ تَعَالَى؟ فَقَالَ الْجُمْهُورُ كَالشَّافِعِيِّ وَأَنَّمَا اللَّغَةُ مِنَ الْقِيَامِ، فَبَدَخَلَ فِي نَقِيضِهِ وَهُوَ عَدَمُ الْقِيَامِ فَلِذَا قَالُوا: الْأُسْتِثْنَاءَ مِنَ النَّفْيِ إِثْبَاتٌ وَمِنَ الْإِثْبَاتِ نَفْيٌ.

وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: هُوَ مُسْتَثْنَى مِنَ الْحُكْمِ لِيُخْرَجَ النَّفِيضَةَ وَهُوَ عَدَمُ الْحُكْمِ فَيَكُونُ غَيْرَ مَحْكُومٍ عَلَيْهِ بَلْ مَسْكُوتًا عَنْهُ فَأَمَكَنَ أَنْ يَكُونَ قَائِمًا وَأَنْ لَا يَكُونَ. فَلَا يَكُونُ الْأُسْتِثْنَاءَ مِنَ النَّفْيِ إِثْبَاتًا وَمِنَ الْإِثْبَاتِ نَفْيًا. فَإِذَا قَالَ: "لَهُ عَلَيَّ عَشْرَةٌ إِلَّا ثَلَاثَةٌ" كَانَ انْتِفَاءً ثُبُوتِ الثَّلَاثَةِ عِنْدَنَا بِدَلَالَةِ اللَّفْظِ وَعِنْدَهُ بِحُكْمِ الْبَرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ. وَإِذَا قَالَ "لَيْسَ لَهُ عَلَيَّ عَشْرَةٌ إِلَّا سَبْعَةٌ" كَانَ ثُبُوتِ السَّبْعَةِ عِنْدَنَا بِدَلَالَةِ اللَّفْظِ وَعِنْدَهُ بِالْعُرْفِ، فَعِنْدَهُ "إِلَّا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" لَا تَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ الْأَوْهِيَّةِ لِلَّهِ تَعَالَى بِحَسَبِ الْوَضْعِ، بَلْ بِعُرْفِ الشَّرْعِ. وَعِنْدَنَا تَدُلُّ بِحَسَبِ الْوَضْعِ عَلَى نَفْيِ الْإِلَهِيَّةِ عَنْ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى. وَبِثُبُوتِهَا لَهُ، وَهَلْ دَلَّالَتُهَا عَلَيْهَا بِطَرِيقِ الْمُتَطَوَّقِ أَوْ بِطَرِيقِ الْمُتَطَوَّقِ فِي الْأَوَّلِ وَالْمَفْهُومِ فِي الثَّانِي خِلَافٌ عِنْدَنَا؟

فَدَهَبَ إِلَى الْأَوَّلِ أَبُو الْحُسَيْنِ بْنُ الْقَطَّانِ<sup>١٥</sup> وَالسَّيِّحُ أَبُو إِسْحَاقَ الشَّيْرَازِي<sup>١١</sup> فِي الْمُلْحَصِ

١٥ هو أحمد بن محمد بن أحمد بن القطان أبو الحسين القطان من كبراء الشافعيين. وله مصنفات في أصول الفقه وفروعه. مات في جمادى الأولى من سنة ٩٥٣ هـ. راجع: تاريخ بغداد، ٥١٣/٤.

١١ هو إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي. أبو إسحاق (٣٩٣ - ١٧٤ هـ / ٣٠١ - ٣٨١ م): العلامة المناظر. ولد في فيروزآباد (بفارس) وانتقل إلى شيراز فقرا على علمائها. وانصرف إلى البصرة ومنها إلى بغداد وله تصانيف كثيرة. راجع: الأعلام للزركلي، ١٥/١.



وَرَجَّحَهُ الْقَرَّافِيُّ<sup>١٧</sup> فِي قَوَاعِدِهِ وَالْبِرْمَاوِيُّ<sup>١٨</sup> سَيِّحُ الْحَلِّيِّ فِي "سَرْحِ النَّبِيِّ"<sup>١٩</sup> قَالَ: بِدَلِيلٍ أَنَّهُ لَوْ قَالَ: "مَا لَهُ عَلَيَّ إِلَّا بِنَارًا" كَانَ ذَلِكَ إِقْرَارًا بِالدِّينَارِ وَلَوْ كَانَ بِالْمُفْهُومِ لَمْ يُؤَاخَذْ بِهِ لِعَدَمِ اعْتِبَارِ الْمُفْهُومِ فِي الْأَقَارِيرِ. وَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ لَهُ مَفْهُومٌ. وَدَهَبَ ابْنُ السَّبْكِيِّ<sup>٢٠</sup> وَسَارِحُهُ الْجَلَّالُ الْحَلِّيُّ<sup>٢١</sup> إِلَى الثَّانِي فَقَالَ: دَلَّلتَهَا عَلَى نَفْيِ الْأَلُوْهِيَّةِ مِنْ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى مَنْطُوقٌ. وَعَلَى ثُبُوتِهَا لِلَّهِ مَفْهُومٌ مَخَالَفَةٌ. قَالَ سَيِّحُ الْإِسْلَامِ زَكْرِيَّا<sup>٢٢</sup>: وَلَا يَعُدُّ فِيهِ. لِأَنَّهُ الْقَصْدُ أَوْلَى وَبِالذَّاتِ رَدُّ مَا خَالَفَنَا فِيهِ الْمُشْرِكُونَ. لَا إِثْبَاتُ مَا وَافَقُونَا عَلَيْهِ. فَكَانَ النَّاسِبُ لِلأَوَّلِ الْمُنْطُوقِ. وَالثَّانِي الْمَفْهُومِ. وَأَجَابَ عَنِ الْإِسْتِدْلَالِ بِمَسْأَلَةِ الْإِقْرَارِ بِأَنَّهُ مَحَلٌّ عَدَمِ اعْتِبَارِ الْمُفْهُومِ فِيمَا إِذَا كَانَ يُفِيدُ الْحَضَرَ. كَمَا يُفْهَمُ مِنْ كَلَامِهِمْ. وَيَأْتِي هَذَا مَا قَالَهُ سَيِّحُ الْإِسْلَامِ السَّعْدِيُّ<sup>٢٣</sup> فِي مَقَامِ الرَّدِّ عَلَى الْحَنْفِيَّةِ. حَيْثُ قَالَ: لَكِنَّ إِتْكَارَ دَلَالَةِ "مَا قَامَ إِلَّا زَيْدٌ" عَلَى ثُبُوتِ الْقِيَامِ لـ "زَيْدٌ" وَيُلْحَقُ بِإِنْكَارِ الضَّرُورِيَّاتِ. وَإِجْمَاعُ أُمَّةِ الْعَرَبِيَّةِ عَلَى أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ مِنَ النَّفْيِ إِثْبَاتٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ. فَنَحْوُ: "إِلَّا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" يَدُلُّ بِمَنْطُوقِهِ عَلَى نَفْيِ الْأَلُوْهِيَّةِ عَنِ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى وَيَدُلُّ بِمَفْهُومِهِ عَلَى ثُبُوتِ الْإِلَهِيَّةِ لِلَّهِ. انْتَهَى.

١٧ هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن. أبو العباس. شهاب الدين القرافي (٦٢٦ - ٤٨٦ هـ). أصله من صنهاجة. قبيله من بربر المغرب. نسبته إلي القرافة وهي الحلة المجاورة لقرية الإمام الشافعي بالقاهرة. مصري المولد والمنشأ والوفاء. من تصانيفه: الفروق في القواعد الفقهية. والخيرة في الفقه. وشرح تنقيح الفصول في الأصول. والإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام. راجع: ملاحق تراجم الفقهاء الموسوعة الفقهية. ٤١/١١.

١٨ محمد بن عبد الدايم بن موسى بن عبد الدايم بن فارس ابن محمد بن رحمة بن إبراهيم الشمس أبو عبد الله النعيمي العسقلاني الأصل البرماوي ثم القاهري الشافعي ولد في منتصف القعدة سنة ٣٦٧ ومات في يوم الخميس ثاني عشر جمادى الآخرة سنة ١٣٨ إحدى وثلاثين وثمان مائة بيت المقدس. راجع: البدر الطالع بحاسن من بعد القرن السابع. ٣٧١/٢.

١٩ "التنبية" من أمهات الكتب في الفقه الشافعي لأبي إسحاق الشيرازي.  
٢٠ هو عبد الوهاب بن علي بنعلي بن عبد الكافي بن تمام السبكي. أبو النص. تاج الدين أنصاري (٧٢٧- ١٧٧ هـ): من كبار فقهاء الشافعية. ولد بالقاهرة. سمع بمصر ودمشق. تفقه على أبيه وعلى الذهبي. من تصانيفه: طبقات الشافعية الكبرى. وجمع الجوامع في أصول الفقه. وترشيح التوشيح وترجيح التصحيح في الفقه. راجع: الأعلام للزركلي. ٥٢٣/٤.

٢١ هو محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أحمد بن هاشم الجلال أبو عبد الله الحلبي الأصل نسبة إلى الحلة الكبرى بفتح الحاء المهملة من القاهرة الشافعي ويعرف بالجلال الحلبي ولد في مستهل شوال سنة ١٩٧ بالقاهرة ونشأ بها ومات يوم السبت مستهل سنة ٤٦٨. وله تصانيف كثيرة. راجع: البدر الطالع بحاسن من بعد القرن السابع. ٩٠١/٢.

٢٢ هو زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري السنيكي المصري الشافعي. أبو يحيى (٣٢٨ - ٦٢٩ هـ / ٠٢٤١ - ٠٢٥١ م): شيخ الإسلام. قاض مفسر. من حفاظ الحديث. ولد في سنيكة (بشرقية مصر) وتعلم في القاهرة. له تصانيف كثيرة. راجع: الأعلام للزركلي. ١٤/٣.

٢٣ هو أحمد بن يحيى بن محمد بن سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الهروي (٠٠٠ - ٦١٩ هـ / ٠٠٠ - ١٥١ م): شيخ الإسلام. من فقهاء الشافعية. يكنى بسيف الدين. ويعرف بحفيد السعد (التفتازاني) كان قاضي هراة مدة ثلاثين عاما. له كتب. منها مجموعة سميت الدر النضيد في مجموعة الحفيد في العلوم الشرعية والعربية. وحاشية على شرح التلخيص والفوائد والفرائد حديث. في طوبقيو. وشرح تهذيب المنطق لجده. في الأزهرية. راجع: الأعلام للزركلي. ٠٧٢/١.

وَقَالَ ابْنُ دَقِيقِ الْعِيدِ<sup>٢٤</sup>: كَلَامُ الْحَنْفِيَّةِ مَرَاوِعَةٌ جَدَلِيَّةٌ. وَالسَّارِعُ خَاطَبٌ مَنْ لَا يَعْرِفُ السَّنْعَ بِـ "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ". وَأَمَرَهُمْ بِهَا لِإِبْتِاتِ مَقْصُودِ التَّوْحِيدِ وَجَعَلَ الْفَهْمَ لِدَلِكِ مِنْهُمْ مِنْ غَيْرِ احْتِيَاجٍ لِأَمْرِ زَائِدٍ وَلَوْلَا أَنَّ الْإِبْتِاتِ فِيهَا مَعْرِفٌ بِغَيْرِ السَّنْعِ مَا حَسُنَ ذَلِكَ. وَلَوْ كَانَ وَضَعُ اللَّفْظِ لَا يَفْتَضِي ذَلِكَ لَكَانَ أَهَمُّ الْمُهْمَاتِ أَنْ يُعَلِّمَنَا السَّارِعُ مَا يَفْتَضِيهِ بِالْوَضْعِ مِنْ غَيْرِ احْتِيَاجٍ لِأَمْرِ آخَرَ. فَإِنَّ ذَلِكَ الْمَقْصُودُ الْأَعْظَمُ فِي الْإِسْلَامِ. انْتَهَى. وَلِذَا قَالَ الْكَمَالُ بْنُ الْهَمَامِ<sup>٢٥</sup>: "مِنْهُمْ<sup>٢٦</sup>: الْأَوْجَهُ قَوْلُ طَائِفَةٍ مِنَ الْحَنْفِيَّةِ يَقُولُ الْجُمْهُورُ إِنَّ الْأَسْتِثْنَاءَ مِنَ النَّفْيِ إِبْتِاتٌ وَمِنَ الْإِبْتِاتِ نَفْيٌ". قَالَهُ صَاحِبُ الْهُدَايَةِ<sup>٢٧</sup> لَوْ قَالَ: "مَا أَنْتَ إِلَّا حُرٌّ يَعْتِقُهُ. لِأَنَّ الْأَسْتِثْنَاءَ مِنَ النَّفْيِ إِبْتِاتٌ عَلَى وَجْهِ التَّأَكِيدِ كَمَا فِي كَلِمَةِ السُّنَّاهِ. انْتَهَى. وَالْمَنْطُوقُ مَا دَلَّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ فِي مَحَلِّ النَّطْقِ بِأَنْ لَا يَتَوَقَّفَ عَلَى وَاسِطَةٍ كَمَعْنَى "زَيْدٌ" فِي نَحْوِ: "جَاءَ زَيْدٌ" وَمَعْنَى "الْأَسَدُ" فِي "رَأَيْتَ الْيَوْمَ أَسَدًا". وَالْمَفْهُومُ مَا دَلَّ عَلَيْهِ لَفْظٌ لَا فِي مَحَلِّ النَّطْقِ وَإِنْ كَانَ مَسْكُوتًا عَنْهُ. فَإِنَّ وَاوَقَّ حُكْمُهُ حُكْمَ الْمَنْطُوقِ بِهِ سَمِّيَ مَفْهُومٌ مُوَافِقَةٌ. وَهُوَ حُجَّةٌ بِاتِّفَاقٍ. كَتَحْرِيمِ صَرْبِ الْوَالِدَيْنِ الدَّالِّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ)<sup>٢٨</sup> وَإِنْ خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْمَنْطُوقِ سَمِّيَ مَفْهُومٌ مَخَالَفَةٌ نَحْوُ: (فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً)<sup>٢٩</sup> أَيْ: لَا أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ. وَهُوَ حُجَّةٌ لَعَنَةً لَا شَرْعًا إِلَّا إِذَا كَانَ نَفْيًا وَلَا يَكُونُ حُجَّةً مُطْلَقًا خِلَافًا لِجَمَاعَةِ كَالدَّقَاقِ<sup>٣٠</sup> وَهُوَ الْأَسْمُ الْجَامِدُ. وَالَّذِي غَلَبَتْ عَلَيْهِ الْأَسْمِيَّةُ كَالْعَنِيِّ فِي حَدِيثِ {مَطْلُ الْعَنِيِّ ظُلْمٌ}<sup>٣١</sup> فَإِنَّهُ مُسْتَقٌّ مِنَ الْغِنَى. وَغَلَبَتْ عَلَيْهِ الْأُسْمِيَّةُ. وَتَمَّامُ الْكَلَامِ عَلَى ذَلِكَ فِي عِلْمِ الْأُصُولِ.

ثُمَّ الْخَبْرُ فِي "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" مَحْذُوفٌ تَقْدِيرُهُ: "مَعْبُودٌ بِحَقِّ". وَبِهَذَا يُجَابَ عَنْ قَوْلِ الرَّازِيِّ<sup>٣٢</sup>:

- ٢٤ هو محمد بن علي بن وهب بن مطيع. أبو الفتح. تقي الدين القشيري. المعروف كابيه وجده بابن دقيق العيد (٥٢٦ - ٢٠٧ هـ / ٨٢٢١ - ٢٠٣١ م): قاض. من أكابر العلماء بالأصول. مجتهد. أصل أبيه من منفلوط (بصر) انتقل إلى قوص. وتعلم بدمشق والإسكندرية ثم بالقاهرة. وولي قضاء الديار المصرية سنة ٥٩٦ هـ. فاستمر إلى أن توفي (بالقاهرة). له تصانيف كثيرة. راجع: الأعلام للزركلي. ٣٨٢/٦.
- ٢٥ هو محمد بن عبدالواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي ثم الإسكندري كمال الدين المعروف بابن الهمام. (ت: ١٦٨ هـ.): إمام من علماء الحنفية عارف بأصول الديانات والتفسير والفرائض والفقه. من سيواس. ولد بالإسكندرية ونبغ في القاهرة وجاور بالحرمين ثم كان شيخ الشيوخ بالخانقاه بالشيخونية بمصر. راجع: <http://www.islamic-council.com>. (١١٠٢، ١٠٠٢).
- ٢٦ معنى "منهم" يعني أنه ابن الهمام من الحنفية.
- ٢٧ هو أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (المتوفى: ٥٥٨ هـ) صاحب البناية في شرح الهداية. راجع: البناية في شرح الهداية. ٣١/١.
- ٢٨ الإسراء: ٣٢.
- ٢٩ النور: ٤.
- ٣٠ هو أبو بكر محمد بن محمد بن جعفر البغدادي. أصولي شافعي. توفي ببغداد سنة ٢٠١/٢٩٣. راجع: طبقات الفقهاء. ٨١١/١.
- ٣١ راجع: صحيح مسلم. باب حرم مطل الغني. ٧٩١١/٣.
- ٣٢ هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري. أبو عبد الله. فخر الدين الرازي (٤٤٥ - ٦٠٦ هـ / ٠٥١١ - ٠١٢١ م): الإمام المفسر. وهو قرشي النسب. أصله من طبرستان. ومولده في الري وإليها

"إِنْ قَدَّرَ أَنْ "لَا إِلَهَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ" جَارَ أَنْ يَكُونَ لَهَا فِي الْإِمْكَانِ. وَإِنْ قَرَّرَ فِي الْإِمْكَانِ  
يَصِيرُ الْمَعْنَى "لَا إِلَهَ مُكِنٌّ إِلَّا اللَّهُ" فَإِنَّ مَوْجُودَ مُكِنِّ عَقْلًا وَالْجَمِيعُ بَاطِلٌ. فَلَا يَتَمُّ بِهِ  
التَّوْحِيدُ مَعَ أَنَّهَا كَلِمَةٌ تَوْحِيدٍ اتِّفَاقًا. انْتَهَى.

هَذَا حَاصِلُ مَا تَبَسَّرَ جَمْعُهُ عَلَى مَا يَتَعَلَّقُ بِهَذِهِ الْكَلِمَةِ الْمُنْشَرَفَةِ مِنَ الْإِعْرَابِ وَغَيْرِهِ  
مِمَّا فَتَحَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ. وَهُوَ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ وَإِلَيْهِ الْمَرْجِعُ وَالْمَأْبُ؛ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا  
مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا كَثِيرًا دَائِمًا إِلَى يَوْمِ الدِّينِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ  
الْعَالَمِينَ. آمِينَ. آمِينَ. آمِينَ. وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ.

نسبته. ويقال له (ابن خطيب الري) رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان. وتوفي في هراة. من  
تصانيفه مفاتيح الغيب وغير ذلك من الكتب. راجع: الأعلام للزركلي. ٣١٣/٦.

**Kaynakça**

Kur'an-ı Kerim, Ankara: DİB Yay., 2010.

Ali, Cevvad, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslam*, Bağdat: Câmîatu Bağdat, 1993.

Alp, Musa, "Farklı İki Açıdan Arapça: Fusha ve Avamca", *ÇÜİFD*, XI, 2, (2011), s. 93.

Aydın, Tahirhan, "Arapça ve Türkçede Sesler -Karşıtsal Çözümleme-", *Ekev Akademi Dergisi*, 44 (2010), s. 321-334.

\_\_\_\_\_, *Arap Dilinin Günümüz Meseleleri*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2013.

Aynî, Bedruddin, *el-Binaye fî Şerhi'l-Hidaye*, thk. Eymen Salih Şaban, Beyrut: Dârü'l-Kütüb, 2000.

Bağdadi, Ahmet b. Ali Ebu Bekir el-Hatip, *Târîhu Bağdat*, Beyrut: Dârü'l-Kütüb, t.y.

Baytar, Abdurrezzak, *Hilyetü'l-Beşer fî Târîhi'l-Karnî's-Sâlis Aşer*, thk. Muhammed Behcet el-Baytar, Beyrut: Dârü's-Sâdir, 1992.

Cebertî, Abdurrahman b. Hasan, *Acâibü'l-Âsar fî't-Terâcîm ve'l-Ahbâr*, I-III, 2. bs., Kâhire: Matba'atü Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1997.

Civelek, Yakup, *Arap Dilinde İrab Olgusu*, Ankara: Araştırma Yay. 2003.

Cürçânî, Abdulkâhir, *Delâilü'l-İcâz*, thk. M. Muhammed Şâkir, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 2004.

Çögenli, M. Sadi, *Arapça Belâgat*, Erzurum: Eser Ofset, 2012.

\_\_\_\_\_, *Ayet ve Hadis Kaynaklı Arapça Dilbilgisi/Nahiv*, İstanbul: İFAV Yay., 2011.

Çörtü, Mustafa Meral, *Arapça Dilbilgisi-Nahiv*, İstanbul: İFAV Yay., 2012.

Ensârî, Ebû Muhammed Cemaeddin Abdullah b. Yusuf b. Ahmed ibn Hişam, *Muğni'l-Lebib*, thk. Abdurrezzak es-Sadî, Bağdat: Dârü'ş-Şuûn, 1999.

Görgün, Hilal, "Şerkâvî", *DİA*, XXXIX, 11-13.

Hanefî, İbrahim b. Muhammed b. Arabşâh Usamuddîn, *el-Atvel*, haz. Abdülhamid Hindavî, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.

İstrâbâzî, Muhammed b. Hasan, Şerhü'r-Radiy alâ'l-Kafiye, thk. ve tlk. Yusuf Hasan Ömer, Bingazi: Menşûrat Camiati Kazyunus, 1996.

Karâfî, Şehabuddin Ahmet b. İdris b. Abdurrahman, *el-İstiğnâ fî'l-İstisnâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Beyrut: Dârü'l-Kütüb, 1986.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifîn ve Terâcîmü'l-Müsannifîn*, I-XV, 1. bs., Beyrut: Dârü İhyâi Tûrâsî'l-Arabiyye, 1957.

Kürânî, İbrahim, *İnbâhu'l-Enbâh alâ Tahkiki İrabî Lâ İlâhe İllallah*, thk. Ahmet Gemi, Basılmamış Doktora Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum: 2013.

- Muktarah, Muzaffar b. Abdullah, *el-Esrarü'l-Aklyye*, thk. Nizar Hammadî, yy., 2009.
- Müslim, *Sahih-i Müslim*, thk. Ferîk Beyti'l-Efkârî'd-Devliyye, Riyad: 1998.
- Nazirü'l-Ceyş, *Şerhü't-Teshîl*, thk. Ali Muhammed Fahir vd., Kahire: Dârü'l-İslam, 2007.
- Nazirü'l-Ceyş, *Temhidü'l-Kavâid*, thk. Ali Muhammed Fahir vd., Mısır: Dârü's-Selâm, t.y.
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Muradi, *İ'râbü'l-Kur'an*, thk. Şeyh Halid el-Ali, Beyrut: Dârü'l-Marife, 2008.
- Sibeveyh, *el-Kitab*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut: Darü'l-Cil, t.y.
- Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman, *Cami'ü'l-Ehâdis*, Beyrut: Dârü'l-Kütüb, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Bugyetü'l-Vuat fî Tabakati'l-Lugaviyyîn ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1998.
- \_\_\_\_\_, *el-Elgazü'n-Nahviyye*, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2003.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedrü't-Tâli' bi Mehâsini Men Ba'de'l-Karnî's-Sâbi'*, Kahire: Dârü'l-Kitab, 1998.
- Şirazî, Ebû İshak, *Tabakatü'l-Fukaha*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dârü'r-Râid, 1970.
- Uzikân, Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin, *el-İstisnâ inde'l-Usûliyyîn*, Riyad: Dârü'l-Mirâc, 1998.
- Zeccâc, *Meani'l-Kur'an ve İ'râbih*, thk. Abdülcelil Abduh Şibli, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988.
- Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Bahaeddin b. Abdullah eş-Şafîi, *el-Bahrü'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkıh*, Kuveyt: Dârü's-Safve, 1992.
- Zeyyatî, Süleyman Rasd el-Hanefî, *Kenzü'l-Cevher fî Târîhi'l-Ezher*, yy., t.y.
- Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm*, I-XI, 3. bs., Beyrut: Dârü'l-'ilm, 2002.

#### İnternet Siteleri:

- <http://www.islamic-council.com/>. (Erişim Tarihi: 20.01.2016).
- <http://waqfeya.com/>. (Erişim Tarihi: 20.01.2016).
- <http://shamela.ws/>. (Erişim Tarihi: 20.01.2016).
- <https://archive.org/index.php>. (Erişim Tarihi: 20.01.2016).
- <http://cb.rayaheen.net/showthread.php?tid=35619>. (Erişim Tarihi: 20.06.2016).

**Ekler 1: Riyad Melik Suud Üniversitesi Koleksiyonunda Bulunan Yazmanın İlk ve Son Varakları**

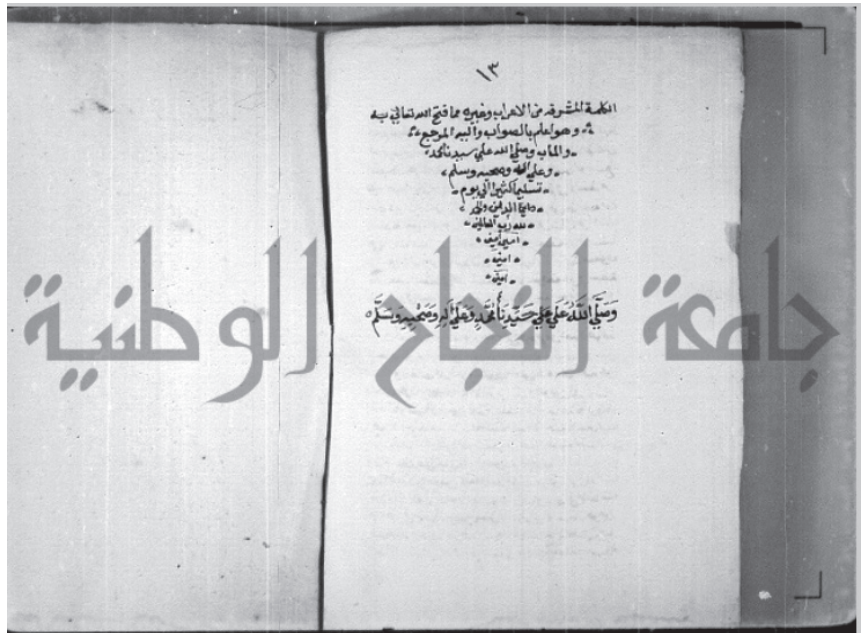
Abdullah bin Hicâzî bin İbrahim eş-Şerkâvî'nin "Risâle fî İ'râbi Lâ İlâhe İllallah" Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme





**Ekler 2: Filistin Necâh el-Vataniyye Üniversitesi Kütüphanesinde Bulunan Yazmanın İlk ve Son Varakları**

Abdullah bin Hicâzi bin İbrahim eş-Serkâvî'nin "Risâle fi İrabî Lâ İlâhe İllallah" Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme







# İlk Üç Sûredeki Bazı Ayetler Bağlamında Müfessir Kummî'nin Şii Eksenli Yorumları

Mehmet Yusuf YAGIR\*

## Özet

Şia'nın tefsir kaynakları arasında el-Kummî'nin tefsirinin önemi büyüktür. Bu tefsir, Şii tefsir anlayışının en eski ve en temel kaynağı olarak kabul edilmektedir. Eserin müellifi, tefsirini te'lif ederken bağlı bulunduğu mezhepten bağımsız hareket edememiştir. Kur'an'ın ilk üç suresi (Fatiha, Bakara ve Âl-i İmrân) kapsamında ele aldığımız bu eserde bazı ayetler, mezhebi anlayışa uygun bir şekilde tefsir edilmiştir. Şia'yla bağlantılı olarak tefsir edilen bu ayetler, belli-başlı tefsir kitaplarıyla karşılaştırıldı. Bu eserlerde Kummî'nin fikirlerini destekleyen bir bilgiye ulaşılamamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an-ı Kerim, el-Kummî, Tefsir, Emirü'l-Mü'minin, Şia.

## Commentator al-Kummi's Shite Unaxial Comments In The Context of The Some Verses Within The First Three Surahs

### Abstract

The importance of al-Kummi's commentary is great among the resources of Shia. This commentary is accepted as the oldest and the main resource of the Shiah commentary understanding. Author of the book when writing his commentary can't act independently from his sect it is connected. Some verses has been commentary proper sectarian approach in this book that we have discussed within the first three Koran surah (Fatiha, Bakara and Al-i Imran). It is compared this verses that Kummi had commentary as linked to Shia with main books of the commentary. Could not be reached a knowledge that supporting the Kummi's ideas.

**Key Words:** The Holy Quran, al-Kummi, Commentary, Amir al-Muminin, Shia.

\* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir A. B. D.  
yusufhilvani@mynet.com

## Giriş

İslâm tarihinin henüz birinci asrıdan itibaren, hem dini hem de siyasi anlayışa sahip mezhepler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu mezhepler, tefsir hareketine ivme kazandıran önemli etkenlerden biri olmuştur. Zira bu mezheplerin müntesipleri, gittikleri yolun doğruluğunu ispatlama gayesiyle Kur'ân'dan deliller bulma gayreti içine girmişlerdir. Bu anlamda, gerektiğinde fikirlerini desteklemek maksadıyla, Kur'ân'ı te'vil etme yoluna başvurmuşlardır. Bu bağlamda her mezhep, Kur'ân'a müracaat ederek düşüncesine uygun kısımları almış, uygun olmayan kısımları da te'vil yoluyla kendi düşünce yapısına uydurmaya çalışmıştır.<sup>1</sup>

İslâm Tarihinde ortaya çıkan en eski dini-siyasi mezhep Şi'îdir.<sup>2</sup> İmametin (halifeliğin, devlet başkanlığının) Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin hakkı olduğunu savunan bu mezhebin tefsir eserleri de bu kaygı çerçevesinde şekillenmiştir. Dolayısıyla Şi'î müfessirler eserlerinde imamet ve imamete müteallik kavramlar etrafında dönüp dolaşmışlardır.<sup>3</sup>

İlk dönem önemli Şi'î alimlerinden biri el-Kummi'dir. O da yazmış olduğu tefsirinde bazı ayetleri, imamet meselesiyle bağlantılı bir şekilde tefsir etmiştir. Biz de bu çalışmamızda el-Kummi'nin imamaet meselesi doğrultusunda tefsir ettiği bazı ayetleri ele alacağız. Kapsamlı olacağı düşüncesiyle el-Kummi'nin eserinin tamamını bu makalede ele almayacağız. Sadece Kur'ân'ın ilk üç suresinin (Fatiha-Bakara-Âl-i İmrân) tefsirine bakarak, Kummi'nin hangi ayetleri, Şia ve imamet meselelerine yönelik tefsir ettiğini ortaya koyacağız. Bu arada mezhep saikiyle tefsir ettiği ayetleri, aradaki farkı anlamak maksadıyla belli-başlı rivayet, dirayet

1 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr Yay., 2014, s. 297.

2 Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da İtikadi, Siyasi ve Fikhi Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, Ankara: Yeni Şafak, t.y., s. 41.

3 Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, İstanbul: İFAV Yay., 2013, s. 58-60.

ve Mutezile tefsirleriyle karşılaştıracğız. Bazen de sonraki dönemlere tesir edip etmediğini anlamak için bazı önemli Şia tefsirleriyle mukayese edeceğiz.

## 1. Şia ve Şiilik Hakkında

Şia, Hz. Ali'nin taraftarı olup, onun diğer sahabelerden üstün olduğunu iddia edenlere verilen isimdir.<sup>4</sup> Bu iddiada olanlara göre Hz. Ali'nin halifeliği (devlet başkanlığı) gerek gizli gerekse açık bir şekilde, hem nass hem de vasiyet ile tayin edilmiştir. Halifelik her zaman onun soyundan gelenlerde olacaktır.<sup>5</sup>

Şia'nın çıkış sebebiyle ilgili olarak çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşleri şöyle sıralamak mümkündür:

1. Bazı Şii müellifler, Hz. Ali'nin velayetinin bütün peygamberlerin sahifelerinde yazılı olduğu fikrini savunmuşlardır. Ancak çoğunluğun görüşüne göre Şia'nın ortaya çıkışı Hz. Muhammed (s.a.v)'in yaşadığı dönemde ve onun vasıtasıyla ortaya çıkmıştır.

2. Şii olmayan bazı alimlere göre Şiilik Hz. Muhammed'in vefatından sonra, Haşimî Soyundan bir grubun, başta Hz. Ali olmak üzere hilafetin Ehl-i Beyt'te olması gerektiği fikriyle ortaya çıkmıştır.

3. Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle beraber, özellikle Abdullah b. Sebe'nin tahrikiyle vuku bulan fitneyle beraber ortaya çıkmıştır.

4. Bazı alimler de Şia'nın çıkış sebebini Sıffin Savaşı'na bağlamışlardır.

5. Diğer bir görüş de Hz. Hüseyin'in Emeviler tarafından şehid edilmesinin Şia'nın doğuşuna zemin hazırladığı yönündedir.<sup>6</sup>

Şia mezhebi birkaç kola ayrılmıştır. Bunlar arasında tefsirle uğraşan belli-başlı üç fırka vardır: Zeydiyye, İsmâ'îliyye ve İmâmîyye.<sup>7</sup> Eserini inceleyeceğimiz el-Kummî, Şia'nın İmâmîyye koluna mensuptur. Bu yüzden müellifimizin müntesibi olduğu fırkaya dair bazı bilgileri vermemiz gerekir.

İmâmîyye, Şia'nın en büyük koludur. Net bir sınırı belirlenemeyen bu fırka, Rafıza, Kat'iyye, İsnâ-Aşeriyye (on iki imamcı) ve Ca'feriyye gibi kavramlarla da anılmıştır.<sup>8</sup>

İmâmîyye'nin dayandığı belli-başlı ilkeler vardır. Bu ilkeler şunlardır:

4 Ebu'l-Hasen Mûsâ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmîyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Na'im Zarzûr, yy., el-Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2005, I, 25.

5 Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdulkerim b. Ebubekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, yy., Müessesetü'l-Halebî, t.y., I, 146.

6 Mustafa Öz, "Şia", *DİA*, İstanbul: 2010, XXXIX, 111; Aslan Habibov, "İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı" (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 10. Ayrıca bkz. Hikmet Koçyiğit, "Şii-İmâmî Tefsir Anlayışında Müfessirin Konumu", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2015), s. 64-65; Musa Kazım Yılmaz, "Tabersî ve Tabâtabaî'de İmamiyye Tefsiri" (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1985, s. 11-15.

7 Süleyman Ateş, *İmamiyye Şiâsının Tefsir Anlayışı*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neş., 1998, s. 5.

8 Hasan Onat ve Sönmez Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara: Grafiker Yay., 2012, s. 184.

1. İmamet: İmâmîyye'ye göre İslâm'da, imam tayin etmekten daha önemli bir iş yoktur.<sup>9</sup> İmamlar, dinî ve dünyevî önderlerdir. Hz. Ali, Hz. Muhammed'den sonra tayin edilen ilk imamdır. İmamlık Hz. Ali'den sonra, onun evladının hakkıdır. Hz. Ali'nin soyundan on iki imam gelmiş; on ikinci imam kaybolmuştur. İmamlar Allah ile bağlantılı insanlardır. Bu yüzden ilmi ya peygamberden, ya kendilerinden önceki imamdan veya ilham yoluyla alırlar.<sup>10</sup> Kim imama inanmadan ölse, kafir olur.<sup>11</sup>

2. Mehdilik: Ahir zamanda yeryüzünü korku ve sapkınlık kaplamışken beklenen imam ortaya çıkacak; yeryüzünü güven ve adaletle dolduracaktır. Mehdinin dönüşünde, Şia yeniden canlanacak ve Şiiler yardım göreceklerdir.<sup>12</sup>

3. İsmet: İmamlar da peygamberler gibi günahsızdırlar. Büyük olsun, küçük olsun hiç günah işlemezler.<sup>13</sup>

4. Rec'at: Mehdilik fikri için gerekli bir inançtır. Beklenen mehdi ortaya çıktığı zaman, Hz. Muhammed (s.a.v), Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin hatta bütün imamlar geri dönecekler ve kendileri gibi geri dönen, başta Hz. Ebubekr ve Hz. Ömer olmak üzere, bütün düşmanlarına kısas uygulayacaklardır. Sonra da hep beraber, kıyamet günü tekrar dirilmek üzere öleceklerdir.<sup>14</sup>

5. Takiyye: Sözlükte korunmak, sakınmak anlamlarına gelen takiyye'nin tanımı da şöyledir: Şiilik'te, kişinin can ve mal korkusuyla inancını gizlemesi ve sahip olduğu inanca uygun hareket etmemesidir. Şia'da bu inanışa oldukça fazla önem atfedilmiş, hatta takiyyenin vacip olduğu, terkinin namazı terk etmekle eşdeğer olduğu vurgulanmıştır. 12. imamın geri dönüşüne kadar takiyyeye devam edilecektir.<sup>15</sup>

Şia'nın temel prensiplerinden biri olan takiyye, Şiilerin insanlardan gizledikleri dinlerinin bir parçasıdır. Şiiler bu durumda mevcut yöneticiye açık açık itaat ederlerken, beklenen imamlarına da gizliden dua ederler. Ellerine güç ve kuvvet geçince de silahlı bir ihtilal yapmanın gerektiğini savunurlar.<sup>16</sup>

## 2. İmâmîyye'nin Tefsir Anlayışı

Genelde Şia'nın, özelde ise İmâmîyye'nin tefsirinin doğuşuna zemin hazırla-

9 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 162.

10 Ateş, *İmamiyye Şiâsının Tefsir Anlayışı*, s. 5-6.

11 Muhammed es-Seyyid Huseyn ez-Zehabi, *et-Tefsir ve'l-Mufessirûn*, Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, t.y., II, 8; Cerrahoglu, *Tefsir Tarihi*, s. 316; Ateş, *İmamiyye Şiâsının Tefsir Anlayışı*, s. 6.

12 Zehabi, *et-Tefsir ve'l-Mufessirûn*, II, 8; Cerrahoglu, *Tefsir Tarihi*, s. 316; Ateş, *İmamiyye Şiâsının Tefsir Anlayışı*, s. 7.

13 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 146; Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed Abdullah el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedide, 1977, I, 341.

14 Zehabi, *et-Tefsir ve'l-Mufessirûn*, II, 9, 316; Ateş, *İmamiyye Şiâsının Tefsir Anlayışı*, s. 7.

15 Onat ve Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 184.

16 Zehabi, *et-Tefsir ve'l-Mufessirûn*, II, 9, 316; Ateş, *İmamiyye Şiâsının Tefsir Anlayışı*, 7.

yan etkenler ve İmamîyye'nin temel prensipleri etrafında şekillenen tefsir anlayışı şöyledir:

Emeviler döneminde yaşayan bazı müttaki zatlar, Emevi yönetiminden hoşnut değillerdi. Zahiren iktidara bağlı görünen bu zatlar, kalben iktidara karşı idiler. Bu durum onları Hz. Ali ve soyuna karşı bir muhabbete sevk etmişti. Artık Kur'an'dan Hz. Ali'nin ve soyunun halife olması gerektiğine dair ayetler aranmaya başlamıştı. İşte bu etki-tepki meselesi ilk Şii tefsir anlayışının doğmasına sebep olmuştur.<sup>17</sup>

İmâmîyye Şiâsının en büyük meselesi imamettir. Onlara göre Peygamberden sonra en etkin ve yetkin kişiler imamlardır. Dolayısıyla bu imamlara bir kutsiyet addedilmiştir. Kur'an tefsiri yapılırken de başta imamet olmak üzere, mehdilik, rec'at, ismet ve takiyye gibi temel inanç esasları çerçevesinde değerlendirmeler yapılmıştır. Bu da nefsin istek ve arzuları doğrultusunda bir tefsir anlayışının doğmasına sebep olmuştur.<sup>18</sup>

İmâmîyye'ye göre Kur'an'ın zahir ve batın manaları vardır. Onların indinde önemli olan batın manalardır. Bu hususta o kadar ileri gitmişlerdir ki, batını manalara ulaşmak için aşırı te'villere girişmişlerdir. Onlara göre Kur'an'ın zahiri nübüvete ve ona bağlı şeylere has iken, batını ise imamete ve onunla alakalı şeylere mahsustur. Kur'an'ın zahir ve batın manaları birbirine eşittir. Bu manaları da ancak peygamber ve imamlar bilir.<sup>19</sup> İmâmîyye'ye göre Kur'an'ın gerçek tefsirini de yalnızca imamlar bilirler ve sadece onlardan gelen rivayetler makbuldür. Çünkü Allah bütün Peygamberlerin ilmini Hz. Muhammed (s.a.v)'de, onun ilmini de Hz. Ali'de toplamıştır. Öyleyse Hz. Ali diğer peygamberlerden de bilgilidir.<sup>20</sup>

### 3. el-Kummî'nin Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserlerine Dair

#### 3. 1. Hayatı

Tam adı Ali b. İbrahim b. Haşim el-Kummî'dir. Künyesi Ebu'l-Hasendir.<sup>21</sup> Kummî'nin nerede ve ne zaman doğduğu hakkında kesin bir bilgiye rastlayamadık. Ancak Kûfe'den İran'ın Kum şehrine gittiğine dair bilgi mevcuttur. Tahsil hayatı hakkında da bilgiye rastlayamadığımız Kummî'nin ekser rivayetleri babasından nakletmesi, ilk hocasının babası olduğu kanaatini vermektedir.<sup>22</sup> Ölüm tarihi

17 Ateş, *İmamîyye Şiâsının Tefsir Anlayışı*, s. 8; Yılmaz, "Tabersî ve Tabâtabaî'de İmamîyye Tefsiri" (Basılmamış Doktora Tezi), s. 15-16.

18 Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Mufessirün*, II, 19-20.

19 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 319.

20 Ateş, *İmamîyye Şiâsının Tefsir Anlayışı*, s. 8; Koçyiğit, "Şii-İmâmî Tefsir Anlayışında Müfessirin Konumu", s. 77.

21 Ebu'l-Abbas b. Ali en-Necâşi, *Ricâlu'n-Necaşi: Ehadu'l-Usuli'r-Ricâliyye*, thk. Muhammed Cevvad en-Nai'nî, Beyrut: Darü'l-Edva, 1408/1988, II, 86; Adil Nuveyhiz, *Mu'cemu'l-Mufessirin min Sadri'l-İslâm hatta'l-Asri'l-Hadır*, Beyrut: Muessesetu Nuveyhizi's-Sekafiyye, 1403/1983, s. 249.

22 Muhammed Hâdi Ma'rife, *et-Tefsir ve'l-Mufessirün fi Sevbihi'l-Kaşib*, yy. el-Câmiatu'r-Ridaviyye li'l-Ulumi'l-İslâmiyye, 1998, II, 325.

de net olmayan Kummî'nin hicri 307'den sonra vefat ettiği ifade edilmekle beraber<sup>23</sup> hicri 329 tarihini zikredenler de olmuştur.<sup>24</sup>

### 3. 2. İlmi Şahsiyeti

Yüksek bir ilmi mertebede görülen el-Kummî, tarihçi, müfessir ve Şia'nın İmâmîyye kolunun fakihî olarak bilinir.<sup>25</sup> Hadis alanında otorite olarak kabul edilen<sup>26</sup> Kummî, sikâ, sağlam, güvenilir ve hasenü'l-hal olarak kabul edilir.<sup>27</sup> Hadis alanında Şiilerin en önemli kaynaklarından biri olarak kabul edilen *el-Kâfi* adlı eserin müellifi Muahmmmed b. Yakub el-Kuleynî'nin (ö. 328/940) Kummî'nin öğrencisi olması<sup>28</sup> ve ondan çok sayıda hadis rivayet etmesi<sup>29</sup> Kummî'nin, Hadis alanında oldukça otoriter olduğunu gösterir.

### 3. 3. Eserleri

el-Kummî'nin te'lif ettiği eserler şunlardır: *Kitâbu't-Tefsîr*, *Kitâbu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh*, *Kitâbu'l-Meğâzî*, *Kitâbu Kurbi'l-İsnâd*, *Kitâbu'l-Menâkib*, *Kitâbu İhtiyatî'l-Kur'ân ve Rivâyatuh*<sup>30</sup>, *Kitâbuş-Şerâi'*, *Kitâbu'l-Hayz*, *Kitâbu't-Tevhid veş-Şirk*, *Kitâbu Fedâilî Emiri'l-Mü'minin*, *Kitâbu'l-Enbiyâ*, *Risâletün fî Ma'nâ Hâşim ve Yûnus*, *Cevâbatu Mesâilî Seelehu Muhammed b. Bilâl ve el-Müşezzir*.<sup>31</sup>

### 4. el-Kummî'nin Tefsirine Dair

el-Kummî'nin yazdığı tefsir, İmâmîyye Şia'sının en meşhur tefsir kaynaklarından biridir. Rivayet tefsiri metoduyla yazılmış bu tefsir aynı zamanda bize ulaşan en eski rivayet tefsirlerindedir. Bu eser, Şiiler tarafından tefsir usulü alanında yazılmış eserlerin temeli olarak da kabul edilir.<sup>32</sup> el-Kummî'nin tefsiri şu özelliklere sahiptir:

el-Kummî'nin tefsiri ayetlerin, nasih-mensuh, muhkem-müteşabih, mukaddem-muahhar gibi hususları ihtiva eden bir mukaddime ile başlamıştır. Bundan sonra sure ve ayet tertibine riayet edilerek Kur'ân'ın tefsirine geçmiştir. Müfessir Bakara Suresinin sonuna kadar önce ayeti zikretmiş sonra da Ali b. İbrahim'den rivayetler nakletmiştir. Âl-i İmrân suresinden başlayarak Kur'ân'ın son suresine kadar Ebû Carud ve diğer ravilerden aktardığı rivayetlerle ayetleri tefsir etmiştir.

23 Seyyid Muhammed Ali Ayâzî, *el-Müfessirûn: Hayatuhum ve Menhecuhum*, Tahran: Vizeratû's-Sekâfeti ve'l-İrşâdî'l-İslamî, 1373, s. 329.

24 Ma'rife, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, II,325; Nuveyhiz, *Mu'cemu'l-Mufessirin*, s. 349.

25 Nuveyhiz, *Mu'cemu'l-Mufessirin*, s. 349.

26 Ma'rife, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, II,325.

27 Ma'rife, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, II,325; Necâşî, *Ricâlu'n-Necaşî*, II,86.

28 Habibov, "İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı" (Basılmamış Doktora Tezi), s. 68.

29 Ayâzî, *el-Müfessirûn*, s. 329.

30 Ebû Cafer Muhammed b. Hasan et-Tüsî, *el-Fihrist*, yy., Müessesetü Neşri'l-Fukahâ, 1417, s. 152; Necâşî, *Ricâlu'n-Necaşî*, II, 87.

31 Necâşî, *Ricâlu'n-Necaşî*, II,87.

32 Ayâzî, *el-Müfessirûn*, s. 329.



Kummî'nin tefsiri Kur'ân'ın zahirine dayanır. Yani lafzın zahiri manası dikkate alınır. Müellif bazen bir münasebet veya zaruret dolayısıyla bazı dil ve tarihi vakialara da temas eder.<sup>33</sup> el-Kummî'nin tefsirinde isnadlar azdır ama aktarılan rivayetler doğru sözlü (sadık) zatlara dayanır. Bu tefsir, kendinden sonraki meşhur Şia tefsirlerinin yöntemi ve temelini teşkil eden bir eser hüviyetindedir.<sup>34</sup>

el-Kummî ve tefsiri hakkında verdiğimiz bu bilgilerden sonra onun, Kur'ân'ın ilk üç suresinde Şia'nın etkisiyle tefsir ettiği ayetlere bakalım.

### 5. Fatiha Suresinin Tefsiri Hakkında

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ “Bizi *dosdoğru yola ilet.*”<sup>35</sup> el-Kummî ayetteki “*dosdoğru yol*”un imamı tanıma olduğunu ifade etmiştir. Yine aynı ayetin tefsirinde “*dosdoğru yol*”un emirü'l-müminin (Hz. Ali) ve onu tanıma olduğunu söyledikten sonra, Zuhruf Suresinin وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَىٰ حَكِيمٍ “Şüphesiz o (Kur'ân), *nezdimizdeki ana kitapta (sabit), çok yüce çok kıymetli (bir kitap)dir.*”<sup>36</sup> ayetinin tefsirine dair bir rivayeti naklederek fikrine delil getirmeye çalışır. Zira rivayete göre bu ayet emirü'l-müminine delalet eder.<sup>37</sup> Şiî müfessir et-Tûsî (ö. 460/1067) ve et-Tabersî (ö. 548/1153) de, bu ayeti tefsir ederken “*dosdoğru yol*”un anlamına dair dört farklı görüş aktarmışlardır. Bu görüşlerden biri de, “*dosdoğru yol*”un Hz. Muhammed (s.a.v) ile onun yerine geçecek imamlar olduğu şeklindedir.<sup>38</sup>

Şiî olmayan müfessirlerin tefsirlerine baktığımızda sırat-ı müstakim “*dosdoğru yol*” hakkında yapılan açıklamalar, el-Kummî'nin açıklamalarından tamamen farklıdır. Mesela *Taberî Tefsiri*'nde sırat-ı müstakim, “içinde eğrilik bulunmayan yol, Allah'ın kitabı, İslâm, Resulullah ve iki sahabeti Hz. Ebubekr ile Hz. Ömer'dir.”<sup>39</sup> el-Vahidî (ö. 468/1075) *el-Vasît* adlı tefsirinde sırat-ı müstakimi, “Allah'ın kitabı, peygamberlerin yolu, Hz. Musa (a.s) ve Hz. İsa (a.s)'ın Allah'ın kitaplarını tahrif etmeden önceki ümmetleri” olarak yorumlamaktadır.<sup>40</sup> Müfessir el-Kurtûbî (ö. 671/1273)'nin tefsirinde geçen rivayetlere göre ise, “hac yolu, Allah'ın dini, Hz. Muhammed (s.a.v) ve iki sahabeti”dir.<sup>41</sup> *el-Keşşâf* adlı tefsirde “hak yol İslâm” ola-

33 Ma'rife, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn*, s. 326.

34 Ali İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, Kum: Daru'l-Huce, 1426, Naşirin Mukaddimesi, s. 11.

35 Fatiha, 1/6.

36 Zuhruf, 43/4.

37 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 41.

38 Tûsî, *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru lhyâi't-Türasî'l-Arabî, t.y., I, 41; Fadl b. Hasen et-Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Tahran: İntişârâtü Nâsir Husrev, 1372, I, 104.

39 Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-Beyân an Tevîlî'l-Kur'ân)*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000, I, 170, 173, 175.

40 Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd ve diğerleri, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994, I, 69.

41 Ebû Ubeydullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr el-Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964, I, 147.

arak geçmekte<sup>42</sup> *ed-Durru'l-Mensûr* adlı eserinde ise “Hz. Muhammed ve iki sahabe-si” olarak geçmektedir.<sup>43</sup>

el-Kummî, Fatiha Suresinin son ayetinde geçen الضَّالِّينَ “*yolunu şaşırmişlar*” kelimesinin, şüpheye olanları ve halifeyi tanımayanları ifade ettiğini belirtmiştir.<sup>44</sup> Şii müfessirlerden et-Tabâtabâî (ö. 1402/1981), الضَّالِّينَ “*yolunu şaşırmişlar*” kelimesini el-Kummî'nin fikrini aktarmak suretiyle tefsir etmiştir.<sup>45</sup>

Hadis kitaplarında geçen bir rivayete göre, Hz. Muhammed (s.a.v), Fatiha Suresinin son ayetindeki “dâllîn” “*yolunu şaşırmişlar*”ın Hıristiyanlar olduğunu ifade etmiştir.<sup>46</sup> Müfessirler de, “dâllîn” “*yolunu şaşırmişlar*”ın Hıristiyanlar olduğunu belirtmişlerdir. Bu görüşü desteklemek için de Maide Suresinin 77. ayetini<sup>47</sup> delil getirmişlerdir.<sup>48</sup>

Hem Hadis'te hem de başka müfessirlerin tefsirlerinde “*yolunu şaşırmişlar*”ın Hıristiyanlar olduğu belirtilmiştir. Buna rağmen el-Kummî'nin “*yolunu şaşırmişlar*”ı, Hz. Ali'yi tanımayanlar şeklinde yorumlaması, kelimenin anlam alanını daralttığı gibi, mezhep kaygısını da açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

## 6. Bakara Suresinin Tefsiri Hakkında

Bakara Suresi hurûf-u mukata'a (kesik harfler) ile başlayan bir suredir. Bu harflerin ifade ettiği anlam ile ilgili alimler arasında ihtilaf vardır. Buna göre surenin başındaki “elif-lam”mim’e “Allah'ın isimleri, yemin, sure isimleri, Kur'an'ın isimleri şeklinde manalar verilmiştir. Bazen de, elif: Allah; lâm: Cebrail; mîm: Muhammed veya  $\text{أنا الله أعلم}$  şeklinde harflerin açılımı yapılarak anlam verilmiştir.<sup>49</sup>

el-Kummî ise, Yüce Allah'ın bu harflerle Hz. Muhammed (s.a.v)'e ve imama hitap ettiğini söylemiştir.<sup>50</sup> el-Kummî'nin, Yüce Allah'ın Hz. Peygamber ile birlikte

42 Ebu'l-Kasım Mahmud b. 'Umer ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1407, I, 15.

43 Abdîrrahman b. Ebû Bekr Celaluddin es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr fi Tefsiri bi'l-Mesûr*, Beyrut: Daru'l-Fikr, t.y., I, 38.

44 Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, I, 41.

45 Muhammed Huseyn Tabâtabâî, *Tefsiru'l-Beyân fi Muvâfakati beyne'l-Hadîsi ve'l-Kur'ân*, Beyrut: Daru't-Tea'ruf li'l-Matbuât, 1427/2006, I, 68.

46 Ahmed b. Hanbel, *Musnedu'l-İmâm Ahmed Bin Hanbel*, thk. Şua'yb el-Arnâvûd ve diğeri, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001, XXXIII, 460; Ahmed b. Huseyn b. Ali b. Mûsâ Ebubekr el-Beyhâkî, *Şua'bu'l-İmân*, thk. Abdülâlî Abdülhâmid Hâmid, Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003, VI, 171.

47 *De ki: "Ey Kitap ehli! Hakkın dışına çıkarak dininizde aşırı gitmeyin. Daha önce saptmış, birçoklarını da saptırmış ve dosdoğru yoldan da şaşmış bir milletin arzu ve keyiflerine uymayın."*

48 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, I, 17; Kurtubî, *el-Cami*, I, 49; Nasiruddin Abdullah b. 'Umer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Marâşî, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1418, I, 31; Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, thk. Yusuf Ali Budeyvi, Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998, I, 33; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, I, 41.

49 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 205-209; Muhammed b. Muhtar el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ Büluğün-Nihâye*, yy., Mecmu'atü Buhûsi'l-Kitâbi's-Sünne, 2008, I, 119; Vâhidî, *el-Veciz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Safvan Adnan Davûdî, Beyrut: Daru'l-Kalem, 1415, s. 90; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, I, 57.

50 Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, I, 43.

Hiz. Ali'ye hitap ettiğini iddia etmesi, bağılı bulunduğı mezhebin İmama verdiğı makamın, tefsirine yansıdağıının bir göstergesidir.

el-Kummî, Bakara Suresinin *فَمَا فَوْقَهَا* “Allah, bir sivrisineğı, ondan daha da küçük bir varlığı örnek olarak vermektan çekinmez...” (Bakara, 2/26) ayetinin tefsirinde ise şunları söyler: “Allah burada emirü'l-mü'minini (Hz. Ali'yi) “örnek olarak vermiştir.” “Sivrisinek” emirü'l-mü'minindir; “ondan daha da ötesi” ise Hz. Muhammed (s.a.v)'dir. Ayetin devamı olan *فَمَا فَوْقَهُمُ الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ* “İman edenler onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler.” ifadesinde geçen “Rablerinden (gelen) bir gerçek” emirü'l-mü'minindir.”<sup>51</sup>

Bu bağlamda Bakara Suresinin 26. ayeti'nin sebep-i nüzulüne baktığımızda ayet, Kur'an'da zikredilen sinek ve örümcek gibi mahlukatın münafıklar, Yahudiler veya müşrikler tarafından hakir görülüp alay edilmesi üzerine nazil olmuştur.<sup>52</sup> Demek ki, burada Hz. Ali'nin sivrisineğe benzetilmesi pek de uygun düşmemiştir. Bu benzetme zorlama bir te'vidir. Ayette geçen “İman edenler onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler.” ifadesindeki “Rablerinden gelen bir gerçek” ise emirü'l-mü'minin değil; verilen misalin hak olduğunun bir ifadesidir.<sup>53</sup>

el-Kummî, bir sonraki *وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ* “Ki (bunlar) Allah'ın ahidini, onu kesin olarak onayladıktan sonra bozarlar, Allah'ın kendisiyle birleştirilmesini emrettiğı şeyi koparırlar ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarırlar. Kayba uğrayanlar, işte bunlardır.”<sup>54</sup> ayetin tefsirinde şöyle der: “Burada Hz. Ali hakkında Allah'la olan ahitlerini bozarlar. ‘Allah'ın kendisiyle birleştirilmesini emrettiğı şeyi koparırlar.’ Emirü'l-mü'minin ile bağlantıyı koparırlar.”<sup>55</sup>

el-Beğavî'ye göre ayette bozulduğu ifade edilen ahit, insanın “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?”<sup>56</sup> şeklindeki ilahi hitap karşılığında yaptığı sözleşmedir. Ayette kesildiğinden bahsedilen şey ise, Hz. Muhammed ve diğer peygamberlere olan imandır.<sup>57</sup> Müfessirler ayeti genel ifadelerle yorumlarken el-Kummî, konuyu özele indirgeyip bir yerden Hz. Ali ile bağlantısını kurmuştur. Bu da, Hz. Ali'ye bulunduğu makamdan, daha üst bir mertebe atfetmenin bir neticesidir.

51 Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, I, 48.

52 Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, thk. Asım b. Abdül-Muhsin el-Humeydân, ed-Dimam: Daru'l-İslâh, 1992, s. 23-24; Ahmed b. Muhammed İbrahim es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'an*, thk. İmam Ebi Muhammed b. Aşûr, Beyrut: Daru İhyâ't-Turasi'l-Arabi, 2002, I, 172; Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, I, 71; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Muhammed Huseyn Şemsuddin, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419, I, 115.

53 Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr el-Mâturidî, *Tevlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Baslum, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, I, 407; Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzil*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr ve dğr., Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1997, I, 77.

54 Bakara, 2/27.

55 Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, I, 48.

56 A'raf, 7/172.

57 Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzil*, I, 100; Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I, 173.

el-Kummi, Yüce Allah'ın Hz. Adem'in yaratılışıyla ilgili olarak meleklerle yaptığı muhavereye onlara, yeryüzünde bir halife yaratacağını söylemiş; onlar da yeryüzünde kanın döküleceği ve bozgunculuğun olacağı yönünde endişelerini dile getirmişlerdi. Bunun üzerine "Allah da, "Ben sizin bilmediğinizi bilirim."<sup>58</sup> şeklinde buyurmuştu. Kummi bu ifadeyi şöyle açıklamıştır: "Ben (Allah), elimle bir varlık yaratmak istiyorum. Bu yarattığım varlığın zürriyetinden nebiler, resuller, salih kullar ve doğru yolu gösterici imamlar yaratacağım. Onları da yeryüzünde, yarattığım diğer varlıklara halife yapacağım. (Bu halifeler) onları yasakladıklarımın sakındırıp azabıma karşı uyuracaklar ve onları, bana itaat etmeye sevk edeceklerdir."<sup>59</sup>

Bazı müfessirlere göre "Allah da, "Ben sizin bilmediğinizi bilirim."<sup>60</sup> ifadesiyle, yaratılacak olan halifenin zürriyetinden nebiler, resuller, veliler, salih insanlar, cennetlikler ve alimlerin geleceği bildirilmiştir.<sup>61</sup> *Zâdu'l-Mesîr* adlı tefsirde ise, Allah'ın bilip meleklerin bilmediği şey hakkında dört görüşten bahsedilmiştir. Bu görüşler;

1. Allah'ın bildiği şey, İblis'in nefsinde azgınlık ve günahkarlık olduğudur.
2. Allah, yaratacağı halifeden peygamberler ve salih insanların geleceğini bilir.
3. Allah, cehennemde insanlar ve cinlerle dolu olacağını bilir.
4. Allah, işlerin akıbetini bilir.<sup>62</sup>

Bu tefsirler ile el-Kummi'nin görüşleri arasında benzerlik vardır. Ancak Kummi diğer müfessirlerden farklı olarak, imamları da hayırlı insanlar arasında saymıştır.

el-Kummi, Bakara Suresinin 55. Ayetinde rec'at meselesine delil bulur. *وَإِذْ قُلْنَا يَا هَانِي سِيز، "Ey Mûsâ! Biz Allah'ı açıktan açığa görmedikçe sana asla inanmayız" demiştiniz. Bunun üzerine siz bakıp dururken sizi yıldırım çarpmıştı. Kummi bu ayeti tefsir ederken şöyle der: "Hz. Musa (a.s.) Allah'ın kelamını duymak için yetmiş kişiyi seçmişti. Bunlar Allah'ın kelamını duyduktan sonra "biz Allah'ı açıktan açığa görmedikçe sana asla inanmayız" dediler. Bunun üzerine Allah, bir yıldırım göndererek onları helak etti. Daha sonra Allah onları tekrar diriltti<sup>63</sup> ve onlara peygamberler gönderdi. İşte bu olay ümmet-i Muhammed için de rec'atın delilidir. Çünkü bir hadiste Hz. Muhammed (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "Beni İsrail'de ne varsa; benim ümmetimde*

58 Bakara, 2/30.

59 Kummi, *Tefsiru'l-Kummi*, I, 50.

60 Bakara, 2/30.

61 Mekki b. Ebi Tâlib, *el-Hidâye*, I, 222; Neseî, *Medârikü'l-Tenzil*, I, 78.

62 Cemaluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman ibnû'l-Cevzi, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmî't-Tefsir*, thk. Abdurrezzak el-Mehdi, Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422, I, 51.

63 Aslında burada ayet zikredilmese de Bakara Suresinin 56. Ayeti bu manayı ifade ediyor. Ayet şöyledir: "Sonra, şükredesiniz diye ölümünüzün ardından sizi tekrar dirilttik."

de mutlaka onun bir misli vardır.”<sup>64</sup> et-Tûsî ve et-Tabersî de Bakara Suresinin 56. ayetinin rec’ata delil olduğunu savunmuşlardır.<sup>65</sup>

Halbuki Yüce Allah yeniden dirilmeye delil olsun diye, Kur’an’ı Kerim’de yer yer bu tür örnekleri verir.<sup>66</sup> Zaten el-Kummî dışındaki müfessirler de bu ayetin tefsirini yaparken sadece olayın nasıl cereyan ettiğini anlatmışlardır. Bu ayetin rec’ata delalet ettiğine dair herhangi bir fikir beyanında bulunmamışlardır.<sup>67</sup>

Bakara Suresi 143. Ayette geçen *وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا* “ve işte böylece sizi vasat bir ümmet kıldık.” ifadesinde yer alan “vasat bir ümmet”ten kastın imamlar olduğunu söylemiş, imamların da insanlar ve peygamber arasında birer vasıta ve adalet unsuru olduklarını ifade etmiştir.<sup>68</sup>

el-Kummî’nin bu ayet için ileri sürdüğü görüşü başka tefsirlerle karşılaştırdığımızda, diğer müfessirlerin “vasat” kelimesini hayırlı ve adaletli olarak tefsir ettiklerini görmekteyiz.<sup>69</sup>

el Kummî, Bakara Suresinin 189. ayetinde geçen *وَأَنبَسَ الْبُرِّيَّانُ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا* “... İyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir. Ama iyi davranış, takva sahibi (Allah’a karşı gelmekten sakınan) insanın davranışdır. Evlere kapılarından girin. Allah’a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz.” ifadesinin tefsirinde, ilginç bir sonuç çıkarmıştır. Kummî, bu ayetin sebab-i nüzulü’nün emirü’l-mü’minin olduğunu ifade ettikten sonra, Hz. Muhammed’in (s.a.v) şu hadisiyle ayeti tefsir etmiştir: “Ben ilmin şehriyim; Ali ise onun kapısıdır. Şehre sadece kapısından giriniz.”<sup>70</sup>

Bu ayetin sebab-i nüzulüne vesile olan olay, cahiliye döneminden kalma bir alettir. Rivayete göre sahabelerden Ensar, Hac (ya da Umre) ibadetini yerine getirdiklerinde, evlerinin kapısından içeri girmez; arkasından girerlerdi. Birisinin evin

64 Kummî, *Tefsiru’l-Kummî*, I, 58. Kelimeleri bir olmasa da mana bakımından bu hadisle örtüşen hadisler tespit ettik. Bkz. Ebu Abdullah Nuaym b. Hammâd, *Kitâbu’l-Fiten*, thk. Semir Emin ez-Zühri, Kahire: Mektebetü’t-Tevhid, 1412, I, 38; Ebu Abdullah Muhammed b. Nasr el-Haccâc el-Mervezi, *es-Sünne*, Beyrut: Müessesetü Kütübi’s-Sekâfe, 1408, I, 25.

65 Bkz. Tûsî, *et-Tibyân*, I, 254; Tabersî, *Mecma’u’l-Beyân*, I, 242.

66 Bkz. Bakara, 2/259-260; Kehf, 18/11-19.

67 Bakara Suresinin 56. Ayetinin tefsiri için bkz. Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, yy. t.y., I, 54; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, I, 1422, 67; Muhammed b. ‘Umer b. Hasan b. el-Huseyn Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, Beyrut: Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabî, 1420, III, 521; Neseî, *Medârikü’t-Tenzil*, I, 90.

68 Kummî, *Tefsiru’l-Kummî*, I, 72.

69 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, III, 141-142; Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, I, 100; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, I, 119; Nasirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil ve Esrâru’t-Te’vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar’aşî, Beyrut: Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabî, 1418, I, 110.

70 Kummî, *Tefsiru’l-Kummî*, I, 77. Kaynaklarda bu hadisle manen örtüşen hadislerin varlığını tespit ettik. bkz. Suleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebu’l-Kasım et-Taberânî, *el-Muçemu’l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi, Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1995, XI, 65; Ebû Abdullah el-Hâkim Muhammed b. Abdullah en-Nisâbüri, *el-Müstedrek alâs-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1411/1990, III, 137.

arka kapısından içeri girdiğini gördüklerinde, onu bir ayıp işlemiş gibi karşıladılar. Bunun üzerine bu ayet nazil oldu.<sup>71</sup>

Bakara Suresinin 205. Ayetinde yer alan *وَيُؤَلِّكُمُ التَّسْلِيمَ وَالتَّسْلِيلَ* “ekin ve nesli yok etmeğe çalışır.” kısmını tefsir eden Kummî, buradaki “hars” a din, “nesl” e insan manasını verir ve ayetin nüzul sebebinin Muaviye olduğunu ifade eder.<sup>72</sup>

Vahidî'nin *Esbâbu'n-Nuzul* adlı eserinde bu ayetin Ahnes b. Şerîk es-Sakâfi hakkında nazil olduğu söylenmiştir. Çünkü Ahnes, Hz. Muhammed'e geldi ve Hz. Muhammed (s.a.v) ona İslâm hakkında açıklama yaptı. O da Hz. Muhammed'i beğendi ve İslâm'a girmek için geldiğini, bu konuda sadık olduğunun Allah tarafından bilindiğini söyledi ve Hz. Muhammed (s.a.v)'in huzurundan ayrıldı. Giderken Müslümanlara ait bir ekin tarlasına rast geldi ve burayı ateşe verdi. Yine onlara ait merkepleri gördü ve boğazladı. Bunun üzerine bu ayet (Bakara, 2/205) nazil oldu.<sup>73</sup> Kanaatimize göre, el-Kummî'nin bu ayetin nüzul sebebi olarak Muaviye'yi göstermesi, Muaviye ile Hz. Ali arasında meydana gelen hadiselerden kaynaklanmaktadır.

Bakara 207. Ayet: *وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ* “İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allah'ın rızasını kazanmak için kendini feda eder. Allah, kullarına çok şefkatlidir.” Kummî'ye göre burada “kendini feda eden” kişi emirü'l-müminindir. Kummî bir sonraki ayette yer alan *ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً* “Hepiniz topluca barış ve güvenliğe (İslâm'a) girin.”<sup>74</sup> ifadesini, emirü'l-mümin'in yönetimi altına giriniz şeklinde tefsir etmiştir.<sup>75</sup>

Bakara Suresi 207. ayet'in Suhayb er-Rûmî hakkında nazil olduğu belirtilmiştir. Suhayb yaşlı bir adamdı. Mal-mülk sahibiydi. Müşrikler onu alıp işkenceye tabi tuttuklarında, müşriklere malını verip, kendini ve dinini kurtarmıştı.<sup>76</sup> Bir sonraki ayette yer alan “Hepiniz toptan barış ve güvenliğe girin.”<sup>77</sup> sözünden maksat emirü'l-mümininin yönetimi değil, İslâm'dır.<sup>78</sup> Burada ehl-i kitaba seslenilmiş ve İslâm'a girmeleri istenmiştir.<sup>79</sup> Bir görüşe göre de Müslüman olan ehl-i kitaptan bazı zatlar, Tevrat'taki emirler doğrultusunda, İslâm'da helal kabul edilen bazı şeylere ihtiyatla yaklaşmışlardır. İşte ayetteki hitap bu zatlardır.<sup>80</sup>

71 Vahidî, *Esbâb*, s. 54; ayrıca bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, I, 386; Suyûtî, *Lübâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y., s. 26.

72 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 77.

73 Vahidî, *Esbâb*, s. 65; ayrıca bkz. Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzil*, I, 263; Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, I, 174; Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I, 120.

74 Bakara, 2/208.

75 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 79.

76 Semerkândî, *Bahru'l-Ulûm*, I, 137; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 251; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesir*, I, 173; Kurtubî, *el-Cami'*, III, 20.

77 Bakara, 2/208.

78 Kurtubî, *el-Cami'*, III, 22.

79 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 252.

80 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, V, 352.



فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ  
 “O hâlde, kim tâğûtu tanımayıp Allahâ inanırsa, kopması mümkün olmayan sapa-  
 sağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”<sup>81</sup> ayetini  
 tefsir eden el-Kummî’ye göre ayette geçen tağut, Muhammed’in (s.a.v) soyundan  
 gelenlerin hakkını gasbedenlerdir. “sapasız bir kulp” velayettir. Bu da imam-  
 ların yönetimidir. “kopması mümkün olmayan” ifadesi, kopmayan ip anlamında-  
 dır ki, emirü’l-mü’minin ve sonrasında gelecek imamları ifade eder. Akabindeki  
 ayette geçen الَّذِينَ آمَنُوا “Allah, iman edenlerin dostudur.” ifadesindeki “iman  
 edenler” Âl-i Muhammed’e (s.a.v) uyanlardır.<sup>82</sup>

Bazı müfessirlere göre “tağut” kelimesi, şeytan ve putlar anlamındadır.<sup>83</sup> “sa-  
 pasız bir kulp” ise İman, İslâm veya kelime-i tevhiddir.<sup>84</sup> Bakara Suresinin 257.  
 ayetinin tefsirine baktığımızda “iman edenler”i, âli Muhammed’e (s.a.v) uyanlar  
 şeklinde kayıtladığına rastlayamadık.<sup>85</sup>

el-Kummî’ye göre وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا “Kime hikmet verilmişse, şüp-  
 hesiz ona çok hayır verilmiş demektir.”<sup>86</sup> ayetindeki “hayren kesiran” (çok hayır) ifa-  
 desini, emirü’l-mü’minin ve diğer imamları tanımak anlamındadır.<sup>87</sup> Buna karşı bazı  
 müfessirlerin ayetle ilgili görüşleri şöyledir: Kime hikmet ve Kur’ân verilmişse ona,  
 önceki kitaplar yoluyla verilen bütün ilimlerden daha üstün bir (ilim) verilmiştir.<sup>88</sup>  
 Allah kime sözünde doğruluk ve davranışlarında isabet vermişse, ona çok hayır  
 vermiştir.<sup>89</sup>

## 7. Âl-i İmrân Suresinin Tefsiri Hakkında

el-Kummî, Âl-i İmrân, Suresinin 28. ayetinde geçen إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقِيَّةً “an-  
 cak onlardan (gelebilecek tehlikeden) korunmanız başkadır.”<sup>90</sup> Kısmından hareketle  
 takiyyenin caiz olduğu sonucuna varmıştır. Ona göre bu ayetin zahiri ile batını  
 birbirine muhaliftir. Bu ayetin zahirine uyulur. Batınına ise sadece takiyye anında  
 uyulur. Çünkü takiyye mü’min için bir ruhsattır. Mü’min zahirde kafirden korktu-  
 ğu zaman dış görünüş itibarıyla kafire uyar. Ancak batnında buna muhalefet ede-

81 Bakara, 2/256.

82 Kummî, *Tefsiru’l-Kummî*, I, 92.

83 Vahidi, *el-Veciz*, s. 183; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, I, 304; Celaluddin Muhammed b. Ahmed el-Mahalli ve Abdur-  
 rahman b. Ebû Bekr Celaluddin es-Suyûtî, *Tefsiru’l-Celâleyn*, Kahire: Daru’l-Hadise, t.y., s. 56.

84 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, V, 422.

85 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, V,424; Mâturidî, *Te’vilât*, II, 247; Vâhidî, *el-Veciz*, s. 184; Ebu’l-Muzaffer Mansur b. Mu-  
 hammad b. Abdulcebbar İbn Ahmed el-Mervezi es-Sem’ânî, *Tefsiru’l-Kur’ân*, thk. Yasir b. İbrahim ve Ğuneym  
 b. Abbas b. Ğuneym, Riyad: Daru’l-Vatan, 1418/1997, I, 260; Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Maverdî, *en-  
 Nuket ve’l-Uyûn*, thk. es-Seyyad b. Abdulmaksud b. Abdurrahim, Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, t.y., I, 328.

86 Bakara, 2/269.

87 Kummî, *Tefsiru’l-Kummî*, I, 100.

88 Kurtubî, *el-Cami’*, III, 330.

89 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, V, 579.

90 Ayetin tamamı mealen şöyledir: “Mü’minler, mü’minleri bırakıp inkârcıları dost edinmesin. Kim böyle yaparsa  
 Allah ile bir iliği kalmaz. Ancak onlardan (gelebilecek tehlikeden) korunmanız başkadır. Allah, asıl sizi kendisi-  
 ne karşı dikkatli olmanız hakkında uyarmaktadır. Çünkü dönüş Allah’dır.”



rek Allah'ın dinine bağlı kalır.<sup>91</sup> et-Tûsî ve et-Tabersî ve et-Tabâtabâî de, bu ayetin tefsirinde takiyyenin cevazından bahsetmişlerdir.<sup>92</sup>

Bazı müfessirler bu ayeti tefsir ederken, el-Kummî gibi takiyyenin caiz olduğu sonucuna varmasalar bile, beyanlarıyla el-Kummî'ye benzer birtakım görüşler ortaya koymuşlardır. Mesela Taberî'nin tefsirinde şöyle bir açıklama vardır: "Onlarla dost olduğunuzu dil ile söyleyin ve düşmanlığınızı gizleyin. Küfürde onlarla beraber olmayın ve Müslümanlara karşı onlara yardım etmeyin."<sup>93</sup> Vahidi de tefsirinde konuyla ilgili şunları der: "(Ayette bahsedilen) bu durum, kafirler arasında yalnız kalmış, malından ve canından korkan kişi için geçerlidir. Kafirleri kendinden uzak tutmak için dil ile (dost olduğunu) söyler ama kalbi imanla mutmain olmalıdır."<sup>94</sup> Bazı tefsirlerde ise kafirlerden sakınmak için başvuru olan bu yöntemin ruhsat olduğu, azimet olmadığı belirtilmiştir.<sup>95</sup> Sem'ani de Müslüman'ın ölene kadar sabretmesi (yani dil ile dahi dostluğunu izhar etmeden) durumunda büyük sevap kazanacağını ifade etmiştir.<sup>96</sup>

el-Kummî Âl-i İmrân Suresinin *وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ* "*Hani Allah peygamberlerden 'kesin bir söz (misak) almıştı.*"<sup>97</sup> ifadesiyle başlayan 81. Ayetini tefsir ederken aktardığı bir rivayetle şöyle demiştir: Allah'ın Hz. Adem'den beri gönderdiği hangi peygamber varsa, mutlaka yeryüzüne dönüp emirü'l-mü'minine yardım etmiştir. Zaten ayette geçen "*ona yardımında bulunacaksınız.*" ifadesinden kasıt emirü'l-mü'minindir.<sup>98</sup>

Bu ayet, (Âl-i İmrân, 3/81) ehl-i kitaptan bahsetmekte ve ehl-i kitabın Hz. Muhammed (s.a.v)'e yardım etmesini istemektedir.<sup>99</sup> Maturidî de bu ayetle ilgili şunları aktarmıştır: Allah, birbirlerini tasdik etme ve nübüvvetlerini ümmetlerine ulaştırma hususunda nebilerden söz aldı. Onlar da bunu yaptılar ve Hz. Muhammed (s.a.v)'i tasdik etme ve ona yardım etme hususunda ümmetlerinden söz aldılar.<sup>100</sup>

el-Kummî Âl-i İmrân Suresinin 86. ayet ile 91. ayetler arasında geçen şu tehditlerin Ehl-i Bey'te düşmanlık yapanlara yönelik olduğunu söyler. *كَيْفَ يَهْدَى اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدَى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ* "*İman*

91 Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, I, 108.

92 Bkz. Tûsî, *et-Tibyân*, II, 434; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, II, 729; Tabâtabâî, *Tefsiru'l-Beyân*, II, 194.

93 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI, 313.

94 Vahidî, *el-Vasît*, I, 248.

95 İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, I, 272.

96 Sem'ânî, *Tefsiru'l-Kur'ân*, I, 309.

97 Ayetin tamamı mealen şöyledir: *Hani Allah peygamberlerden 'kesin bir söz (misak) almıştı: "Andolsun size Kitap ve hikmetten verip sonra size beraberinizdekini doğrulayan bir elçi geldiğinde, ona kesin olarak iman edecek ve ona yardımında bulunacaksınız."* Demişti ki: "Bunu ikrar ettiniz ve bu ağır yükümü aldınız mı?" Onlar: "İkrar ettik" demişlerdi de "öyleyse şahid olun, ben de sizinle birlikte şahid olanlardanım," demişti.

98 Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, I, 114.

99 Ebu'l-Kasım b. Muahmed er-Râğîb el-İsfahânî, *Tefsiru'r-Râğîb el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdülaziz Besyuni, Tanta: Külliyyetü'l-Âdâb, 1420/1999, II, 680; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, II, 252.

100 Maturidî, *Te'vilât*, II, 416.

ettikten, Peygamberin hak olduğuna şahitlik ettikten ve kendilerine açık deliller geldikten sonra inkâr eden bir toplumu Allah nasıl doğru yola erdirtir? Allah, zalim toplumu doğru yola iletmez.<sup>101</sup> *أُولَئِكَ جَزَاءُ هُمْ أَنْ عَلَيَّهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ* “İşte onların cezası; Allah’ın, meleklerin ve bütün insanların lânetinin üzerlerine olmasıdır.”<sup>102</sup> *إِنَّ الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا* “İçinde temelli kalacaklardır. Onların azabı hafifletilmez ve onlar gözetilmezler.”<sup>103</sup> *إِنَّ الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا* “Ancak, onun arkasından tövbe edip salâha girenler başka. Çünkü Allah gafurdur, rahîmdir. ” *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ اذَّاءُوا كُفْرًا لَنْ نَقْبَلَ تَوْبَتَهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ* Allah gafurdur, rahîmdir. ” *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ اذَّاءُوا كُفْرًا لَنْ نَقْبَلَ تَوْبَتَهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ* “İman ettikten sonra inkâr eden, sonra da inkârda ileri gidenlerin tövbeleri asla kabul edilmeyecektir. İşte onlar sapıkların ta kendileridir.”<sup>104</sup> *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ* “Şüphesiz inkâr edip kâfir olarak ölenler var ya, dünya dolusu altını fidiye verseler bile bu, hiçbirisinden asla kabul edilmeyecektir. Onlar için elem dolu bir azap vardır. Onların hiçbir yardımcıları da yoktur.”<sup>105</sup>

Âl-i İmran Suresinin 86-89 arasındaki ayetlerinin Haris b. Suveyd hakkında indiği rivayet edilir ki, Süveyd, Hz. Muhammed’e gelerek iman etmiş, sonra da tekrar küfre girerek kavmine geri dönmüştür.<sup>106</sup> 86-90 arası ayetlerin Yahudiler hakkında nazil olduğu söylenmekle beraber<sup>107</sup> 90. Ayetin Yahudi ve Hıristiyanlar hakkında nazil olduğu söylenmiştir.<sup>108</sup> Dolayısıyla el-Kummî ile diğer müfessirlerin bu ayetler hakkındaki yorumları karşılaştırıldığında, el-Kummî’nin bazı ayetleri mezhebi saiklerle tefsir ettiği gerçeği ortaya çıkmaktadır.

el-Kummî *“Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça iyiliğe asla erişemezsiniz.”*<sup>109</sup> Ayetinin tefsirinde şöyle der: Eğer siz Ehl-i Beyt’e beş pay içinde bulunan haklarını, ganimetleri ve feyleri teslim etmezseniz doğruya erişemezsiniz.<sup>110</sup> el-Kummî burada Ehl-i Beyt’e pay çıkarmasına rağmen ayetteki “sevdiğiniz şeylerden” maksat, İbn Abbas’a göre “zekâtıdır.”<sup>111</sup>

el-Kummî *“Hep birden Allah’ın ipine sınıksız sarılın, bölük bölük olmayın...”*<sup>112</sup> ayetini bir rivayet aktararak açıklar: Allah onların (Müslümanların), peygamberlerinden sonra bölünüp parçalanacaklarını ve

101 Âl-i İmrân, 3/86.

102 Âl-i İmrân, 3/87.

103 Âl-i İmrân, 3/88.

104 Âl-i İmrân, 3/90.

105 Âl-i İmrân, 3/91.

106 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, VI, 573.

107 Vâhidî, *Esbâb*, s. 222.

108 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, VI, 578.

109 Âl-i İmrân, 3/92.

110 Kummî, *Tefsiru’l-Kummî*, I, 115.

111 Beğavî, *Me’âlimu’t-Tenzil*, I, 478; Sem’ânî, *Tefsiru’l-Kur’ân*, I, 340; Nizâmuddin el-Hasen b. Muhammed b. Huseyn el-Kummî en-Nisâbüri, *Ğarâibu’l-Kur’ân ve Reğâibu’l-Furkân*, Zekeriyya Umeyrat, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, h. 1416, II, 208.

112 Âl-i İmrân, 3/103.

ihtilafa düşeceklerini biliyordu. Bunun için, onlardan öncekilere yasakladığı gibi onlara da bölünüp parçalanmayı yasakladı ve onlara Ehl-i Beyt'in yönetiminde birleşmeyi emretti. Halbuki çalışmamızın giriş bölümünde ifade ettiğimiz gibi Kummi'nin bağlı bulunduğu mezhep de bölünüp parçalanmış ve birçok kola ayrılmıştır. Kummi bir sonraki ayetin de *وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ* "Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır."<sup>113</sup> Ehl-i Beyt ve onlara tabi olanları anlatan bir ayet olduğunu söyler.<sup>114</sup>

İbn Cevzî, eserinde "Hep birden Allah'ın ipine sınıksız sarılın, bölük bölük olmayın..."<sup>115</sup> ayetinin tefsirinde, birkaç rivayeti zikrederek "Allah'ın ipi" ifadesinden anlaşılması gereken muhtemel manaları ortaya koymuştur. Buna göre "Allah'ın ipi" şu anlamlara gelir: Kur'an-ı Kerim, cemaat, Allah'ın dini, Allah'ın ahdi (O'na verilen söz), ihlâs, Allah'ın emri ve taati.<sup>116</sup> "bölük bölük olmayın" ifadesi de, ehl-i kitap gibi aranızda ihtilafa düşüp haktan ayrılmayın ve cahiliye döneminde yaşayanların birbirlerine düştükleri gibi siz de birbirinize düşmeyin anlamındadır.<sup>117</sup>

*Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.*<sup>118</sup>) ayetinin tefsirinde sair ulema, manayı belli bir gruba hasretme yerine genel ifadeler kullanmışlardır. Buna göre ayetteki hitap bütün müminlerdir diyenler olduğu gibi<sup>119</sup>, hitabın bir cemaat, bir grup veya Müslümanların bir ümmet olup topyekün olarak, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırmaya yönelik bir hitap olduğunu ifade edenler de olmuştur.<sup>120</sup> Bazı müfessirler de ayetteki "min" harfine dikkat çekerek, bu harf-i cerrin ba'ziyet (bazı anlamını) bildirdiğini ifade etmiş, dolayısıyla hitabın sadece alimlere olduğunu ve zaten iyiliği emretme ve kötülükten sakındırmanın farz-ı kifaye olduğunu söylemişlerdir.<sup>121</sup>

el-Kummi *كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ* "Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz."<sup>122</sup> ifadesiyle başlayan ayeti ele alırken bir rivayet dayandırarak "ümmetin: ümmet" kelimesinin "eimmetin: imamlar" şeklinde olduğunu söylemiştir.<sup>123</sup> el-Kummi'nin "imamlar" diye tefsir ettiği *en hayırlı ümmet* ifadesi ile ilgili olarak baktığımız tef-

113 Âl-i İmrân, 3/104.

114 Kummi, *Tefsiru'l-Kummi*, I, 117.

115 Âl-i İmrân, 3/103.

116 İbnü'l-Cevzi, *Zâdu'l-Mesîr*, I, 311; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, II, 1086; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, II, 76-77.

117 el-Beydâvi, *Envâru't-Tenzil*, II, 31; Vâhidî, *el-Vasit*, I, 474.

118 Âl-i İmrân, 3/104.

119 Vâhidî, *el-Vasit*, I, 474.

120 Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, I, 236.

121 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, I, 396; Kurtubî, *el-Cami'*, IV, 165.

122 Âl-i İmrân, 3/110.

123 Kummi, *Tefsiru'l-Kummi*, I, 118.

sirlerde, bu ümmet ya Mekke'den Medine'ye hicret eden muhacirler olarak anlaşıl-  
mış<sup>124</sup> ya da Hz. Muhammed'in (s.a.v)'in ümmetinin tamamı anlaşmıştır.<sup>125</sup>

### Sonuç

Hiz. Muhammed (s.a.v)'in vefatıyla başlayan hilafet tartışmaları, dini-siya-  
si mezheplerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bünyesinde birçok fırkayı ba-  
rındıran Şiiilik, belki de bu mezheplerin en önemlisidir. İslâm tarihinde teşekkül  
eden her mezhep, haklılığını ispatlamak gayesiyle Kur'an ve Hadis'ten delil arama  
gayreti içinde olduğu gibi, Şiiiler de, savundukları düşüncelerini Kur'an ve Hadis  
zeminine oturtmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Şii alimlerin yaptığı çalışmalar  
neticesinde, mezhebi anlayışa uygun -başta tefsir olmak üzere- birçok eser te'lif  
edilmiştir.

Şii'nin tefsiri anlayışı Emevilerin baskısı sonucu, Hiz. Ali'ye taraftar olanla-  
rın Hiz. Ali'yi yüceltmeye dair delilleri Kur'an'da bulma arayışıyla başlamıştı. Bu  
girişimin tefsir kitaplarına nasıl yansıdığını anlamak için ilk dönem tefsir eser-  
lerine müracaat etmek gerekir. Bu bağlamda ele alınması gereken eserlerden biri  
de el-Kummî'nin tefsiridir. Şii'nin İmâmîyye koluna mensup olan el-Kummî'nin  
eseri incelendiğinde her surede mutlaka kendi mezhebi düşüncesini yansıtan ayet  
tefsirlerini görmemiz mümkündür. Bu çalışmada sadece Kur'an'ın ilk üç suresi  
ekseninde bu eseri ele almamız bile bizde yeterli kanaati oluşturmuştur.

İmâmîyye'nin dayandığı temel prensipler, imamet, mehdilik, rec'at, ismet ve  
takiyyedir. Dolayısıyla el-Kummî de yazmış olduğu tefsirinde bu kavramlara yer  
vermiştir. Kur'an'ın sadece ilk üç suresi bağlamında incelediğimiz bu eserde, özel-  
likle imamet, rec'at ve takiyye kavramlarının -dolaylı veya dolaysız bir şekilde-  
Kur'ani bir zemine oturtulmaya çalışıldığını görüyoruz.

el-Kummî'nin eserini Şii olmayan belli-başlı müfessirlerin eserleriyle karşı-  
laştırdık ancak bu eserlerde onun fikirlerini destekleyecek herhangi bir bulguya  
rastlayamadık. el-Kummî'nin kendinden sonraki Şii müfessirler üzerinde etkili  
olup olmadığını anlamak için de bazı Şii müfessirlerin tefsirlerini Kummî'nin tef-  
siriyle mukayese ettik. Bu müfessirlerin birçok yerde el-Kummî ile aynı fikirde  
olduklarını tespit ettik.

### Kaynakça

Ateş, Süleyman, *İmamiyye Şiâsının Tefsir Anlayışı*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neş.,  
1998.

Ayâzî, Seyyid Muhammed Ali, *el-Müfessirûn: Hayatuhum ve Menhecuhum*, Tah-  
ran: Vizaretu's-Sekafeti ve'l-İrşâdî'l-İslâmî, 1373.

124 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 101; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, II, 293.

125 el-Mâturidî, *Te'vîlât*, II, 455; Vahidî, *el-Vecîz*, s. 227; Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, I, 382; İbn Kesir, *Tefsiru'l-  
Kur'ani'l-Azîm*, II, 80.

- Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed Abdullah, *el-Fark beyne'l-Firak*, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1977.
- Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd, *Me'âlimü't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve diğeri, Riyad: Daru't-Tayyibe, 1997.
- Beydâvî, Nasiruddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşli, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1418.
- Beyhâkî, Ahmed b. Huseyn b. Ali b. Mûsâ Ebubekr, *Şu'abü'l-Îmân*, thk. Abdulâlî Abdilhâmid Hâmid, Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr Yay., 2014.
- Demirci, Muhsin, *Konulu Tefsire Giriş*, İstanbul: İFAV Yay., 2013.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasen Mûsâ, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musâllîn*, thk. Na'im Zarzûr, yy., el-Mektebetu'l-Asriyye, 1426/2005.
- Habibov, Aslan, "İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı" (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- İbn Hanbel, Ahmed, *Musnedü'l-Îmâm Ahmed b Hanbel*, thk. Şua'yb el-Arnâvûd ve diğeri, Beyrut: Müssetü'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed Huseyn Şemsuddin, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbnü'l-Cevzi, Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsir*, thk. Abdurrezzak el Mehdi, Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.
- İsfahânî, Ebu'l-Kasım b. Muahmmmed er-Râğîb, *Tefsiru'r- Râğîb el-İşfehânî*, thk. Muhammed Abdulaziz Besyuni, Tanta: Külliyyetü'l-Âdâb, 1420/1999.
- Koçyiğit, Hikmet, "Şii-Îmâmî Tefsir Anlayışında Müfessirin Konumu", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2015), s. 64-67.
- Kurtubî, Ebu Ubeydullah Muhammed, *el-Cami' li-Ahkami'l-Kur'an*, I-III, thk. Abdullah b. Abdulhasen et-Turkî, Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Kummî, Ali İbrahim, *Tefsiru'l-Kummî*, Kum: Daru'l-Hucce, 1426.
- Mahallî, Celaluddin Muhammed b. Ahmed ve Abdurrahman b. Ebû Bekr Celaluddin es-Suyûtî, *Tefsirü'l-Celâleyn*, Kahire: Daru'l-Hadise, t.y.
- Ma'rife, Muhammed Hâdi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn fi Sevbihî'l-Kaşib*, yy., el-Câmiatü'r-Rıdaviyye li'l-Ulumi'l-İslâmiyye, 1998.
- Maverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, thk. es-Seyyad b. Abdulmaksud b. Abdurrahim, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Mâturidî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Baslum, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mekkî b. Ebi Tâlib, Muhammed b. Muhtar el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ Buluğî'n-Nihâye*, yy., Mecmu'atu Buhusi'l-Kitabi's-Sünne, 2008.

- Mervezî, Ebu Abdullah Muhammed b. Nasr el-Haccâc, *es-Sünne*, Beyrut, Müessesetü Kütübî's-Sekafe, 1408.
- Muhammed Ebû Zehra, *İslâmîda İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Sibgatullah Kaya, Ankara: Yeni Şafak Yay., t.y.
- Necâşî, Ebu'l-Abbas b. Ali, *Ricâlü'n-Necaşî: Ehadu'l-Usuli'r-Ricâliyye*, thk. Muhammed Cevvâd en-Nai'nî, Beyrut: Daru'l-Edva, 1408/1988.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, thk. Yusuf Ali Budeyvi, Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Nîsâbü'rî, Ebû'l-Abdullah el-Hâkim Muhammed, *el-Müstedrek alâ's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Nîsâbü'rî, Nizâmuddin el-Hasen b. Muhammed b. Huseyn el-Kummî, *Ğarâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân*, thk. Zekeriyya Umeyrat, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416.
- Nuaym b. Hammâd, Ebu Abdullah, *Kitâbü'l-Fiten*, thk. Semir Emin ez-Zührî, Kahire, Mektebetü't-Tevhîd, 1412.
- Nuveyhiz, Adil, *Mu'cemü'l-Müfessirin min Sadri'l-İslâm hatta'l-Asri'l-Hadır*, Beyrut: Müessesetü Nuveyhizi's-Sekafiyye, 1403/1983.
- Onat, Hasan ve Sönmez Kutlu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara: Grafiker Yay., 2012.
- Öz, Mustafa, "Şia", *DİA*, 2010, XXXIX, 111-114.
- Razî, Muhammed b. 'Umer b. Hasan b. el-Huseyn Fahrudin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1420.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'ân*, thk. İmam Ebû Muhammed b. Aşûr, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 2002.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcebbâr İbn Ahmed el-Mervezî, *Tefsiru'l-Kur'ân*, thk. Yasir b. İbrahim ve Ğuneym b. Abbas b. Ğuneym, Riyad: Daru'l-Vatan, 1418/1997.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Bahru'l-Ulûm*, yy., t.y.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddin, *ed-Durru'l-Mensûr fi Tefsiri bi'l-Me'sûr*, Beyrut: Daru'l-Fikr, t.y.
- \_\_\_\_\_, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddin, *Lubâbu'n-Nukûl fi Esbâbi'n-Nuzul*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdulkerim b. Ebubekr Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, yy., Müessesetü'l-Halebî, t.y.
- Tabâtabâî, Muhammed Huseyn, *Tefsiru'l-Beyân fi Muvâfakati beyne'l-Hadisi ve'l-Kur'ân*, Beyrut: Daru't-Tea'rufi li'l-Matbuât, 1427/2006.
- Taberânî, Suleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebu'l-Kasım, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefî, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1995.

- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Tefsiru't-Taberî (Câmiu'l-Beyân an Tevîli'l-Kur'ân)*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Tabersî, Fadl b. Hasen, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Tahran: İntişârâtü Nâsır Husrev, 1372.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan, *el-Fihrist*, yy., Müessesetü Neşri'l-Fukahâ, 1417.
- \_\_\_\_\_, *et-Tibyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, t.y.
- Vahidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed, *el-Vasît fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud vd. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- \_\_\_\_\_, *el-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*, thk. Safvan Adnan Davûdî, Beyrut: Daru'l-Kalem, 1415.
- \_\_\_\_\_, *Esbâbu'n-Nuzul*, thk. Asım b. Abdu'l-Muhsin el-Humeydan, ed-Dimam: Daru'l-İslah, 1992.
- Yılmaz, Musa Kazım, "Tabersî ve Tabâtabaî'de İmamîyye Tefsiri" (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1985.
- Zemaşerî, Cârullah Ebi'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucuhi't-Tevîl*, Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1407.



## Kamusal Alanda Din\*

### Religion in the Public Sphere

Yazan: Jürgen HABERMAS

Çeviren: M. Ali KIRMAN\*\*

#### 1

Dinî gelenekler ve inanç cemaatleri 1989-90'daki devir değiştiren değişimden bu yana yeni ve şimdiye kadar beklenmedik bir siyasî önem kazanmıştır.<sup>1</sup> Söylemeye gerek yok, akla ilk gelen belirtiler dinî fundamentalizmin türleridir ki, bunlarla sadece Ortadoğu'da değil, aynı zamanda Afrika, Güney Asya ve Hint alt-kıtasında da karşılaşmaktayız. Fundamentalist hareketler çoğu zaman ulusal ve etnik çatışmalara kilitlenmişlerdir ve bugün üstün bir Batı medeniyetinin sebep olduğu hakaretlere ve incitilmelere yönelik küresel olarak işleyen tek merkezli olmayan terörizm için fidelelik oluştururlar. Başka belirtiler de vardır.

Mesela İranda yozlaşmış bir rejime karşı başlatılan ve Batı tarafından desteklenen protesto, diğer hareketler için takip edilecek bir model görevi gören gerçek bir din adamları yönetimini ortaya çıkarmıştır. Bazı Müslüman ülkelerde, hatta İsrail'de bile, dinî aile hukuku seküler sivil hukuk için ya bir alternatif ya da bir vekildir. Afganistan'da (yakın zamanda Irak'ta) az veya çok liberal bir anayasa uygulaması, Şeriata uygun olması için sınırlandırılmıştır. Aynı şekilde dinî çatışmalar uluslararası arenaya sızmaktadır. *Çoklu modernliklerin* siyasî gündemiyle ilgili umutlar, bugüne kadar büyük medeniyetlerin fizyonomisini açık bir şekilde oluşturan dünya dinlerinin kültürel özgüveniyle tazelenmektedir. Sınırın Batı tarafında uluslararası ilişkiler algısı, bir "medeniyetler çatışması" korkusu ışığında değişmektedir – "şer eksenini" bunun sadece meşhur bir örneğidir. Hatta şimdiye kadar bu konuda öz-eleştiri yapan batılı aydınlar bile, ötekilerin Batı hakkındaki 'garbiyatçılık' (oksidentalizm) imajına karşı verdikleri tepkilerde saldırgan olmaya başlıyorlar.<sup>2</sup>

Dünyanın diğer yerlerindeki fundamentalizm, başka yorumlar yapılabilirse de, şiddetli sömürgeciliğin uzun süreli etkisi ile de-kolonizasyon sürecindeki

\* Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy*, 14 (1), 2006, 1-25.

\*\* Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi A. B. D.

1 Bkz. Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World*, Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999.

2 Buruma and Margalit 2004.

başarısızlıklara bağlı olarak anlaşılabilir. Elverişsiz şartlar altında, bu toplumlara dışarıdan nüfuz eden kapitalist modernleşme, zamanla sosyal belirsizlik ve ciddi kültürel değişiklikleri tetiklemiştir. Bu anlamda, dinî hareketler, hızlı ama başarısız gerçekleşen modernleşme şartları altında bireyin köksüzleşme duygusu olarak tecrübe edebildiği kültürel uyumsuzlukları ve toplumsal yapıdaki köklü değişimleri işlemiştir. Şaşırtıcı olan, modernleşme dinamizminin çok başarılı bir şekilde ortaya konduğu ABD’de dinin siyasî canlanmasıdır. Açıktır ki, Avrupa’da Fransız Devriminden bu yana, kendini karşı devrim olarak gören dinî bir gelenekçiliğin gücünün farkındayız. Bununla birlikte dinin, geleneğin gücü olarak görülmesi, “gelenek gibi zaten refleksif olarak nesilden nesile aktarılan canlılığını kaybettiği” şeklindeki rahatsız edici kuşkuyu açık bir şekilde ortaya çıkarmıştır. Tersine ABD’de devam eden güçlü bir dinî bilinçlilikle ilgili siyasî uyanış bu tür kuşkulardan etkilenmemiştir.

II. Dünya Savaşı’nın bitmesinden bu yana neredeyse bütün Avrupa ülkelerinde toplumsal modernleşmeyle el ele giden bir sekülerleşme dalgası yaşandığına dair istatistikî veriler vardır. Tam tersine ABD ile ilgili bütün veriler, nüfusun dini bütün veya dinî yönden aktif vatandaşlardan oluşan önemli bir kısmının, altmış yılı aşkın bir zaman diliminde değişmeden kaldığını göstermektedir.<sup>3</sup> Daha da önemlisi, dindar Sağ, gelenekçi değildir. Ayrıca kendiliğinden bir dinî canlanma enerjisi açığa çıkardığı için seküler karşıtları arasında müthiş bir kızgınlığa sebep olmaktadır.

Batı medeniyetinin kalbindeki dinî canlanma hareketleri, Irak savaşının da etkisiyle Batının *kültürel* seviyede *siyasî* bölünmesini güçlendiriyor.<sup>4</sup> [Bu bölünmeyi yaratan] ihtilafî konular arasında ölüm cezasının kaldırılması, kürtajla ilgili az veya çok liberal düzenlemeler, heteroseksüel evliliklerle eşit düzeyde homoseksüel partnerler edinme, işkencenin şartsız reddi ve genelde ulusal güvenlik gibi kamu yararına yönelik hakların önceliği sayılabilir. ABD ile yan yana yürüyen Avrupa devletleri, 18. yüzyılın sonlarındaki iki anayasa devriminden beri bu yolda ilerliyor görünüyor. Bu arada, siyasî amaçlar için kullanılan dinlerin önemi tüm dünyada artmaktadır. Bu arka plana karşı, Batı içindeki çatlak, daha ziyade, sanki Avrupa kendini dünyanın geri kalan kısmından izole ediyormuş gibi algılanıyor. Dünya tarihine bakıldığında, Max Weber’in “Garp Rasyonalizmi”, şimdilerde gerçek bir sapma olarak görünüyor.

Bu revizyonist bakış açısından dinî gelenekler, ‘geleneksel’ ve ‘modern’ toplumlar arasında şimdiye kadar varsayılan eşikleri aşındırarak veya en azından düzleştirerek, azalmayan gücüyle varlığını sürdürüyor görünüyor. Bu şekilde Garbın sahip olduğu modernlik imajı, psikolojik bir tecrübede olduğu gibi, ani bir

3 Bkz. Norris and Inglehart 2004, 4. Bölüm.

4 Habermas 2004.

değişime maruz kalmış görünüyör. Bütün diğer kültürlerin gelecekle ilgili normal modeli, aniden bir özel durum senaryosu oluyor; bu açık seçik Gestalt-değişimi,<sup>5</sup> sosyolojik incelemeye tamamen dayanmasa ve dahi sekülerleşmeyle ilgili daha geleneksel açıklamalarla tamamen çelişen kanıtlar ortaya konabilse bile,<sup>6</sup> kanıtın kendisinden ve her şeyden önce onun etrafında kristalize olan ayrıştırıcı siyasî karamsarlıkla ilgili semptomatik bir durumun varlığından şüphe edilemez.

Son Başkanlık seçimlerinden iki gün sonra, “*The Day the Enlightenment Went Out*” başlığını taşıyan ve bir tarihçi tarafından yazılmış bir makale yayınlandı. Yazar, şu telaşlandırıcı soruyu sorar: “*Evrimden ziyade Bakire Doğuma tutkulu bir şekilde inanan bir halk, hala Aydınlanmış bir ulus olarak adlandırılabilir mi? Tarihte ilk gerçek demokrasi olan Amerika, Aydınlanma değerlerinin bir ürünüydü... Kurucular birçok konuda farklı düşünceler de, modernliğin bu değerlerini paylaşmıştı... Seçimden hemen önce yapılmış bir kamuoyu yoklaması, Bush’u destekleyenlerin % 75’inin Irak’ın hem el-Kaide ile yakın çalıştığına hem de 11 Eylül saldırılarına doğrudan bulaştığına inandığını gösterdiği an artık kanıtı itibar edilmez.*”<sup>7</sup>

Olguların nasıl değerlendirildiğine aldırmadan, seçim analizleri Batının kültürel bölünmesinin, bizzat Amerikan ulusu sayesinde düzenli ilerlediğini destekler: Çatışan değer yönelimleri –Tanrı, gayler ve silahlar– daha somut zıt çıkarların üzerini örter. Buna rağmen Başkan Bush, öncelikle dinî yönden motive olan seçmenlerden oluşan bir koalisyona sahiptir, ki zaferi için onlara müteşekkirdir.<sup>8</sup> Bu güç kayması, sivil toplumla ilgili zihinsel bir kaymayı gösterdiği gibi, dinin devlet ve kamusal alan içindeki siyasî rolü üzerine yapılan akademik tartışmalara da arka plan oluşturur.

Bir kez daha tekrar edecek olursak, mücadele İlk Anayasanın birinci cümlesinin özüyle ilgilidir: “Kongre, bir dinin tesisini veya onun özgürce yaşanmasını yasaklayan hiçbir kanun yapamaz.”<sup>9</sup> ABD, ötekilerin dinî özgürlüğü için karşılıklı

5 Olayların veya nesnelerin algıya ve bakış açısına göre değişmesi. (ç.n.).

6 Norris ve Inglehart, sekülerleşmenin hayat için geliştirilmiş ekonomik ve sosyal şartlarla birlikte olduğunda başarılı olduğu, aynı zamanda ‘varoluşsal güvenlik’ duygusunu yaydığı şeklindeki klasik hipotezleri savunur. Gelişmiş toplumlarda doğum oranlarının düştüğü şeklindeki demografik varsayımı yanında, bu hipotez, öncelikle, sekülerleşmenin bugün bir bütün olarak niçin sadece ‘Batı’da kökleştiğini açıklar. ABD, başlıca iki sebepten dolayı istisna oluşturur. İlki, kapitalizmin daha ziyade kaba bir türü, bir refah devleti tarafından az rahatlatılan ve bu yüzden nüfusu, yüksek bir varoluşsal belirsizlik derecesinin ortasına korumasız bırakan etkileri vardır. İkincisi, doğum oranlarının benzer şekilde yüksek olduğu geleneksel toplumlardan yüksek oranda göç alması, dindar vatandaşlarının nüfus içindeki görece geniş diliminin değişmemesini açıklar. (bkz. Norris and Inglehart 2004, 10. Bölüm).

7 Wills 2004.

8 Goodstein and Yardley 2004. Bush, İspanyolca konuşan seçmenlerin % 60’ının, beyaz Protestanların % 67’sinin ve Evanjelik ya da Yeniden doğan Hristiyanların % 78’inin oyuyla seçilmiştir. Önceden Demokratları seçme eğiliminde olan Katolikler arasında bile, Bush geleneksel çoğunluğa döndü. Kilisenin tersine yönetimin ölüm cezasını savunduğunu ve sadece kesin olmayan sebeplere dayandığı için uluslararası hukuku çiğneyen anlamsız bir savaş için on binlerce Amerikan askerinin ve Iraklı sivilin hayatının riske atıldığını akıld tutarsak, kürtaj sorunu üzerinde hemfikir olan Katolik piskoposların taraf tutması gerçeği şaşırtıcıdır.

9 Geniş bilgi için bkz. Arlin M. Adams ve Charles J. Emerich, *Din ve Özgürlük: ABD’de Dinî Özgürlüğün Anayasal Tarihiçesi*, çev. L. Boyacı, İstanbul, Kızılelma Yay. (ç.n.).

saygı esasına dayanan din özgürlüğü oluşturma yolunda siyasî bir örnek ülkeydi.<sup>10</sup> 1776 yılında Virginia'da imzalanan *Haklar Beyannamesi*'nin 16. maddesi, din özgürlüğünü, demokratik vatandaşların farklı dinî cemaatler arasındaki bölünmeler karşısında birinin yekdiğerini hoş karşılaması anlamında temel bir hak olarak güvence altına alan ilk belgedir. Fransadaki uygulamanın tersine, ABD'de din özgürlüğünün başlaması, kendisine yüklenen standartlar çizgisinde dinî azınlıklara azami hoşgörü gösteren bir otorite üzerinden laisizmin zaferi anlamına gelmez. Aslında burada, devlet güçlerinin sekülerleşmesi, vatandaşları iradeleri hilafına bir inancı benimsemeye zorlanmasına karşı korumak gibi menfi bir amaca hizmet etmez. Onun yerine Eski Avrupa'ya sırtını dönen göçmenlerin kendi dinlerini engellenmeden yaşamaya devam etme noktasında olumlu özgürlüğü güvence altına almak için tasarlanmıştır. Bu nedenle, Amerika'da dinin siyasî rolü hakkındaki mevcut tartışmada, bütün taraflar anayasaya bağlılıklarını iddia edebilmektedir. Bu iddianın ne kadar geçerli olduğunu göreceğiz.

Birazdan John Rawls'ın siyasî teorisinin, özellikle "akıl kamusal kullanımı" anlayışının ardı sıra yükselen tartışmaya değineceğim. Devlet ile kilisenin anayasal ayrımı, dinî gelenekler, cemaatler ve organizasyonların sivil toplumda ve siyasî kamusal alanda, hepsinden önce siyasî düşüncede ve vatandaşların iradelerinin oluşumunda oynamasına izin verilen role nasıl etki eder? Ayrım noktası revizyonistlere göre nerede olmalıdır? Gerçekte sadece seküler bir devletin dinî anlamını savunmanın şampiyonluğunu yapan bir liberal standart vatandaşlık ahlakına karşı genelde mücadele etmeyen karşıtlar, çoğulcu bir toplumla ilgili *dar bir sekülerist* fikir karşısında tarafsız olurlar mı? Ya da onlar, liberal gündemi az veya çok aşağıdan yukarıya çaktırmadan değiştiriyorlar mı –nitekim zaten modernliğin *farklı* bir öz-anlaması için tartışıp durmuyorlar mı?

Her şeyden önce anayasal devletin liberal öncülleri (1) ve John Rawls'ın akıl kamusal kullanımıyla ilgili anlayışının vatandaşlık ahlakı üzerindeki sonuçlarını hatırlatmak istiyorum (2). Dinin siyasî rolü ile ilgili sınırlayıcı fikirden ziyade bu fikre karşı yapılan çok önemli itirazları ele alarak devam edeceğim (3). Liberal öz-anlamının temellerine temas eden revizyonist önerilerin eleştirel bir tartışmasını yaparak kendime ait bir anlayış geliştireceğim (4). Bununla birlikte seküler ve dindar vatandaşlar sadece vatandaşların liberal rolüyle ilgili normatif beklentileri karşılayabilirler, şayet aynı şekilde belli bilişsel şartları karşılayabilir ve karşıtlıklarını birbirleriyle uyuşan epistemik tutumlarla ilişkilendirebilirlerse. Bununla ne kastettiğimi, modernitenin meydan okumasına karşı bir tepki olan dinî bilinçlilik formundaki değişmeyi tartışmak suretiyle açıklayacağım (5). Buna karşın, birinin post-seküler bir toplumda yaşıyor olmasının seküler farkındalığı, felsefi seviyedeki post-metafizik bir düşünce formuna dönüşür (6). Her iki bakışta da liberal

<sup>10</sup> Bu saygı anlayışı hakkında tarihi ve sistematik bir inceleme olarak bkz. Forst 2003.

devlet, dindar ve seküler vatandaşların, bu tutumları ancak tamamlayıcı “öğrenme süreçleri” sayesinde elde edebileceği problemiyle karşılaşır; oysa bunların bütünüyle “öğrenme süreçleri” olup olmadığı ve devletin sahip olduğu hukuk ve siyaset araçlarının bu süreçlere bir şekilde etki edip etmeyeceği tartışmalı bir konudur (7).

## 2

Anayasal devletin öz-anlaması, ‘doğal’ akla, bir diğer ifadeyle yalnızca sözüm ona herkesin aynı oranda katılabileceği kamusal tartışmalara dayanan sözleşmeci bir gelenek çerçevesinde gelişmiştir. Ortak bir insan aklının kabulü, dinî meşrulaştırmaya bağlı olmayan seküler bir devlet için meşru bir temel oluşturur. Bu, ilk etapta devlet ile kilise ayrımını kurumsal seviyede mümkün kılar. Liberal anlayışın ortaya çıkışına karşı yapılan itirazların arka planında, erken modern zamanlarda dinî savaşlar ile günah çıkarma tartışmaları vardı. Anayasal devlet, söz konusu tartışmalara önce sekülerleşmeyle, sonra da siyasî gücün demokratikleşmesiyle cevap verdi. Bu aşamalar aynı zamanda John Rawls’ın *Siyasî Liberalizmi* için arka plan oluşturur.<sup>11</sup>

Anayasal din özgürlüğü, dinî çoğulculukla ilgili meydan okumalara karşı uygun bir siyasî cevaptır. Bu şekilde, vatandaşların toplumsal etkileşim seviyesindeki çatışma potansiyeli dizginlenebilir, oysa bilişsel seviyede derinlere giden çatışmalar inananların, diğer mezhep mensuplarının ve inananların varoluşsal inançları arasında pekâlâ varlığını sürdürebilir. Yine de devletin seküler karakteri, herkes için eşit dinî özgürlüğü güvence altına almada yeterli bir şart olmamasına rağmen zorunludur. Şimdiye kadar ayrıcalığa maruz kalmış azınlıklara karşı hoşgörüyü yaklaşan sekülerleşmiş bir otoritenin lütfekar yardımseverliğine güvenmek yeterli değildir. Siyasi partilerin bizzat kendileri, birinin sahip olduğu bir dini uygulamak için olumlu özgürlük ile başkalarının dinî pratiklerinden ayrı kalmak için olumsuz özgürlük arasındaki tartışmalı sınırlamalar üzerinde uzlaşmaya varmalıdır. Eğer hoşgörü ilkesi, bunaltıcı özelliklerle ilgili herhangi bir kuşku üzerindeyse, o halde zar zor hoşgörü gösterilebilen ve gösterilemeyen tanımı için bütün tarafların eşit olarak kabul ettiği zorlayıcı sebepler bulunmalıdır.<sup>12</sup> Adil düzenlemeler sadece partilerin, ötekilerin fikirlerini almayı öğrenmeleri durumunda yapılabilir. Bu amaca en uygun prosedür, demokratik iradenin oluşumunun ihtiyatlı biçimidir. Seküler bir devlette hükümet, bir şekilde dinî olmayan bir temele oturmak zorundadır. Liberal anayasa, otoritesini Tanrı’dan alan devleti bu gücünden mahrum bırakan bir sekülerleşmenin sebep olduğu meşrulaştırma kaybını arttırmamalıdır. Bir anayasa yaparken, özgür ve eşit vatandaşların yekdiğeriyle mutabakat sağlaması şeklinde bazı temel haklar ortaya çıkar, tabi ki bir arada var olmayı gerek sahip oldukları ve gerekse pozitif kanun araçlarıyla makul bir şekilde düzenle-

11 Rawls 1971:33f.

12 Karşılıklı saygı anlamında tolerans kavramı hakkında bkz. Forst 2003.

mek isterlerse.<sup>13</sup> Demokratik prosedür, iki bileşenin üstünlüğüyle meşrulaştırma oluşturabilir. İlki, bütün vatandaşların eşit siyasî katılımı. Bu ilke, kanunların muhataplarının kendilerini bu kanunların yazarları gibi anlayabilmesini de güvence altına alır. İkincisi, sonuçların rasyonel olarak elde edilebilirliği kabulüne dayanan bir müzakerenin epistemik boyutu.<sup>14</sup>

Bu iki meşruluk bileşeni, liberal devletin vatandaşlarından beklemesi gereken siyasî erdemleri ifade eder. O, vatandaşlık ahlakını tanımlayan demokratik öz-determinasyon uygulamasına başarılı katılım şartlarıdır: Dünya görüşleri ve dinî doktrinler sorunuyla ilgili bütün uyumsuzluklarına rağmen vatandaşlar, siyasî topluluklarının özgür ve eşit üyeleri olarak bir diğerine saygı gösterirler. Böyle bir medeni dayanışma temelinde, tartışmalı siyasî konular söz konusu olduğunda, onların rasyonel temelli bir anlaşmaya ulaşmanın bir yolunu bulmaları umut edilir –onlar bir diğerine haklı gerekçelerle medyundur. Rawls, bu bağlamda “medenilik görevi”nden (duty of civility) ve “akıl kamusal kullanımı”ndan (public use of reason) söz eder. “Vatandaşlık ideali, onların savunduğu ve oy verdiği ilkeler ve politikaların kamusal aklın değerleriyle nasıl desteklenebileceği şeklindeki temel sorular hakkında bir diğerine açıklayabilmek için yasal değil, ahlaki bir görev –medenilik görevi– yükler. Bu görev, aynı zamanda, bir diğerini dinlemek için gönüllü olmayı ve görüşlerine mantıklı çözümler üretilmesi gerektiği zaman karar vermede tarafsız/âdil olmayı gerektirir.”<sup>15</sup>

Yalnızca özgür ve eşit vatandaşların yasal bir çerçeve zemininde oluşturdukları kendi kendini yönetme birliği, geçerli anayasal ilkelerin akli yorumu<sup>16</sup> ışığında, vatandaşların birbirleri nezdinde siyasî ifadelerini ve tutumlarını meşrulaştırmalarını gerektiren kamusal aklın kullanımıyla ortaya çıkan bir referans noktası oluşturur. Rawls, burada “kamusal aklın değerlerine”, başka bir yerde de “kabul ettiğimiz ve başkalarının makul bir şekilde kabul ettiğini düşündüğümüz öncüllere” gönderme yapar.<sup>17</sup> Seküler bir devlette söz konusu siyasî kararlar sadece meşru olması için alınır, tıpkı elde edilebilir gerekçelerle tarafsız bir şekilde haklılaştırılabildiği gibi. Bir diğer ifadeyle dindar vatandaşlar, dindar olmayan ya da farklı inanç mensubu vatandaşlar karşısında eşit olarak haklılaştırılır. Tarafsız bir şekilde haklılaştırılamayan bir ilke, bir partinin diğerinin iradesine baskı uyguladığı gerçeğini yansıttığı için gayrimeşrudur. Demokratik bir toplumun vatandaşları, bir diğeri için makul gerekçeler sunmak zorundadır ki, siyasî güç yalnızca bu sayede

13 Bkz. Habermas 1996, 3. Bölüm.

14 Bkz. Rawls 1997:769: “İdeal olarak vatandaşlar, kendilerinin meşrulaştırıcı olduklarını düşünürler ve yasalaştırma için en makul olduğunu düşündükleri karşılıklılık ilkesini karşılayan sebepler tarafından desteklenen statüler isterler.”

15 Rawls 1993:217.

16 Rawls, anayasal ilkeleri yorumlarken “kamusal aklın kullanımı”nın göndermede bulunduğu “adaletle ilgili liberal anlayışlar ailesi”nden söz eder. Bkz. Rawls 1997:773f.

17 Rawls 1997:786.

baskıcı özelliğinden sınırlanabilir. Bu düşünce, kamusal olmayan fikirlerin kullanımı için tartışmalı ‘şartı’ ifade eder.

Devlet ile kilisenin ayrılığı ilkesi, siyasetçileri ve siyasî kurumlar içindeki görevlileri, bütün vatandaşların eşit şekilde elde edebildiği bir dilde kanunlar, mahkeme kararları, emirler ve ölçüler formüle etmeye ve savunmaya zorlar.<sup>18</sup> Yine vatandaşlar, siyasî partiler ve adayları, sosyal organizasyonlar, kiliseler ve diğer dinî derneklerin özne olması şartı, siyasî kamusal alanda o kadar da katı değildir. Rawls şöyle yazar: “Öncelikle *sadece kapsamlı doktrinlerin ileri sürdükleri değil, aynı zamanda yeri geldiğinde uygun –destekleneceği söylenen her çeşit kapsamlı doktrinleri desteklemede yeterli olan– siyasî gerekçelerin de ortaya konması şartıyla*, dini olsun veya olmasın, makul kapsamlı doktrinler kamusal alanla ilgili siyasi tartışmalarda her an gündeme gelebilir.”<sup>19</sup> Bu, siyasî gerekçelerin bir bahane olarak ileri sürülmeyeceği, fakat onları kuşatan dinî bağlama aldırılmadan göz önüne alınması gerektiği anlamına gelir.<sup>20</sup>

Liberal görüşe göre devlet, sadece dinî cemaatlerin doktrinel gelenekleri açısından her birinin yalnızca kilise ve devlet ayrımını değil, bilakis aklın kamusal kullanımıyla ilgili tanımını da kabul etmesi durumunda vatandaşlarının din özgürlüğünü güvence altına alır. Rawls, “İnançlılar için kapsamlı doktrinlerinin anayasal bir rejim altında başarılı olamayacağı, daha doğrusu çökebileceği zaman bile böyle bir rejimi desteklemek ne kadar mümkündür?” şeklinde kendisinin yaptığı itiraz karşısında bile bu gereklilik üzerinde ısrar eder.<sup>21</sup>

Rawls’ın kamusal akıl anlayışına ciddi eleştiriler yöneltilir. İtirazlar onun liberal önermeleriyle yıkılmaz, fakat dinin siyasî rolünün, liberal çerçevede son derece dar bir sözde sekülerist tanımı karşısında yıkılır. Bu, uyumsuzluğun neticede liberal devletin gerçek özüne dokunması gerçeğini önemsememek değildir. (Burada) ilgimi çeken şey, liberal bir anayasanın ötesine uzanan iddialara çekilen çizgidir. Devletin seküler doğasıyla uyuşmayan dinin siyasî rolünün boyutlarını çok cömert bir şekilde belirleyen argümanlar, demokrasi ve hukukun üstünlüğüyle ilgili sekülerist bir anlayışa karşı savunulabilir itirazlarla karıştırılmamalıdır.

Kilise ile devletin ayrılığı ilkesi; dinî cemaatler, parlamentolar, mahkemeler ve yönetim karşısında katı bir tarafsızlıkla işleyen devlet kurumunun, bir tarafın diğeri aleyhine ayrıcalıklı olmaması ilkesini çığnememesini talep eder. Ancak bu ilke, devletin, dini bizatihi destekleyen veya kısıtlayan herhangi bir siyasî duruş

18 “Genel olarak erişilebilir” bir dilde sebepler için talebin şartnamesi hakkında bkz. Forst 1994:199-209.

19 Rawls 1997:783f. (italikler yazara ait). Bu, Rawls 1994:224f’da daha dar bir biçimde formüle edilen ilkenin bir revizyonu mesabesinde. Rawls, şartı “anayasal esaslar” ile ilgili önemli konularla sınırlar; bu rezervasyonun hem kanunlardaki hem de kararlardaki temel hakların, neredeyse bütün tartışmalı yasal konuların, ilke konuları olarak yeniden tanımlanabilsin diye doğrudan belli statülere uygun olduğu modern yasal sistemler açısından gerçekçi olmadığını düşünüyorum.

20 Rawls 1997:777: “Onlar, kapsamlı doktrinlerle senaryolar arkasından manipüle edilen kuklalar değildir.”

21 Rawls 1997:781. Bu itiraza daha sonra döneceğim.



benimsemeyi ertelemesi gerektiği şeklindeki laikçi talepten ayırt edilmelidir; hatta bu, bütün dinî cemaatleri eşit olarak etkilese bile. Bu, devlet ile kilise ayrımının son derece dar bir yorumudur.<sup>22</sup> Aynı zamanda sekülerizmin reddi, bizzat ilkeyi zayıflatacak revizyonlara kapıyı tamamen açık bırakmamalıdır. Yasama sürecinde dinî meşrulaştırmalara karşı hoşgörü, birazdan göreceğimiz gibi, isabetli bir tavırdır. Bununla birlikte Rawls'ın liberal tutumu, vatandaşlık ahlakına göre devlet kurumlarının tarafsızlığına daha az eleştiri yöneltme eğilimindedir.

### 3

Rawls'ın karşıtları, kiliselerin ve dinî hareketlerin gerçekten demokrasi ve insan haklarını savundukları yönünde olumlu bir siyasî etkinin tarihî örneklerinden bahsederler. Martin Luther King ve ABD Sivil Haklar Hareketi, azınlıklar ve marjinal grupların siyasî sürece daha geniş katılımı için verilen başarılı mücadelenin örnekleridir. Bu bağlamda ABD ve Avrupa ülkelerindeki toplumsal ve sosyalist hareketlerle ilgili motivasyonların dinî kökenleri oldukça etkileyicidir.<sup>23</sup> Ancak, kiliselerin ve fundamentalist hareketlerin otoriter ve baskıcı rolüyle ilgili bariz tarihî örnekler de vardır. Bununla birlikte köklü anayasal devletlerde kiliseler ve dinî cemaatler, liberal bir siyasî kültürün istikrarı ve ilerlemesi için genellikle önemsiz olmayan fonksiyonlar icra ederler. Bu, özellikle Amerikan toplumunda gelişen sivil bir din formunun gerçeğidir.<sup>24</sup>

Paul J. Weithmann, demokratik vatandaşlık ahlakının normatif bir analizini yaparken bu sosyolojik bulguları kullanır. Kiliseleri ve dinî cemaatleri sivil toplumda yer alan ve Amerikan demokrasisinin yeniden üretimi için fonksiyonel şartları karşılayan aktörler olarak niteler. Bu aktörler siyasî süreçte rol almaları için üyelerini bilgilendirmek ve teşvik etmek suretiyle siyasî sosyalleşmeyle ilgili ahlaki olarak yüklenmiş önemli konular ve görevler hakkında yapılan kamusal tartışmalar için argümanlar sağlar. Bununla birlikte eğer her zaman dinî ve siyasî değerler arasında Rawls'ın 'şartı' ile kıstaslarını koruyarak ayırım yapmak zorunda kalırlarsa, yani başka bir ifadeyle, telaffuz ettikleri her dinî ifade için evrensel olarak elde edilebilir bir dilde bir denklik bulmaya zorlanırlarsa kiliselerin sivil topluma bağlılığı zayıflayacaktır. Bu yüzden sadece fonksiyonel gerekçelerle, liberal devlet, bu tür oto-sansür standartlarına uyması için kiliseleri ve dinî cemaatleri zorlamaktan sakınmalı; benzer bir sınırlamayı vatandaşlarına dayatmaktan da kaçınmalıdır.<sup>25</sup>

22 Robert Audi ile Nicholas Wolterstorff arasındaki tartışma için bkz. Audi and Wolterstorff 1997:3f., 76f. ve 167f.

23 Bkz. Birnbaum 2002.

24 Bkz. Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler and Tipton 1985. Bellah'ın bu alandaki yayınları hakkında bkz. the festschrift: Madson, Sullivan, Swindler and Tipton (eds.) 2003.

25 Bu ampirik argüman hakkında bkz. Weithman 2002:91: "ABD'de kiliselerin, gerçekleştirilmiş demokratik vatandaşlığı beslemek suretiyle demokrasiye katkı yaptığını ileri sürüyorum. Onlar, demokratik değerleri önemli siyasî kararlar için esas olarak benimsemeleri ve demokratik kurumları da meşru olarak kabul etmeleri için üyelerini teşvik ediyorlar. Sivil argümana ve kamusal siyasî tartışmaya müdahalelerini de içeren katkılarını yaptıkları araçlar, üyelerinin kullanmaya eğilimli oldukları, oy verirken de esas aldıkları, siyasî argümanları ve

Kuşkusuz Rawls'ın teorisine yapılan temel itiraz bu değildir. Devlet ile dinî organizasyonlar arasındaki ilişkide çıkarların nasıl dengeleneceğine aldırmadan, bir devlet, dinî ifade özgürlüklerini güvence altına aldığı vatandaşlarına dindar bir hayat sürmekle uyuşmayan görevler vererek engel olamaz –onlardan imkânsız bir şey bekleyemez. Bu itiraz yakından incelenmelidir.

Robert Audi, Rawls'ın öne sürdüğü medenilik görevini özel bir “seküler haklılaştırma ilkesi”ne dâhil eder. Şöyle yazar: “Bireyin, herhangi bir kanun veya kamusal politikayı savunmak veya desteklemek için görünüşte bir zorunluluğu yoktur... Şayet savunmak veya desteklemek için yeteri kadar seküler gerekçesi yoksa veya önermek istemedikçe.”<sup>26</sup> Audi, daha ileri bir ihtiyacı, yani “seküler gerekçeler, vatandaşın davranışını, mesela seçimlerde oy verirken, simültane dinî motivasyonların etkisinden tümüyle bağımsız bir şekilde yönlendirmek için yeteri kadar güçlü olmalıdır” şeklindeki talebi de bu ilkeye ekler.<sup>27</sup> Herhangi bir vatandaş üzerindeki ahlaki bir yargıya gelince, onun aksiyonlarının gerçek motivasyonu ile kamusalın içinde ileri sürdüğü gerekçeler arasındaki bağlantı konuyla ilgili olabilir. Fakat gerekçe ile aksiyon arasındaki çatlak, demokratik sistemi bir bütün olarak korumak için zorunlu olan açınsından sonuçsuzdur, yani katkı açısından vatandaşlar liberal bir siyasî kültürü korumalıdır. Bugün itibariyle çoğunluğun oluşumunu ve siyasî yapılar içindeki kararlarını gerçekten etkilediği için sadece belli gerekçeler siyasî sisteme etki edebilir ve etmektedir.

Siyasî sonuçlara bakıldığında, bütün veya sadece bu konuların, ifadelerin ve gerekçelerin, –özellikle seçmenlerin kararlarını, dolaylı olarak da parti liderleri, parlamento üyeleri ya da (yargıçlar, papazlar veya yönetime bağlı memurlar gibi) büro çalışanları tarafından alınan kararları destekleme noktasında– kamusal iletişimin gayri şahsi akışında kendini göstermesi ve (devlet gücüyle uygulanmış ve desteklenmiş) herhangi *bir* kararın bilişsel motivasyonuna katkı yapması “önemlidir. Audi'nin ilave motivasyon ihtiyacını ve kamusalda ifade edilen gerekçeler ile oy vermeye yönelen davranış arasında yapmış olduğu ayrımı göz önüne almamamın sebebi budur.<sup>28</sup> “Seküler haklılaştırmalar” ihtiyacı siyasî liberalizmin standart yorumu için maddî girdidir: Liberal devlette sadece seküler gerekçelere önem verildiği göz önüne alınırsa, bir inanca bağlanan vatandaşlar dinî ve seküler kanaatler arasında bir tür ‘denge’, Audi'nin sözüyle “ilahî etik denge” kurmaya zorlanır.<sup>29</sup>

vatandaşlıklarıyla ilgili yaptıkları tanımları etkiler. Üyelerini, siyasî sonuçların istikrarlı olması gerektiğiyle ilgili önceden belli ahlaki normlara bağlı olarak düşünmeye teşvik edebilirler. Vatandaşlığın, siyasî karar almanın yasal parçaları tarafından gerçekleştirilmesi, sivil toplum kurumlarının önemli bir rol oynadığı liberal bir demokrasi için ciddi bir başarıdır.”

26 Audi and Wolterstorff 1997:25.

27 Audi and Wolterstorff 1997:29.

28 Bu ayrım aynı zamanda argümanı kendisinin düzenlenen şartı doğrultusunda farklılaştırması için Paul Weithman'ı teşvik eder; bkz. Weithman 2002:3.

29 Bu arada, Robert Audi seküler meşrulaştırmayla ilgili ilkenin aynısını ortaya çıkarır: “Liberal demokrasilerde,

Bu talep, çok sayıda dindar vatandaşın, sofu insanlar gibi varlıklarını tehlikeye atmaksızın, zihinlerindeki bu tür bir yapay bölünmenin sorumluluğunu üzerlerine alamayacakları itirazıyla karşılaşır. Bu itiraz, siyasî konularla ilgili dinî bir duruş sergileyen birçok vatandaşın, otantik inançlarından bağımsız seküler haklılaştırmalar bulmak için yeterli bilgi ve hayal gücüne sahip olmadığı şeklindeki ampirik gözlemden ayrıştırılır. Bu gerçek, herhangi bir ‘zorunluluğun’ (ought) bir ‘ihtimal’ (can) ima ettiğini farz edersek bizi yeteri kadar zorlar. Şimdi bir adım daha atabiliriz. Temel itiraza karşı normatif bir tepki vardır. Zira bu, dinin inançlı bir kişinin hayatında oynadığı önemli rolü, bir diğer ifadeyle dinin gündelik hayattaki ‘yeri’ ile ilişkilidir. Dindar bir kişi, günlük işlerini inancına uygun bir *plana* göre yürütür. Farklı bir anlatımla, gerçek inanç sadece bir doktrin ya da inanılan bir içerik olmayıp, bilakis inançlı bir kişinin bütün hayatını kuşatan ve dolayısıyla besleyen bir enerji kaynağıdır.<sup>30</sup>

Günlük hayatın gözeneklerine giren bir inanma tarzının bu totalleştirici özelliği, dinî yönden *farklı* bir bilişsel temelde kökleşmiş siyasî kanaatlerin zayıf değişimine ters düşer, karşı çıkar: “Toplumumuzda çok sayıda dindar insanın, temel adalet konularıyla ilgili kararlarını dinî kanaatlerine *dayandırmaları gerektiği*, yine kendi dinî kanaatleriyle ilgili bir husustur. Dindar kişiler, onu yapıp yapmama şeklinde bir tercih olarak ele almazlar. Hayatlarında bütünlük, dürüstlük, uyum oluşturmak için uğraşmak gerektiği; sosyal ve siyasî varlıkları da dâhil varlıklarını bir bütün olarak oluşturmak için Tanrı kelamına, Torah’ın öğretilerine, İsa’nın emrine ve sünnetine veya hepsine müsaade etmeleri gerektiği fikri kendi kanaatleridir. Onlara göre dinleri, sosyal ve siyasî varlıklarından *başka bir şey* değildir.”<sup>31</sup> Dinî yönden temellendirilmiş adalet anlayışları kendilerine siyasî olarak doğru veya yanlış olanları söyler, yani onlar “herhangi bir seküler gerekçeden ‘çıkarılan’ bir anlayışı benimsemeye pek yanaşmazlar.”<sup>32</sup>

Eğer bunu aklımıza dayatılan bir itiraz olarak kabul edersek, o zaman bu tür hayat tarzlarını temel bir hak olarak açık bir şekilde koruyan liberal devlet, aynı zamanda *bütün* vatandaşlarından siyasî ifadelerini, dinî kanaatlerinden veya dünya görüşlerinden bağımsız bir şekilde haklılaştırmalarını bekleyemez. Bu katı talep, sadece, devlet kurumları içinde bulunan, dolayısıyla rekabet eden dünya görüşleri karşısında tarafsız kalmak zorunda kalan politikacıların önüne konabilir; bir diğer

---

dindar vatandaşların, insan davranışını kısıtlayan bir kanunu veya kamusal politikayı savunmak veya desteklemek için zahiri bir zorunlulukları yoktur, şayet bu taraftarlık veya destek için tamamen dini yönden kabul edilebilir gerekçeleri yoksa ve önermek istemedikçe.” (Audi 2005:217). Dini meşrulaştırmayla ilgili bu ilke, açıkça, eleştirel bir dikkatli inceleme, tetkik hareketini, düşüncelerini dini sebeplerle belirlemiş vatandaşlara zorlama/dayatma anlamına gelir.

30 Augustin’in “fides quae creditor” ile “fides qua creditor” ayrımı hakkında bkz. R. Bultmann 1984:185ff

31 Wolterstorff in Audi and Wolterstorff 1997:105.

32 Weithmann 2002:157.

ifadeyle sadece bir devlet dairesinde çalışan veya böyle bir göreve aday olan biri tarafından yerine getirilebilir.<sup>33</sup>

Herkes için eşit din özgürlüğünü güvence altına almanın kurumsal ön şartı, devletin rekabet halindeki dünya görüşlerine karşı tarafsız kalmasıdır. Bütün vatandaşların karşılıklı olarak kabul etmesi gereken anayasal ilkeler üzerindeki uzlaşma, kilise ile devlet ayrımı ilkesiyle de ilgilidir. Bununla birlikte az önce zikredilen itiraz ışığında, eğer biz bu ilkeyi kurumsal seviyeden alıp genişletirsek ve onu siyasî kamusal alanda organizasyonlarla ve vatandaşlarla ortaya konan ifadelerle uygularsak bu sekülerleşmenin aşırı genelleştirilmesi olacaktır. Devletin seküler karakterinden, dinî kanaatleriyle ilgili kamusal ifadelerini genel olarak elde edilebilir bir dilde eş değerleriyle birleştirmeleri için kişisel olarak bütün vatandaşlara yönelik doğrudan bir zorlama çıkaramayız. ‘Bütün dindar vatandaşların oy verdikleri zaman *son örnekte* seküler düşüncelerle kendilerine rehberlik edilmesine izin vermeleri gerekir’ şeklindeki kesinlikle normatif beklenti, dindar bir hayatın, inancın *ışığında* yol alan bir varlığın gerçeklerini ihmal etmektir. Bununla birlikte bu öneriye, modern bir toplumun seküler çevrelerdeki dindar vatandaşlarının aktüel durumuna işaret edilerek karşı çıkılmaktadır.<sup>34</sup>

Bir kişinin dinî kanaatleri ile seküler bir biçimde haklılaştırılmış politikalar veya bildireler arasındaki çatışma, sadece dindar vatandaşın seküler devletin anayasasını iyi gerekçelerle benimsemesi gerektiği gerçeğine istinaden ortaya çıkabilir. O artık dinî olarak meşrulaştırılmış bir devlette dinî yönden homojen bir nüfusun bir üyesi olarak yaşamıyor. Bu yüzden inancın kesinlikleri her zaman seküler bir doğanın hatalı olabilen inanışlarıyla ilişki halindedir; onlar –‘taşınmamış, ancak ‘taşınamaz’ olmayan taşıyıcılar formunda– modern düşünümSELLİĞİN dayatmalarına karşı sözde bağışıklığını çoktan kaybetmiştir.<sup>35</sup> Modern toplumların farklılaşmış yapısında, dinî kesinlikler aslında yansıma için artan bir baskıya maruz kalır. Bu epistemolojik itiraz, bir karşı argümanla karşılaşır: yanılmaz vahyî gerçeklerin dokunulmaz özünün dogmatik otoritesine karşı onların muhtemel hatta rasyonel olarak savunulan referansı sayesinde, dinî olarak kökleşmiş varoluşsal kanaatler *koşulsuz* söylemsel müzakere türünden kaçır, diğer ahlaki yöne-

33 Bu, bizi, seçim kampanyası sırasında adayların dindar olduklarını ne ölçüde itiraz ettikleri veya gösterdikleri şeklinde ilginç soruya getirir. Kilise ile devletin ayrılığı ilkesi, kesinlikle, siyasî partiler ve adaylarının gerçekleştirmeyi söz verdikleri ‘çizgi’ye, platforma veya manifestoya yayılır. Standart olarak bakılırsa, programla ilgili meseleler yerine bir kişilik sorununa indirgenen seçim kararları her halükârda sorunludur. Eğer seçmenler adayların dinî öz-sunumlarından işaret alırlarsa çok daha sorunludur. Bu hususta bkz. Weithman 2002: 117-20: “Adayların ‘anamlı değer’leri –seçmenlerinin değerlerini ifade etmeye uygunlukları– olarak adlandırabildiğimiz şey için değer biçtikleri zaman dinin oynayabileceği rolü belirten ilkelere sahip olmak iyi olacaktır. ... Bununla birlikte, bu olaylar hakkında hatırlanması gereken en önemli şey, seçimlerde kararların veya oyların tamamen veya öncelikle adayların ‘anamlı değer’leri temelinde verilmemesidir.”

34 Schmidt 2001.

35 Schmidt, itirazını Gaus’a (1966) dayandırır.

limlerin ve dünya görüşlerinin, mesela seküler “iyi anlayışların” kendilerini açığa çıkarmalarına sığır.<sup>36</sup>

#### 4

Liberal devlet, din ve siyasetin zorunlu *kurumsal* ayrımını, inançlı vatandaşları için aşırı bir *zihinsel* ve *psikolojik* yüke dönüştürmemelidir. Kuşkusuz onlardan beklenen, siyasî otoritenin birbiriyle rekabet halindeki dünya görüşleri karşısında tarafsız davranması ilkesini tanımalarıdır. Her vatandaş, informel kamusal alanı parlamentolar, mahkemeler, bakanlıklar ve hükümetlerden ayıran kurumsal eşğin ötesinde sadece seküler gerekçelerin olduğunun düşünüldüğünü bilmeli ve benimsemelidir. Fakat burada gereken şey, birinin inancını dışarıdan düşünüm- sel düşünme ve onu seküler görüşlere nakletme hususunda epistemik yetenektir. Dindar vatandaşlar, kamusal tartışmalara katıldıkları anda kimliklerini kamusal ve özel bir parçaya ayırmaksızın bu ‘kurumsal tercüme şartının’ pekâlâ farkında olabilirler. Bu yüzden eğer seküler ‘tercümeler’ bulamazlarsa onlara kanaatlerini dinî bir dille ifade etme ve haklılandırma izni verilmelidir.

Bu ihtiyaç “tek dilli” vatandaşları siyasî süreçlerden katiyen soğutmaz, çünkü dinî gerekçeleri öne çıkarsalar da siyasî amaçlı bir pozisyon alırlar. Eğer dinî dil, onların sadece kamusal alanda konuşabildiği bir dil ise, dinî yönden meşru- laştırılmış görüşler de sadece onların siyasî tartışmalara dâhil edebildikleri veya ettikleri görüşlerse, onlar yine de kendi kendilerini, muhatapları gibi kendilerinin de uymak zorunda oldukları kanunların yazarları olmak için onları güçlendiren bir yeryüzü devletinin (civitas terrena) üyeleri olarak anırlar. Kurumsal tercüme şartını bilmeleri şartıyla kendilerini sadece dinî bir deyimle ifade edebilmelerine bakılırsa onlar kendi yurttaşlarının bir tercüme için işbirliği yapacaklarına güvenerek, kendilerini yasama sürecindeki katılımcılar olarak görebilirler, sadece seküler gerekçelerle orada bulunmalarına rağmen.

Siyasî kamusal alanda tercüme edilmemiş dinî ifadeleri hoş görme, normatif olarak sadece Rawls’ın şartının, dinî bir hayat tarzını tehlikeye atmaksızın ‘özel’ gerekçelerin siyasî kullanımından kaçınamayan inançlı kişilere uygulanmasını *beklemememiz* gerektiği gerçeği yüzünden haklı görülebilir. Ayrıca fonksiyonel nedenlerden ötürü, kamusal seslerin çoksesli karmaşıklığını da çabucak indirgemememiz gerekir. Dinî organizasyonların siyasî katılımı gibi, siyasî kamusal alanda dinî sesleri serbest bırakma liberal devletin yararınadır. Devlet, kendilerini siyasî olarak da ifade etme hususunda dindarların ve dinî cemaatlerin şevkini

36 Aklıma gelmişken, bu özel durum, tıpkı normatif siyaset teorisi açısından, dinî ve seküler akıllar arasındaki farka haklılandırmanın esas kriteri üzerinde prosedürel üstünlüğe karşı destek veren Forst (1994:152-61) tarafından önerildiği gibi, dinî kanaatlerin ahlaki anlayışlara benzetilmesini yasaklar. Öncelikle biliyoruz ki, rekabet eden dinî inançlardan haklılaştırılmış bir konsensüse erişilemez. Son kitabında Forst (2002:644-7), inançlar kategorisinin özel statüsünü kabul eder.

kırmamalıdır, çünkü seküler toplumun anlam ve kimlik yaratmanın ana kaynaklarından kendisini mahrum edip etmeyeceğini bilemez. Seküler vatandaşlar veya diğer dinî kanaat sahipleri, belli durumlarda dinî katkılardan bir şey öğrenebilirler; örneğin sahip oldukları gizli sezgileri dinî bir ifadenin normatif gerçekliği bağlamında bilmeleri durumunda.

Dinî geleneklerin, ahlaki sezgileri açık açık ifade etmede özel bir gücü vardır, özellikle cemaatçi hayatın kırılğan formlarına bağlı olarak. Benzer siyasî tartışmalar sonucunda, bu potansiyel, dinî konuşmayı, özel bir dinî cemaatin kelime hazinesinden genel olarak elde edilebilir bir dile tercüme edilebilen olası gerçek içeriklerini aktarmada ciddi bir aday yapar. Bununla birlikte siyasî kamusal alanın “vahşi hayatı” ile siyasî yapılar içindeki formel işlemler arasındaki kurumsal eşikler, aynı zamanda kamusal iletişimin informal akışındaki seslerin kargaşasından geçmede sadece seküler katkılara izin veren bir süzektir. Mesela Parlamentoda, evin her zaman geçerli işleyiş kuralları, tutanaklardan çıkartılan dinî ifadeler veya haklılaştırmalara sahip olan ev liderini güçlendirmelidir. Dinî katkılarının gerçek içeriği, sadece müzakere ve karar almayla ilgili kurumsallaşan pratiğe dâhil olabilir, eğer zorunlu tercüme pre-parlamentar alanda, mesela siyasî kamusal alanda meydana gelirse.

Bu tercüme ihtiyacı, eğer dindar vatandaşlar asimetric bir yükü engellenmişlerse, dindar olmayan vatandaşların da katılması gereken ortaklaşa bir görev olarak düşünölmelidir. Oysa inançlı vatandaşlar, bunların tercüme edilmesi şartıyla dinî dillerine kamusal katkılar yapabilirler; seküler vatandaşlar ise, zihinlerini temsillerin olası gerçeklik içeriğine açmalılar ve dinî gerekçelerin, genel olarak elde edilebilir argümanların dönüştürölmüş kılığında ortaya çıkabilmesinden ötürü diyaloga girmeliler.<sup>37</sup> Demokratik bir topluluğun vatandaşları, kendi siyasî ifadeleri ve tutumları için yekdiğerine çok şey borçludur. Dinî katkılar oto-sansüre maruz kalmasa bile, onlar tercümeyle ilgili işbirliğine bağlıdır. Başarılı bir tercüme olmaksızın, siyasî kuruluşlar içinde ve geniş siyasî süreçteki gündemlerde ve müzakerelerde ele alınan dinî seslerin aslı içeriğinin hiçbir ihtimali yoktur. Tam tersine, Nicholas Wolterstorff ve Paul Weithman bu şarttan bile kurtulmayı isterler. Öyle yaparken, liberal argümanın öncülleriyle aynı çizgide kalma iddialarının tersine devletin rakip dünya görüşleri karşısında tarafsız kalması gerektiği ilkesini çığnerler.

Weithman'ın görüşüne göre, vatandaşların kamusal siyasî ifadelerini, kapsamlı bir dünya görüşü ya da dinî bir doktrin bağlamında haklılaştırma hakları vardır. Bu süreçte onların iki durumla karşılaştıkları varsayılır. İlk olarak, kendi hükümetlerinin, dinî argümanlarla destekledikleri kanunları veya politikaları uygulayarak haklılaştırıldığına ikna edilmelidir. İkincisi, buna niçin inandıklarını

37 Habermas 2003:256ff.

ilan etmeye rıza göstermeliler. Şartın daha yumuşak bu yorumu,<sup>38</sup> birinci şahsın üstlendiği bir perspektiften test edilen bir evrenselleşme talebi anlamına gelir. Bu şekilde Weithman, 'adalet'i bir din veya diğer özcü dünya görüşü açısından tasavvur etseler bile yargılarını bir adalet anlayışı perspektifinden yapan vatandaşlar ister. Vatandaşlar, keşke kendi doktrinleri açısından, herkes için eşit şekilde iyi olan şeyi düşünseler. Bununla birlikte altın kural, Categorical Imperative<sup>39</sup> değildir; çünkü bu kural her bireyin yekdiğerinin bakış açısını *karşılıklı olarak* gerçek saymaya mecbur bırakmaz.<sup>40</sup> Bu yöntemle dünya üzerindeki her bir bireyin kendi perspektifi, adaletle ilgili fikirlerinin aşılmaz ufkunu şekillendirir: "Bir ölçü için kamusal tartışan kişi, düşündüğünü söylerken bunun hükümeti haklılaştırabileceğini söylemeye hazır olmalıdır, *fakat önermeye hazırlandığı haklılaştırma, standart yaklaşım taraftarlarının elde edilemez zannettiği iddialara –dinî iddialar dâhil– dayanabilir.*"<sup>41</sup>

Devlet ile kamusal alan arasında hiçbir kurumsal süzgeç tasarlanmadığı için bu yorum, politikaların ve yasal programların, sadece yönetici çoğunluğun dinî veya günah çıkarmayla ilgili inançlar temelinde tamamlanacak olması ihtimalini dışlamaz. Bu, dinî gerekçelerin siyasî kullanımının hiçbir kısıtlamaya tabi tutulmasını istemeyen Nicholas Wolterstorff tarafından açıkça tasarlanan sonuçtur. En azından o, dinî argümanları kullanan siyasî bir yasama kuruluna izin verir.<sup>42</sup> Parlamentolar bir şekilde dinî inançlar savaşına açılırsa, hükümet otoritesi, iradesini açıkça öne çıkaran ve böylece demokratik prosedürü çiğneyen dinî bir çoğunluğun savunucusu olabilir.

Gayri meşru olan şey, kuşkusuz, doğru olarak uygulanmış olduğu düşünülen çoğunluk oyu değildir, fakat prosedürün diğer ana bileşeninin, yani oy hakkını önceleyen düşüncelerin tutarsız doğasının çiğnenmesidir. Gayri meşru olan, bütün zorla kabul edilebilir siyasî kararların bütün vatandaşlar için eşit olarak elde edilebilir bir dilde *formüle edilmesi gerektiği* ve bu dilde *onları haklılaştırmanın mümkün olması gerektiği* şeklindeki tarafsızlık ilkesinin çiğnenmesidir. Eğer çoğunluk, siyasî görüş ve irade oluşumu sürecinde dinî argümanlara konuşılırsa ve kamusal olarak elde edilebilir haklılaştırmalar ister seküler ister farklı bir inanca ait olsun kaybolan azınlığın, paylaşılan standartların ışığında takip etmek ve değerlendirmek kudretinde olması önerisini reddederse o zaman çoğunluk yönetimi baskıya dönüşür. Demokratik prosedürün, hem bütün katılımcıları içerdiği hem

38 Weithman 2002:3: "Liberal bir demokrasinin vatandaşları, kamusal siyasî tartışmada diğer argümanlara başvurmak suretiyle ispatlanmaksızın, kapsamlı ahlaki görüşlerinden –dinî görüşleri de dâhil– çıkarılan gerekçelere dayanan –hükümetlerinin tedbirler almada haklı olduğuna inanmalarını, onları onaylamalarını ve düşündükleri şeyin tedbirler alınmasını meşrulaştıracağını göstermeye hazırlanmalarını sağlayan– argümanlar sunabilirler."

39 \* Koşulsuz buyruk, Kant'ın evrensel etik ilkesi. (ç.n.).

40 Habermas 1991.

41 Weithman 2002:121 (italikler yazara ait).

42 Audi and Wolterstorff 1997:117f.



de ihtiyatlı bir karakteri olduğu için kesinlikle meşruluk üreten gücü vardır; uzun vadede rasyonel sonuçların meşrulaştırılmış varsayımı sadece bunun üzerine kurulabilir.

Wolterstorff, anayasal esaslar üzerinde kurulu mantıklı bir konsensüs fikrini reddederek bu argümanı önceden sahiplenir. Liberal görüşe göre, siyasî güç kendine özgü şiddeti, sadece, ilkeler üzerinde hemfikir olan yasal bir ehlileşme yüzünden yitirir.<sup>43</sup> Wolterstorff, bu anlayışa karşı çıkmak için burada ampirik itirazlarda bulunur. Anayasal devletin yazılı uygulamalarında idealize edilen ön şartları ciddiye almaz, (Quaker'ın oybirliği ilkesi demokratik sürece uygun olmamasına rağmen) bazı 'Quaker toplantı ideali' gibi. Farklı adalet anlayışları arasındaki argümanın rekabet eden dinler veya dünya görüşleri içinde temellendirildiğinde ısrar eder; dolayısıyla (sorunun) formel arka plan konsensüsünün yaygın kabulüyle asla çözülemeyeceğini savunur. Çoğunluk ilkesinin liberal konsensüsten ayrılmasını istemesine rağmen Wolterstorff, ideolojik olarak bölünmüş bir toplumda çoğunluk kararlarının en iyi ihtimalle bir *hayat tarzına (modus vivendi)* isteksiz uyumlar üretebildiğini düşünür. Yenilgiye uğramış bir azınlık şu sözü dillendirecektir: "Kararı gerçekten berbat bulmadıkça, katılmam ama *kabullenirim*."<sup>44</sup>

Bu öncül kapsamında siyasî cemaatin her an niçin dinî çekişmelerle kolayca bölünmenin tehlikede olmaması gerektiği açık değildir. Liberal demokrasinin alışılmış ampirist okuması elbette çoğunluk kararlarını her zaman, bir azınlığın egemen partinin gücüne geçici bağlı olması şeklinde yorumlar. Fakat bu faydacı teori, rasyonel seçicilerin uzlaşmak için seçim prosedürünü rızalarıyla kabul ettiğini ifade eder; temel yararların (para, güvenlik veya boş zaman gibi) olası en büyük payı için tercihleri uyuşan partileri dikkate alır. Partiler uzlaşmaları kara bağlayabilirler, çünkü hepsi *aynı* bölünebilir yararlar kategorisini arzu ederler. Yine bu durum, çatışmalar artık aynı cins maddi mallardaki pay üzerinde patlak verdiği için değil, bilakis rakip değerler ve birbirini dışlayan "kurtuluş malları" üzerinde ortaya çıkar. İnanç cemaatleri arasındaki varoluşsal değerlerle ilgili çatışma, uzlaşmayla çözülemez. Bununla birlikte onlar, anayasal ilkeler üzerinde önceden var olduğu düşünülen bir konsensüsün arka planı karşısındaki siyasî bir ucu kaybederek bastırılabilirler.

## 5

İnsanın dünyadaki durumunu bir bütün olarak açıklama iddiasındaki dinî doktrinler ile dünya görüşleri arasındaki çatışmanın bilişsel seviyede kalması düşünülemez. Bu bilişsel uyumsuzluklar, vatandaşların normatif bütünleşmesini sağ-

43 Rawls 1994:137: "Siyasî gücü uygulamamız, sadece, temelleri, özgür ve eşit olarak bütün vatandaşların ortak insan aklına uygun ilkeler ve idealler ışığında mantıklı bir şekilde onaylaması beklenen bir anayasaya göre uygulandığı zaman tamamen uygundur."

44 Wolterstorff 1997:160.

layan kurumlara nüfuz eder etmez, siyasî topluluk düzensiz bir *hayat tarzı* (*modus vivendi*) temelinde varlığını sürdürebilen uzlaştırılmaz parçalara ayrılacaktır. Yasal olarak güçlendirilemeyen sivil bir dayanışmanın birleştirici bağının yokluğunda, vatandaşlar kendilerini siyasî ifadeleri ve tutumları için *bir diğer gerekçelere medyun* oldukları demokratik görüş ve irade oluşumu ile ilgili ortak pratiklere özgür ve eşit katılımcılar olarak algılayamazlar. Anayasal değerlerle bütünleşmiş bir topluluğu birbiriyle rekabet eden dünya görüşlerinin bölünmüş çizgisi boyunca parçalanmış bir topluluktan ayıran, vatandaşlar arasındaki beklentilerin bu tür karşılıklıdır. İkincisi, dindar ve seküler vatandaşları, siyasî tartışmada kendilerini haklılaştırmak için *bir diğerinden önce* karşılıklı bir zorlamaya girişmeden yekdiğeriyle ilgilenmelerinde özgür bırakır. Böyle bir toplulukta önceki uyumsuz inançlar ve alt-kültürel bağlar, varsayılan anayasal konsensüse ve beklenen sivil dayanışmaya sığınma gereği duymaz; çatışmaların derinleşmesi durumunda vatandaşlar *bir diğerini* ikinci kişiler olarak benimsemeye veya onlarla karşılaşmaya ihtiyaç duymazlar.

İki taraflılıktan ve karşılıklı kayıtsızlıktan vazgeçileceği varsayımı, liberal standart yorumun, bilişsel yükleri seküler ve dindar vatandaşlar arasında eşit dağıtmayan bir siyaset anlayışını bütün vatandaşlara eşit olarak yüklediği için esas itibarıyla kendisiyle çelişkili olması durumunda haklı görünür. Dinî gerekçelerin tercüme ihtiyacı ve seküler gerekçelerin kurumsal üstünlüğü, dindar vatandaşlardan, seküler vatandaşların kendilerinden esirgediği şeyi öğrenme ve benimseme çabasını göstermelerini talep eder. Bu, kiliseler içinde bile seküler devlete karşı belli bir kızgınlığın uzun zaman sürmesi ile ilgili ampirik gözlemlerle her halükarda uyuşacaktır. “Akıllı kamusal kullanma” görevi, sadece belli bilişsel ön şartlar altında yerine getirilebilir. Yine de istenen epistemik tutumlar, belli bir zihniyetin ifadesidir ve tıpkı motifler gibi, normatif beklentilerin ve siyasî başvuruların temeli yapılamaz. Her ‘zorunluluk’ bir ‘ihtimal’ varsayar. Bir vatandaşlık ahlakı ile ilgili normatif beklentiler, öncelikle zihniyette istenen bir değişim olmadıkça tamamen etkisizdir. Aslında bu beklentiler, yanlış anlaşıldığını ve kapasitelerinin sınırlarının zorlandığını hisseden kesimlerde bir kırgınlığa yol açar.

Bununla birlikte Batı kültüründe aslında Reformasyon ve Aydınlanma’dan beri dinî bilinçte bir değişme gözlemlenir. Bu “dinî bilincin modernleşmesi”ni dinî geleneklere meydan okumaya bir tepki olarak niteleyen sosyologlar, çoğulculuğun, modern bilimin ortaya çıkışı ve pozitif kanun ile profan ahlakın her ikisinin de yayılması gerçeğiyle karşılaşmaktadır. Bu üç yönde, geleneksel inanç cemaatleri, seküler vatandaşlar için ortaya çıkmayan, fakat benzer şekilde dogmatik doktrinlere bağlanırlarsa onlar için de ortaya çıkan bilişsel uyumsuzlukları işleme tabi tutmalıdır:

Dindar vatandaşlar, şimdiye kadar sadece dinlerinin işgal ettiği bir söylem

evreni içinde karşılaştıkları diğer dinler ve dünya görüşleri karşısında epistemik bir tutum geliştirmeli. Onlar, kendilerini yansıtan iddialarını gerçeklik karşısında tehlikeye atmadan dinî inançlarını rakip kurtuluş doktrinleriyle bir ölçüde ilişkilendirmeyi başardılar.

Öte yandan dindar vatandaşlar, sekülerin kutsal bilgidен bağımsızlığı ve modern bilimsel uzmanların kurumsallaşmış tekelleri karşısında epistemik bir duruş geliştirmeli. Bunu sadece dinî bakış açılarından dogmatik ve seküler inançların ilişkisini seküler bilgede özerk ilerlemenin inançlarına ters gelmeyecek şekilde düşünürlerse başarabilirler.

Son olarak, dindar vatandaşlar, seküler gerekçelerin siyasî arenada sahip olduğu üstünlüğe karşı epistemik bir duruş geliştirmeli. Bu sadece onların eşitlikçi bireycilik ile modern hukuk ve ahlakın evrenselliğini kapsamlı doktrinlerinin öncülleriyle inandırıcı bir şekilde birleştirdikleri ölçüde başarılabilir.

Kendini hermenötik yansıtmayla ilgili bu güç iş, dinî gelenekler içinden başlatılmalıdır. Kültürümüzde o, esas itibarıyla teolojiyle, Katolik taraftan da bir inancın makullüğünü açıklarken, savunmacı bir tarzda işleyen bir din felsefesi vasıtasıyla icra edilmektedir.<sup>45</sup> Yine son örnekte, o, modernliğe karşı bilişsel meydan okumaların dogmatik bir işlem sürecinin 'başarılı' olup olmamasına karar veren dinî cemaatin inanç ve pratiğidir; ancak o zaman gerçek inanan onu bir "öğrenme süreci"nin sonucu olarak kabul edecektir. Yeni epistemik tutumları "öğrenmeyle elde edilmiş" olarak niteleyebiliriz. Şayet onlar, aslında inançlı insanları, artık hiçbir alternatifi olmayan modern hayat şartları ışığında ikna eden kutsal gerçeklerin yeniden inşasından ortaya çıkarlarsa. Eğer bu tutumlar, sadece zorla uyum ve alıştırmaların tesadüfî sonucu ise, bu yüzden "bu bilişsel ön şartların liberal bir vatandaşlık ahlakını yüklemesini nasıl sağladığı" sorusu, Foucault *tarzında*, yani aydınlanmış bilginin anlamı sözde saydamlığında kendi kendini değerlendiren "düzensiz güç" türü zayıflığında cevaplanmak zorundadır. Kuşkusuz, bu cevap, anayasal devletin normatif öz-anlaması ile çelişebilecektir. Böyle bir cevap, kuşkusuz, herhangi bir anayasal devletin kendini normatif anlaması ile çelişir.

Bu liberal çerçeve içinde ilgimi çeken şey, önerdiğim revize edilen vatandaşlık anlayışının, gerçekte, dinî gelenekler ve dinî cemaatlere orantısız bir yük dayatıp dayatmadığı şeklinde cevaplanmamış sorudur. Tarihsel konuşursak, dindar vatandaşlar, ilk anda benzer bilişsel uyumsuzlukları açığa vuramadıkları için seküler çevrelerine karşı epistemik tutumları, yani aydınlanmış seküler vatandaşların bir

45 Agnostik taraftan takip edilmeyen bir din felsefesi tanımlama hususunda Thomas M. Schmidt ile benzerliğim var. Bu benzerlik, dinin öz-aydınlanma amacınadır, fakat teoloji gibi, ne dinî vahiy 'adına' ne de 'gözlemcisi' olarak konuşmaz. Bkz. Lutz-Bachmann 2000. Protestan tarafta, Friedrich Schleiermacher örnek bir rol oynadı. O, teoloğun rolü ile (Aquinocu geleneğe değil, Kant'ın aşkın idealizmine dayanan) savunmacı din filozofunun rolünü özenle ayırdı ve kendi şahsında her ikisini de birleştirdi. Hristiyan doktrinle ilgili açıklamasına giriş için bkz. Schleiermacher 1830-1:1-10.

şekilde hoşlandığı tutumları, benimsemeyi öğrenmek zorundadır. Bununla birlikte sekülerist bir tutum, dindar vatandaşlarla beklenen işbirliği için yeterli olmadığından seküler vatandaşlar da bilişsel bir yükün altına girmezler. Bu bilişsel uyum hareketi, mutlak toleransın siyasî erdeminden ayırt edilmeye muhtaçtır. Tehlikede olan şey, bazı diğer kişiler için dinin olası varoluşsal önemine saygılı bir duygu değildir. Seküler vatandaşlardan da beklememiz gereken şey, zaten, modernliğin sekülerist bir öz-anlamasını aşan öz-yansıtmadır.

Seküler vatandaşlar, dinî geleneklerin ve dinî cemaatlerin, günümüzde de varlığını sürdüren pre-modern toplumların belli ölçüde arkaik kalıntıları olduğuna inandırıldıkları sürece, din özgürlüğünü, yok olma tehlikesi yaşayan bir türün korunmasıyla ilgili kültürel bir yorum olarak anlayacaklardır. Onlara göre, dinin var olmak için herhangi bir içsel meşruluğu yoktur. Devlet ve kilise ayrımı ilkesi, onlar için sadece tartışılan ilgisizliğin laikçi anlamına sahip olabilir. Sekülerist okumada, biz, uzun koşuda, dinî görüşlerin kaçınılmaz olarak bilimsel eleştirinin güneşi altında eriyeceğini ve dinî cemaatlerin bazı durdurulamaz kültürel ve sosyal modernleşmenin baskılarına karşı koyamayacağını akla getirebiliriz. Din karşısında böyle bir epistemik duruş benimseyen vatandaşların, tartışmalı siyasî meselelere ciddi şekilde dinî katkılar yapması artık açıkça beklenmez ve hatta muhtemelen seküler bir dilde ifade edilebilen ve seküler argümanlarla haklılaştırılabilen bir esas için onların değerlendirmesine yardım etmezler.

Anayasal devletin normal öncülleri altında, dinî ifadelerin siyasî kamusal alana girişi, yalnızca, bütün vatandaşlardan bu katkılar için olası bilişsel bir özün başlangıcını inkâr etmemesi beklenebilirse –aynı zamanda seküler gerekçelerin üstünlüğü ve kurumsal tercüme ihtiyacına saygı gösterirken– anlamlıdır. Bu, dindar vatandaşların her durumda yerine getirdiği düşünülen şeydir. Yine seküler vatandaşlar kesiminde böyle bir tutum, tam tersine, sekülerleşmiş Batılı toplumlarında gayet tabii bir sorun olarak görülen bir zihniyeti gerektirir. Onun yerine, seküler vatandaşların, dinî cemaatlerin devam eden varlığına *epistemik olarak ayarlanmış* post-seküler bir toplumda yaşadıklarına dair görüşleri, ilk önce, dinî farkındalığın oldukça sekülerleşmiş bir çevrenin meydan okumalarına uyumundan bilişsel olarak daha az olmayan bir zihniyet değişimine ihtiyaç duyar. Bu değişen ölçü dâhilinde seküler vatandaşlar dinî düşüncelerle çatışmalarını *beklenen bir anlaşmazlık* olarak anlamalıdır.

Bu bilişsel ön şartın yokluğunda, aklın kamusal kullanımı, en azından seküler vatandaşların dinî katkılarının içeriğiyle ilgili bir tartışmaya tercüme niyetiyle girmek ve katılmak istemeleri anlamında değil, eğer böyle bir içerik varsa, sezgiler ve gerekçelerin genel olarak erişilebilir bir dile ahlaken ikna edilmesi anlamında vatandaşlara yüklenemez.<sup>46</sup> Epistemik bir zihniyet, burada seküler aklın sınırlarının

46 Bu anlamda Forst (1994:158) da, “bir kişinin argümanını değerler ve kamusal akıl ilkeleri temelinde kabul edi-

kendini eleştirel bir değerlendirmesinden kaynaklanmasını gerektirir.<sup>47</sup> Bununla birlikte bu bilişsel ön şart, önerdiğim vatandaşlık ahlakının yorumunun bütün vatandaşlardan eşit olarak beklenebileceğini gösterir, şayet seküler vatandaşlar kadar dindar vatandaşlar da, her zaman tamamlayıcı öğrenme süreçlerinden geçerlerse.

## 6

Bana göre, –modernitenin bilişsel meydan okumalarına karşı en azından aynı ölçüde mitolojiden arındıran tepki olarak– dar bir sekülerist bilincin görünüşte eleştirel olarak üstesinden gelme, esasen tartışmalı bir konudur. Biz “dinî bilincin modernleşmesi”ni önemini sonradan anlayarak gözlemler ve onu teolojinin ana konusu olarak düşünürken, sekülerizmin natüralist arka planı hâlâ devam eden ve açık-uçlu bir felsefi tartışma konusudur. Post-seküler bir dünyada yaşadığımızın seküler farkındalığı, felsefi olarak post-metafizik düşünce formuna yansır. Bu düşünme tarzı, aklın sınırlılığına yapılan bir vurguyla ya da Kant ve Peirceden beri modern bilimi karakterize eden yanılabilen ve kuşku duyulmayan tutumların birleşmesiyle tüketilmez. Dinî modernleşmenin seküler benzeri, agnostik ama indirgemeci olmayan bir felsefi pozisyonudur. Bir yandan o, iman ile bilgi arasında ayırmada (polemiğe girmeden) ısrar ederken, dinî gerçekler hakkında yargıda bulunmaktan da kaçınır. Diğer yandan aklın bilimsel yönden sınırlı kavranışını ve dinî doktrinlerin aklın soy kütüğünden çıkarılmasını reddeder.

Post-metafizik düşünce, kuşkusuz varlıkların bütünü üzerindeki ontolojik ifadelerin önüne geçmekten kaçınır. Fakat bu, bilgimizi her zaman kendi “bilim durumu”nu temsil eden ifadeler toplamına indirgeme anlamına gelmez. Bilimcilik çoğu zaman insanın kendini ve doğadaki pozisyonunu bir bütün olarak nasıl yorumladığına göre ilgi kazanan uygun bir bilimsel bilgi ile bundan yapay olarak çıkarılan natüralist bir dünya görüşü arasındaki sınırı bulanıklaştırdığı için ayartıcıdır.<sup>48</sup> Tabiatçılığın bu radikal formu, kontrollü gözlemlere, nomolojik önermelere veya nedensel açıklamalara indirgenemeyen ifadelerin bütün kategorilerinin değerini düşürür. Bir diğer ifadeyle moral, yasal ve değerlendirici yargular, dinî

---

lebilen sebeplere (aşamalı) *tercüme* [vurgu onun] edebilmeyi” istediği zaman ‘tercüme’den söz eder. Bununla birlikte tercüme, içinde seküler vatandaşların –diğer taraf kendini dini ifadelerle sınırlasa bile– rol aldığı gerçeklik arayışında bir ortak girişim olarak düşünmez. Forst, aynı zamanda bu talebi, Rawls ve Audi’nin yaptığı tarzda, dindar bir kişi için medeni bir görev olarak formüle eder. Aklıma gelmişken, tercüme hareketinin “sınırlandırılmamış karşılıklı haklılık” şeklinde salt işlemsel tanımı, dinî bir konuşmanın içeriğini post-dinî ve post-metafizik temsil formuna aktarmayla ilgili semantik problem karşısında geçerli olamaz. Sonuç olarak, etik ve dini tartışma arasındaki fark kaybolur. Mesela bkz. Arens 1982; o, ‘İncil metaforlarını yenilikçi konuşma hareketleri olarak yorumlar.

- 47 Hoşgörü fikrinin tarihiyle ilgili önemli çalışmasında Rainer Forst, Pierre Bayle’i “hoşgörü üzerine en büyük düşünür” olarak niteler. Çünkü Bayle, din ile ilişkisinde aklın düşününsel öz-sınırları hususunda oldukça açıklayıcı bir üslup ortaya koyar. Bayle hakkında bkz. Forst 2003:18, sistematik argüman hakkında 29 ve 33.
- 48 Wolterstorff, sınırlı sayıda seküler sebepler ile tıpkı bütün kapsamlı doktrinler gibi sayılamayacak kadar çok olan seküler dünya görüşleri arasında neredeyse tamamen bulanıklaşan ayrımı dikkat çeker. Bkz. Audi and Wolterstorff 1997:105: ‘Uzun bir süre dinî sebeplere bir mil uzaktan ışık tutmaya çalışacağız... Bununla birlikte genelde kapsamlı seküler bakış açıları fark edilmemiş olacaktır.’

olanlara göre daha az dışlanır değildir. Özgürlük ve determinizm üzerine canlanan tartışmanın gösterdiği gibi, biyo-genetikte ilerlemeler, beyin araştırmaları ve robotlar, sorumlu davranan kişiler olarak pratik öz-anlamamıza yönelik kuşkuları yok eden ve kriminal yasa için revizyon çağrılarını teşvik eden bir tür insan zihninin yeni şartlara alışması için uyarıcı işlev görür.<sup>49</sup> Kişilerin gündelik hayata nüfuz eden natüralistik öz-itirazı, bütün vatandaşlara normatif bir arka plan konsensüsüyle ilgili ön şart koşan siyasi bir entegrasyon fikriyle uyusmaz.

Artık yalnızca nesnel dünyaya referansı üzerine yerleştirilmeyen, fakat öz-eleştirel olarak sınırlarının farkında olunan çok-boyutlu bir akıl kavramı için çizilen rota, başlangıç tarihini yeniden inşa etmektir. Bu bakımdan post-metafizik düşünce, kendini Batılı metafiziğin mirasıyla sınırlamaz. Aynı zamanda kökenlerinden emin olur, tıpkı klasik Yunan felsefesinin kökenleri gibi, İsa'dan önceki ilk binyılın ortalarına –bir diğer ifadeyle Jaspers'in "Eksen Çağ" olarak adlandırdığı döneme– kadar uzanan dünya dinleriyle içsel ilişkisi gibi. Bu süreçte kökleşen dinler, mitik anlatılardan Yunan felsefesine benzer bir tarzda öz ile görünüm arasında farklılaşan bir logosa bilişsel olarak sıçramayı başardı. "Hristiyanlığın Helenleşmesi" esnasında felsefe sahneye çıktı ve özellikle kurtuluş tarihinden birçok dinî motifler ve kavramları asimile etti.<sup>50</sup>

Kültürel mirasın karmaşık ağı, Heidegger'in iddia ettiği gibi, yalnızca Varlık tarihi boyunca anlaşılabilir.<sup>51</sup> Özerklik ve bireycilik gibi Yunan veya özgürleşme ve dayanışma gibi Roma kavramları uzun bir zaman Yahudi-Hristiyan bir kökenle ilgili anlamlarla yer yer bir arada bulunmuştur.<sup>52</sup> Felsefe, Müslüman gelenekleri de içeren dinî geleneklerle defalarca karşı karşıya gelir ve şayet bilişsel özünü, rasyonel söylemin eritme kabındaki dogmatik sıkışmadan özgürleştirmede başarılı olursa yenilikçi bir uyarıya da maruz kalır. Kant ve Hegel bunun en güzel örneğidir. Bir başka kanıt da, 20. yüzyılın ünlü düşünürlerini, post-Hristiyan değil de post-metafizik bir damarda düşünen Kierkegaard gibi dindar bir yazarla karşılaştırır.

Bazı dinî gelenekler, zaman zaman aklın anlaşılabilir Diğeri olarak ilgi çekse de, metafizik olmaktan ziyade daha canlı bir tarzda mevcut kalmış gibi görüncedir. Dünya dinlerinin –sadece eski imparatorlukların uzak kültürlerinden kalan unsur olarak– bilişsel özleri hala zayıflamadığı için modernitenin farklılaşmış mimarisinde kendileri için bir yer olduğunu iddia etmesi fikrini kategorik olarak reddetmek makul olmayacaktır. Onların hala toplumun *bütünü* için bir enerjiyi açığa çıkaran profan gerçeklik içeriklerini salıverdikleri müddetçe bir semantik potansiyel taşıdığı düşüncesini her halükarda dışlayamayız.

49 Geyer (ed.) 2004; Pauen 2004.

50 Lutz-Bachmann 1992.

51 Bkz. Heidegger'in Varlık tarihinin taslakları bkz. 1989.

52 İlginç tartışmalar için bkz. Brunkhorst 2002: 40-78.

Kısaca, post-metafizik düşünce, dini öğrenmek için hazırlanmasına rağmen fiiliyatta agnostik kalmaktadır. Bu düşünce bir yandan inancın kesinlikleri arasındaki fark, diğer yandan kamusal olarak eleştirilebilen geçerlilik iddiaları üzerinde ısrar eder; fakat dinî doktrinlerin hangi parçasının rasyonel, hangisinin irrasyonel olduğuna karar verebilen rasyonalist varsayımdan kaçınır. Aklın tercümeyle kendine ayırdığı içerikler, inanç adına kaybedilmiş olmamalıdır. Bununla birlikte inancın felsefi araçlarla savunulması, felsefenin gerçek görevi değildir. En iyi ihtimalle felsefe, inancın esas anlamını yansıttığı zaman dinî tecrübenin anlaşılması için çembere alır. Bu öz, yalnızca felsefi yansımayla kuşatılabilen fakat nüfuz edilemeyen estetik tecrübenin özünü oluşturduğu için tutarsız düşünceye çok kötü bir şekilde yabancı kalmaktadır.

Post-metafizik düşüncenin dine karşı belirsiz tutumu, seküler vatandaşların benimsemek zorunda oldukları epistemik tutuma uygundur, şayet onlar dinî taydaşları tarafından kamusal tartışmalara yapılan katkılardan bir şey, genel olarak elde edilebilir bir dilde de ifade edilebilen bir şey öğrenmeye hazırlanmışlarsa. Aklın soy kütüğünün felsefi tahsisi, sekülerizmin bir öz-yansıması için bu rolü oynuyor görünür, tıpkı teolojinin yeniden inşa etme işinin dinî inancın yansımasında oynadığı rol gibi. Felsefi yeniden inşanın yapılması gereken, demokratik vatandaşlık ahlakının seküler vatandaşların dinî taydaşlarının benzer zihniyetinden daha az talepkâr olmayan bir zihniyet sergilediklerini göstermektir. Her iki tarafın, uygun epistemik tutumlar kazanmak için omuzlaması gereken bilişsel yükleri hiçbir şekilde asimetrik olarak dağıtılmamasının sebebi budur.

“Aklın kamusal kullanımı”nın (onunla ilgili yaptığım yorumda), öğrenme süreçlerine gereksinim duyan bilişsel ön şartlara bağlı olması gerçeğinin ilginç fakat belirsiz sonuçları vardır. O, öncelikle demokratik anayasal devletin, örneğin ihtiyatlı bir politikaya dayanan bir devletin, epistemik olarak anlayışlı tabiri caizse hakikate duyarlı bir yönetim biçimi olmasını bize hatırlatır. “Post-gerçek bir demokrasi”, son Başkanlık seçimleri esnasında *New York Times*’ın ufukta gördüğü gibi, artık bir demokrasi olmayacaktır. Üstelik karmaşık zihniyetler ihtiyacı, liberal devletin sahip olduğu araçları kullanarak karşılayabilmesi şeklindeki son derece inanılmaz bir fonksiyonel şarta dikkatimizi çeker. Fundamentalist ve seküler kamplara ayrılan bir topluluk içindeki dünya görüşlerinin kutuplaşması, mesela aklın kamusal kullanımı için yetersiz sayıda vatandaş olduğunu ve bu suretle siyasi entegrasyonu tehlikeye attığını gösterir. Bununla birlikte bu tür zihniyetler köken olarak pre-siyasaldır. Onlar değişen hayat şartlarına göre kademeli ve beklenmedik bir şekilde değişiklik gösterirler. Böylesi uzun bir süreç, olsa olsa vatandaşlar arasındaki kamusal söylemler içinde hızlanır. Yine de bu, ilk anda bir öğrenme süreci olarak tanımlayabileceğimiz, bütünüyle birikimli bir bilişsel süreç midir?



Üçüncü bir sonuç hepsinden çok endişe vericidir. Bir yere kadar “tamamlayıcı öğrenme süreçleri”ne yönelmek suretiyle anayasal bir devletin vatandaşlarının fonksiyonel olarak gerekli zihniyetler kazanabileceğini varsayabiliriz. Ancak aşağıdaki düşünceler bu ön kabulün sorunsuz olmadığını gösterir: Siyasî bir cemaatin bölünmesi fundamentalist ve sekülerist kampların çatışmasından kaynaklanıyorsa, böyle bir bölünmenin “öğrenme eksiklikleri”nin tespit edilebileceğini hangi açıdan iddia edebiliriz? Burada vatandaşlık ahlakıyla ilgili normatif bir açıklamadan, vatandaşların eş düzeyde yükümlülükleri karşılayabileceğine dair rasyonel beklenti için bilişsel ön şartların epistemolojik bir sorgulamasına geçmek suretiyle yaptığımız perspektif değişikliğini hatırlamalıyız. Epistemik tutumlardaki değişimin, yansıtıcı olması için dinî bilinçlilik, sınırlarını aşması için sekülerist bilinçlilik için meydana gelmesi gerekir. Fakat o sadece bu tür zihniyet değişimlerini tamamlayıcı “öğrenme süreçleri” olarak nitelendirebildiğimiz şekilde modernitenin standart olarak heyecan verici öz-anlaması gibi özel bir bakış açısındanır.

Şimdi bu görüş elbette evrimci bir toplumsal teori çerçevesinde savunulabilir; bu tür teorilerin akademik disiplinleri içindeki tartışmalı durumlarından, kendilerini söz gelimi dinî bir evrim teorisi açısından tanımlamaları, hatta bilişsel olarak ‘gerici’ olarak değerlendirmeleri şeklindeki beklentimizi vatandaşlara hiçbir şekilde dayatmadığımız normatif siyasî teori açısından hayli uzaktadır. ‘Modernleşen’ bir inancın hala ‘gerçek’ inanç olup olmadığı sorununu sadece katılımcılar ve dinî organizasyonlar çözebilir. Öte yandan bilimsel olarak meşrulaştırılmış bir sekülerizmin, sonunda değil, bazı post-metafizik düşünce açısından aklın daha kapsamlı bir konseptine karşı başarılı olup olamayacağının anlaşılması, şimdilik, tartışmalı bir konudur, hatta felsefecilerin arasında bile. Bununla birlikte eğer siyasî teorisinin onu fonksiyonel olarak gerekli zihniyetlerin bütünüyle öğrenme süreciyle elde edilip edilemeyeceğini cevaplamaması gerekiyorsa, o zaman siyasî teorisyenler şunu kabul etmelidir: “Aklın kamusal kullanımı” gibi normatif olarak meşrulaştırılmış bir kavram, bizzat vatandaşlar arasında haklı gerekçeler için “esas itibarıyla tartışmaya açık” kalabilir. Liberal devlet, vatandaşlarının makul beklentiler olarak algılanabilen görevlerle yüzleşmelerine izin verir. Bu, sadece eğer zorunlu epistemik tutumlar sonradan kazanılan bir anlayıştan, mesela ‘öğrenme’ yoluyla elde edilirse örnek olacaktır.

Siyasî teorisinin kendini bu şekilde sınırlamasından yanlış sonuçlar çıkarmaya sürüklenmemeliyiz. Filozoflar ve vatandaşlar gibi biz de pekâlâ şu kanaate varabiliriz: Anayasal devletin liberal ve cumhuriyetçi kurumlarının güçlü bir okuması hem dört duvar içinde hem de siyasî arenada başarılı bir şekilde savunulmalıdır ve savunulabilir de. Bununla birlikte demokratik vatandaşlıkla ilgili bir ahlakın ve liberal bir anayasanın doğru olup olmaması ve onunla ilgili doğru bir anlayışımızın

olup olmaması üzerine yapılan bu tartışma, bizi kaçınılmaz olarak, normatif argümanların artık yeterli olmadığı bir alana götürür. Tartışma, modernitenin arka planını bizzat kendisinin anlamasıyla ilgili anahtar unsurlara temas eden inanç ve bilgi arasındaki ilişkiyle ilgili epistemolojik soruya da uzanır. İlginçtir, inanç ve bilgi arasındaki ilişkiyi hem felsefi hem de teolojik açıdan tanımlama çabaları geniş kapsamlı sorular üretir, tıpkı modernitenin soy kütüğünü tanımlamada olduğu gibi.

Rawls'ın sorusuna tekrar dönelim: “Dindar olmayanlar kadar inananlar için de, kapsamlı doktrinlerin seküler bir rejimde başarılı olamayacağı, daha doğrusu çökebileceği zaman bile böyle bir rejimi desteklemek nasıl mümkün olabilir?”<sup>53</sup> Son tahlilde soru sadece siyasî teorinin normatif açıklamalarına referansla cevaplanamaz. Carl Schmitt'in siyasî teolojisiyle ilgili temel fikirleri ve niyetleri ele alan ve onları yapıbozum araçlarıyla geliştiren bir yaklaşım olan “radikal ortodoksi”<sup>54</sup> örneğini ele alalım. Eğer bu tür teologlar, bir kez daha nominalist olarak köksüz bir modern dünyaya “Tanrının gerçekliği”ne ilişkin ontolojik sabiteler verme niyetiyle özü doğru<sup>55</sup> moderniteyi inkâr ederlerse, o zaman tartışmanın karşı tarafın oyun alanına taşınması gerekir. Bir diğer ifadeyle, teolojik önerilere sadece teolojik argümanlarla, tarihî veya epistemolojik önerilere de tarihî ve epistemolojik argümanlarla karşılık verilir.<sup>56</sup>

Aynısı karşı tarafa da uygulanır. Rawls'ın sorusu dindar ve seküler her iki tarafa da eşit yaklaşır. Temel felsefi konular üzerinde farklılaşmış bir tartışma kesinlikle zorunludur, şayet natüralist bir dünya görüşü bilimsel bilginin uygun bir anlamda açıklamasını abartırsa. Bütün zihinsel operasyonların beyin işlemlerine bağımlı olduğuna dair son nörolojik görüşlerden sonra dinî cemaatlerin Tanrının veya sonsuz bir öte dünya hayatı varlığı ile ilgili geleneksel ifadeleri son kertede bir kenara bırakması gerektiği şeklinde, bu tür İncil ifadelerinin pragmatik anlamının, felsefi açıdan aydınlatılana kadar, dinî cemaatlerin doktrin ve pratikleri bağlamında düşünüleceği şeklinde değil, geliştirilmiş bir kamusal talep olamaz.<sup>57</sup> Bu açıdan bakıldığında asıl soru, dinî doktrinle ilişkili bilimin yeniden modernitenin öz-anlamasının soy kütüğüne nasıl temas ettiğiyle ilgilidir. Modern bilim, bütün gerçeklerin ve yanlışların doğrulanmasında tamamen kendi kavramlarıyla anlaşılabilen bir pratik midir? Yoksa modern bilim daha ziyade dünya dinlerini de içeren aklın tarihinden çıkarılarak mı inşa edilmelidir?

Rawls, “çoğulculuk olgusu”na dair yoğun alâkanın her geçen gün daha da farkında olduğu için “Adalet Teorisi”ni “Siyasî Liberalizm” içinde geliştirdi. Dinin

53 Bkz. 19. dipnot.

54 Milbank 1990; Milbank, Pickstock, and Ward (eds.) 1999.

55 Karşıt durumla ilgili olarak bkz. Hans Blumenberg'in ilk çalışması (1985).

56 Schmidt 2005.

57 W. Detel'in oldukça bilgilendirici makalesinde yapmış olduğu son yorum bkz. Detel 2004.

siyasî rolü hakkında daha erken dönemlerde düşünerek gelecek nesle büyük bir hizmet yaptı. Yine de bu olgunun kesinlikle sözümlü ona 'kendi başına' –normatif argümanların sınırlarının farkında olan– bir siyasî teori inşa etmesi gerekirdi. Ancak dinî çoğulculuğa liberal tepkinin vatandaşlar tarafından tek doğru cevap olarak kabul edilip edilemeyeceği, hiç değilse seküler ve dindar vatandaşların, her biri kendi açısından, inanç ve bilgi ilişkisinin, inancın siyasî kamusal alanda diğerine karşı kendini yansıtır tarzında davranmak için onlara imkân tanınması şeklinde yorumlamaya hazır olup olmadıklarına bağlıdır.<sup>58</sup>

---

58 Her ikisi de bu konuda öğretici çalışmalar yapmış olan Rainer Forst ve Thomas M. Schmidt'e yararlı yorumları için teşekkürlerimi sunarım.

---

## İslam Dini Kalıntıları Hakkında About the Heritage of Religion of Islam

M. Maksat SETTAROV

Bakü, 1967, 180 s.

Tanıtın: Cengiz MÜRSELOV\*

---

Filozof olan yazar kaleme almış olduğu iki bölümlü eserini SSR İlimler Akademik Neşriyatında yayınlamıştır. Yazar eserinde giriş ve önsöz kullanmadan birinci bölümle konuya giriş yapmıştır. “Bazı teklifler/öneriler” bölümüyle eserini sonuçlandırmıştır. Birinci bölümde “Dini kalıntıların mahiyeti”, ikinci bölümde ise “Dini kalıntıları aradan (ortadan) kaldırma yolları” başlıkları altında, Sovyet İnkılabı Komünist Partisinin sosyalist-materyalist düşünce kapsamında dini kalıntılara yönelik metodik çalışmalar anlatılmıştır.

Yazar, din karşıtı mücadeleyi kronolojik sırayla değil örnekleme yöntemiyle ele almıştır. Bu nedenle yazar iktidar tarafından alınan kararların hangi dini kalıntıyı (yaşantıyı) engellediğini ve bunun yerine inançlı insanlara din algıları yerine hangi materyalist düşünce öğretildiği konuları anlatmıştır.

Birinci bölümde yazar, Sovyet İttifakı Komünist Partisi'nin XXII kurultayında kabul edilmiş üç maddelik kararlar konuya giriş yapmıştır. Sonra Komünizm düşüncesinin amacını, Komünist ideolojisini, hedeflerini ve Komünizm terbiyesinin maksadını toplumlarda yaşayacak ve yaşatacak insanların terbiye edilmesi gerektiği şeklinde açıklamıştır. Ateizm terbiyesinin zaruri olması için ilk aşamada eski kalıntıların (dini ideoloji akide ve tasavvurlar) ortadan kaldırılması ve yerine ateizm terbiyesi, ilmi delillerle Komünist cemiyetinin omurgası proletarya/işçi sınıfına ulaştırılmalıdır. Yazarın kendi ifadeleriyle Eserin yazım nedeni; Komünist düşüncenin cemiyette ve öncelikle emekçi sınıflar arasında umumiyetle gelişmesini sağlayıp, dini kalıntıların irticai yönlerini ifşa ederek, sosyalizm ortamında dini kalıntıların yaşama sebeplerini analitik yöntemlerle inceleyerek mevcut dini kalıntıların ortadan kaldırılmasıdır (3-4).

Yazar, ülkedeki hem Hıristiyan hem de İslam dininin kalıntılarının karakteri ve tezahür hususiyetlerini anlattıktan sonra sosyalist inkılabın içeriğine değinmiştir. İnkılapla birlikte, kilise ve diğer dini değerler, değer kaybıyla karşı karşıya kaldılar. Dinlerin değerler kaybı, ateizmin canlanmasına ve yaygınlaşmasına neden olmuştur. Bunu da dindarların kiliseleri ve mescitleri terk ederek dini tasavvurlardan uzaklaşmalarıyla açıklamıştır. Bu hal Azerbaycanda da yaşanmıştır.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi A. B. D.  
gizcen@hotmail.com

Yazar, Azerbaycan'da sosyalizmin yaygınlaşmasıyla bu manzaranın değişikliğe uğradığını, yerini ateizm düşüncesine bıraktığını söylemiştir. İلمي-materyalizm inkılabın amaçlarından olan mülklerdeki özerkliği kaldırmak ve cemiyet arasındaki cahilliğin giderilmesi adına yürütülen çalışmalar ilk kademede İslam dinine bir darbe olarak düşünülmüştür. Çalışmalar, işçi sınıfının mescitlerden uzaklaşarak ruhaniliği/dindarlığı terki ile sonuçlanmıştır. Terklerin İslam dini kalıntılarının tamamen ortadan kalktığı/kaldırıldığı anlamına gelmediğini söyleyen yazar, ikinci dünya savaşında Azerbaycan ahalisi arasında var olan dini his ve duyguların canlanmasını buna örnek olarak vermiştir. Ancak daha sonra bu duygu ve hisleri korku psikolojinin bir tesellisi olarak açıklamıştır (6).

Sosyalizm harekâtın dindarların inanç ve ibadetlerin farklı yaptırımlarla etkisi altına alması, dindarların inkılap harekâtına oradan da Sovyet yönetimine nefret etmelerine sebep olmuştur. Ruhanilerin uzun sürecek nefretin kendilerine zarar vererek tecrit edilmeleriyle sonuçlanabileceği tereddüdü, onları II. Dünya savaşı sırasında yönetime karşı legal zeminde mücadeleye itmştir. Legal imtiyazlar sayesinde yazarında ifade ettiği gibi 1944 ve sonraki on yıllarda dindarlar dini faaliyetlerini güçlendirerek zaman zaman bazı yerlerde ateizm çalışmalarını durdurduğunu söylemiştir. Kazanılan başarı karşısında Partinin din aleyhine karşı hiç çalışmadı sonucunun altını çizen yazar, duruma müdahale maksadıyla Parti ülkedeki dini grupların düzenleyecekleri ayin ve uygulamaları kontrol için 1943'de Rus Provaslav (Ortodoks) kilisesi ve 1944'de SSRİ Bakanlar Sovyet'i gözetiminde "Dini Ayinler işleri üzere meşveret grubu" kurdu. Yine 1944 yılında parti, tabii ilimlerin dini ilimlerin yerini almasıyla ve ilmi ateizmin güçlendirilmesi adına "İلمي Maarif" adlı yeni bir karar aldı. Her iki komite din karşıtı tebligatlarda tabii, ilmi mevzularda din aleyhine broşür ve kitaplar yayınlamakla sorumluydu. Lenin prensiplerinin topluma benimsetilmesi ve uygulama yöntemlerinin eksikliği üzerine Sov. İKP Merkez komite 1954 yılında ilmi ateizm çalışmalarına yönelik, "*İلمي Ateizm tebligatında büyük noksanlar bu tebligatın yeniden yapılanması tedbirleri hakkında*" ve "*Toplum arasında ilmi ateizm tebligatı sırasında yapılan hatalar hakkında*", iki yeni karar yayınladı. Komite yeni uygulamayla din aleyhindeki pasifliğe son verilmesi ve Lenin ideolojisini tüm parti mensuplarına hatırlatarak ilmi ateizm tebligatından sorumlu olduklarını bir daha hatırlatmıştır (8)

Sov. İKP Merkez partisi ilmi ateizm hakkında aldığı kararların mazmunun sürekli deneyerek eksiklerini tespit edip, kurguladıkları metot ve yöntemleri sürekli güncellemeye çalışmıştır. Geliştirilen metotlar bir manada din aleyhindeki tüm iddiaları kapsamaması gerekiyordu. Nitekim yazar, ilmi ateizm terbiyesinin güncellenmesi ve yeni yöntemlerin tespitinin ispatı olarak Sov. İKP'nın XXIII kurultayındaki ilmi ateizmin görevini "*yeni insanın terbiye olunup yetiştirilmesi, komünizm kuruculuğunun tarihi görevi olduğunu belirtmiştir*". Bu nedenle kurultayda ilmi ateizm tebligatının düzenli yürütülmesi için inanç duygusunu tabiat ve ta-

biatüstü olaylardan örneklerle din anlatılmaya çalışılmıştır. Örnekler anlatılırken ilmi ateizm yöntemlerine müracaat edilerek muasır ilmi açıklamalarda bulunmak esastı (9).

Yazar, Sov. İKP'sının ilmi ateizm terbiyesinin işçi sınıfı arasındaki hukuki uygulamalarını açıkladıktan sonra ilmi ateizmin Azerbaycan'da etkin olma sürecini Sov. İKP'nın 1963'de "Ahalinin ateizm terbiyesini kuvvetlendirme tedbirleri hakkındaki" kararın etkisinin büyük olduğunu söylemiştir. Karardan sonra Azerbaycan'da ateist tebligatın güçlenmesi için karma ateist bilgin ve âlim şahıslardan bir İstişare/Sovyet Meclisi kuruldu. Üyeler, toplumdaki ateizm tebligatının eksiklerini tespit ederek, ülkede gerek gördükleri il, ilçe köy ve kasabalarda ateizmle ilgili sempozyum, seminer, oturumlar ve paneller düzenleyecektir. Tüm çalışmaların tek amacı toplum arasındaki halen varlığını devam ettiren dini kalıntıları tespit edip onlara yönelik yeni taktikler bulmaktır. Kısacası İstişare Komitesi ateizm terbiyesinin ülkede taraftar revaç bulması için Sov. İKP'sı medyayı, basın yayını, ilmi cemiyetleri, sosyal kurum ve kuruluşlarından yararlanmışlardır. Yazar Sov. İKP'nın dini anlayışlara ve dini kalıntılara yönelik yapılan çalışmaları sıraladıktan sonra yönetimin halk arasında mevcut din adamlarına ve ya dini anlatan şahıslara yönelik yaptırımlardan bahsetmiştir. (11) Yönetimin dini kalıntılara yönelik mücadeleci yaptırımın aynısı dini tebligatta bulunanlara karşı da kullanılmıştır. Hatta SSR Ali Sovyet'i 1965 yılında aldığı suç mecellesinin 142 maddesi gereği dini ayin sırasında toplumsal kuralları bozan din görevlilerinin suçla itham edilebileceği bildirilmiştir (12). Zaman zaman bu yaptırımlar şiddetlenerek birçok din görevlisi repressiya mahkemelerince cezalandırılmıştır. Din görevlilerine karşı yapılan uygulamalar sonucunda dini hevesin kırılmasıyla birlikte azalan camilerin kapanmasına neden olmuştur. Sadece bunlarla sınırlı kalmadığını belirten müellif, giderek azalan manevi algı, mukaddes (mübarek) zatlara yönelik saygıyı da etkilediğini ifade etmiştir.

İkinci dünya muharebesi ve sonrasında Azerbaycan toplumunda dine olan ilgiyi yazar savaş ve korku psikolojisiyle ilişkilendirmiştir. Yazar, dini kalıntıların toplumdan tamamen kalkmadığını belirtip, ateizm terbiyesinin dini kalıntılara karşı yürüttüğü ideolojik başarısını "eskiden Müslümanlar arasındaki mezhep ayrılıkların aksine nazaran zayıfladığını, dini bayramların aslını kaybettiğini, Müslümanlar arasındaki tarikatçılığın ve haram-helal anlayışının neredeyse ortadan kalktığını" söylemiştir (14).

Birçok tarihi kaynaklarda geçen "din ile komünizmin aynı amaca hizmet ediyor felsefesini eleştiren yazar, sosyalizm ve komünizmin dine zararlı olmadığı düşüncesinin mümkün olmayacağını ve din ile komünizm ideolojilerinin mahiyet açısından birbirlerine zıt ideolojiler olduğu tezini savunmuştur.

Toplumlardaki dini şuurun oluşumu, bireyler tarafından kabulü ve dinin ma-

hiyeti konusunu inceleyen yazar, dini anlayışın toplum hayatındaki rolü, ülkedeki dini inanç etnografyasını ve halkın dindarlık derecesinin tespiti gibi konuları sosyal araştırma örneklerinden yararlanarak din kavramı, dini düşünce ve dini değerler hakkında tespitlerde bulunmuştur. İslam inancını Allah'a yani fevkalade varlığa inanmak olduğunu söyleyen yazar, toplumun, ilmi ve teknoloji yönden gelişmesini inanmakla değil, çalışmakla ve mücadeleyle olacağını söylemiştir (15-16). Müslüman dindarları beş farklı sınıflara bölen yazar, ilmi ateizm terbiyesinde bulunan eğitimcilerin bu sınıfların psikolojik yapılarını mutlaka bilmeleri gerektiği önerisinde bulunmuştur (17-25).

1963 ve sonrası çalışmalarla dini ibadet ve ayinler yerlerini Allaha inanmak, Allah'ın vahdaniyetini kabul etmek, Hz. Muhammed'in Peygamberliği, melek ve cin gibi inançlara bırakmıştır. Daha sonra yazar, dini törenlerin toplumdaki dini kalınların yaşatan en önemli neden olduğu konusuna dikkat çekmiştir. Bilhassa oruç ibadeti, muharremlik, kurban bayramı, mevlit, miraç, mukaddes yerlere ilgi,<sup>1</sup> sünnet olmak ve cenazelerde Kur'an (Yasin) okumak kalıntılar arasında en etkilieleridir. İbadetler, toplumla içi içe olduklarından dolayı neredeyse hepsi hem Çar hem de Sovyet Rusya'sı döneminde adet-anane gibi zihinlerde kalmıştır. Merasimlere yaşlı, genç, çocuk ve nadir hallerde bilgin (devlet memurları) katılımı her zaman çok yüksekti. Yazar ilk üç kalıntı üzerinde detaylı açıklamalarda bulunarak bu değerleri, ilmi ateizm terbiyesinin ideolojisi prensiplerince izahta bulunmuştur. Yaygın olan kalıntı arasında azda olsa yapılan bir diğer ibadet namazdır (26-46).

Mukaddes yerlerin ziyaretini yazar, dini kalıntılar arasında sayarak bu yerlerin insanlara sağlık, maddi, manevi ve sosyalleşme yönünden verdiği hasarları sıralayarak dini ayinlerin ekonomik gelişime zararlı olduğunu söylemiştir. Ayrıca yazar satırlar arasında bu kalıntıların din algısının toplum arasında ölümsüzlüğünün en etkili nedenlerinden olduğunu da itiraf etmiştir.

Sovyet iktidarı diğer dini kalıntılarla birlikte kadının cemiyete katılımını ön sıralara çekerek, dini nikâhı (kebin) yasaklamak adına eşleri resmi nikâha zorlamıştır. İlâveten iktidar kadın hakları, kız çocuklarının eğitimi ve erken yaşlarda kız çocuklarının evlendirilmesi gibi durumlara da müdahale etmiştir (46-50).

Yazar, dini kalıntılarla beraber toplumun sosyal yaşam zemininde ilmi esaslarla izah edilemeyen birçok dini hurafelerinin yani iptidai dini anlayışların varlığından söz etmiştir. Hurafeler hakkında açıklamada bulunan yazar, birinci bölümü ateizm terbiyesiyle meşgul olacakların, hem dini anlayışla hem dini kalıntılarla hem de toplumdaki hurafelerle mücadele etmesi gerektiği sözleriyle bitirmiştir (51-57).

Alt bölümünde yazar "Dini kalıntıların yaşam sebebi" başlığıyla ilmi ateizmin

1 İnsanlar tarafından Allah dostlarının mezarlarının ziyaret edilmesi durumu.



mühim problemlerinden ilmi ateizme engel olan amillerin analitik tahlilleri, dini kalıntıların yaşama sebepleri ve hususiyetleri incelemiştir. Yazar, inanç şuurunu merkeze alarak, şuur değişiminin kolay olmadığına ve kollektif şuur değişiminin aşamalarını anlatarak, dini içtimai şuru alışkanlık, anane ve dede-babadan kalan adetten gelme olduğunu, dini tasavvurun fitratı olmadığını söylemiştir. Örnek olarak da K. Marx'ın “bütün ölüp gitmiş nesillerin ananeleri bir kâbus gibi canlıların zihnini meşgul etmiştir” sözleriyle izah etmiştir. (57-61) Müellif, dini kalıntıların toplumlarda varlık nedenlerini dört başlıkta “dini ayinlerin insan şuuruna ve psikolojisine etkisi, dinin insanın korku psikolojisi üzerine doğması, kapitalizmin tesiri ve mazideki dini olmayan diğer değerler” toplayarak, dini kalıntıların kalıcılığını, canlanmasını ve ömrünün uzatma nedenlerini din görevlilerinin dini tebliğde uyguladıkları değişik yöntemlerle ilişkilendirmiştir (62-83). Muasır ilmin lüzumu meselesine yönelen yazar, Sosyologların dinin “içtimai karakter” tanımını eleştirip, dini düşüncenin yaranma sebebinin örnekleme yöntemiyle farklı nedenlerle ilişkilendirerek bölümü sonlandırmıştır (88).

İkinci bölümde “dini kalıntıları aradan (ortadan) kaldırma yolları” ismiyle yazar konuyu, “ Dini kalıntıların aradan kaldırılmasının objektif şartları” ve “Dini kalıntılara karşı ideolojik mübarezesi” iki alt başlıkla aydınlatmaya çalışmıştır.

İlk başlıkta, sosyalizmin gelişimi, ikinci dünya zaferi ve sosyalizmin giderek komünizme doğru gelişerek işçi sınıfının arasında yeni insani terbiyenin zaruri halleri anlatılmıştır. Pozitif yönde gelişmeler komünist ilmi-teknoloji havuzunun kurulmasıyla sonuçlandı. Lenin'in de ifade ettiği gibi ilk önce “Sovyet hâkimiyetindeki bütün ülkelerde enerji kaynakların oluşumu şarttır”. İş alanının genişletilmesi, ekonomik kalkınma ve maddi refahın artırılması, bir bakıma inanç duygusunun terkinini hızlandıracağı umuluyordu (93-96). Yazar, enerji zenginliğinin ülkeye ilim, bilgi, teknolojik, tıbbi ve birçok alandaki sağladığı kazancı sıraladıktan sonra komünizm üretim düşüncesinin felsefi amacının niteliğiyle alakalı açıklamalarda bulunmuştur. (99-101) Sınıflar arasındaki mücadelenin son bulması teknolojik terakkinin başarısı olarak görülmüştür. (103-105) Böylece halk maarifi, ilim ve medeni alandaki gelişmelerde kazanılan başarıları ve gelişmeleri ilmi ateizm terbiyesinin çabalarıyla alakalandırılıp dini değerlere yer verilmemiştir.(106-108) Dini kalıntıları şurdan ve sosyal hayattan çıkarmanın en kuvvetli yöntemi, ilmi sahalarda gelişme olarak görülmüştür. Tabi bunlar anlatılırken yönetimin ülkede bilhassa köy ve kasabalarda sosyal yaşama yönelik yenilikler, teknolojik yatırımlar, ilmi istihdamlar ve sosyalist yeni adet hep ön planda çıkarılmıştır. Müellif, dini kalıntıların aradan kaldırılma çalışmalarına son olarak sosyalizmin önem verdiği emek/iş üzerinde durmuştur (110-118).

Yazar dini kalıntıların aradan kaldırılmasına yönelik objektif değerlerin tek başına yeterli olmadığını ve bu nedenle dini kalıntılara karşı sübjektif yani ideoloji

mübarezenin gerekliliğini ikinci alt başlıkta işlemiştir (118). Bölümü incelediğimizde dini kalıntılara yönelik yürütülecek ideolojik çalışmalarda takip edilmesi gereken yöntemler ve materyalist bilginin tebligat maksadı anlatılmıştır. Sov. İKP'nın 1954, 1960 ve 1962-63 alınan kararlar yeniden gözden geçirilerek ülkedeki ateizmin hedefleri ve metotları muasır döneme yönelik yeni kararlar alınmıştır. Yeni çalışmalarda Parti “ dini görüşü ateizm bakış açısıyla tenkit, tabiat olaylarında önemli hadiselerin ilmi şerhi, cemiyetteki mühim hadiselerin ilmi şerhi” üç esas üzerine ittifak etti.(119) Bu dönemde dini itikatların ve tasavvurların ilmi yöntemlerle açıklanarak tabiat ve ilmi bilgi karşısında yetersizliği ispatlanmaya çalışılmıştır. Bu nedenle çalışmaların sonuç vermesi için ilmi ateizmin sağlam ilmi temel üzerine inşa edilmesi kararı alındı. Kuşkusuz dine karşı çalışmalara yönelik “ilmi mülahaza, takrir ve sohbet, soru-cevap gecesi, tematik geçerciler, görüş geçercileri, dindarlarla ferdi görüşmeler, hamiliğe götürmek, ev hanımlar geçesi, nazari konferanslar, edebiyat ve sanat, filmler, radyo ve televizyon, ateist edebiyatı ve matbuat ( gazete ve dergiler) ve ilmi ateizm terbiyesi” birçok yöntemden yararlanılmıştır (121-129). Çalışmalarda bilhassa yayın (televizyon, Film, resim) ve basın (gazete, dergi, makale) yöntemleri çok iyi kullanılarak birey ve toplum üzerine etkin olma hedeflenmiştir. Yayın kurumları arasında Bilik cemiyeti mühim rol üstlenmiştir. Yazarında ifade ettiği üzere yazılan başlık ve içeriklerin çoğu din ve dindarlara yönelik olmuştur (129-147).

Yazar bazı teklifler bölümünde dini kalıntıların kaldırılmasına yönelik çalışmaların zayıflık ve eksikliklerini söyleyerek bazı tekliflerde bulunmuştur. (157) Yazar, destekleyici teklifler sunduktan sonra başarısızlıkla sonuçlanan yanlış yöntem ve metotları tek-tek örneklerle açıklamıştır (157-165). Teklifler bölümünün sonlarında yazar yeniden ikinci bölümdeki metot, usul ve yöntemlere dikkat çekerek genel bir değerlendirmede bulunmuştur (167-180).

Tanıtmaya çalıştığımız kitap, anlaşılır ve açık bir üslupla yazılmıştır. Anlatılan konular ve içerik itibarıyla Sovyet İttifakı Komünist Partisinin 1962-1963'de XXII ve XXIII kurultayındaki ilmi ateizm terbiyesinin yaygınlaşmasına yönelik kararların uygulama aşamaları anlatılmıştır. Eserin isminden de anlaşıldığı üzere materyalist anlayış toplumdaki dini kalıntılarla mücadele ederek din algısı farklı yönlere çekilmeye çalışılmıştır. Yer yer yazar dini kalıntılara yönelik uygulamaların metot ve usul yönden hatalarına değinerek çalışmaların başarısızlığını yöntem eksikliği olarak değerlendirmiştir. Yazar aynı dönemde yaşadığı için dini kalıntılara yönelik çalışmalarda sosyolojik statistik tespitlerden faydalanmıştır. Ayrıca eser Kiril Türkçesinden çevrilerek tanıtılmaya çalışılmıştır.

---

## İslam Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi Norm-Purpose Relation in Islamic Law Science

Yazar: Talip TÜRCAN,

Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, 272 s.

Tanıtın: Mesut KULAN\*

---

İslam hukukunun amaç ve kaynak itibarı ile ilahî oluşu toplumsal değişimi göz önünde bulundurarak ele alınacak hukuk kavramını sınırlandırmaktadır. Elbette ki bu sınırlandırma beraberinde hukuk-değişim ilişkisine dair bir çok soruyu da gündeme getirmektedir. İslam hukuk biliminde norm-amaç ilişkisinin bağlı olduğu ilkeler, aynı zamanda hukuk-değişim ilişkisini de tanımlamaktadır. Talip Türcan'ının kaleme almış olduğu "*İslam Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*" adlı eseri uygun yorum yöntemlerinin geliştirilmesi amacıyla yaptığı dikkatli ve önemli tespitlerini içeren bir çalışmadır. Müellif, oldukça kapsamlı bir okumanın neticesinden aldığı birikimle derin analizlerde bulunmuş olup dipnotlarda yaptığı doyurucu açıklamalarla da konuya hakimiyetini göstermiştir

Çalışma "Giriş", üç bölüm, "Sonuç" ve "Bibliyografya" kısımlarından oluşmaktadır. "Giriş" bölümünde müellif, İslam hukuku alanında hukukta amaç sorununu konu edinen makasıduş şeria türü çalışmaların birer hukuk felsefesi incelemesi olmadığı tespitinde bulunarak kendi çalışmasının bir hukuk bilimi incelemesi olduğunun altını çizer. Aynı bölümde müellif çalışmasının kaynakları ve açıklığa kavuşturulması gereken sorunları sıralayarak giriş kısmını bitirir.

"Birinci Bölüm"de konular "Hukuk ve Norm" ve "Hukuk ve Amaç" olmak üzere iki başlık altında işlenmiştir. Birinci başlıkta 'toplum ve düzen' konusuna açıklık getiren yazar daha sonra 'normatif bir yapı olarak hukuk' konusunu ele alır. Buna göre hukuk kavramını şu şekilde tanımlar: "*Belli bir ülkede kişilerin birbirleriyle ve toplumla/devletle ilişkilerini düzenleyen, devlet kudretine dayanan, maddi cebre varan yaptırım mekanizmaları ile desteklenen normlar bütünüdür.*" Yazar yaptığı tanımda normların maddi varlıkları, yani objektif olarak tespit edilebilir olmasını esas aldığını belirterek hukukun ancak bir normlar düzeni şeklinde tanımlanmasıyla norm-amaç ilişkisinin bilimsel bir incelemenin konusu olabileceğini ifade eder (20). İslam hukuk biliminde de fıkhnın, fakihlerin tanımında, mevcut şeri ameli hükümlerin bilinmesi; usülcülerin tanımında ise, belirtilen hükümlerin elde edilmesi faaliyeti anlamına geldiğine dikkat çeken Türcan, İslam hukuk bili-

---

\* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku A. B. D. Yüksek Lisans Öğrencisi.

minde norm-amaç ilişkisini incelemeye konu kılabilmemiz için fıkhî şer'î ameli hükümler bütünü biçiminde ele alınması gerektiğini belirtir (22).

Son olarak yazar, hukuki normatiflikle hukukî formalizm arasında zorunlu bir irtibat olduğunu değinerek hukukî formalizmin etik formalizm, bilimsel formalizm ve kavramcılık olmak üzere üç farklı şekilde anlaşılabilceğine dair açıklamalarda bulunur (29-33).

'Hukuk ve Amaç' konusunun işlendiği ikinci başlıkta da müellifimiz, amaç kavramının kavramsal analiz ve terminolojik tanımlamasını yaptıktan sonra ahkâmın talili meselesini ele alarak Mu'tezile ve ehl-i sünnetin hüküm-illet ilişkisine dair görüşlerini tartışır. Buna göre, Mu'tezilî usulcülerin yaklaşımında hüküm-illet ilişkisi olgusal (nedensel/casual) nitelikte olduğu halde, illetin hükmü gerektirici (mûcib) olduğunu benimseyen sünnî usulcülerin yaklaşımında iradî/isnadîdir (54). Her iki yaklaşımda da illet hükmün sevk edilmişinde etkili olmakta ya da ilahi irade tarafından gözlenmektedir (s. 59). Ayrıca hukukun işlevsel olarak toplumsal düzeni sağlamak, toplumsal ihtiyaçları karşılamak ve adaleti gerçekleştirmek biçimindeki üç tasnifi başlıklar halinde serd edilmiş ve İslam alimlerinin bu işlevler hakkındaki görüşleri aktarılmıştır (63-104).

"İkinci Bölümde" 'Norm-Amaç Uyumu' konusu değerlendirilmiştir. Hukukta norm-amaç uyumunun kavramsal çerçevesi belirleniyor. Ardından hüküm, illet ve hikmet (illet-i gâiyye) kavramlarının ifade edildiği anlamlarına değinilerek birbirleriyle olan ilişkileri örnekler verilerek açıklığa kavuşturulmuştur. Bu bağlamda norm-amaç uyumu kavramının İslam hukuk biliminde kendine özgü bir tanım çerçevesinde el-munasebe terimi ile ifade edilmekte olduğunu söyleyen Türcan, 'Münasebet'in hüküm, illet ve hikmet kavramları arasındaki ilişkinin niteliğine bağlı olarak açığa çıktığını belirtir (131). Yazarımız ayrıca münasebet kavramı ile hükmün amacı ve dolayısıyla onu temsil eden maslahat kavramı arasında doğrudan bir ilişki olduğu tespitinde bulunur. Yine bu bölümde müellif, İslam hukuk biliminde şer'î hükümlerin öngörüldükleri biçimsel yapı içinde, kendileri sebebiyle sevk edildikleri amaçları/maslahatları gerçekleştirme düzeylerini beş kategoride ele alır.

"Üçüncü Bölüm"de de 'Norm-Amaç Uyumsuzluğu ve Hukukî Geçerlilik' meselesi incelenmiştir. Buna göre norm-amaç uyumsuzluğunun İslam hukuk biliminde münasebetin ortadan kalkması halinde bunun hukuk normunun geçerliliği üzerindeki etkisi tartışılmıştır. Bu bağlamda yazarımız, hukuki geçerliliğin belirlenmesinde aksiyolojik, maddi ve biçimsel geçerlilik anlayışlarına değinerek her üç yaklaşımın da indirgemeci bir anlayış içerisinde olduğunu, İslam hukuk biliminde normların hukuki geçerliliği genel bir terimle karşılanmamış olup kavramsal olarak tanınmakta ve bir sorun olarak ele alınıp incelendiğini ifade etmektedir. Bu itibarla fıkıh ve İslam hukuk normları geçerlilik açısından farklı koşullara bağlanmış

olduğuna da dikkat çeken Türcan Şu açıklamalarda bulunur: “*fıkıh normlarının geçerliliği, onların amel edilebilirlik, yani Şer’i bağlayıcılık niteliğidir. İslam hukuk normları ise fikhilik (Şer’ilik ve amelilik) niteliğine ilave olarak hukukilik niteliği de taşıyan normlardır*”.

Aynı bölümde müellifimiz amaçlar arası çatışma konusunu incelemekte daha sonra norm amaç uyumunun ortadan kalkması meselesini Őatıbı’nın görüşleri çerçevesinde ele almaktadır. Norm-amaç uyumsuzluğu sorunu ise alt başlıklar halinde örneklerle açıklanmıŐtır. Son olarak da norm-amaç uyumsuzluğunun nesh ile ilişkisine el atılmıŐ normlar arası çatıŐmada neshin yanında baŐvurulacak *cem*, *tercih* ve *iskat* gibi yöntemlerinde bulunduğuna deđinilmiŐtir. “Sonuç” kısmında da ele alınan konuların genel bir değerlendirilmesi yapılmıştır.

Talip Türcan’ın uzun yıllar harcıyarak hazırlamış olduğu bu eser hocanın ilmi birikimini barındıran değerli bir tespit/yorum çalıŐmasıdır. Türcan’ın başka eserlerinde gördüğümüz tekrara düşme sıkıntısının burada da kendini gösterdiğini görüyoruz. Yoğun bir çalışma neticesinde ele alınmış ağır bir konu olmasına rağmen Türcan’ın amacına ulaştığını söyleyebiliriz.

